

BİR MEDENİYET KURAMCISI OLARAK İBN HALDUN

Ahmet Albayrak*

“Geçmişler geleceğe, suyun suya benzemesinden daha çok benzer.”

İbn Haldun

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde önce yetiştikleri topluma sonra tüm insanlığa yol gösteren, belli dinamiklere bağlı olarak bir medeniyetin kurulmasında veya gelişmesinde rol oynayan “deha”lar her zaman olagelmıştır. Dehanın belki de en büyük özelliği dünü, tarihi-sosyolojik bakış açısıyla değerlendirip bugün ve yarın hakkında fikirler üretmek çağlar üstü olabilmesidir. Deha pratisyen değil teorisyendir. Teorilerini de bir fantezi olsun diye oluşturmaz. Zaten o, teori oluşturmak için yola çıkmış değildir. Herşey onun görev bilincinin ve cehdinin bir sonucudur.

Tarihte ve günümüzde dehaların yeterince anlaşılamadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fikirlerinin yoğunluklarından dolayı sulandırılarak, katalizör olarak bir şeyler katılarak aktarıldıklarından¹ dehaların tek boyutlu olmadıkları, olaylara bütün olarak baktıkları hep gözden kaçmıştır. Celâleddin-i Rûmî'nin malum fil hikayesi gibi çoğu kere dehalar değişik zamanlarda ve değişik kişilerce, değişik yönleriyle değerlendirilmiş ve bu değerlendirmeler bir bütün haline getirilememiştir. Böylece diyebiliriz ki Cemil Meriç'te de ifadesini bulduğu gibi² anlaşılmamak olan dehanın kaderini İbn Haldun da paylaşmıştır.

Bu yazımızda İbn Haldun'un temel dinamiklerini bulmağa ve onun bir tarihçi veya sosyolog vs. olmaktan ziyade bir medeniyet kuramcısı olduğunu belirtmeye çalışacağız.

Tunus'ta 732/1332'de doğan ve Kahire'de 808/1406'da vefat eden İbn Haldun**'un hayatı³ ayrıntılar gözönüne alınmazsa genel olarak iki bölümde

* KTÜ, Rize İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Araştırma Görevlisi

¹ Bir alıntı: "Washington Irving bir İtalyan azizine benzetiyor Shakespeare'i: perestışkârlar türbesine o kadar çok, o kadar çok mum getirmişler ki dumandan tanınmaz hale gelmiş put. Bütün büyük adamların nasibi bu değil mi?" "Büyük Adamların Kaderi" Cemil Meriç, *Jurnal*, I, 188.

² Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sy. 101, (Mayıs 1974), s. 14.

** Bir hatırlatma: Cemil Meriç'in de işaret ettiği üzere yazarımızın bilinen ismi İbn Haldun'dur. Birçok yazarda rastladığımız gibi İbni Haldun değil. bk., a.g.m., s. 16, 6 no.lu dipnot.

³ Hayatı için ayrıca bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, I, 17-68; (Mukaddime'den bundan sonraki alıntılar, direkt olarak yapılmışsa mütercimsiz olarak verilecektir.) Z.

incelenabilir ve bu iki bölüm kalın çizgilerle birbirinden ayrılır. Kırkbeş yaşında İbn Selâme Kalesi'ne yerleşene kadar siyasi ve idari karışıklıklar içinde geçen ve "menfaat ve maslahatına olan her vesileden ve vasıttan rahatlıkla faydalanmasını bilen"⁴, adeta bugünkü ifade ile makyavelist bir tutum sergileyen İbn Haldun, hayatının ikinci safhasında ise "Siyasi entrikalardan uzak, huzurlu ve istikrarlı bir hayat yaşama imkanına kavuşmasıyla"⁵ birlikte kendisini ilme ve telife vermiştir.

Eserlerinde ve özellikle Mukaddime'de hayatının ilk safhasında geçirdiği pratik ve pragmatik tecrübelerinin etkisi varsa⁶ da onun kaderin bir cilvesi olarak ve kabına sığmayan bir kişiliğinin sonucunda oluşan bu hayatından hoşnut olmadığını, asıl kişiliğini olgunlaşma olarak kabul edilen kırkbeş yaşından sonra bulunduğunu yazdıklarından anlayabiliriz. Onda hayatının ilk döneminden kalanlar farklı kişilik yapılarından ve farklı toplumlardan oluşan müşahedeleridir. Artık "Tunuslu filozof bir kartal gibi yükselir bulutlara."⁷

MUKADDİME

Bulutlara yükselen ve İslam Medeniyeti'nde çöküşün sinyalleri yayılırken zirveye çıkmasını başarabilen İbn Haldun zirvelerde "bulutları dağıtan bir rüzgar"⁸ estirir: "Mukaddime".

Mukaddime İbn Haldun'un özümsemiği bilgilerinden ve müşahedelerinden oluşmuştur. Çünkü o, okuduğu kitapları "ezberlememiş, sadece anlayarak okumaya ve tedkik etmeğe çalışmıştır."⁹ Bu hususu teyid için o şöyle demektedir: "Herhangi bir ilimde bilgin olmak için gereken ilk bilgileri, o ilmin kaide ve kurallarını ve ilimde incelenen meseleleri asıl ve esaslarından, başka bir deyimle küllî olan usullerinden fer'î olan meselelerini çıkarabilmekle olur. Herhangi bir ilimde bu hususlarda meleke kesbedilmedikçe o ilimle meşgul olan kimse onu iyice kavramış ve bilmiş sayılmaz. Bu meleke fehm, anlam ve ezberlemeden başka bir şeydir."¹⁰

Kuvvetli bir meleke ile yazılan "Mukaddime bir hamlede fethedilemez. Atıfların ve îmaların karanlık dehlizinden geçeceksiniz. Tanımadığınız mefhumlar

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

⁴ Mukaddime, I, 42.

⁵ a.g.e., s. 48.

⁶ Buradan hareketle Goldziher onu, pragmatik yöntemi tarihe uyarlayan ilk kişi olarak kabul eder. Bkz. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (trc. A. Yüksel & R. Er), Ankara 1993, s. 164; Ayrıca hayatının fikirleri arasındaki etsine işaret edenler için bk. Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 37; Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 6, (1986), s. 65.

