

Kasım ŞULUL*

VIEWS OF IBN KHALDÛN (1332-1406) ON THE HISTORY

Ibn Khaldûn directly deals with the philosophy of history. His aim was to establish the history as a proper science based on investigation. For one proper understanding of present and future, one has to grasp what happened in the past. For Ibn Khaldûn, history is a branch of philosophy. On the issue of historical process, İbn Khaldûn's ideas is as follows: 1- His conception of historical process is, to some extent, a linear one. 2-Being is always changing. 3- He stresses some of the recurrent aspects of historical change. 4-Social facts are temporal realities. In essence, Ibn Khaldûn's philosophy of history differs from the western philosophy history. The former is the reflection of reality while the latter based on speculative thinking. His realistic and impartial conception of history is that historical periods are unique.

Anahtar Kelimeler

İbn Haldun, tarih, tarih felsefesi, tarihte yöntem sorunu, tarihin seyri.

Özet

İslâm düşüncesinde tarih tasavvurunu araştırma isteğinin bir neticesi olan bu makalede, İbn Haldun'un tarih görüşü; ilimlerin tasnifinde tarihin yeri, tarihte yöntem sorunu, tarihçilerin yanlışlıklarının temel nedenleri ve tarih felsefesi başlıkları altında incelenmektedir.¹

* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi, kasimsulul@hotmail.com

¹ "İslâm düşüncesinde tarih tasavvuru" başlığı altında yapmayı planladığımız araştırma, -hocalarımın teşvik ve yol göstermesi ile- makale düzeyinde iki çalışmayı netice verdi: 1- "Kafiyeci'nin (ö. 879/1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri", Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2001, XIV,217-239, 2- "İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, İstanbul 2001, XI,91-127.

Giriş

İbn Haldun'un dünya tarihi niteliğindeki "Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübteda ve'l-haber fî Ayyâmi'l-Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber" adlı eserinin önsözü olan "Mukaddime"nin, asıl "problematığı", tarihtir. İbn Haldun, Mukaddime'de tarihten, tarihin yorum ve felsefesinden doğrudan, tarih metodolojisinden dolaylı olarak bahseder. İbn Haldun, tarih biliminin nitelikleri, ne tür bir bilim olduğu ve olması gerektiği, ilimlerin tenkit ve tahlili açısından, başka bir deyişle öznesne ilişkisi açısından tarih yazımının ortaya çıkardığı problemleri ve bu problemlerin bir yöntem sapması olarak yol açabileceği sonuçları ortaya koyarak tarih konusundaki görüşlerini izah etmiştir. _

Siyasal bölünmüşlüğü ve toplumsal bunalımın etkisi altında olan Milâdî 14. yüzyılda ortaya çıkan² *Mukaddime*'nin yapısı, önsözünde ele aldığı disiplinin bilgi felsefesi ile söze başlayan klasik İslâmî eserlerin geleneksel bir yönünün uzantısıdır. Diğer klasik İslâmî eserlerin önsözleriyle İbn Haldun'un dünya tarihine giriş mahiyetinde tasarladığı *Mukaddime*'si arasındaki fark; diğerlerinin genellikle varolan bir bilimin bakış tarzını güçlendirmeyi hedeflemesidir.³ *Mukaddime* ise, insanın geçmişini anlatan bir disiplin olan tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim seviyesine çıkarmak için yazılmıştır. İbn Haldun'un amacı; yöntemle ilgili bir giriş ortaya koyarak tarihi bilimsel titiz-

² Pıtıırım A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1997, s. 15-16; İbn Haldun'un biyografisi için bk. Sâtî el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2001, s. 50-93; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1990, c. I, s. I-VIII -çevirenin önsözü-; Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldun", İ. A. (MEB), İstanbul 1988, V/2,738-743; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul 1995, s. 291-312; Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", DİA, İstanbul 1999, XIX,538-543.

³ Klasik İslâmî eserlerde, ele aldıkları konunun yöntemsal-epistemolojik temellerini önsözde ele alma geleneğinden tarih kitapları da nasibini almıştır. Fakat bu mukaddimeler genelde birkaç sayfayı geçmemekte, müellif hemen asıl konuya dönmekte, bu giriş sadece geleneksel bir mukaddime olarak ele alınmışsa söz kısa kesilmektedir, bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul 200, s. 308.

likten yoksun hikayemsi bir anlatım düzeyinden, düşünce, araştırma ve nedensellik temeline dayalı bir bilim seviyesine çıkarmaktır.⁴

Mukaddime'nin bölüm başlıkları, bir takım sosyal vakıaların isimleridir. Bu başlıklar, İbn Haldun'un yaşadığı toplumsal gerçekliğin en önemli verilerini ve onun, kendi dönemine kadar gelen İslam tarihine ilişkin sunduğu nazariyenin ana hatlarını oluştururlar. Birçok eski tarihçi, bu vakıaların bir kısmına değinmiştir. İbn Haldun'u ayrıcalıklı kılan; söz konusu olgulara tek tek isim vermesi ve bunları özel bir ilim çerçevesi içinde inceleme ve tahlile konu olabilecek maddeler halinde tesbit etmesidir. İbn Haldun'un asıl başarısı o güne kadar fark edilemeyen tarihi-toplumsal varlık alanını keşfetmesidir.⁵ Böylece tarihi-toplumsal varlık alanıyla yani insanın yapıp ettikleriyle, doğanın işleyişini konu edinen tabiat bilgisinin ayrı bilimlerin alanı olarak incelenmesi gerektiği hususunda ilk düşünceler, İbn Haldun tarafından söz konusu edilmiştir.⁶ Daha sonra benzer görüşler Vico (1668-1744) tarafından "*Ulusların Törelere Üzerine Deneme*" adlı eserde dile getirilmiştir. Bu konuda en belirgin düşünceler Herder (1744-1803) tarafından savunulmuştur.⁷

I. İlimlerin Tasnifinde Tarihin Yeri

"İlimlerin tasnifi" geleneği ta ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. Zira ilimlerin sınıflandırılması hem nazari hem de pratik açıdan bir gereklilik ifade etmektedir. Şöyle ki: İlimler birbirleriyle ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle etkileşim içinde olsalar bile aynı zamanda aralarında sınır çizgilerinin oluşturulması gerekmektedir. Ta ki ilimler bir sınıflandırılmaya tabi tutulabilsinler. Ancak bu sınıflandırma

⁴ Câbirî, s. 308-309.

⁵ Tahsin Görgün, "*İbn Haldun'un Görüşleri*", DİA, İstanbul 1999, XIX,543-544,545.

⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, hazırlayan: N. Ahmet İzmirli, İstanbul 1995, s. 364.

⁷ Kubilay Aysevener, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 54; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 32-33.

sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulabilir ve onlara ilişkin toplu bir bakış açısı sağlanabilir.⁸

Aristoteles'in tanınmış teorik, pratik ve prodüktif üçlü ilimler sınıflamasında tarihin adı herhangi bir grupta geçmemektedir. İslâm dünyasında "felâsife" adı ile bilinen Fârâbî, İbn Sina gibi müslüman filozoflar yaptıkları ilimler tasnifinde, Aristoteles'i izleyerek, tarihe yer vermemişlerdir.⁹ Dini ilimlerle uğraşan alimler ise ilimleri dini ve dini olmayan ilimler şeklinde ikiye ayırırlar: a. Dini ilimler, tefsir, hadis, fıkıh ve tevhit gibi ilimlerdir. b. Dini olmayan ilimler ise kendi içinde üç ana kısma ayrılırlar: 1- Edebî ilimler: Lügat, iştikak (etimoloji), tasrif (morfoloji), nahiv (sentaks), meânî, beyân, bedî', aruz, kafiye, nesir, yazı, kıraat, muhâdara'dır. 2- Riyazî ilimler: Tasavvuf, geometri, astronomi, talim ilmi, aritmetik, cebir, musiki, siyaset, ahlak, ev idaresi'dir. 3- Aklî ilimler: Mantık, diyalektik, usûl-i fıkıh ve din'dir. Bazı ilim adamları tarihi müstakil bir edebi ilim olarak kabul ederken diğer bazıları ise tarihi muhâdaranın bir bölümü olarak değerlendirirler. Muhâdara, Arap dilinde karşılıklı tartışma, beraber olmak anlamına gelir. Terim anlamı ise, münazara ve konuşmalarda sırası gelince edebi, tarihi fıkra ve hikaye anlatma sanatına denir. Arap edebiyatında akılda kalıcı olması istenen bilgi ve düşünceler, fesahat ve belagat kurallarına uygun biçimde fıkra, hikaye ve şiirlerle zenginleştirilerek anlatılır.¹⁰

⁸ W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çeviri, izah ve düzeltme: Fuad Köprülü, Ankara 1973, s. 28; Muhsin Gerviyani, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Almas, İst. 1998, s. 62; Zeki Tez, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Diyarbakır 1991, s. 26.

⁹ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1997, s. 64-65; Cevher Şulul, "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şanlıurfa 2001, VI,83-93.

¹⁰ Bunları düzenlenmesiyle ilgili kurallar, Taşköprüzâde Ahmet Efendi'nin bir bilimler ansiklopedisi karakteri taşıyan "*Mevzuâtü'l-Ulûm*" adlı eserinde "ilmü'l-muhadara" başlığı altında ele alınır. Câhız'ın *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn*, İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-Ahbâr*, İbn Abdîrabbih'in *el-Ikdü'l-Ferîd*, Zameşerî'nin *Rebî'ü'l-Ebrâr ve*

“İlimlerin tasnifi” geleneğini yeni bir değerlendirmeye kullanarak mevcut ilimler arasındaki farklılıkları ortaya koyan ve çalışacağı ortama (tarihi-toplumsal varlık alanına) giden yoldaki ilk tikanıklığı aşan¹¹ İbn Haldun’un *Mukaddime*’sindeki bilgi ve türlerine, ilimlere ve sınıflandırılışına ilişkin tahlil; tam bir bilgi felsefesi içerir ve ilimlere dair bir yöntem, bir kaide özelliğini taşır. İbn Haldun ilimlerin tenkidinde, ilimlerin tarihini, temel ilkelerini eleştirel bir şekilde ele alır ve ilimlere beşerî tezahürler olarak bakar. İlimlerin hepsi diğer insani olgular gibi umrânın¹² tabiatına boyun eğer. Böylece doğuş ve gelişme esnasında ilimlerin tümü toplumun kuruluş ve gelişimine bağlı olur.¹³ Buna göre ilimler, sosyal şartlarda gelişen, doğada bilgisiz ve öğrenmek suretiyle bilgilenen tecrübî aklın ürünleridir.¹⁴

Nusûsü’l-Ahbâr, Muhyiddin Arabî’nin *Muhâdaratü’l-Ebrâr ve Müsâmereti’l-Ahyâr* gibi eserlerinde konuyla ilgili bilgi ve örnekler bulunmaktadır, bk. Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Mevzûatü’l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313, I,255-263, 281-295; Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Maarif Matbaası 1941, I,11; el-Hudarî, *Haşiyetü’l-Hudarî ala Şerhi İbn Akil ala Elfiyeti İbn Malik*, Beyrut 1995, I,12; Muhammed b. Ömer b. Âbidîn , *Reddü’l-Muhtar ala Dürri’l-Muhtar*, Mısır 1272 baskısının ofseti. I,25; Nev’î Efendi, *İlimlerin Özü: Netâyic el-Fünûn*, çev. Ömer Tolgay, İstanbul 1995, s. 85.

