

## Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?

Recep Şentürk\*

**Sociology of Civilizations: Why Ibn Khaldun Again for a Multi-Civilizational World Order?**

This article argues that similar to the Ottoman social thinkers, who applied Ibn Khaldun's "science of civilization" to their times, we should also use his legacy to understand the changing relations among civilizations at the age of globalization. Ibn Khaldun (d. 808/1406) developed a theory of civilization ('umrân) which served as the foundation for his "science of civilization" ('ilm al-'umrân) both of which must be understood within his cultural milieu. Civilization has thus served as an analytical unit for his macro-sociology. This new science adopted a relational and dialectical approach to explain change and continuity in the internal structure of the civilizations as well as their relations with each other. By developing such a science Ibn Khaldun was responding to his social environment which housed several civilizations: Judaism, Christianity and Islam. Following Islamic law, he took as an axiom that human society in the world would produce a multitude of civilizations. Ibn Haldun's "science of civilization" was a tool to empirically explore the relations among civilizations and Fıh was a tool to normatively order these relations. As a jurist and historian, Ibn Khaldun mastered both. Yet the deep connection and the interaction between the two systems of knowledge he mastered has yet to be explored.

**Key words:** Ibn Khaldun, Civilization, Fıh, Hegel, Fukuyama, Huntington, Pirizâdey, Society, Hegemony, Pluralism.

Günümüzde "medeniyet" başta tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler olmak üzere sosyal bilimlerin popüler analiz birimlerinden biri hâline gelmiştir. Din ve kültür olarak da adlandırılan analiz birimlerine, günümüzde artarak medeniyet denmektedir. Mesela İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik disipline ve bakış açısına bağlı olarak hem din hem kültür hem de medeniyet olarak adlandırılmaktadır. Farklı sosyal bilimlere mensup birçok akademisyen, medeniyetlerarası ilişkileri yorumlamaya, açıklamaya ve bu ilişkilerin geleceğini tahmine çalışmaktadır. Günümüzdeki kadar yaygın olmasa da, eskiden beri medeniyetlerarası ilişkiler her zaman tarihçi ve toplumbilimcilerin

---

\* Doç. Dr., İSAM.

özel ilgi alanlarından biri olagelmıştır. Bu arada yöntemle ilgili tartışmalar da devam etmektedir: Medeniyetleri ve medeniyetlerarası ilişkileri nasıl tahlil edeceğiz? Başka bir ifadeyle medeniyet araştırmalarında hangi kuramları ve yöntemleri kullanacağız? Bu makale, İbn Haldûn'dan (1332/732-1406/808)<sup>1</sup> günümüze, medeniyetlerarası ilişkilere dair kuramları karşılaştırmalı olarak inceleyerek yukarıdaki soruların cevabını arayacaktır. İbn Haldûn'un en önemli katkısı umran ilmi olduğu hâlde, günümüzdeki medeniyet tartışmalarında kendisinden istifade edilmemesinin doğurduğu eksiklik de böylece bir derece giderilmiş olacaktır.

Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn başta bir medeniyet kuramcısı olarak ele alınmıştır. Osmanlı düşünürleri onun medeniyet kuramını çağlarına uygulamaya çalışmışlardır.<sup>2</sup> Biz de İbn Haldûn'u çağımıza uygulamalıyız. Ancak günümüzde böyle bir çaba gözlenmemektedir. Hatta İbn Haldûn mirasına sahip çıkmak isteyenler bile büyük düşünürün en temel kuramı olan medeniyet kuramı yerine, ikincil öneme sahip ilgilerini gündeme taşımaktadır. Bunun en güzel örneği İbn Haldûn'un doğumunun 650. yıldönümü anısına 1983'te yayımlanan ve onun medeniyet anlayışı üzerinde durulmayan *Journal of Asian and African Studies*'in özel İbn Haldûn sayısıdır.<sup>3</sup> Aynı şekilde, Mısırlı Sosyolog Ali Abdülvahid Vâfi, *Mukaddime*'nin tahkikli neşrine yazdığı tanıtım bölümünde İbn Haldûn'un antropoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi modern bilimlere öncülük yaptığından bahsettiği hâlde, medeniyet kuramına katkıları üzerinde durmamaktadır.