⁷ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul 1992, s. 230.

⁸ a.y.

⁹ Koştaş, a.g.m., s. 94.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986, II, 442-443; Münir Koştaş, a.g.m., s. 94; Meleke hakkında ayrıca bk. Ali Dölek, "İbn Haldun'da Sanatın Sosyal Yönü ve Şiir Sanatı", *Kayıtlar*, sy. 17, (Mart 1992), s. 26; Tahsin Sınav, "İbn Haldun'un Bilimleri Bölümlemesi", *Yönelişler*, sy. 5, (Ağustos 1981), s. 35.

kesecek yolunuzu. İbn Haldun külliyyatını tettebbu etmeyenlere sırlarını ifşa etmez eser.”¹¹

“Geniş bir kültür birikimini içeren Mukaddime’nin incelenmesi başlıbaşına bir sorundur. Bu sorunun çözümüne sağlıklı bir yaklaşım, Mukaddime’deki her konunun ayrı ayrı dikkate alınmasını değil, fakat konular arasındaki iç bağıntıların karşılıklı etkilerindeki bütünlüğün ihmal edilmemesini gerektirir.”¹² Böyle olunca da ne sadece Satı el-Husri’nin belirttiği gibi¹³ bir sosyoloji kitabı ne de bir tarih kitabıdır. O hem çözümleyici hem birleştirici bir tarzda incelenen öğelerden oluşan¹⁴ dev bir medeniyet ve “beşeri ilimler ansiklopedisidir.”¹⁵ Çünkü İbn Haldun bu eserinde medeniyetlerin ve kültürlerin doğuşunu, yükselişini ve çöküşünü çözümlenmekte, özellikle İslam medeniyetiyle ilgili tutarlı görüşler ileri sürmektedir.¹⁶ Yine İbn Haldun, “Mukaddime’de yalnız tarihle uğraşmaz, aynı zamanda İslam dünyasındaki sanatları, ilimleri gözden geçirir, bunların herbirinin amacını ve kapsamını belirler. İbn Haldun’un yaptığı ilimler sınıflandırması da, nihai İslamî bölümlenme sayılabilir.”¹⁷

TARİH ANLAYIŞI

“Mukaddime’deki tarih felsefesi nev’inin en büyük eseri.

Şimdiye kadar hiçbir çağda, hiçbir insan zekası

böyle bir eser yaratmamıştır.” Toynebee

“İbn Haldun’un hedefi, “masal”cılarının masallarını yakmaktır.”¹⁸ O, “çağın anlamak için eğilir tarihe. Çünkü her tarih eseri, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak yazarın hayat tecrübesine bağlıdır.”¹⁹ Bu hayat tecrübesi de hiç şüphesiz bir kültür ve medeniyet ortamında oluşacaktır. Onun amacı rivayet etmek için tarih yazmak değildir. Onun yaptığı kendisindeki önceki büyük tarihçilerin hata yaptıklarını gördükten ve hesaba katmadıkları başka bir bilimin kuralları olduğu bilincine vardıkdan sonra onu aramaya koyulmaktadır. Çünkü “onun nazarında tarih küllî bir ilimdir.”²⁰ Yine ona göre “tarih, siklet merkezliği yapan bir bilgidir.”²¹ İbn Haldun “tarihin bir ilim olduğunu, geçmişini bilmekle insanların hali değerlendirebileceklerini söylemektedir. İbn Haldun bir su damlası nasıl diğer su damlalarına benzer ise bir milletin geleceği de geçmişe aynen benzer demektedir.”²²

¹¹ Meriç, “Kendi Semasında Tek Yıldız-II”, *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 100, (Nisan 1974), s. 33.

¹² Sınav, “Mukaddime’nin İçeriği”, *Yönelişler*, sy. 4, (Temmuz 1981), s. 28.

¹³ Satı el-Husri, “İbn Haldun Sosyolojisi”, (trc. Mehmet Bayyığıt), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 4, (1991), s. 223.

¹⁴ Yves Iacoste, *İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, (trc. Mehmet Sert), İstanbul 1993, s. 178.

¹⁵ Meriç, a.g.m., s. 36.

¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, (trc. N. Avcı & K. Turhan & A. Ünal), İstanbul 1991, s. 57.

¹⁷ a.e., s. 63; Nasr, *İslam ve İlim*, (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s.14; Sınav, “İbn Haldun’un Bilimleri Bölümlenmesi”, s. 32-41; Koştaş, “İbn Haldun’un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I”, s.101.

¹⁸ F. Clement & J. F. A., “Bir Bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun”, (trc. İsmail Doğan), *İslamî Araştırmalar*, sy. 5, (Ekim 1987), s. 106.

¹⁹ Meriç, “Kendi Semasında Tek Yıldız-II”, s. 35-36.

²⁰ Fındıkoğlu, *İçtimaiyyat*, II, 73.

²¹ a.e., s.75.

²² M. Niyazi Özdemir ile röportaj, “Sosyal İlimlerde Yüzakımız”, *Zaman*, 22.02.1991.

Görülüyor ki İbn Haldun tarihe farklı açıdan bakarak “kendisinden önceki tarihçileri rivayetçi anlayış ve metodlarından ötürü yermekte ve tarihte yer alan haber ya da bilgilere yalan karışmasının nedenlerini irdelemektedir.”²³ O, daha önceki tarih literatüründen hemen hemen hiç etkilenmeksizin tarihçiliği yeni düşünceler ve yeni bir araştırma metoduyla zenginleştirmiştir.²⁴

İbn Haldun tarihi şöyle tanımlar: “Tarih, bir çağa veya bir nesle has haberlerin anlatılmasıdır.”²⁵ Ancak bu anlatımda sosyal hayatın oluşup gelişmesinin nedenlerinin bilinmesini gerekli görür. İbn Haldun’un tarihçiliği yüzeysel değil²⁶ bir tarih felsefesi geliştirecek kadar derindir. “Tarihin içinde saklanan mana, incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şerefli ve hikmetin içine dalmıştır.”²⁷

İbn Haldun’un olaylardaki temel sebeplerin önemine işaret etmiş olması bir çok yazar tarafından determinist²⁸, pozitivist²⁹, tarihi materyalist, ampirist ve rasyonalist³⁰ gibi haksız tanımlamalara yol açmıştır.³¹ Hatta İlyas Ba-Yunus ve Ahmed Ferid, “İbn Haldun’un İslam’a hizmet amacıyla eserlerini kaleme aldığı pek söylenemez”³² şeklinde hayret verici ifade kullanmaktadırlar.