¹¹ Ayrıca bk. Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul 1998, s. 125 v.d.

¹² Cemil Meriç’e göre umrân, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, sosyal ve dini düzeni, adetler ve inançlarıdır; tarihi ve insanı bütün olarak ifade eder, bk. *Umrândan Uygurlığa*, İstanbul 1979, s. 98; ayrıca bk. Neşet Toku, *İlm-i Ümran: İbn Haldun’da Toplumbilimsel Düşünce*, Bilge Adam Yayınları, s. 105. İbn Haldun’un fikir dünyasının anahtar kavramlarından biri olan ‘umrân’ kelimesinin Türkçe karşılığı olarak bazen umrân kelimesinin kendisini, bazen ise “toplumsal örgütlenme”, “toplumsal yaşam”, “sosyal olgu” deyimlerini kullandık. “Umrânın tabiatı” terkibine karşılık ise “toplumsal yaşamın doğası” ve “sosyal hayatın realitesi” gibi ifadeleri kullandık.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I,266-267 (çalışmamız boyunca bu çeviriyi kaynak gsterdik); ayrıca bk. Câbirî, s. 305-306; Muhammed Akîl b. Ali el-Muhtedî, *Felsefetü’l-İslâmî*, Kahire 1987, s. 193.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993, s. 267,273.

İbn Haldun'a göre, bilgi üç kaynaktan elde edilir: 1- Duyu ve tecrübeye dayanan akılla elde edilen bilgi, 2- Sadece peygamberlere verilen vahiy kaynaklı bilgi, 3- Riyazet yoluyla elde edilen ruhî bilgi. Bu tasnif, ilimlerin üçlü tasnifini gerektirirken İbn Haldun bunu yapmayarak aklî ilimleri dinî ilimlerden ayıran meşhur İslâmî tasnife sahip çıkar.¹⁵ Ancak İbn Haldun, tüm çeşitleriyle kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal olguları yorumlamak istediği için ilimlerin meşhur geleneksel tasnifi onun amacına hizmet etmez. Çünkü kültür ve fikir âleminde her iki sınıfa girmeyecek dil, edebiyat, belagat gibi ilimler ve sanatlar mevcuttur. Bunlar ne dinî ne de aklî ilimlerdir. İbn Haldun, bunlara yer bulmak için ilimleri fonksiyonlarına göre ikiye tasnif eder: 1- Bizzat "maksat" olan ilimler: Tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi dinî ilimler ile ilahiyât, tabîiyât gibi felsefî ilimler. 2- Maksat olan ilimlerin elde edilmesi için aracı konumundaki ilimler: Arapça, aritmetik ve benzeri ilimler dinî ilimlerin, mantık ise felsefenin hizmetinde kullanılır. İbn Haldun sırasıyla dinî, tarihî, aklî ve alet ilimlerinin tahlilini yapar.¹⁶

İbn Haldun'a göre tarih, toplumların geniş ilgi duydukları bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Tarihi eğitilmiş, eğitimsiz bütün insanlar anlayabilir. Bunun nedeni, tarihin yoğunlaştığı asıl alanın, insana ait olayların alanıyla sınırlı olmasıdır. İnsanlar tarihin üyeleri ve yapıcıları olarak tarihe ilgi duyarlar ve onu anlayabilirler.¹⁷

İbn Haldun, konusu aklî ve maddi kültürüyle birlikte toplumsal hayat olan tarihi, ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalışır.¹⁸ Tarihi felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar. Açık bir şekilde tarihi "felsefî-aklî ilimler" arasına yerleştirir. Ona göre, "tarih, felsefenin bir

¹⁵ Ayrıca bk. Mina Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikrû'l-Kelâmî İnde İbn Haldun*, Beyrut 1997, s. 19; Alparslan Açıkgenc, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 197-204.

¹⁶ Câbirî, s. 314-316; el-Muhtedî, s. 193-202.

¹⁷ İbn Haldun, I,200,253; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 17; Ahmet Öncü, *Sosyoloji Ya Da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1993, s. 48-49.

¹⁸ T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 244.

dalı sayılmayı hak eder".¹⁹ Bu konuda, Bîrûnî'nin tarih bilgisinin niteliğini tesbitle İbn Haldun'a zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Bîrûnî, tarihsel bilgi ile deneysel bilgi ayırımını yapmış ve bu konuda tarih felsefesi açısından hayati öneme sahip bir tesbitte bulunmuştur. Bîrûnî'ye göre, deneysel bilgi tarihsel bilgiden yapı itibarıyla farklıdır. Tarihsel bilgi ele aldığı nesnenin dünü, bugünü ve yarınını aydınlatır ve bu yönüyle daha üstündür. Ona göre, "hiç kimse, haberin, tarihsel doğruluk açısından, görgü tanıklığına eşit olduğunu söyleyemez. Görgü tanıklığı, gözlem ile nesneyi zamanında ve yerinde değerlendirmeye dayanırken, haber bazı geriye gidişleri de içerir. Bu özelliği ile haber, görgü tanıklığına tercih edilir. Çünkü görgü tanıklığının amacı hakiki anlık varoluşu saptamak; haberin amacı ise geçmiş, şimdi ve gelecek zaman içerisinde nesnenin ne olduğunu ve ne olmadığını belirtmektir".²⁰

İbn Haldun, toplumsal hayatın tabiatını anlamaya yönelik tesis ettiği ilmin, toplumsal örgütlenmenin bir kısım meselelerini ele alan kendisinden önce ve kendi döneminde var olan, retorik (belâgat), politika, fıkıh ve devlet adamlarına öğütleri içeren sözlerden (nasâih) ayrı tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Bunların hiçbirisi toplumsal hayatın tabiatını izah edemezler. Retorik ve politika, antik dönemin mirasları olarak, toplumu bilimsel bir yaklaşımla inceleyebilecek niteliklere sahip değildir.²¹ Retorik, ikna edici sözlerle, kitleleri belirli görüşleri kabul veya reddetmeye yönlendirir.²² Politika ise ev ve kentin, felsefî ve ahlakî gereklere göre yönetilmeleriyle ilgilenir.²³

İbn Haldun'a göre tarih, bağımsız bir bilim dalıdır. Çünkü anlaşılabilir ve gerçek olan her konu kendi özel bilimini gerektirir. Bu bilimin sonucu ise

¹⁹ İbn Haldun, I,200-202; ayrıca bk. Muhsin Mehdi, "İbn Haldun", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1991, III,110.

²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avce v. d., İstanbul 1991, s. 227-228.

²¹ İbn Haldun, I,260-264; ayrıca bk. Cabirî, 368-369.

²² Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul 1998, s. 19.

²³ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 2000, s. 10.

tarihsel haberin doğrulanması, tenkidî ve tefekkürî tarih felsefesi ile toplumsal örgütlenmenin doğasını tesbit etmektir.²⁴

İbn Haldun'a göre yerleşik biçimdeki bir toplumsal örgütlenme ya da uygarlık (hadâra), var olduğu tarihsel kesitten bağımsız olarak belirli aşamalardan geçer. Toplumsal örgütlenme, tarihin çok özel bir nesnesi olması özelliği ile tarih biliminin ilgi alanına girmektedir. Bu anlamda, İbn Haldun farklı tarihsel toplumsal yapıları anlamaya çalışan tarihsel sosyolojinin aksine, sosyolojik tarih denilebilecek yeni bir disiplinin temellerini atmıştır.²⁵ Tarihsel sosyolojinin ilgi alanı toplumsal yapı türleriyken, İbn Haldun'un ilgi alanını bir bütün olarak insanlık tarihi oluşturur. İbn Haldun için toplumsal örgütlenme, soyut bir düzeyde tanımlanabilecek tarihsel bir kategoridir. İnsanlık tarihini araştırarak, toplumsal örgütlenmenin bilgisini elde etmeye çalışan tarihsel sosyolojinin aksine, İbn Haldun toplumsal örgütlenmeyi inceleyerek, tarihin doğru bilgisini elde etmeye çalışırken, anlamaya çalıştığı yapı yine tarihin kendisidir.²⁶

İbn Haldun'a göre tarih, insanların geçmişte yaşadıkları koşulları, toplumsal yapılarına yansdıkları şekilde tanımayı sağlar. Tarihçinin çalışma alanını, insan eylemlerini toplumsal bağlamlarında ve toplumsal uzantılarında incelemek oluşturur. Bir başka deyişle, tarihçiler, toplumsal yapıyı biçimlendiren ve aynı zamanda toplumsal yapı tarafından biçimlenen insan eylemleriyle ilgilenirler. Bu anlamda tarih yazımı, çok sayıda kaynak ve çeşitli türde pek çok bilgiyi gerektirir.²⁷

İbn Haldun, toplumsal hayatın doğasının incelenmesiyle, tarihsel haberlerin içerdiği tarihsel bilgiyi elde edebileceğini düşünmüştür. Tarihin doğru bilgisiyle, insanların zamanların yapıcısı olduğunu ve bu nedenle yıkıntı için-

²⁴ İbn Haldun, I,248; A. Öncü, s. 56.