Bu makale, İbn Haldûn'un mensubu olduğu fıkıh ilminin medeniyet anlayışı ile kurucusu olduğu umran ilmi arasındaki bağlantıya dikkat çekerek medeniyet alanındaki çalışmalara katkıda bulunacak, birisi umran ilmi, diğeri fıkıh ilmi ile alakalı iki öneride bulunacaktır.

<sup>1</sup> İbn Haldûn'un kendi kaleminden hayatı için bk. Abdurrahman İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-Ibn Haldûn ve rihletühû şarkan ve garben*, nşr. Muhammed Tâvî et-Tancı (Kahire: Lecnetü't-telif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1951). Bu otobiyografik eserin Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldûn, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983), s. 198-220.

<sup>3</sup> Bruce Lawrence'in editörlüğünü yaptığı bu sayı için bk. *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983). Bu sayıya Bruce Lawrence, Franz Rosenthal, Miriam Cooke, Kalman Bland, Cornel Fleisher, Warren Fustfeld, Jon W. Anderson ve Gordon D. Newby katkıda bulunmuştur. Ancak bu makalelerden hiçbirinin İbn Haldûn'un umran kuramını ve İbn Haldûn'un medeniyet kuramına yaptığı katkıyı ele almaması dikkat çekmektedir.

**Birinci öneri:** İbn Haldûn'un medeniyet yaklaşımını küreselleşme çağındaki dünyamızda medeniyetlerarası ilişkilerin yapısını ampirik olarak açıklamada kullanalım. Medeniyetleri, medeniyetlerarası ilişkileri, onların iç ve dış çatışmalarını ve medeniyetlerin dönüşümünü ampirik olarak incelerken, İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisini kullanmanın çok önemli faydaları olacaktır. Bunlardan en önemlisi İbn Haldûn kuram ve yöntemi, yaşadığımız çok medeniyetli dünyayı gerçekçi bir şekilde anlamaya yarayacak kavram ve yöntem eksikliğinin giderilmesine katkıda bulunacaktır. Böylece görüşlerine katılmayan birçok muhalifin yaptığı gibi, bir alternatif öne sürmeden Huntington'u sadece eleştirmekle kalmış olmayacağız. Küreselleşen dünyada medeniyetler ve medeniyetlerarası ilişkileri açıklamak ve yorumlamakta kullanabileceğimiz yeni bir kavramsal araca veya paradigmaya sahip olacağız. Böyle bir ihtiyacı gidermede, medeniyeti ilk defa bağımsız bir bilimin konusu hâline getirmeye çalışan İbn Haldûn'dan daha güzel bir başlangıç noktası düşünülemez.

**İkinci öneri:** Küreselleşme çağında giderek yoğunlaşan medeniyetlerarası ilişkileri normatif olarak düzenlerken, fıkıh yaklaşımından yararlanalım. Günümüzde medeniyetlerarası ilişkileri düzenleyecek küresel bir normatif düzen eksikliğinin sıkıntılarına şahit olmaktayız. Batı medeniyeti Orta Çağ boyunca, bırakın farklı medeniyet ve dinleri bir arada tutmayı, Hıristiyanlığın farklı mezheplerini bile bir arada tutacak çoğulcu bir normatif düzen geliştirememiştir. Orta Çağ'daki bu teolojik başarısızlık, günümüzde seküler sosyal bilim ve hukuk alanında da göze çarpmaktadır. Huntington'un yaklaşımı bunun en güzel örneğidir. Fıkıh yaklaşımı, İslâm'ın ortaya çıkışından Osmanlı'nın yıkılışına kadar Müslümanlar tarafından çok medeniyetli toplumları idare etmek için kullanılmıştır. Biraz sonra daha ayrıntılı olarak ele alacağım gibi, Huntington'un kaçınılmaz bir çatışmanın eşiğinde gördüğü dokuz medeniyetten altı tanesi uzun asırlar boyunca tamamen veya kısmen İslâm idaresi altında ve çatışmadan hayatını sürdürmüştür.