Oysa, “temel ve ilk sebep olarak Allah’ı, Allah’ın iradesini kabul ettikten sonra, cereyan eden olayların görünürdeki maddi sebeplerini (adetullah’ı, sünnetullah’ı) incelemek, olaylarla sebepler arasındaki sebep-sonuç bağıını ortaya koymaya çalışmak -bazılarının zannettiği gibi- materyalist olmayı gerektirmez.”³³

Doğrusal (linear) bir tarih görüşüne dayanan modernizme göre, Ülken’in de belirttiği gibi “İbn Haldun tamamıyla terakki (ilerleme) aleyhtardır. Herşey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar.”³⁴ Doğrusal bir tarih görüşüne sahip olmaması onun “modern” değil İslami geleneksel bir çizgide olduğunu gösterir. İktbal, İbn Haldun’un Mukaddimesinin bütün ruhunun Kur’an-ı Kerim’den aldığı ilhama dayandığını belirtir.³⁵ “İlerleme, Avrupalıların yakın zamanlarda geliştirdikleri bir anlayıştır ve modern olmak “ilerlemeci” olmaktadır.”³⁶ İslam alimleri için ise tarih çevrimsel (cycle) bir şekilde gelişir. “Tarih bu yüzden tekerrür etme eğilimindedir. Ancak tarih aynı aktörler, olaylar şeklinde tekrarlanmaz. Olaya sebebiyet veren boyutlar yine de aynıdır: mekan ve insan tabiatı. Merkezde

²³ Sınav, “Mukaddime’nin İçeriği”, s. 30.

²⁴ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s.163.

²⁵ Mukaddime, I, 248.

²⁶ Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri*, I, 6.

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Zakir Kadiri Ugan), I, 5; Sınav, “Mukaddime’nin İçeriği”, s. 30

²⁸ Fındıkoğlu, *İçtimaiyyat*, II, 99; Satı el-Husri, “İbn Haldun Sosyolojisi”, s. 230.

²⁹ Fındıkoğlu, a.g.e., s. 60; Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 38.

³⁰ Koştas, “İbn Haldun’un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-III”, *Din Öğretimi*, sy. 16, (Eylül 1988), s. 77.

³¹ Diğer tanımlamalar için bk. İ. Erol Kozak, *İbn Haldun’a göre İnsan, Toplum, İktisat*, İstanbul 1984, s. 50.

³² İlyas Ba-Yunus-Ahmed Ferid, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, (trc. Rıdvan Kaya), İstanbul 1986, s. 47.

³³ Kozak, a.g.e., s. 49; ayrıca bu noktaya asabiyet teorisinde de işaret edilmiştir. bk. s. 10.

³⁴ Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 39.

³⁵ Muhammed İktbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. Ahmed Asrar), İstanbul ts., s. 190.

³⁶ Mustafa Özel, “İlerleme ve Kadim Dünya”, *Yeni Şafak*, 23.11.1995.

* Ayrıca bk. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1969, s. 162.

“Mükemmel insan” olarak Rasulullah yer alır. Bütün zaman kesitlerinde yaşayan insanlar için ana cazibe kaynağı asr-ı saadettir. Müslüman hangi mekanda ve zamanda olursa olsun fitrat eksenine bağlı olarak “niteliği” temsil eder. Yükseliş, düşüş Allah’ın iradesi içinde insanların fitrata olan yakınlık ve uzaklığına göre değişir.”³⁷ İbn Haldun’un dairesel tarih anlayışı çağının bedbin yapısından veya kaderci olmasından değil³⁸, İslami’in dinamik evren anlayışından dolayıdır.

Hayat yolunda insanın sürekli ilerlediğini, dahası tarihin sürekli ilerlediğini ileri sürmek hayatın gerçekleriyle bağdaşmıyor. Çünkü insanlar da, toplumlar da başladıkları noktanın gerisine düşmüş olabiliyor. Fakat başlanan noktanın gerisine düşmüş olmayı her yönüyle kayıp saymak ta gerekmiyor. Bir ilerlemenin kaydedilemediği, dahası bir gerilemenin tespit edilebildiği durumlarda bile işin içinden bir olgunlaşma ile çıkıldığı söylenebilir.³⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki Kur’an’a göre toplumlar da bireyler gibi canlı organizmalardır. Onlar da tıpkı insanlar gibi doğar, büyüyüp gelişir ve nihayet ölüp giderler. A’raf Suresi 34.ayet bu gerçeği evrensel bir kanun halinde şöyle veriyor:

“Ve her toplum için bir vade belirlenmiştir. Öyle ki, vadeleri dolduğunda onu bir tek an olsun, ne geciktirebilirler ne de öne alabilirler.”⁴⁰ (Ayrıca bk. Yunus, 149; Hicr, 5; Mü’minun, 43)

Yine Kur’an’a göre milletler topluca değerlendirilir ve kötü hareket ve davranışlarının cezasını hem bu dünyada hem öbür dünyada çekerler.⁴¹ İbn Haldun’un vurgulamak istediği noktalardan biri de işte budur. O bu noktaya, Fındıkoğlu’na göre, ömr-i beşerle ömr-i cemiyeti analoji ile yaklaştırarak, bir başka ifade ile biyolojik determinizmini içtimai determinizmle devam ettirerek ulaşmıştır.⁴² Böylece o, bütün kanunları “bir”e irca etme niyetini⁴³ ortaya koymuştur.