²⁵ Ayrıca bk. Hans Freyer, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, Ankara 1977, s. 234-237.

²⁶ A. Öncü, s. 19,20,38,78; T. Görgün, XIX,545.

²⁷ İbn Haldun, I,209; A. Öncü, s. 53-54.

deki kendi zamanının da insanların ürünü olarak görülmesi gerektiğini ve bu durumun yine insanlarca değiştirilebileceğini belirtmiştir.²⁸

II. Tarihte Yöntem Sorunu

Tarihe kapsamlı yeni bir bakış, yöntem sorununu yani, tarih ilminin dayanması gereken öncüller ve prensipleri gündeme getirir. İbn Haldun, tarihçinin şu hususları iyi bilmesi gerektiğini söyler:

“Bu ilimle uğraşan, siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmesi gerekir. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gaib hususları halihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gaib ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi (el-muttafak ve'l-muhtelef), uygunluğun ve farkın illet ve sebeplerini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması gerekir. Netice olarak tarihçi elindeki haberlerin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara göre değerlendirir. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur. Eskilerin tarih ilmini büyük ve önemli görmelerinin yegane sebebi söz konusu husus idi. Onun için Taberî, Buhârî ve onlardan önce İbn İshak gibi bu ümmetin alimleri tarihçiliği bir meslek ve ihtisas dalı olarak benimsemişlerdi. Bir çoğu tarih ilmindeki bu hikmet ve sırrı kavrayamadığı için tarih ilmi ile uğraşmak cahillik haline geldi. Halk ve ilimler hakkında esaslı bilgisi olmayanlar tarih okumayı, tarih konusunda bilgi sahibi olmayı, bu sahaya dalmayı ve bu hususta yetişmeyi hafife aldılar. Bu-

²⁸ A. Öncü, s. 49,62-63,64.

nun neticesinde güdülen deve ile başı boş bırakılan deve, öz ile kabuk ve doğru ile yalan karıştırıldı.”²⁹

Kısacası tarih ilminin dayanması gereken bu ilkeler, İslâm hukuku için usûl-ü fıkıh, felsefe için mantık ne ise tarih için de bu ilim aynı görevi yerine getirecektir. Mesele, ortaya doğru bir ölçüt koymakla ilgilidir. Bu ölçüt, tarihçilerin naklettikleri haberler için bir doğruluk ve tutarlılık yöntemi olacaktır. Bu yöntem, geçmiş hakkında doğru bir tablo sunduğu için şimdikiyi anlama ve gelecek hakkında öngöründe bulunma imkanı verecektir.³⁰

İbn Haldun’un tarihle ilgili ileri sürdüğü ayırım tarih çalışmaları açısından hayati öneme sahiptir. Tarih görünürde geçmişte meydana gelmiş olayların anlatılmasından ibarettir. Geçmişin olaylarının soyut olarak anlatılması insanî-toplumsal hadiselerin arkasında yatan ilkeler ve sosyal hayatın tabiatı ölçü alınmadığı takdirde tarih konusunda hataya düşmek kaçınılmazdır. Ama gerçek tarih öyle değildir. Gerçek tarih, geçmişte olan insanî-toplumsal olayları düşünmek, araştırmak ve olayların gerçek nedenlerini açıklamak, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir.³¹ Netice itibariyle İbn Haldun’un tarih kavramını iki anlamda kullandığını söylemek mümkündür: Birincisi insanın varoluşunu belirleyen insanî-toplumsal olaylar, ikincisi bu olayları haber veren bilgi. Bu nedenle İbn Haldun’un asıl “meselesi” tarihtir ve bu mesele iki şekilde karşımıza çıkar: Birincisi tarihi haber, ikincisi eleştirel tarih felsefesi. Birincinin konusu hadiselerdir. İkincinin konusu ise bir bilgi olarak tarihtir. Tarihi aynı anda hem hadiseler hem de bir bilgi olarak ele alan İbn Haldun, kendisine özgü genel bir sistemin sınırları içinde hareket eder. Bir bütün olarak umrân olgusunu yorumlar; “ister doğrudan bir gerçeklik ve eylem, isterse potansiyel halde bulunsun tüm hadiselerin, kendi zatına ve geçirdiği dönüşümlere özgü bir doğası vardır” prensibinden yola çıkarak devletlerin kuruluşu ve çöküşünü açıklar. Bunun anlamı tarihi olayların nesnel faktörlere boyun eğmesidir. İbn Haldun, bunu yaparken tarihçilerin naklettikleri

²⁹ İbn Haldun, s. I,240-241.

³⁰ Câbirî, s. 309-310.

³¹ İbn Haldun, I,200; H. Z. Ülken, s. 264.

haberlerde doğruyu bulmak için kullanacakları doğru bir kriter koymak ister ve bu kriterin, tarih yazımında bir nevi mantık mesabesinde olmasını amaçlar. Fakat umrân ilmi, metodolojik kurallardan ibaret kalmamış; tarihteki hadiseleri de yorumlamaya kalkmıştır. Tarihteki hadiselerin tefsiri ve yorumu, hadiseler hakkında doğru bilginin varlığını kabullenmek demektir. O halde sosyal hayatın sabiteleri hakkında malumat edinebilmemiz için evvela nakledilen haberlerin doğru olması gerekir.³²

Tarih felsefesini tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olarak benimseyen Hegel'in tesbiti, İbn Haldun'un -çok önceden- söyledikleriyle örtüşür.³³ İbn Haldun'un tarih konusunda yaptığı ayırımı; Hegel, "tarih yazarı" ile "kronoik yazarı" ayırımı yaparak tekrar etmiş olur. Ona göre, "kronoikçi gerçek bütün olayları anlatır, ama sessiz sessiz içeride olup biten birçok değişmeyi gözden kaçıır".³⁴ Collingwood'a göre de: "Tarih düşüncedir; vakayiname ise düşünce- nin cesedidir veya tarih esasen bir düşünce fiili iken; vakayiname, bir irade fiilidir. Tarihçi ilgilendiği dönemin yazgısını nihaî olarak şekillendiren güçleri anlamak istiyorsa, o dönemin felsefesini incelemelidir; faaliyetlerini incelediği insanların düşüncelerini izlemezse ilgilendiği dönemin hayatına asla nüfuz edemez; en iyi ihtimalle, o dönemi incelenmemiş vakıalar zinciri olarak ya da sadece fiziksel nedenlerle açıklanabilecek vakıalar olarak dışarıdan gözlemleyebilir".³⁵

III. Tarihçilerin Yanlılıklarının Temel Nedenleri

Dünya tarihinin yazımı, ister istemez özne-nesne ilişkisinin yol açabileceği epistemolojik ve metodolojik problemleri beraberinde getirmektedir. Bu

³² Câbirî, s. 306,369-371.

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul 1995, s. 29.

³⁴ Hegel, s. 181.

³⁵ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000, s. 33,35,36,38,75; ayrıca bk. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 79,80.

problemleri, usûl açısından ilk defa kapsamlı bir şekilde ele alan ve bir yöntem sapması olarak yol açabileceği sonuçları tartışan İbn Haldun'dur.³⁶

İbn Haldun, geçmişin yardımıyla bugünü anlamak kaygısıyla tarihe yöneldi. Önceki tarihçilerin toplumsal yaşamın doğasını bilmemekten ötürü kitaplarına aldıkları yanlışlıklar onu dehşete düşürdü. Tarih ilminin yeniden yazılması gerektiği sonucuna vardı. Tarihin, bir yol gösterici olması beklenirken suçlu durumuna düştüğünü tespit etti. Ona göre, bugünü anlamakta ve sorunlarını çözmekte yardımcı olması umulan mazi, bizzat kendisi çözüme muhtaç halde idi.³⁷

İbn Haldun tarihçilerin içine düşmüş oldukları yanlışlıkları ve temel nedenlerini tesbit eder. Bu nedenlerin bazıları, tarihi olayları bizzat yaşayan veya onlarla ilgili haberleri üreten, nakleden, kaydeden kişilerin kişilikleriyle ilgili bazı kusurlardan kaynaklanır. Daha önemli diğer bir kısmı ise daha derin bir yerden, tarihçinin malzemesini toplarken veya işlerken tarihin yapısına uygun yöntem ve araçlara sahip olmamasından ileri gelir. İbn Haldun tarihçilerin içine düşmüş oldukları yanlışlıkları ve temel nedenlerini şu şekilde sıralar:

1- Tarihsel çalışmaları tarihçiler yazar. Tarihçiler insan olduklarından hata yapabilir, gerçekliği tüm yanlarıyla göremeyebilir, yalan söyleyebilir veya yeteneksiz olabilirler.³⁸

2- Bir inanca ve görüşe sıkı sıkıya bağlılık: Bu eğilim, haberleri tenkit etmeye ve araştırmaya engel teşkil eder.

3- Haberi nakledenlere güvenmek, başka bir deyişle haberin kaynağına karşı bilimsel analiz ve eleştiriden yoksun bir şekilde hayranlık duymak: Tarihçi, tarih yazımına, geçmiş kuşaklardan miras kalan, doğrulukları bilinmeyen bir yığın tarihsel haberle başlar. Tarihçi, tarihsel habere olduğu gibi gü-

³⁶ Ahmet Davudoğlu, *"Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetler Arası Etkileşimi Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı"*, Divan, İstanbul 1999, VII,2.

³⁷ Câbirî, s. 346-347.

³⁸ İbn Haldun, I, 201-203,241; A. Öncü, s. 20-21,79,83.

venip geleneksel tarzda ona yaklaşırsa, toplumsal hayatın realitesi ve politika-
nın temel gerçekleri hakkında kesin bilgisi yoksa yanılmaktan kurtulamaz.