## 1. Temel Tartışma: Medeniyet mi, Medeniyetler mi?

Medeniyetlerarası ilişkiler hakkında konuşmadan önce, şu soruya eğilme zorunluluğu bulunmaktadır: Tek bir medeniyet mi vardır, yoksa insanlığın birden çok medeniyeti mi vardır? Bu konuda hem münferit düşünürler hem de medeniyetler farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazı medeniyetler kendileri dışındaki medeniyetlerin varlığını kabul etmemiştir. İkinci önemli soru, bugüne kadar birden çok medeniyetin var olduğunu kabul etsek bile, bundan sonra

acaba Batı medeniyeti bütün insanlığın yegâne medeniyeti olarak mı görül-  
melidir, yoksa diğer medeniyetler de var olmaya devam edecekler midir?

Tarihin hiçbir döneminde tüm dünyaya tek bir medeniyet hâkim olmamıştır. Her ne kadar bazı medeniyetler diğer medeniyetleri yok ederek tüm dünyaya hâkim olmaya çalışsa da, insanlık daima birden çok medeniyete sahip olagelmiştir. Günümüzde de -sayıları konusunda görüş birliği olmasa da- dünyada birçok medeniyet vardır. Ancak sosyal ilişkilerin yapısını değiştiren gelişmeler, medeniyetlerarası ilişkileri de etkilemiş ve onları da değişime uğratmıştır. İbn Haldûn bu görüştedir; kendi zamanındaki medeniyet değişim ve çatışmalarını anlamaya çalışmıştır.<sup>4</sup> Huntington da medeniyetlerin çokluğu görüşünü benimsemektedir ve çalışmalarında günümüzde medeniyetlerarası ilişkilerin değişen yapısını araştırmaktadır.

Çok medeniyetli toplum, ancak “açık medeniyet” anlayışına dayalı olarak mümkün olabilir. Diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından medeniyetler ikiye ayrılır: 1. Açık medeniyetler: Diğer medeniyetlere hayat hakkı tanıyan ve onlarla barışa dayalı ilişkiler geliştirerek birlikte var olmayı benimseyenler. 2. Kapalı medeniyetler: Başka medeniyetleri yok ederek tüm dünyaya hâkim olmaya çalışan medeniyetler. Hiçbir kapalı medeniyet tarihte hedefine ulaşmamıştır. Endülüs, Babürlülük ve Osmanlı tecrübelerinin açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, İslâm medeniyeti “açık medeniyet”tir; çünkü başka medeniyetlerin var olma hakkını kabul etmektedir. Tarihte Batı, Hıristiyanlığa dayalı bir “kapalı medeniyet” kurmuştur. Ancak günümüzde Batı medeniyeti, sadece bir Hıristiyan medeniyeti olmaktan çıkıp açık medeniyet olma mücadelesi vermektedir. Batı medeniyetinin “Yahudi-Hıristiyan medeniyeti” (Judeo-Christian civilization) olarak yeniden çerçevelenmeye çalışılması bunun göstergesidir. Ancak diğer medeniyetlerle, özellikle İslâm medeniyetiyle ilişkilerin geleceği üzerinde önemli tartışmalar yaşanmaktadır.