İbn Haldun’un determinizmi hakkındaki M.Armağan’ın görüşüyle bu bölümü bitirelim. “Nedensellik düşüncesinin İbn Haldun’un sistemindeki yeri oldukça belirleyici. Şu halde İbn Haldun, olaylar arasında nedensellik bağı olduğuna inanmaktadır ama bu onu bir “fenomenizm”e götürmez. Olaylar arasındaki nedensellik bağı, tabii ve toplumsal kanunlardan ilahi kanunlara doğru yükselen bir spiral şeklinde düşünülmektedir. Bunların uygulanış alanları ve düzeylerinin farklı oluşuna karşın hepsi ilahî kanunda birleşmektedir.”⁴⁴ Açıkça anlaşılıyor ki onun nedenselliğinin temelinde sosyolojik değil, moral ve dinî faktörler bulunmaktadır.⁴⁵

UMRAN İLMİ

“Tarih telakkisinin mahiyeti İbn Haldun’u tabii olarak “Umran” fikrine sevketmektedir. Bugünkü istilahlarımıza göre medeniyetin tam kendisini ifade eden,

³⁷ Atilla Pamirli, “Tarih Ne İşe Yarar?”, *Yeni Şafak*, 21.11.1995.

³⁸ Ülken, a.g.e., s. 39; Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, s. 101.

³⁹ Rasim Özdenören, “Olgunlaşma İlerlemeye Karşı”, *Yeni Şafak*, 14.01.1996.

⁴⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, (trc. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, I, 275.

⁴¹ İkbâl, a.g.e., s. 189.

⁴² Mukaddime, I, 116.

⁴³ a.e., s. 366-367.

⁴⁴ Mustafa Armağan, “Kanun” Kavramının Semantik Değişimi”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 12, (Güz 1995), s. 133.

⁴⁵ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 163-175.

Alman sosyolojisi istilahları gözönüne alındığı takdirde aynı zamanda “kültür, hars” manasını da şümulü dairesine alabilecek olan bu umran fikri, Arap müverrihini on dokuzuncu asrın sosyologları nazarında orijinal gösteren belli başlı düşüncelerden berini teşkil eder.”⁴⁶

İbn Haldun tarihten hareketle umran ilmine varmıştır. Cemil Meriç’in ifadesiyle umranın keşfi, tarihten tesadüfî kovan bir ihtilaldir.⁴⁷ Çünkü o, “umran ilmini tesis etmiş, tarihin karanlıklarını aydınlatmaya, maziye örten yoğun hurafe ve efsane bulutlarını dağıtmaya çalışmıştır. İbn Haldun, umran ilmini tarih için bir vasıta olarak görmüştür. Lakin onun nazarında tarih, medeniyet, beşeriyet ve kültür tarihi olduğundan bir içtimai felsefe kurabilmiştir. Ona göre aslında tarih de bir nevi umran ilmidir.”⁴⁸ Meriç, umran’ı, “geniş manasıyla medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dinî düzen, âdetler ve inançlar”⁴⁹ olarak tanımlamaktadır. Ancak Uludağ, İbn Haldun’un umrana yüklediği mananın medeniyet tabirinden daha şumullü, umumi ve ilmî olduğunu söyler.⁵⁰

İbn Haldun’a göre, insanî toplanma, dünyanın bayındırlığı (umran) anlamına gelir. Bu zorunludur. Çünkü, insan, tabiatı gereği medenîdir.⁵¹ Yani medenî topluluk –ki bu kenttir- insan türü ve bekası için zorunludur. Umranın anlamı işte budur.⁵²

İbn Haldun umranı iki kategoride inceler ve medeniyetin bu aşamalar sonucunda oluştuğunu belirtir:

a) Bedevî umran:

Bedevîlik⁵³ yani badiye hayatı, ne çöl hayatını ve ne de köy veya kır hayatını ifade etmekte belki de bunların hepsini içermekte, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelige ve hatta kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır.⁵⁴ Bugün sosyo-kültürel anlamda bu kavramı “köylülük” ile ifade edebiliriz. Bedevi umran ayrıca üç alt kategoriyi de içerir.⁵⁵

⁴⁶ Fındıkoğlu, *İçtimaiyyat*, II, 62; Koştaş, “İbn Haldun’un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I”, s. 99; ayrıca bk. Yavuz Yıldırım, “İbn Haldun’un Metodu ve Umran Teorisi”, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.

⁴⁷ Meriç, *Bu Ülke*, s. 230.

⁴⁸ Mukaddime, I, 111; Kızılcıkelik, *Sosyoloji Teorileri*, I, 8.

⁴⁹ Meriç, “Kendi Semasında Tek Yıldız-I”, s. 35.

⁵⁰ Mukaddime, I, 144.

⁵¹ Mücahid, *Farabi’den Abdüh’a Siyasi Düşünce*, s. 193.

⁵² Umran hakkında daha geniş bilgi için bk. Mukaddime, I, 143; Kızılcıkelik, a.g.e., s. 7-8; Keskin, “İbn Haldun’da Sosyal Değişme ve Sosyal Değişme Kavramları”, s. 36.

⁵³ Bedevîlik ve hadarîlik hk. daha geniş bilgi için bkz. Mukaddime, I, 130,145,415; Mustafa Fayda, “Bedevî” maddesi, *DİA*, V, 311-317; Ali Bulaç, “Bedevîlik-Hadarîlik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, 142-144; Fındıkoğlu, a.g.e., s. 100-101; Dölek, “İbn Haldun’da Sanatın Sosyal Yönü ve Şiir Sanatı”, s. 24; Ayrıca Garaudy’nin bedevi ve yerleşik hayatı karşılaştırırken, eserinde belirtmesi de İbn Haldun’u yorumladığını söyleyebiliriz. bk. Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, (trc. Salih Akdemir), İstanbul 1984, s. 20-21. Ek bilgi: Yavuz Yıldırım’ın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak “İbn Haldun’da Bedavet Teorisi” isimli doktora çalışması yaptığını öğrendik, ancak ilgili teze ulaşamadık.

⁵⁴ Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, s. 78; Meriç, “Kendi Semasında Tek Yıldız-I”, s. 35.