4- Haberlerin naklediliş maksatlarına dikkat etmemek: Sonradan gelenin nakil yaparken neyi niçin söylediğini bilmeden, tarihçinin söylenenleri aynen tekrar etmesi. Bu yaklaşım, tarih sahasında diğer alanlarla kıyaslanmayacak açık bir gelenekselliğe ve eskiyi tekrarlamaya yol açmıştır. Zaten hikayeci tarih, olayları kronolojik bir zincir içinde sıralamaya ve tafsilatı nakletmeye dayanır, bununla yetinir. Söz konusu tarih anlayışı önceki asırlarda meydana gelen olayları, kurulan ve göçen devletleri haber vermekten başka bir şey yapmaz.³⁹

5- Nüfuz ve makam sahiplerine yakın olma isteği,

6- İnsanın garip olaylara meraklı oluşu, acayip şeylerin hemen dillere pelesenk oluşu,

7- İbn Haldun'a göre, tarihçinin yanlış yapmasının en önemli nedeni, tarihçinin tarihsel haberler şeklinde nakledilen olayların ait oldukları çevrenin, toplumsal yaşamın doğasını idrak etmemesidir. İbn Haldun'un tarihçilere yönelttiği en önemli eleştiri, onların naklettikleri hadiseler hususunda kendisinin "tabiatu'l-umrân"a riayet etmemeleridir. Toplumsal yaşamın doğasına dikkatsizlik nedeniyle tarihçiler gerçekleşmesi imkansız hadiselerin nakledicisi olmuşlardır.⁴⁰

İbn Haldun, tarihçilerin içine düşmüş oldukları yanlışlıkların temelinde-ki nedenleri tesbit etmekle yetinmez, bu hatalardan sakınmanın yollarını ve tarihte doğruyu yanlıştan ayıracak yöntemler üzerinde yetkin bir şekilde durarak tekliflerde bulunur. Bu bağlamda İbn Haldun, İslâm tarihinde yer alan

³⁹ İbn Haldun, I,200.

⁴⁰ İbn Haldun, I,209,253-255; Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu İbn Haldun*, çev. Mehmet Sert, İstanbul 2002, s. 254,260; A. Arslan, s. 58-59; Câbirî, s. 308-309.

haberleri konusuna göre, ikiye ayırır: 1- Dinî haberler, 2- Olaylara ait haberler.⁴¹

İbn Haldun'a göre, tarihçilerin naklettikleri haberlerde ravilerin doğruluğunu ve adaletini araştırmaları Hz. Peygamber @ ın hadislerinde sahihi, sahih olmayandan ayırmaya yetse bile tarihi hadiseler için yetersiz kalmaktadır.⁴² Tarihî hadiselerde kişi eleştirisi ancak ikinci derecede yardımcı olabilir. Yapılması gereken tarihsel haberin içine girip olay eleştirisi yapmaktır. Böyle yapıldığı takdirde aktarılan hadiselerde doğruyu yanlıştan ayırmanın yolunu; yani şüpheye mahal bırakmayacak burhânî bir metotla doğruyu yanlıştan ayırmanın kanununu buluruz. Böylece umrânda vuku bulan hadiselerin doğruluk ve yanlışlığını tesbit konusunda nasıl karar verebileceğimizi biliriz. İşte bu, bizim için dosdoğru bir ölçüt haline gelir ki tarihçiler, naklettikleri hadiselerde doğruluk ve isabeti bu ölçütle tesbit ederler.⁴³

İbn Haldun'a göre, ilimler mantık üzerine kurulmalıdır. Akıl mantığa göre hareket ederse hataya düşmekten kendini korur. İbn Haldun, sahip olduğu zengin tecrübelerden ötürü sosyal ve siyasi tezahürlerin kesinlikle bildik filozof mantığına uymadığını görmüştür. Zira filozof mantığında kişisel eğilimler vardır ve somut olandan uzaktır. Sosyal hadiseler, hukukçuların benzer meseleleri birbirine kıyaslama mantığına da uymaz. Çünkü umrânla ilgili hallerin hiçbiri diğerine kıyas edilemez, bazı hususlarda birbirlerine benzeseleler bile diğer hususlarda tamamen farklı istikamette gelişebilirler. O zaman olayları doğru tasvir eden haberler bulunmadan tarih yazıcılığı, tarih yazıcılığı olmadan da insanın varoluşunu belirleyen insanî-toplumsal olaylar anlamında tarih ilmi mümkün olmaz. Zira tarih ilmi, tarihi rivayet ve eserlere anlam veren çerçevenin esasını teşkil eder.⁴⁴ Daha önce değinildiği gibi İbn Haldun, geçmişin doğru tarihsel bilgisini elde edebilmek için tarihsel haberin içerdiği gerçeği, tarihin hammaddesinden çıkarır. Filozoflar mantıklarını kendi kay-

⁴¹ İbn Haldun, I,258-259

⁴² Câbirî, s. 364-365; A. Arslan, s. 60-61.

⁴³ İbn Haldun, I,200-202; A. Arslan, s. 62-64,73,75.

⁴⁴ T. Görgün, XIX,545.

naklarından, İslâm hukukçuları kendilerine özgü mantığı (fıkıh usûlü) fıkıh ilminin hammaddesinden; dinin kaynak metinlerinden ve şeriatın maksatlarından elde ederler. O halde tarihin mantığı da bizzat tarihten, maziden ve hal-i hazırdan çıkarılmalıdır. Filozofların mantığı tümüyle aklın kendine uygunluğunu koruma prensibine dayanmaktadır. Tarihin mantığı da kendine uygun bir mutabakata dayanmalıdır. Tarihin kuralları sosyal hayatın realitesini ifade etmelidir. Beşerî hayatın doğasını ve değişmeyen özünü veren prensipler tarihte ölçüt olarak kullanılmalıdır. Tarihte mümkünü imkansızdan ayıracak kanun “toplumsal hayatın doğasını incelemektir”. İzlenmesi gereken yol, “toplumsal hayatın realitesine uygunluk” kuralıdır.⁴⁵

Tarihi haberlerin “realiteye uygunluk” kuralını tesbit için yapılması gereken ilk vazife, umrânın zatına ait ve tabiatının gereği olan şeyler ile arızı olup sosyal hayatın özünden sayılmayacak şeyler arasında kesin bir ayırım yapabilmektir. Güncel deyimle tarihî-sosyal hadiselerde sabit ile değişkeni birbirinden ayırmak gerekir. Sabit, hareketini tamamen kaybetmiş değil, sürekli tekrarlanan ve varolan demektir.⁴⁶

Nakledilen olayların imkansız veya ihtimalden uzak oluşunun sebepleri vardır: 1- Ya tabiat kanunları bu tür hadiselerle izin vermemekte, 2- yahut zaman-mekan ile ilgili şartlar bu hadiselerin varolma imkanını ortadan kaldırmakta, 3- yahut da bu olaylar bizzat umrânın tabiatına aykırı düşmektedir.⁴⁷

İbn Haldun'a göre tarih yazımındaki en gizli tuzak, “dönemlerin değişmesiyle toplumların yaşadıkları koşullar da değişir” gerçeğini dikkate almamaktır. Geçmiş tarih hakkında pek çok şey öğrenmiş bir kimse, koşulların uğradığı değişimler hakkında habersiz kalabilir. Bu gibi durumlarda tarihçiler, tarihsel habere, gözlemlerinden çıkardıkları, kendi zamanlarının bilgisini uygularlar ve geçmişle bugün arasındaki büyük farkı göremezler. Bu nedenle tarihçi, tarihi haberlerin tarihsel olduğunu ve kendi bağımsız bilimini gerektir-

⁴⁵ Câbirî, s. 346-348; ayrıca bk. H. Z. Ülken, s. 265.

⁴⁶ Câbirî, s. 346-348.

⁴⁷ İbn Haldun, I,255-259.

diğini bilmelidir.⁴⁸ İbn Haldun şöyle der: “Çağların değişmesi ve zamanın geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması, tarihte vaki olan ve gözden kaçan gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıda şahıs hariç hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve âlemin ahvali,⁴⁹ cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek süreç ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet, günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer bir hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus ve değişiklik şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah’ın cari sünneti ve kanunu budur. Nice kereler insan eskilere ait birçok haber işitir. Ahval ve adetlerde vaki olan başkalaşmaya ve değişmeye dikkat etmez. Onun için ilk nazarda bu haberleri bildiği şekilde değerlendirir, gördüğü şeylere kıyas eder. Halbuki arada büyük fark hasıl olmuştur. Bu suretle hata vadisine düşmüş bulunur.” Böylece İbn Haldun, haber geleneğine zaman içerisinde değişim niteliğini katmış olmaktadır.⁵⁰

İbn Haldun gibi Hegel de benzer şekilde söz konusu edilen hususa değinir ve şöyle der: “Kaynak ve tanıklık, müşahede edilen olgunun dili değildir; doğrudan doğruya tanıklık özelliği yoktur. Eğer tarih yazarı başka zamanların

⁴⁸ İbn Haldun, I, 201-203,240,241; ayrıca bk. H. Z. Ülken, s. 265-266; A. Öncü, s. 20-21,79,83; Sezgin Kızılcıkelik, *Sosyoloji Teorileri*, Konya 1994, I,47.

⁴⁹ Hal kelimesinin çoğulu olan ahval, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özelliklerini ifade eder. Ahval kelimesi, kelâm ilminin temel konularından olan Allah’ın sıfatları meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mutezile kelamcısı Ebu Haşim el-Cubbâî’nin (ö. 321/933) kullanmıştır. Kelime, onun ortaya attığı teoriyi ifade eden bir terim olmuştur. Ebu Haşim’e göre, cevherle araz, varlıkla (vücûd) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan ahvaldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalar, bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, DİA, İstanbul 1989, II,190-192.

⁵⁰ İbn Haldun, I, 201-203,241.

ruhunu anlatmak istiyorsa, kendi ruhunu bastırmak ödevidir”.⁵¹ Alman tarihçisi Leopold Von Ranke (1795-1886) de, geçmişi bugünün ölçütleriyle değerlendirmenin yanlış olduğunu ve geçmişin kendi koşulları içinde ele alınması gerektiğini söyler.⁵² İbn Haldun, bu gizli tuzağı tedavisi mümkün olmayan ölümcül bir hastalık olarak görmez. İbn Haldun’a göre, söz konusu yanlışın tedavi edilebilmesi için, tarih yazımına başlanırken, toplumların sürekli değişim halinde oldukları ve toplumsal kurumların görüntü düzeyinde aynı kalsalar da içerik olarak kesintisiz dönüşümlerden geçtikleri ilke düzeyinde dikkate alınmalıdır. Bu ilke, tarih yazımının temeline yerleştirilince, yanıtlanması gereken ilk soru, “koşulların” değişimini sağlayan etkenlerin belirlenmesidir. Bu soru sorulunca, insan toplumlarının örgütlenmesi hakkında aktarılan tarihsel haberlerin incelenmesi zorunluluğu kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir. Yanlış yazılan tarihi düzeltebilmek için tekrar tarihe dönmek zorunludur.