### **Hegel'den Fukuyama'ya: İnsanlığın Tek Medeniyeti Vardır**

Bazı Batılı kuramcılara -ve onları takip eden Batı dışı düşünörlere- göre, tek bir medeniyet vardır. Bu medeniyete farklı aşamalarda, çeşitli milletler ve

<sup>4</sup> İbn Haldûn'un çalışması sadece İslâm toplumu ve medeniyeti ile sınırlı değildir. Çünkü o bir dünya tarihi yazma hedefini taşıdığını daha kitabının başında belirtir. İbn Haldûn'un Yahudi medeniyetinin tarihine dair görüşlerinin ele alındığı bir makale için bk. Kalman Bland, “An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun”, *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983) s. 189-97.

kültürler katkıda bulunmuştur. Ama sonunda bu medeniyet, evrimini Batı medeniyeti ile tamamlamıştır. Günümüzde bu görüşün önde gelen kuramcısı Fukuyama'dır.<sup>5</sup> Fukuyama büyük harfle "Tarih" denilen bir olgunun varlığını kabul etmektedir. Tarih şuurlu bir süreçtir, Batı liberalizmine ulaşarak evrimini tamamlamış ve sona ermiştir. Artık bundan sonra tek bir medeniyet var olacaktır: liberal Batı medeniyeti. Diğer medeniyetler, medeniyetin evriminin farklı aşamalarında katkıda bulunmuş olsalar bile, günümüzde miatlarını doldurmuşlardır. Büyük harfle Tarih ve Medeniyet kuramının temelinde Batı üstünlüğü ideolojisinin yattığı gayet açıktır. İnsanlığın Batı tarafından temsil edilen tek bir medeniyeti vardır ve bundan dolayı medenileşmek isteyen dünya toplumları kendi medeniyetlerini bırakıp Batı medeniyetini kabul etmek zorundadır.

Fukuyama'ya göre büyük harfle Tarih, "Bütün zamanların, bütün insanların deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir süreçtir."<sup>6</sup> Bu süreç, liberal demokrasiyi hedefleyerek (directional) asırlarca ilerlemiş anlamlı ve tutarlı bir süreçtir. Liberal demokrasinin ortaya çıkmasıyla bu evrim süreci tamamlanmış, böylece tarih, yani insanlığın evrimi sona ermiştir. Fukuyama, Hegel ve Marks'ın da büyük harfle Tarih'in yani belli hedefe doğru evrim yoluyla ilerleyen tek bir evrensel insanlık tarihinin varlığını kabul ettiğini belirtir. Ancak tarihçilerin çoğunluğunun büyük harfle Tarih anlayışına karşı çıktıklarına da dikkat çeker.<sup>7</sup>

Fukuyama'ya göre insanlık artık tamamen Batı medeniyetinin kontrolü altına girmiş ve diğer medeniyetler yok olmuştur. Çünkü Batı medeniyeti artık daha geliştirilemeyecek bir mükemmeliyete ulaşmıştır. Hegel, Marks ve nihayet Fukuyama'ya göre insanın ortaya çıkışından beri tarih çizgisel evrim şeklinde ilerlemektedir. Ancak bu evrim sonsuz ve önu açık değildir. Hegel'e

<sup>5</sup> Fukuyama'nın medeniyet ve tarih ile ilgili görüşleri için bk. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1999).

<sup>6</sup> Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfi Dicleli (İstanbul, ts.: Semavi Yayınları), s. 10.

<sup>7</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 11-12. Fukuyama şöyle yazar: "20. yüzyılın en keskin zekâları, tarihin bağlantılı ve anlaşılabilir bir süreç olması gerektiği iddiasını şiddetle eleştirdiler ve hatta insan varlığının herhangi bir yanının felsefi kavrayışa açık olabilebileceğini bile reddettiler. Biz Batılılar demokratik kurumlarda genel ilerlemenin olanakları konusunda son derece karamsarız. Karamsarlığımız bir rastlantı değil, 20. yüzyılın ilk yarısındaki, iki büyük dünya savaşı ve totaliter ideolojilerin yükselişi gibi gerçekten korkunç politik olayların ürünüdür. Bilimin atom silahlarını meydana çıkararak ve çevre tahribatına yol açarak nasıl insanlık için bir tehdit hâline geldiğini gördüğümüz için de karamsarız..." (Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 11).

göre liberal demokrasi, Marks'a göre ise sosyalizm insanlığın evriminin son aşamasıdır. Çizgisel evrim veya sürekli ilerleme düşüncesini savunanlar Hegel, Marks veya Fukuyama ile sınırlı değildir. Auguste Comte'a göre de insanlığın evriminin son aşaması, "insanlık dini"ne ulaşmasıyla son bulur.