⁵⁵ bk. Mukaddime, I, 304-307.

b) *Hadari umran*:

Hadari umran ise şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık olmaktadır. Hadarîlik* de bugün "şehirlilik" olarak ifade edilebilir.

Umran olgusunun İbn Haldun'a göre üç özelliği vardır:

1) Tabiidir: İnsan toplumu tabiidir, insan tabiatı gereği sosyaldır, tek başına yaşayamaz.

2) Organiktir: İnsan toplumunun belli bir biçimde gelişmesi zorunludur.

3) Fonksiyoneldir: Bireyler, iyi yaptıkları ve belli ustalıklar kazandıkları belli bir işte uzmanlaşmaya yönelirler.⁵⁶

İbn Haldun'un "bedevîlerin umran ve medeniyetin aslı olduğunu vurgulamasına"⁵⁷, "göçebe cemiyetini şehir hayatının tenevvüü ile mukayese ederken göçebelîğe karşı belli bir temayül göstermesine"⁵⁸ rağmen onun asıl varmak istediği hedef İslam'ın bir medeniyet oluşturduğu tezidir. Çünkü o, "insanın daima çalışarak yöneldiği hedef, mütemeddin bir hayatın ve kültürün meydana getirilmesidir"⁵⁹ der. İbn Haldun ünlü eserinde göçebe hayatı ile şehirli arasındaki farklardan detaylı olarak bahseder. Bedevîlerin "saf"lıklarını daha çok koruduklarını, şehirlielerin, asabiyet teorisinde de belirteceğimiz gibi, zamanla yozlaşabildiklerini, medeniyetin zirveye ulaşmasıyla birlikte zevâle doğru indiğini ve tarih görüşünde de bahsettiğimiz gibi bu çöküşün dairesel olarak yeniden bir oluşu başlattığını belirtir. Ancak onun üzerinde durduğu nokta bu mekanizmayı ayrıntılarıyla belirtmekten ziyade Rosenthal'in de işaret ettiği gibi, "İslam'ın cihanşümül bir beşer medeniyeti oluşunu"⁶⁰ ortaya koymaktır. Çünkü o, "İslam medeniyetinin bütün müslüman dünyasının müşterek mahsulü olduğunu iddia ediyor. O, pek haklı olarak, müslüman medeniyetini, ondan önce gelmiş olanlardan üstün tutuyor. Bununla beraber inhitata doğru gittiğini de söylüyor."⁶¹

İbn Haldun, kültürün ve medeniyetin gelişmesi için gerekli olan "ilimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hararetin bulunduğu yerde gelişir"⁶² diyerek "medeniyetin, bedevîlerle değil, hadarîlerle içiçe"⁶³ olduğunu belirtir. Çünkü İbn Haldun da bilmektedir ki "İslam medeniyeti bir şehir medeniyetidir."⁶⁴ "İslam'ın doğuş yıllarında Arabistan'da şehir hayatının antitezi bedevîlikti"⁶⁵ Yine aynı yazar, İslam'ın bedevîliğin değil hadar'ın yerleşik bölgelerdeki kabilelerin dini olduğu iddiasına delil olarak Kur'an'ın Tevbe Suresi'indeki 97. ayeti göstermektedir: "Bedevîlerin küfür ve nifakları her yönden daha ileridir." Yazara göre Kur'an bedevî

* bk. 53 no.lu dipnot.

⁵⁶ Mücahid, a.g.e., s. 195-196. Ayrıca fonksiyonelliği açısından sanatın sosyal yönü hakkında bk. Dölek, a.g.m., s. 23-26.

⁵⁷ Mukaddime, I, 419; Mücahid, a.g.e., s. 198.

⁵⁸ Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, s. 132.

⁵⁹ Mukaddime, Beyrut 1886, s.41 vd.'den naklen Şirvani, a.g.e., s. 132.

⁶⁰ Şirvani, a.g.e., s. 133.

⁶¹ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (trc. M. Fuad Köprülü), Ankara 1963, s. 40.

⁶² Mukaddime, II, 1018-1019; Koştaş, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-II", s. 28.

⁶³ Mücahid, a.g.e., s.198.

⁶⁴ Ahmet Turan Alkan, "İslam'ın Köylü ve Şehirli Pratiği üzerine Notlar", *Türkiye Günlüğü*, sy. 26, (Ocak-Şubat 1994), s. 26.

⁶⁵ R.B. Serjeant, "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma", *İslam Şehri* içinde, (trc. Elif Topçugil), İstanbul 1992, s. 177 vd.

çölünü inançsızlık ve isyanda şiddetli bir bölge (Al-A'rabü eşeddü küfran) olarak nitelemektedir.⁶⁶

Peygamberimizin hicretten sonra "Yesrib"i "Medine" yapması ve bütün kurumlarıyla İslam şehri modelini oluşturmak için gayreti dikkate değerdir.

Yine gelişme devrinde İslam devleti iki büyük şehir inşa ederek "temeddün" kabiliyetini isbat etmiştir. Bu şehirler Bağdat ve Kahire idi. Bizzat müslümanlar tarafından planlanan ve hayata geçirilen bu şehirlerde İslam, gündelik hayata dair tezlerini kuvvetle ifade edebildi. Gündelik hayat, İslam'ın menşurundan bu şehirlerde yeni değerler buldu.⁶⁷

Çünkü şehir değişimin bir temsilcisidir. Fikirler kök salar, bilgiler artar, düşünceler değişir veya zedelenir, böylece insanlar öğrenirler.⁶⁸ Yani şehir bizim enerjimizi alır ama karşılığında bizi şehirli olduğumuz için besler. Şehir ve medeniyet, etimolojik olarak da anlaşıldığı gibi her ikisi de insanın sosyal yapıya ve istikrarlı bir yönetime duyduğu ihtiyacın ifadesidir.⁶⁹

İbn Haldun'a göre kentlilerin "sorumluluk"u daha büyüktür.⁷⁰ Çünkü medeniyetin çöküşü onların görevlerini hakkıyla yapmaması, şehirde yaşamalarına rağmen şehirli değerlerini yavaş yavaş kaybetmeleri ile hızlanmaktadır. İzzetbegoviç de dindarlığın şehrin büyümesiyle azaldığını belirtmektedir.⁷¹ Ancak yaptığı açıklamalarda bahsettiği şehrin tabiatından uzak, beton yığını olan bugünkü modern(!) şehir olduğunu anlıyoruz.