İbn Haldun’a göre, bir uygarlığı yöneten genel koşulların bilgisi elde edilirse, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek, kural koyucu bir yöntem geliştirmek mümkün olur. Gerçeği tarihsel haberle birlikte aktarılan yanlışlıklardan ayırt edebilmek için geliştirilmesi gereken “kural koyucu yöntem” ise, uygarlıkla eş anlamlı olan toplumsal yaşamın doğasının incelenmesinden başka bir şey değildir.⁵³

Tarihsel varlık alanına, nedensellik fikrini bütün kapsamı ile uygulayan İbn Haldun’a göre, doğruyu yalandan ayırt edebilmek için tarihin derin ya da saklı anlamıyla ilgilenilmelidir. Tarihin derin ya da saklı anlamıyla ilgilenmek, tarihin yüzeyinde gözlenen olayların arkasındaki nedenleri, nasıl ve niçin sorularını sorarak açıklamaya girişmek anlamına gelmektedir. Yüzeysel tarih, olayları pasif bir yaklaşımla ve güvenilirlikleri önemli ölçüde şüpheli bir şekilde oldukları gibi hikaye etmek anlamına gelirken, derin tarih, aktif bir yaklaşımla gizli gerçeği bulma uğraşısıdır. İbn Haldun, derin tarih araştırmasının spekülasyon yapmayı, gerçekliği akılda tartıp çözümlemeyi, kurgulamayı

⁵¹ Hegel, s. 17,18.

⁵² Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999, s. 25,26,28.

⁵³ İbn Haldun, I,201-203; A. Öncü, s. 54-55,56.

içerdiğini söylüyor.⁵⁴ İbn Haldun bunu belirterek, sadece yüzeysel tarihle derin tarih arasındaki çalışma ilkelerinin farklılığını belirtir ve yüzeysel tarihle derin tarih arasında eleştirel bir ilişki kurmayı amaçlar.⁵⁵

IV. Tarih Felsefesi

İbn Haldun'un tarihe felsefi bir tarzda yaklaşımının nedeni, orada şimdiki zamanın açıklamasını bulma ve yorumunu görme isteğidir. Şimdiki zaman, onun vicdanındaki şahsi deneyimler ve çağının hadiseleridir. İbn Haldun "şimdi" ile "geçmiş" arasında cereyan eden ebedi diyalektiği fark etmiştir. Şimdi ile geçmişin bu diyalektiği İbn Haldun'un bilincinde "tarihin birliği" fikrini uyandırmıştır.⁵⁶ Zaten tek başına düşünüldüğünde geçmiş hiçbir şeydir. Düşünen bir varlık olarak tarihçinin amacı her şeyin etrafında dönmesi gereken ve her şeyin kendisine dönmesi gereken şimdiki zamanın bilgisidir.⁵⁷

İbn Haldun'un felsefesinde, evrenin temyiz esasına dayalı bir tasavvuru verilir. Temyiz, algılanabilen maddi evren ile duyuların erişemediği ruhânî evrenin birbirinden ayırt edilmesidir. Evren, biri diğerine geçirilmiş halkalardan ibaret gibidir. İbn Haldun'un evren tasavvurunun tam merkezinde insan yer alır. İnsan bedeni ve duyuları ile maddi evrene, ruhu ve nefsi ile ruhânî evrene bitişiktir. Evrenin bütün halkaları bir üstteki halkanın etkisine açık ve bir alttakini de etkilediğine göre, insan evrende kendi mertebesi altında kalanları etkilemekte ve maslahatı için onları kullanmakta, kendi mertebesinin üstünde bulunan güçlerin ise tesirine maruz kalmaktadır.⁵⁸ İnsanın bu iki âlemden ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt ve fikir gücüdür. İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar.

⁵⁴ İbn Haldun, I,200,253.

⁵⁵ A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985, s. 160; A. Öncü, s. 49.

⁵⁶ İbn Haldun, I,210; Câbirî, s. 367.

⁵⁷ R. G. Collingwood, s. 36,161.

⁵⁸ Câbirî, s. 312-313.

İbn Haldun'un temyiz esasına dayalı evren tasavvuru iki âlemi içinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi "unsurlar âlemi", ikincisi "hâdiseler âlemi"dir. Unsurlar âlemi geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak doğa ilimlerinin konusudur. Hâdiseler âlemi, bir varlık alanı olarak umrân ilminin, diğer bir deyişle İbn Haldun'un tarih felsefesinin konusunu oluşturur.⁵⁹

Hâdiseler âlemi oluş-yok oluş âlemidir. Doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da onunla vardır. Hâdiseler âlemi toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde olup bittiği için tarihidir. Dolayısıyla hâdiseler âlemi, tarihî-toplumsal bir varlık alanıdır. Mesela; insanların birlikte yaşamasıyla fizikî dünyada mevcut olmayan, asabiyet,⁶⁰ mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar. Buna bağlı olarak insanlar, fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkanları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler. Umrân, bu inşa neticesinde ortaya çıkar. Kalıcı olmayan umrân; sürekli halden hale geçer. Umrân ahvalinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar. Tarihî-toplumsal varlık alanını unsurlar âleminden ayıran en önemli özellik onun itibârî bir varlık alanı oluşudur. Bu varlık alanının, asabiyet, mülk, güç gibi unsurları vardır. İtibârî unsurların varlık kazanmaları ve yok olmaları onların mahiyetini teşkil eder. İtibârî unsurlar, bir defa oluştuğundan sonra insanlar karşısında maddi varlıklar gibi bir objektiflik kazanır ve insanlara kendilerini zorunlu olarak kabul ettirirler. İnsanlar tarafından teşkil edilen itibârî varlıklar, zamanla insanların karşısına zorlayıcı bir güç olarak çıkar ve insanların hayatları kadar tarihî gidişi de belirler. Bu durum insanın var oluşunda bulunan çok esaslı bir gerilimdir. Ve kendi başına bir insanlık problemidir. İbn

⁵⁹ K. Aysevener, s. 54; D. Özlem, s. 32-33.

⁶⁰ Asabiye kavramı İbn Haldun'un fikir dünyasının anahtar kavramlarından biridir. İlim çevrelerinde bazen bu kavramın kendisi aynen kullanılmış, bazen ise "dayanışma duygusu", "komünal ruh", "sosyal bağlılık", "grup dayanışması", "sosyal dayanışma", "dayanışma" ve "grup duygusu" gibi ifadelerle çevirisi yapılarak kullanılmıştır, bk. S. Kızılcılık, I,60-61; Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, İstanbul 2000, s. 172; Bünyamin Dural, *İslâm Tarihinin Konjonktürel Değişimi*, İstanbul 1997, s. 19; Mustafa Çağrı, "Asabiyet", DİA, İstanbul 1989, II,453-455.

Haldun, tarihî-toplumsal varlık alanını keşfederken aynı zamanda bu gerilimi de göz önüne sermektedir. İbn Haldun, insanlığın tarihî seyri içinde mevcut olan bedâvet-hadâret-fesat çizgisini, tarihin yaşadığı umrânın ahvali açısından en esaslı gerilim olarak kabul eder. Bu gerilim bir anlamda doğal ve dolayısıyla zorunludur.⁶¹

İbn Haldun, toplumsal örgütlenme olarak uygarlığı etkileyen şeyler üzerinde durmuş, insanlık tarihinin sabit ve değişken (arızî) niteliklerini tartışmış ve ikisi arasında ayırım yapmıştır. Sabit, hareketini tamamen kaybetmiş değil, sürekli tekrarlanan, sürekli varolan demektir.⁶² İbn Haldun, âlemde değişken ile sabiti tesbit ederek olup bitenin kendisine dayandığı esasları ortaya çıkararak geçmişin ve geleceğin anlaşılmasını hedefler. İnsanlık tarihinin dört sabit niteliği söz konusudur: 1- Toplumsal örgütlenme, insan türü için gereklidir. 2- İnsanlar, yaşam biçimlerini özgür iradeleriyle biçimlendirip yönlendirirler. 3- İnsanların üzerinde denetim kurabilecek bir güce ihtiyaç duyulur; çünkü karşılıklı saldırganlık ve adaletsizlik insanın hayvanî doğasından kaynaklanır. 4- Tarihin en önemli sabit niteliği insanların bir guruba üye olduklarının bilincinde olmalarıdır. Bu durum “asabiye” sözcüğüyle kavramlaşır.⁶³

İbn Haldun tarihin bu dört sabit niteliği arasında karşılıklı belirlenim ilişkileri kurmaya çalışmış ve bu ilişkilerin incelenmesinden yola çıkarak, tarihin değişken niteliklerini (avâriz) tanımlamıştır.⁶⁴ İbn Haldun’a göre bu ilkeler, insanlık âlemini belirler ve anlaşılır yapar.

İbn Haldun, gözlemleri sonucunda tesbit ettiği toplumsal hayat şekilleri arasında ortak yanları dikkate alarak temel iki kategoriye birbirinden ayırır. Bu ayırımı yaparken esas aldığı husus insanların geçimlerini sağlama tarzları ile şehir hayatıyla göçebe hayatı arasındaki gayet açık ve belirgin farktır. Çünkü, kuşaklar arasında görülen farklılıklar, yalnızca onları ekonomik yaşamda

⁶¹ T. Görgün, XIX,544,547.

⁶² Câbirî, s. 346-348.

⁶³ İbn Haldun, I,271-276.