Burada bizim için önemli olan büyük harfle "Tarih", "çizgisel evrim" ve "sürekli ilerleme" düşüncesine sahip olan düşünürlerin Batı medeniyetini tarihin, evrimin ve ilerlemenin son aşaması olarak göstermeleridir. Bu yaklaşıma göre Batı medeniyeti aşılamayacak ve daha iyisi mümkün olmayan bir mükemmeliyete ulaşmış veya ulaşma yolundadır.

Diğer medeniyetler için bunun anlamı, Batı medeniyetinde kendi istikballerini görmek ve Batılılaşma yolunda gayret göstermektir. Çünkü bu yaklaşıma göre, Batı-dışı medeniyetler evrim aşamalarının birinde takılmış kalmış, durağan yapılarıdır. Dolayısıyla, insanlığın aşılması ve daha güzelinin üretilmesi imkânsız olan tek bir medeniyeti vardır: Batı medeniyeti. Diğer medeniyetlerin miatları dolmuştur. Çünkü tarihin sonu Batı medeniyetidir:

İnsan toplumlarının gelişmesinin sonsuza kadar sürüp gideceğine ne Hegel ne de Marx inanıyordu. Daha çok, insanlık en derin özlemlerine uygun düşen bir toplum biçimine ulaştığında gelişmenin sona ereceğini kabul ediyorlardı. Yani her iki düşünür de "tarihin sonu"nu varsayıyordu. Hegel için bu liberal devlet, Marx içinse komünist toplumdur. ... Her ikisi de daha çok, gerçekten bütün büyük sorunlar nihai olarak çözülmüş olacağı için, temel ilke ve kurumların gelişmesinde daha fazla ilerleme olmayacağı görüşündeydi.<sup>8</sup>

Bu alıntıda "evrim", "ilerleme" ve "kapalı/sonlu tarih" ve "kapalı medeniyet" anlayışlarının birbirine ne kadar bağlı olduğu dikkat çekmektedir. Bütün bu kavramlar âdeta Batı-merkezciliği temellendirmek için kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi, bu yaklaşımı savunanlar farklı "son"lar tasavvur etseler bile, senaryoların tamamı aynı coğrafyadadır: Medeniyetin son durağı Batı'dır. Artık tarih ve medeniyet, Batı'dadır; Batı-dışı coğrafya, tarih ve medeniyetin dışında kalmıştır.

Fukuyama ve onun esinlendiği Hegel ile Marks örneğinde ortaya koymaya çalıştığımız tek medeniyet yaklaşımını savunanlar, aslında bu düşünürlerle sınırlı değildir. Ancak burada amacımız, "kapalı medeniyet" yaklaşımını önden gelen temsilcileri üzerinden kısaca ortaya koymaktır; yoksa bütün savunucularını tanıtmak değildir.

---

<sup>8</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 10-11.

Aslında “döngüsel tarih” modeli ile “ilerlemeci tarih” modeli arasındaki gerilim çok eskilere dayanmaktadır. Tarih felsefesi araştırmacıları Yahudilik ve Hıristiyanlığın, başta Eflatun ve Aristo’da olmak üzere, eski Yunan’daki döngüsel tarih anlayışını, ilerlemeci tarih anlayışıyla değiştirdiklerini savunmaktadır. Bu değişim sürecinde özellikle St. Augustinus’un (354-430) önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir.