Rahatlıkla söyleyebiliriz ki hiçbir din köyden doğmamıştır, hiçbir peygamber köylü değildir. Her din şehirden doğar, en sonra köye ulaşır. İbn Haldun'un da belirttiği gibi şehir kültürünün çöküşünde ise dinler için köyler en son sığınak olurlar. Ancak onların dine bakışları samimi de olsa derinliksiz, kaba ve basittir.⁷²

Şimdi de İbn Haldun'un oluşturduğu yeni ilmin ikinci anahtarına kısaca göz atalım. Umranla asabiyetin birbirini açıkladığını ve tamamladığını belirtebiliriz.

ASABİYET TEORİSİ

İbn Haldun'a göre umran ağacının kökü badiye ise gövdesi mülk ve hadara, özsuğu "asabiye"dir.⁷³

İbn Haldun'a göre asabiyet⁷⁴, "herkesin nesebine ve asabiyetine (aslına) bağlılığıdır. Allah'ın kullarının kalplerine yerleştirdiği soyundan geldiklerine ve

⁶⁶ a.y.; Alkan, a.g.m., s. 29, 1 no.lu dipnot; İkbâl de aynı ayeti delil olarak gösterir: bk. İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.190.

⁶⁷ Alkan, a.g.m., s. 26.

⁶⁸ Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, (trc. Gürkan Sekmen), İstanbul 1991, s. 59.

⁶⁹ a.e., s. 87.

⁷⁰ Lacoste, *İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 151.

⁷¹ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Karşısında İslam*, (trc. Salih Şaban), İstanbul 1994, s. 87-88.

⁷² Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, İstanbul 1995, s. 412-413.

⁷³ Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-1", s. 35.

⁷⁴ Asabiyet hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet" maddesi, *DİA*, III, 453-455; Abdurrahman Kurt, "Asabiyet" maddesi, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, 82-83; Fındıkoğlu, *İçtimaiyyat*, II, s.101; Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri*, I, 15-20; Mefail Hızlı, "Mukaddime'de Psikoloji", (Basılmamış lisans tezi), Bursa 1984, s. 12-18; Keskin, "İbn Haldun'da Sosyal Değişme ve Sosyal Değişme Kavramları", s. 32-36.

yakınlarına şefkat ve bağlılık tabiatlarında vardır. Bunun sayesinde dayanışma ve yardımlaşma olur.”⁷⁵

Psikologlar asabiyeti kolektif şuur, kitle psikolojisi, kolektif ruh gibi kavramlarla ifade ederler.⁷⁶ Sosyologlar ise komünal ruh, dayanışma duygusu, sosyal bağlılık, dayanışma, tenasüf bağı, yakın akraba bağı gibi terimler kullanmaktadırlar.⁷⁷

Asabiyetin en büyük özelliği kabile veya topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu, bilinci ve inancıdır.⁷⁸

Asabiyet davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir.⁷⁹ Demek ki asabiyet, kolektif his ve bilinçten doğan ortak hareket etme anlayışdır.⁸⁰

İbn Haldun’a göre bedeviler aralarındaki bu asabiyet birliğinden dolayı üstünlüğü ele geçirmekte başkalarından daha güçlüdürler. Buna bağlı olarak da değiştiklerinde (medenileştiklerinde) cesaretlerini yitirirler.⁸¹

Makalemizin "tarih anlayışı" bölümünde de üzerinde durduğumuz gibi, İbn Haldun’un, toplumsal olayları, insanlık tarihini açıklarken en az ekonomik strüktür kadar önem verdiği asabiyet kavramı, aynı zamanda onun tarihî materyalist çizgide olmadığını en büyük işaretlerindendir.⁸²

İbn Haldun’a göre iki türlü asabiyet vardır:

- a) Nesep, şecere (soy) asabiyeti
- b) Sebep, (mükteseb) asabiyeti.

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak kaçınılmaz bir şart olduğu halde, sebep asabiyetinde böyle bir şart aranmaz. İbn Haldun’a göre nesep asabiyeti ilkel toplumlarda ve badevilerde yaygın iken, sebep asabiyeti daha çok hadarî-medeni toplumlarda yaygındır.⁸³

Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde sebep asabiyetinde bir değerler, inançlar sisteminin (din, ideoloji) yüceliği hususunda beslenen iman’a dayanır. İbn Haldun tarihte, daha çok nesep esasına dayalı asabiyet görülmele beraber İslamiyet’in ortaya çıkışından sonra bu çeşit asabiyetin terk edilerek din, inanç esasına dayalı sebep asabiyetin ağırlık kazandığını ve kazanması gerektiğini,

⁷⁵ Mukaddime, Kahire 1983, 2, 484’dan naklen Mücahid, *Farabi’den Abdüh’a Siyasi Düşünce*, s. 199; ayrıca bk. *Mukaddime*, I, 452.

⁷⁶ Hızlı, a.g.t., s. 12.

⁷⁷ Kızılcılık, a.g.e., s. 15.

⁷⁸ Mukaddime, I, 121.

⁷⁹ Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 197’den naklen, Kızılcılık, a.g.e., s. 15.

⁸⁰ Mukaddime, a.y.

⁸¹ Mücahid, a.g.e., s. 201.

⁸² Kozak, "İbn Haldun ve Tarihî Materyalizm", *Yönelişler*, sy.28, (Ocak 1984), s. 20; Mücahid, a.g.e., s. 49, 58.