⁶⁴ İbn Haldun’un tesbit ettiği tarihin değişken niteliklerini konusunda bir tartışma ve açıklama için bk. İ. Hakkı İzmirli, s. 364-368; H. Z. Ülken, s. 264-266.

ayırarak farklılıkların bir ifadesidir. Benzer görüşleri Marx da ileri sürer ve yaşamın maddi alanındaki üretim yönteminin genelde, sosyal, politik ve entelektüel süreçleri belirlediğini söyler.⁶⁵ Söz konusu edilen iki temel kategori, göçebelik (bedâvet) ve yerleşiklik (hadâret).⁶⁶ Bedevilik sadece göçebe yaşam tarzını değil, uygar yaşam (hadâret) tarzından önce gelen toplum biçimlerinin tümünü kapsar.⁶⁷ İbn Haldun, ilgisini umrânın bedevi ve hadarî olmak üzere ikiye ayrılışı meselesi üzerine yoğunlaştırır. İslam tarihine dair nazariyesi dahi, söz konusu bu iki tür umrân arasındaki ilişkiyi belirleme esasına dayanmaktadır. Zira bunlar “tarihin aktığı genel çerçeve” vasfını taşıyordu. İlk yaratılışla başlayan ve hesap gününe kadar sürecek (bir nevi doğrusal) olan tarihi süreçte her toplum kendi bağlamında asabiye yapıcı gücü ile bevîlikten hadarîliğe doğru hareket halindedir. Bu hareket ve ilerleme evrensel doğrusal bir yöne doğru değil, çöküş ile neticelenecek bir sona doğrudur. İbn Haldun’a göre tarih, “devlet denen süreç” boyunca bedevîlikten hadarîliğe doğru sürekli bir akış anlamına gelir. Önce kır-çöl-köy kökenli bir toplum, kabile yahut kabileler grubu devletin her yanında ayaklanır. Bu ayaklanmalar çoğu zaman kurulu nizamın kocamaya başladığı dönemde zuhur eder. Neticede otoriteyi, ihtiyar rejimden alan grup kısa yahut uzun yaşayacak yeni bir devleti inşa eder. Lakin onların inşa ettiği devlet de sonunda ihtiyarlayacak ve onların yerine başka bir yabancı grup gelecektir. Bu şekilde peşi sıra aynı kaderi paylaşan devletler doğacaktır. İbn Haldun, bu olguyu “asabiyet” ve “asabiyetin etkinliği” ile yorumlamıştır. İbn Haldun, bu hareketin neden dai-

⁶⁵ Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, çev. Eser Birey, İstanbul 1993, s. 172; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000, II,64-65; S. Kızılcılık, I,55-56,71-72.

⁶⁶ T. Görgün, XIX,547.

⁶⁷ “Başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek” manaları yanında “çölde yaşamak, sahrada oturmak” anlamında da kullanılan Arapça Bedâvet (bidâvet) kelimesi, “yerleşik hayat, medeniyet” anlamına gelen hadâret’in karşıtıdır. “Kır, sahra, çöl” anlamına gelen bâdiyede yaşayan kimselere bedevî veya ehlü’l-bâdiye denir. İbn Haldun, bedevî zümrelerdeki sosyal düzen ve hukukî hükümlerin ecdattan kalan örf ve adetlerinden meydana geldiğini, bunların dayanağını ve gücünü ise “aynı nesepten gelen kimseler arasındaki yardımlaşma ve şeref duygusu” diye tarif ettiği asbiyetin oluşturduğunu söyler, bk. Mustafa Fayda, “Bedevî”, DİA, İstanbul 1992, V,311-312,314.

revî olduğunu, doğrusal olmadığını; bedevîlikle hadarîlik arasında devam ettiği sorusuna: “Bu tabiatı gereği umrânda meydana gelmektedir” diye son derece açık ve basit bir cevap vermiştir.

Böylece İbn Haldun, asabiye kavramını bütün siyasi gücün temeli haline getirmiş ve hakimiyetin daha kuvvetli asabiye ruhuna sahip gruba ait olacağını belirtmiştir.⁶⁸ Bunun özü, hiçbir rakibin karşı koyamayacağı saf iktidar ve baskı kuvvetidir.⁶⁹ Milletlerin yükselişi ve düşüşü tabiatın zorunlu bir kanunu tarafından yönetilir; bu vetire gecikebilir, fakat sonuç itibariyle kaçınılmazdır.

İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde, ahlak yasasının tarihin açıklanmasıyla bir ilgisi olup olmadığı ayrı bir araştırma konusudur. Kur’ân-ı Kerîm’de tarihi gidiş içinde milletlerin var oluş ve yok oluşları dile getirilirken ahlak yasasına vurgu yapılır, doğanın yasaları ahlak yasalarıyla iç içe gösterilir.

⁶⁸ Erwin I. J. Rosenthal, İbn Haldun’un siyaset düşüncesini “güç devleti teorisi olarak” niteler ve siyaset düşüncesinin öneminin birçok yeni gözlem ve sezgiden kaynaklandığını söyler. Bunlar: 1- Kırsal hayatla şehir hayatı arasındaki ayırım, medeniyetin ve tam anlamıyla bir devletin ortaya çıkması için şehir hayatının gerekliliği, 2- asabiye siyasi eylemin başlıca itici gücü olarak ileri sürmesi, 3- İslâm’ı evrensel bir insan uygarlığına yansıtması, böylece İslâm toprağı ve ikliminde kalarak genelde insanlığa doğru bakışı, 4- güç-devletindeki sosyal hayatın iktisadî, askerî, kültürel ve dinî faktörleri neden-sonuç ilişkisiyle birbirlerine bağımlılığını anlaması, 5- Peygamber tarafından kurulan devletin yanında insanların siyasî topluluk oluşturma ihtiyacına ve güçlü şahsiyetlerin tahakküm arzusuna cevap olarak güç üzerine kurulan devletin varlığını tanınması, 6- bir önceki noktadan hareketle, İslâmî mülkü, Şeriat ve rasyonel, yani siyasi hukukun karışımı bir hukuka sahip bileşik bir yapı olarak tanımlaması ve tahlili, 7- dinin, özellikle de asabiye kalıcı, tutarlı bir manevi etki gücüne çevirerek devletin yaşamasında oynaması gereken hayatî görevi temelden kavraması ve 8- devletin gelişimini doğuş, ilerleme, doruğa ulaşma, gerileme ve çöküş dairesinde belirleyen neden-sonuç bir kanun ortaya koymasıdır, bk. *Ortacağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 154-155.

⁶⁹ Fârûkîler, asabiye Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in kesin şekilde yasakladığı İslâm öncesi bir alışkanlık olarak niteler ve “güç devleti” teorisinden dolayı İbn Haldun’u eleştirirler, bk. İsmail Râci el-Farukî, Luis Lâmia el-Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1999, s. 342; ayrıca bk. Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhettin Ayaz, İstanbul ts., s. 84.

Ahlak yasasının ihlalinin, doğa yasasının ihlali gibi cezayı gerektirdiği özellikle belirtilir.⁷⁰

Câbirî'ye göre, İbn Haldun'un milletlerin yükselişi ve düşüşü ilgili yorumu, elbette yirminci asırda yaşayan bizleri ikna etmemektedir, zira hiç inanmadığımız ve neticelerini kabullenmediğimiz bir tasavvur ve mantığa dayanmaktadır. İ. H. İzmirli ve H. Z. Ülken, İbn Haldun'un tarihin gidişi hakkındaki görüşünü determinist tarih kuramının sonucu olarak kabul ederler. Bu açıdan bakıldığında *Mukaddime*'nin incelenerek İbn Haldun'un göremediklerini tesbit etmek suretiyle İbn Halduncu bakışı tamamlamak, kemale erdirmek gerektiği belirtilir. İbn Haldun'un kendisi de aslında bu tarihî determinizmin meydana getirdiği dairesel hareketin dışına çıkılabileceğine işaret etmiştir. Yalnız eleştirel tarih bilgisinin böyle bir sosyal süreç önünde ne yapılması gerektiğini öğretebileceğini belirtmiştir.⁷¹

İbn Haldun, asabiye'nin bedâvet-hadâret-fesat çizgisinde dairevî hareketiyle tarihin tekerrür eden devrelerine dikkat çekmekle beraber aslında havâdis aleminin sabitelerinin sürekliliğine de işaret etmek istemiştir. Tarihin dairevî seyrinde geçici olan mülkten temettüdüdür. Oysa devlet, devleti kuran asabiye gücü ve asabiye'nin neşvünema bulduğu tarlalar mesabesindeki muhitler gibi havadis aleminin unsurları genelde varlıklarını şu veya bu şekilde sürdürürler.⁷² Bu sebeple İbn Haldun'un tarihin bedâvet-hadâret-fesat şeklindeki dairevî seyrinde havâdis aleminin tümünün geçiciliğini –mutlak anlamda ve istisnasız bir şekilde- ifade ettiğini söylemek güçtür. Zira havâdis aleminde –nübüvvet vasıtasıyla tarihe katılan- din, ahlak, ilim, insaniyet, hukuk, adalet, özgürlük, cemiyet halinde yaşamak, devlet, uygarlığın birikimle gelişmesi gibi

⁷⁰ Hayati Aydın, *Kur'ân'da Psikolojik İkna*, İstanbul 2001, s. 86; ayrıca bk. M. A. Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul 1993, s. 393,421.

⁷¹ İ. Hakkı İzmirli, s. 369; H. Z. Ülken, s. 377,271,272; Câbirî, s. 377,384.

⁷² Eğer bu böyle olmasa idi, Mesela Türkler tarih sahnesine -İbn Haldun'a göre bedevi asabiye'nin kurucu güç olarak etkin bir rol oynadığı- devlet şeklinde ortaya çıktıktan sonra kurdukları o ilk devletin inhitatı; daha doğru bir deyişle aynı kavmin başka bir oymağının eline geçmek üzere geçici ölümü ile o kavmin de varlığının tarihe karışması ve varlığından söz edilmemesi gerekirdi. Halbuki vakıanın bunun tam tersi olduğu açıktır.

evrensel boyutlu unsurlar vardır ki kendilerini geliştirerek yinelerler. Bu unsurların tekamül ederek yinelenmesi düşüncesi, İslâm'ın "ölümden sonra ruhsal ve bedensel diriliş" inancının bir uzantısı olarak da kabul edilebilir.

Hegel, "değişme kategorisinin karşısında, ölümden yeni yaşamın meydana geldiğini söyleyen bakış açısı yer alır. Doğuluların düşüncesi budur. Bu, belki de en büyük düşünceleri, metafiziklerinin en yüksek noktasıdır. Doğulu tasarım vücut için geçerlidir, ruh için değil. Batılı için ruh yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz, fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkar, kendi olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir. Bu, ruhla ilgili ikinci kategoridir. 'Ruhun gençleşmesi' aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendini düzeltme ve kendi kendini işlemedir" der.⁷³ Acaba bu düşüncüyü tüm doğululara genelleştirmek ne derece doğrudur? Halbuki İslâm hem ruhsal hem bedensel dirilişe inanması bakımından, sadece ruhsal dirilişi öngören Hıristiyanlık inanisinden daha kapsamlıdır. Bu zemin üzerinde durarak İbn Haldun'un tarihin seyri konusunda söylediklerine bakınca, tarihte hem bir takım idelerin hem de bu idelerin bedenleri olan asabiye ve kültür muhitlerinin sürekliliğini ve kendini gerçekleştirip geliştirmek istediğini söyleyebiliriz.