⁸³ Mukaddime, I, 125.

bu nevi asabiyetin öncekinden kat kat daha güçlü olduğunu açıkça ifade eder.⁸⁴ İbn Haldun'un bu yaklaşımı İslam'ın prensibleriyle tam bir paralellik arz etmektedir. Mesela, şu ayette nesep asabiyetinin terk edilerek, sebep asabiyetinin esas alınması, nesep asabiyetinin ancak sebep asabiyetine aykırı olmadığı ve onunla bağdaştığı durumlarda ve nispette meşru olacağı, imanın bir şartı olarak açıkça ortaya konmaktadır: "Allah'a ve ahiret gününe imanda sebat eden hiçbir kavmin Allah'a ve Rasülüne muhalefet eden kimselerle-velev ki onlar, bunların babaları, ya oğulları, ya biraderleri, yahut soy soplaları olsunlar- dostlaştıklarını göremezsin." (Mücadele, 58:22) Gerçekten de Helmut Ritter "kabile kardeşi" kavramının İslam'la birlikte "din kardeşi" kavramına dönüştüğünü söyler.⁸⁵

İbn Haldun'un asabiyetle varmak istediği asıl mana işte budur: "kişilerin yaşamlarını anlamlandıran yüksek bir değer, inanç uğruna gerektiğinde hayatlarını çekinmeden ortaya koyabilme duygusu ve davranışdır."⁸⁶

Burada İbn Haldun bir medeniyet oluşumu için sebep asabiyetine dayanan bir millet oluşumuna işaret etmektedir. Çünkü "medeniyet, bir ideali olan insanların büyük fedakarlıklarla gerçekleştirdikleri bir harektir."⁸⁷ Önce idealist bir millet yetişmeli ki medeniyetine sahip çıkıp gelişmesini sağlasın.

Ancak şunu da belirtelim ki İbn Haldun bir dinin ilk yayılışında, özellikle peygamberliğin ilk yıllarında, insanlarda yeni fikir ve itikatlara karşı tabii bir mukavemet olacağından bunu kıracak kadar bir nesep asabiyetinin gerekli olduğunu ancak bu ilahî tebliğ kalplere yerleştikten sonra artık nesep asabiyetine gerek kalmayacağını çünkü çok daha kuvvetli inanç asabiyetinin oluştuğunu da belirtir.⁸⁸

Lacoste, eserinde İbn Haldun'un bu açıdan dini düzen ile iktisadi ve toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkileri açıklamayı başardığını söyler. "Müslüman dinini ve yasasını, imparatorluğu (medeniyeti) oluşturan ulusun (milletin) varlığını malzeme olarak alan bir öz gibi görebiliriz."⁸⁹

Bu bölümü de medeniyetler çatışması teziyle tanıdığımız Huntington'ın bir ifadesiyle bitirelim: "İnsanların kendilerini tanımladıkları ve uğrunda savaşmış oldukları şeyler: İman ve aile, kan ve inançtır."⁹⁰

SONUÇ

İbn Haldun hiç şüphesiz İslam medeniyetinde yetişmiş ve onun ürünü olan dahî bir şahsiyettir.

"İbn Haldun'un en büyük meziyeti, kültürel hareket ruhunu iyice kavramış olması ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olmasıdır. Kendisi de bu kültürün en parlak ürünüdür. Dahiyane fikirleri ve değer biçilmez eserleri sayesinde Kur'an-ı

⁸⁴ Kozak, *İbn Haldun'a göre İnsan, Toplum, İktisat*, s. 59; Kozak, a.g.m., s. 21.

⁸⁵ Kozak, a.g.e., s. 252, 103 no.lu dipnot.

⁸⁶ Kozak, a.g.m., s. 21.

⁸⁷ Sezai Karakoç, *Düşünceler-1*, İstanbul 1986, s. 8.

⁸⁸ Çağrııcı, a.g.m.d, s. 454; Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", s. 17; Kozak, a.g.e., s. 60-1; a.g.m., s. 22; Sınay, "Mukaddime'nin İçeriği", s. 32-33.

⁸⁹ Lacoste, *İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 177.

⁹⁰ Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması Değilse Nedir?, Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları", (trc. Mehmet Öz), *Türkiye Günüğü*, sy. 24, (Güz 1993), s. 79.

Kerim'in Yunan Felsefesi'ne büsbütün karşı olan ruhu Yunan düşüncesi üzerindeki kesin zaferini kazanmıştır."⁹¹

Onu anlamak için gerekli olan belki de en önemli şey bu medeniyetin paradigmalarına sahip olmaktır. Kendisinin de belirttiği gibi "bir medeniyet her zaman yek diğeri ile mukayese edilemez. Onlar bir nokta üzerinde birbiriyle benzeşebilirler, diğ er bütün noktalarda birbirinden ayrılırlar."⁹² Yoksa Ernest Gellner gibi İbn Haldun'dan hareketle bir İslam Antropolojisi oluşturma gibi⁹³ batı medeniyetinin paradigmalarına sahip ve yine batı medeniyetinin kalıpları içerisinde yapılan çalışmalar arzu edilen sonucu vermeyecektir.

Kültür ve medeniyet perspektifli İslam düşüncesinin ortaya koyacağı "rönesans" hamlesi de İbn Haldun gibi büyük düşünürlerin eserlerinin iyi bilinip kavranılmasıyla görülecektir. Böylece İbn Haldun da bir "sonuç" olmaktan çıkarak haleflerine kavuşacaktır. İşte o zaman yeni katkılar ve oluşumlar beklemek hakkımız olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- ALKAN, Ahmet Turan, "İslam'ın Köylü ve Şehirli Pratiği Üzerine Notlar", *Türkiye Günlüğü*, sy. 26 (Ocak-Şubat 1994), s. 25-29.
- ARMAĞAN, Mustafa, "Kanun Kavramının Semantik Değişimi", *Bilgi ve Hikmet*, sy.12 (Güz 1995), s. 133-140.
- BARTHOLD, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (trc. M. Fuad Köprülü), Ankara 1963, 2 bs., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- BULAÇ, Ali, "Bedevilik-Hadarilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, 142-144, İstanbul 1990, Damla Ofset, Risale Yayınları.
- CLEMENT, F. & J. F. A., "Bir bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun", (trc. İsmail Doğan), *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5 (Ekim 1987), s. 106-115.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, III, 453-455.
- DÖLEK, Ali, "İbn Haldun'da Sanatın Sosyal Yönü ve Şiir Sanatı", *Kayıtlar*, sy. 17 (Mart 1992), s. 23-29.
- EMRE, Akif, "Gellner ve Postmodern Din", *Yeni Şafak*, 19.11.1995.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (trc. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk), c. I, İstanbul 1996, İşaret Yayınları.
- FAYDA, Mustafa, "Bedevi", *DİA*, V, 311-317.
- FINDIKOĞLU-Z.Fahri, *İçtimaiyat*, c. II, İstanbul 1961, Fakülteler Matbaası, İst. Ün. İktisat Fakültesi Yayını.