İbn Haldun'un tarihin seyri konusunda ileri sürdüğü fikirlerle ilgili asıl problem, bazı sosyal bilimcilerin -bilerek veya bilmeyerek- İbn Haldun'un ait olduğu İslâm kültür çevresini dikkate almaksızın onun fikirleri hakkında bir takım genellemelerde bulunmalarıdır. Mesela *Mukaddime*'de ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldun'un⁷⁴ söylediklerini ait olduğu bağlamdan kopararak, onun tarih felsefesini "tarih sadece bedâvet-hadâret-fesat çizgisinde dairevî olarak seyretmektedir" şeklinde ifade edilen determinist bir anlayışa indirgemek doğru değildir. Zira Kur'âni konsept buna aykırıdır ve İbn Haldun'un bu vazıh konseptten habersiz olduğunu düşünmek güçtür. Zira, Kur'ân-ı Kerîm, insan iradesine, ilahî sınamanın özgür irade ve akılla mesuliyet almaya bağlı olduğuna, İlâhî fiillerden birisi-

⁷³ Hegel, s. 38.

⁷⁴ Bk. Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân*, İstanbul 1999, VI,185.

nin ölüden diriye, diriden ölüyü çıkarmak,⁷⁵ diğeri sınırsız şer üretme yeteneğine sahip bireyleri sınırsız hayır üreten şahsiyetlere dönüştürmek olduğunu⁷⁶ vurgulamıştır. Merhum M. Akif'in ayetten⁷⁷ ilham alarak şiire formunda dile getirdiği: “Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlık bile: Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile”,⁷⁸ hakikati de Kur'ân-ı Kerîm'in açık bir şekilde dile getirdiği bir husustur.

Bu zaviyeden bakıldığında, İbn Haldun, tarihi seyrinin hem dairevî hem de doğrusal olduğunu dile getirdiği söylenebilir. Zira tarih, -onu kuran ve harekete geçiren havâdis aleminin unsurları olan sabiteler çerçevesinde, fakat farklı ve birbirine benzemeyen fonlarda ve malzemelerle- hep kendini geliştirerek yeniler. Başka bir deyişle İbn Haldun avârızın değişmesi itibariyle dairevî tarih anlayışına, sabitelerin sürekliliği ve gelişmesi itibariyle doğrusal tarih anlayışına sahiptir.

İbn Haldun'un hadarî birey konusunda yaptığı nitelendirmelere bakarak, tarihin dairevîliğinde ahlak prensibi, emek-ürün prensibi yani dünyevi hayatta “insana ancak emeğinin karşılığı vardır”⁷⁹ gibi ilkelerin de söz konusu olduğu söylenebilir.⁸⁰ Buna göre ikbal, çabasını bilgi, ahlak, inanç, hukuk, nesli ve çevreyi koruma ve geliştirme gibi evrensel değerleri elde etme ve geliştirmeye adayanların arasında dolaşmaktadır.⁸¹

⁷⁵ Enâm 6/95; Yunus 10/31; Rûm 30/19.

⁷⁶ Furkân 25/70; Tîn 95/1-8.

⁷⁷ Rahmân 55/29.

⁷⁸ M. Akif Ersey, Safahat, İstanbul 1963, s. 31.

⁷⁹ Necm 53/39.

⁸⁰ İbn Haldun'un belli bir vetireden sonra şehirlinin dönüştüğü yapı hakkında söylediklerinden, hadarîlerin bir süre sonra dinamizmlerini yitirdikleri “durgun su bozulur” öz deyişi misali tembelleşmeye ve sadece mevcudu tüketmeye yönelmeleri sebebiyle inhitata uğradıkları anlaşılmaktadır, bk. Y. Lacoste, s. 212.

⁸¹ Binaenaleyh -E. Güngör'ün de işaret ettiği gibi- genelde inhitata uğramış olan Asyalılar, determinist bir kural gereği umrandan mahrum kalmak ve tarih yapanlar değil de tarih yazanlar olmak yazgıları değildir. Ölümü tadan pek çok canlı türünün baharda yeni bir dirilişe mazhar olması gibi biz de mahrumiyet toprağının örttüğü rezervlerimi-

İbn Haldun'un toplumları göçebe (bedevî) ve yerleşik (hadarî) olarak iki tipe ayırması; Durkheim ve diğer batılı toplum bilimcilerinin benzer şekilde geliştirdikleri düalist toplum tiplerine benzer. İbn Haldun, göçebe/yerleşik düalist toplum tiplemesiyle, Batılı toplum bilimciler gibi, toplumsal değişimi açıklamayı amaçlamıştır. M. Dhaouadi'ye göre İbn Haldun, göçebe toplumların gelişerek yerleşik toplumlara dönüşecekleri, daha sonra istikrarsız bir yapıya dönüşüp çökeceği tesbitiyle, Batılı düşünürlerden ayrılır. Genellikle batılı kuramlar toplumsal değişimi doğrusal bir gelişme süreci olarak görürler.⁸²

Sorokin'e göre İbn Haldun, tarihin seyri konusunda, tekrarlanan devreler ve süreklilikler üstüne yoğunlaşmıştır.⁸³ Bu bakımdan İbn Haldun, Platon, Aristoteles ve Polybus'u anımsatsa da aralarında ciddi anlamda benzerlik söz konusu değildir. Zira İbn Haldun'un zaman ve tarihin seyri konusundaki görüşü ile Antik düşüncenin görüşü arasında önemli ayrımlar vardır.

Örneğin Antik düşüncede insanî geçmiş, -edebî bir tür olarak tarih yazıcılığı vasıtasıyla- hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıdır ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktur. Toplumsal hayat, doğal hayatın tesadüfi bir uzantısıdır. Toplumsal hayat, belli devlet formları (aristokrasi, oligarşi, demokrasi v. b.) çevresinde tesadüfi olarak tekrarlanan, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir.⁸⁴

zi -biz kalarak- evrensel değerlere odaklanmış bir bilgi ve emek yağmuruna tabi tutarak "ölümden sonra diriliş"e niye mazhar olmayalım? Ayrıca bk. A. Zeki Velidi Togan (1890-1970), "İbn Haldun'un Nazarında İslâm Hükümetlerinin İstikbali", İslâmiyât, İstanbul 2001, IV/3,159-166; Erol Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, İstanbul 1996, s. 17 v. d.; Hasan Hanefi, "'Biz' Kalarak Yenilenmek", söyleşiyi yapan: M. Hayri Kırbasoğlu, İslâmiyât & Kitâbiyât 2002'nin ilk bültenin 2-7. sayfaları arasında yer almaktadır.

⁸² A. Öncü, s. 39-40; ayrıca bk. Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşcu, Ankara ts., s. 228; S. Kızılçelik, I,57.

⁸³ P. A. Sorokin, s. 346; ayrıca bk. Mehmet Dağ, "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", İslâm İlimleri Dergisi, Ankara 1975, II,71-89.

⁸⁴ D. Özlem, s. 19-20; ayrıca bk. Fatih Elmalı, "Modernizmde Zaman ve Tarih Boyutu", Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni, İstanbul Şubat-1994, yıl: 5, sayı: 33, s. 9-14.

İbn Haldun'un tarihsel süreç konusundaki görüşleri özellikle şu iki noktada Antik düşünceden ayrılır:

1- İbn Haldun, İslâm'ın ortaya koyduğu ve ilk yaratılışla başlayıp, hesap gününe kadar sürecek olan (bir nevi doğrusal) bir zaman anlayışının takipçisidir. İbn Haldun, zaman içinde değişimi de ifade etmiştir. İnsani değişim ve gelişimin, bilinçli bir yönelim, tercih ve çaba ile olacağı aşikardır. Örneğin; İbn Haldun'a göre, insan doğada bilgisizken zamanla öğrenerek bilgili hale gelir.⁸⁵ Bu duruma, Kur'ân-ı Kerîm, "insana çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir" ayetiyle,⁸⁶ Hz. Peygamber @ ise, "ilim, öğrenim yoluyla elde edilir"⁸⁷ hadîsiyle işaret etmiştir. Bu, insanın tarihsel mirası, eğitim ve öğrenim yoluyla kazandığı, çaba sonucu onu güncelleştirip geliştirdiği anlamına gelir.

İslâm düşüncesinde, zaman ve mekan olgusu insanın üzerinde eylem ürettiği bir zemin ve araçtır. Soyut olarak zamanın değişime neden olduğu, materyalist bir düşüncedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin diliyle: "Onlar: 'Bu dünyadaki hayatımızdan başka bir şey yok!' derler, 'dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz ve bizi ancak zaman yok eder'. Fakat onların bu konuda hiçbir bilgileri yok. Onlar sadece zannederler"⁸⁸ şeklinde ifade edilir. Müslüman düşünürler, toplumsal olaylarda değişimin -Kur'ân- Kerîm'in açıkça belirttiği gibi-⁸⁹ özgür tercihler sonucu meydana gelen bireysel değişimlere bağlı olduğunu biliyorlardı.⁹⁰ Soyut olarak zamanın geçmesinin insanda gelişime neden olduğunu ileri sürmek, Kur'ân-ı Kerîm'de söz konusu edilen, "ellerini suya doğru uzatıp, suyun kendisine ulaşmasını bekleyen birinin duru-

⁸⁵ H. Z. Ülken, s. 267,273.

⁸⁶ Necm 53/39.

⁸⁷ Züheyr b. Harb (776-849), *Kitâbü'l-İlm*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1984, s. 161,178.

⁸⁸ Câsiye 45/24.

⁸⁹ Ra'd 13/11.

⁹⁰ Ayrıca bk. M. İkbâl, s. 192; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1984, s. 47.

muna benzer; oysa bu durumda su asla ona ulaşmayacaktır”⁹¹ ayetinde yapılan teşbihe benzemektedir.