⁹¹ İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 193.

⁹² al-Muqaddima, Beyrout 1967, s. 1231'den naklen Clement F. ve J. F. A., "Bir Bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun", s. 113.

⁹³ Akif Emre, "Gellner ve Postmodern Din", *Yeni Şafak*, 19.11.1995.

- GARAUDY, Roger, *İslam'ın Va'dettikleri*, (trc. Salih Akdemir), İstanbul 1984, 4. bs., Dizerkonca Matbaası, Pınar Yayınları.
- GOLDZİHER, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (trc. A. Yüksel & R. Er), Ankara 1993, Özkan Matbacılık, İmaj Yayınları.
- GÜNAY, Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 6 (1986), s. 63-104.
- HAYDAR, Gülzar, *Şehirlerin Ruhu*, (trc. Gürkan Sekmen), İstanbul 1991, Eko Ofset, İnsan Yayınları.
- HIZLI, Mefail, "*Mukaddime'de Psikoloji*", (Basılmamış lisans tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1984.
- HOCAOĞLU, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, İstanbul 1995, Kent Basımevi, Selçuk Yayınları.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması Değilse Nedir?, Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları", (trc. Mehmet Öz), *Türkiye Günlüğü*, sy. 24 (Güz 1993), s. 74-79.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), c. I, İstanbul 1988, 2. bs., c. II, İstanbul 1991, 2. bs., Emek Mat. Dergah Yay.
- *Mukaddime*, (trc. Zakir Kadirî Ugan), I-III, İstanbul 1986, Milli Eğitim Basımevi.
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. Ahmed Asrar), 2.bs., ts., Birleşik Yayıncılık.
- İLYAS Ba-Yunus FERİD, Ahmed, *İslam Sosyolojisi; Bir Giriş Denemesi*, (trc. Rıdvan Kaya), İstanbul 1986, Başaran Matbaası, Bir Yayıncılık.
- İZZETBEGOVİÇ, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (trc. Salih Şaban), İstanbul 1994, Nesil Matbaası, Nehir Yay.
- KARAKOÇ, Sezai, *Düşünceler-I*, İstanbul 1986, Fatih Yay. Matbaası, Diriliş Yayınları.
- KESKİN, İbrahim, "*İbn Haldun'da Sosyal Değişme ve Sosyal Değişme Kavramları*", (Basılmamış lisans tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995.
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, c. I, Konya 1992, Kuzucular Ofset, Mimoza Yayınları.
- KOŞTAŞ, Münir, "İbn haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I", *Din Öğretimi*, sy. 14 (Ocak-Şubat-Mart 1988), s. 93-101.
- "İbn haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-II", *Din Öğretimi*, sy. 15 (Haziran 1988), s. 23-28.
- "İbn haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-III", *Din Öğretimi*, sy. 16 (Eylül 1988), s. 77-83.

- KOZAK, İ.Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, İstanbul 1984, Zafer Mat., Pınar Yay.
-"İbn Haldun ve Tarihi Materyalizm", *Yönelişler*, sy. 28 (Ocak 1984), s. 17-22.
- KURT, Abdurahman, "Asabiyet", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c. I, 82-83, İstanbul 1990, Damla Ofset, Risale Yay.
- LACOSTE, Yves, *İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, (trc. Mehmet Sert), İstanbul 1993, Sezai Ekinci Mat., Sosyalist Yay.
- MERİÇ, Cemil, *Jurnal-I*, İstanbul 1992, Ayhan Mat., İletişim Yay.
- *Bu Ülke*, İstanbul 1992, 6.bsk., Şefik Mat., İletişim Y.
- "Kendi Semasında Tek Yıldız-I", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 100 (Nisan 1974), s. 32-36.
- "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 101 (Mayıs 1974), s. 8-18.
- MÜCAHİD, Huriye Tevfik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995, Eramat Ofset, İz yay.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (trc. N. Avcı & K. Turhan & A. Ünal), İstanbul 1991, İnsan Yay.
- *İslam ve İlim*, (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, Alemdar Ofset, İnsan Yay.
- ÖZDEMİR, M. Niyazi, "Sosyal İlimlerde Yüzakımız", *Zaman*, 22.02.1991.
- ÖZDENÖREN, Rasim, "Olgunlaşma İlerlemeye Karşı", *Yeni Şafak*, 23.11.1995.
- ÖZEL, Mustafa, "İlerleme ve Kadim Dünya", *Yeni Şafak*, 23.11.1995.
- PAMİRLİ, Atilla, "Tarih Ne İşe Yarar?", *Yeni Şafak*, 21.11.1995.
- SATI el-Husri, "İbn Haldun Sosyolojisi", (trc. Mehmet Bayyigit), *Selçuk Ün. İlahiyat Fakültesi*, sy. 4 (1991), s. 223-230.
- SERJEANT R.B., "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma" *İslam Şehriçinde*, (trc. Elif Topçugil), İstanbul 1992, s. 175-207, Bayrak, Mat, Ağaç Yay.
- SINAV, Tahsin, "Mukaddime'nin İçeriği", *Yönelişler*, sy. 4 (Temmuz 1981), s. 27-36.
- "İbn Haldun'un Bilimleri Bölümlemesi", *Yönelişler*, sy. 5 (Ağustos 1981), s. 32-41.
- ŞİRVANİ, Harun Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1965, Ahmed Sait Mat., İrfan Yay.
- TOGAN, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul 1969, 2.bs.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1941, Yeni Devir Basımevi, İstanbul Üniversitesi Neşriyatı.

YILDIRIM, Yavuz, "*İbn Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi*", (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.