2- İbn Haldun’un tarih felsefesinde varlık, zaman içinde sürekli bir hareket halinde gösterilir. Bu, yaratıcı bir harekettir. “Gece-gündüzün değişiminin”,⁹² “her an yaratma halinde”⁹³ olan Allah’ın bir ayeti olduğu yolunda Kur’ân-ı Kerîm’in buyruğu, zamanın bir dış gerçek olduğuna dair İslâm metafiziğinin temayülü, İbn Miskeveyh’in hayatı bir tekamül hareketi olarak görmesi ve Bîrûnî’nin evren ve doğayı sürekli bir oluş halinde kabul etmesi, bütün bunlar İbn Haldun’a zengin bir zihnî miras bırakmıştır. İbn Haldun değişimi, Allah’ın bütün varlıklar için koyduğu bir yasa olarak kabul eder. İbn Haldun’un tarih felsefesinin önemli meziyetlerinden birisi, kültürel hareket ruhunu iyice kavramış ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olmasıdır. Tarih, önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste çıkan resimleri olarak benimsenecek olursa, ne yeniliğe ne de değişikliğe imkan kalır. Böylece ‘hilkat’ sözcüğü anlamını yitirir.⁹⁴

İbn Haldun, tarihin seyri konusunda, tekrarlanan devreler ve süreklilikler üstüne yoğunlaşarak toplumsal-kültürel değişimin tekrarlanan özelliklerine dikkat çekmek ister. Halbuki, Sorokin’in de işaret ettiği gibi on dokuzuncu yüz yılın tarih felsefeleri -bazı istisnalar dışında-, tarihsel süreç konusunda doğrusal eğilimler bulma çabasında olduklarından toplumsal-kültürel değişimin tekrarlanan özelliklerine dikkat etmemişlerdir.⁹⁵

Batı tarih felsefelerinin tarihin seyri konusunda doğrusal eğilimler bulma çabasının altında, batının kendi kazanımlarının, sürekliliğini ve nihâîliğini görme isteği bulunur. Oysa İbn Haldun, tarihsel süreç konusunda gerçekçi davranır ve hâdiseler âlemini, oluş-yok oluş âlemi olarak görür. Umrân da

⁹¹ Ra’d 13/14.

⁹² Bakara 2/164.

⁹³ Rahmân 55/29.

⁹⁴ M. İkbâl, s. 112,193-194; ayrıca bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 397.

⁹⁵ P. A. Sorokin, s. 346.

kalıcı değildir ve sürekli halden hale geçer. Tarihsel sürecin mecrası olan bedâvet-hadâret-fesat çizgisiyle İbn Haldun, mülk, güç, gibi itibarî varlıkların üzerinde geçicilik damgasını göstermek istemiştir. Bu durum, “yerde olan her şey yok olup gitmeye mahkumdur. Ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabb’inin Zâtı sonsuza dek kalıcıdır”⁹⁶ mealindeki ayetlerin ifade ettiği açık ve çarpıcı mana ile de örtüşür. Kur’ân-ı Kerîm’in, “iyi ve kötü günleri insanlara sırasıyla paylaştırırız”⁹⁷ mealindeki ayet de, güç, iktidar, devlet gibi itibarî unsurların tarihsel seyri dönüşümlü olduğuna bir işaret olarak alınabilir.⁹⁸

İbn Haldun’un tarihin seyri konusundaki görüşleri ile ilgili tüm bu söylenenler, “asıl kalıcı yurt”⁹⁹ olan ahirete kadar sürecek olan dünyevî tarihsel süreçte sürekli ve kalıcı hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmez. Tabi ki din, hukuk, adalet, ahlak ve ilim gibi evrensel değerler, zamanla kimi inkişaf etmekte, kimisi de gelişmektedir. İbn Haldun tarihi-toplumsal sürecin sabit ve değişken (avâriz) niteliklerini tartışmakla, bu duruma işaret etmiştir.

İbn Haldun’un tarih felsefesi, moderniteyi temellendirmek üzere ileri sürülen batı tarih felsefelerinden yapı itibariyle farklıdır. İbn Haldun’un tarih felsefesi realitenin ifadesi olma çabasını taşır ve tarihin sabitelerinin gelişmesi, yenilenmesi ve yinelenmesi, insani-toplumsal süreçlerinin farklılığı ve benzersizliği esasına dayanır. Oysa -N. Uygur’un da belirttiği gibi- batı tarih felsefeleri, spekülâtif bir tarih metafiziği meydana getirmektedir.¹⁰⁰ Şöyle ki:

⁹⁶ Rahmân 55/26-27.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/140.

⁹⁸ A. Bulaç, zaman anlamındaki tarihin hareket tarzı konusunda farklı bir yaklaşımdan bahseder. Ona göre, “kozmoloji, varlıkbilim, tarih, sözlü gelenek, kutsal metinler ve ortadaki arkeolojik ve antropolojik bulgular, tarihin büyük bir çevirimi tamamlamak üzere sürdüğünü gösteriyor. Bu çevirim, İbn Haldun veya O. Spengler’in anladıkları türden zamanın belirli ve sınırlı dilimleriyle ortaya çıkıp tamamlanan devrevî bir süreç değil, tam aksine bütün zamanları içine alan külli, genel ve kozmik düzenle bağlantılı bir çevirimdir,” bk. *Nuh’un Gemisine Binmek*, İstanbul 1992, s. 123.

⁹⁹ Ğâfir 40/39.

¹⁰⁰ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1996, s. 163.

Batıda, farklı gerekçelerle tarih felsefesi iddiasında bulunan iki araştırma tarzı ortaya çıkmıştır: İlki tarihin genel seyrini yönlendiren genel kanunları keşfetmek için yapılmış olan girişimi temsil eder. İkincisi, ezeli ve ebedi mücerret kanunların bir örneğini keşfetmekten ziyade tek bir müşahhas planın tedrici işleyişini bulmayı hedefleyen girişimdir. İster tarih teolojisi kılığına bürünsün, isterse teolojiden uzak ya da teolojiye karşıt bir tarihsel düşünme olarak ortaya çıksın, bahsedilen tarih felsefeleri spekülâtif bir tarih metafiziği meydana getirmektedir. Güttükleri bütün pozitiflik iddialarına rağmen, bu tarih felsefeleri, tarihi, birtakım ideler, idealler, eğilimlerle düşüncede tasarlamaya; tarihin anlam ve amacını, tarihin genel gidişini, dışarıdan aktarılan bir planla ya da programla yorumlamaya çalışmaktadır. Tarihin amacı, kimi soyut felsefi doktrin ya da ilkelere örnek teşkil etmek olarak görülür.¹⁰¹

V. Sonuç Yerine

İbn Haldun'un asıl problemiği tarihtir. Tarihin yorum ve felsefesinden doğrudan bahseder. İbn Haldun'un amacı, yöntemle ilgili bir giriş ortaya koyarak tarihi, düşünce, araştırma ve nedensellik temeline dayalı bir bilim seviyesine çıkarmaktır. *Mukaddime*, tarih felsefesine ilişkin bir yöntem, bir kaide özelliği taşır. İbn Haldun, tarihi felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar ve açık bir şekilde tarihi felsefi-aklî ilimler arasına yerleştirir.

İbn Haldun'a göre tarihçilerin içine düşmüş oldukları yanlışlıkları temel nedenlerinin bazıları, tarihi olayları bizzat yaşayan veya onlarla ilgili haberleri üreten, nakleden, kaydeden kişilerin kişilikleriyle ilgili bazı kusurlardan kaynaklanır. Daha önemli diğer bir kısmı ise daha derin bir yerden, tarihçinin malzemesini toplarken veya işlerken tarihin yapısına uygun yöntem ve araçlara sahip olunmamasından ileri gelir.

İbn Haldun'un tarihe felsefi bir tarzda yaklaşımının nedeni, orada şimdiki zamanın açıklamasını bulma isteğidir. İbn Haldun'un tarih felsefesinde, evren iki âlemi içinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi "unsurlar âlemi", ikincisi "hâdiseler âlemi"dir. Hâdiseler âlemi, İbn Haldun'un tarih felsefesinin konusunun oluşturur. Hâdiseler âlemini, unsurlar âleminde ayıran en önemli

¹⁰¹ R. G. Collingwood, s. 60; N. Uygur, s. 163.

özellik onun itibârî bir varlık alanı oluşudur. İtibârî unsurlar, oluştuktan sonra insanlar karşısında maddi varlıklar gibi bir objektiflik kazanır ve insanların hayatları kadar tarihî gidişi de belirler.

İbn Haldun, toplumsal örgütlenmenin uygarlığa etkisi üzerinde durarak insanlık tarihinin sabit ve değişken (arızî) niteliklerini ortaya koymuş ve ikisi arasında ayırım yapmıştır. İbn Haldun, âlemde değişmekte olan ile kalıcı olanı tesbit ederek olup bitenin kendisine dayandığı esasları ortaya çıkararak geçmişin ve geleceğin anlaşılmasını hedeflemiştir. İbn Haldun, gözlemleri sonucunda tesbit ettiği toplumsal hayatın şekilleri arasında ortak yanları dikkate alarak temel iki kategoriye birbirinden ayırır. Söz konusu edilen iki temel kategori, bedâvet ve hadârettir. İlk yaratılışla başlayan ve hesap gününe kadar sürecek olan bir nevi doğrusal olan tarihi süreçte her toplum kendi bağlamında asabiye yapıcı gücü ile bevâlikten hadarîliğe doğru hareket halindedir.

İbn Haldun'un, tarihin seyri konusundaki görüşleri dört temel özelliğe sahiptir: 1- İbn Haldun, -İslâm'ın ortaya koyduğu- ilk yaratılışla başlayıp hesap gününe kadar sürecek bir zaman anlayışının takipçisidir. 2- Varlık, zaman içinde sürekli değişim ve hareket halindedir. 3- İbn Haldun, tarihin seyrinde toplumsal-kültürel değişimin tekrarlanan özelliklerine dikkat çeker. 4- Tarihin seyrinde sadece doğrusal eğilimler bulma çabasında olan batı tarih felsefelerinin aksine; İbn Haldun, tarihsel süreç konusunda gerçekçi davranır ve hâdiseler âlemini, oluş-yok oluş âlemi olarak görür.