İşte Wartenburg’a göre Yahudilik ve Hıristiyanlık, insanî-toplumsal yaşama ilişkin olarak antik çağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışı getirmiştir ki bu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm “tarih felsefeleri”ne sinmiş olarak her dönemde karşımıza çıkacaktır.<sup>9</sup>

Böylece toplum ve tarih araştırmalarında, doğa araştırmalarında kullanılan “döngüsel zaman” kavramından farklı olarak “çizgisel zaman” anlayışı benimsenmiştir. Modern dönemde tarih kuramı din ile bağıni koparmış olmasına rağmen, ilerlemeci tarih anlayışı bir zihin kalıbı ve düşünme şekli olarak günümüzde de devam etmektedir. Büyük harfle Tarih ve tek bir insanlık medeniyeti düşüncesi, çizgisel zaman ve ilerlemeci tarih anlayışı olmadan gerçekleşemezdi.

### **İbn Haldûn’dan Huntington’a: İnsanlığın Birden Çok Medeniyeti Vardır**

İnsanlığın tek bir medeniyeti olduğu yaklaşımını savunan yukarıdaki düşünürün aksine, dünyada birçok medeniyetin var olduğunu savunan düşünürler de vardır. Tarihte bu yaklaşımın önde gelen savunucusu İbn Haldûn’dur. Günümüzde ise Huntington bu görüşü savunmaktadır. Ancak iki düşünür arasındaki temel fark, medeniyetlerarası çatışma potansiyelinin kaçınılmaz olup olmadığı ve çatışmanın sebepleri konusunda ortaya çıkmaktadır.

Çağımızın gelişen ulaşım ve iletişim imkânları, âdeta mesafeyi öldürdü ve medeniyetlerarası ilişkilerin yapısını ciddi bir değişime uğrattı. Eskiden olduğu gibi, sadece coğrafi olarak birbirine komşu olan medeniyetler değil, bütün medeniyetler birbiriyle yoğun bir ilişki içine girmiş durumdadır. Bu yüzden günümüzde medeniyetlerarası ilişkiler yumağını çok iyi anlamak ve takip etmek, giderek artan bir önem kazanmaktadır. İkinci önemli değişim de, günü-

---

<sup>9</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), s. 20.

müzde medeniyetler arasındaki ilişkilerin yoğunluğunun eskisiyle mukayese edilemeyecek derecede artmasıdır. Diğer yandan artan ve yoğunlaşan bu ilişkilerin sonuçlarını, artık eskiden olduğu gibi sadece sınır boylarında yaşayanlar değil, herkes giderek daha fazla hissediyor.

Sözünü ettiğimiz küresel gelişmeler, toplumbilimcilerin medeniyetlerarası ilişkileri anlamak ve gelecekle kestirebilmek için araştırmalar yapmalarını geçmiş tarihî dönemlerden daha önemli kılmaktadır. Ancak medeniyet nedir ve medeniyetlerarası ilişkiler nasıl açıklanmalıdır konusunda, toplumbilimciler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Biz bu yazımızda İbn Haldûn'un umran kuramını günümüzdeki diğer medeniyet kuramları ile mukayese edeceğiz ve İbn Haldûn'dan hareketle günümüz dünyasındaki medeniyetlerarası ilişkileri anlamaya çalışmanın sağlayacağı avantajları göstermeye çalışacağız.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmeler neticesinde, artık orta ve modern çağlardaki tek bir medeniyete mensup homojen toplumların yerine, "çok medeniyetli toplum"lar geçmektedir. "Çok kültürlü toplum" (multi-cultural society) ifadesi, toplumbilimciler tarafından yaygın olarak kullanıldığı hâlde, "çok medeniyetli toplum" (multi-civilizational society) ifadesi daha önce literatürde kullanılmamıştır. Ancak günümüzde medeniyetlerin iç içe geçtiği bir dönem bundan daha güzel tarif edecek bir ifade az bulunur. Artık diğer medeniyetler "orada" değil, yanı başımızda ve âdeta mahalle komşumuz durumunda. Mesafenin ve coğrafi sınırların öneminin azalmasıyla artık dünya medeniyetleri hem makro hem mikro düzeyde birbirinin içine geçmiş durumdadır.

Çok medeniyetli bir toplum ve dünya düzeninin anlaşılmasında, İbn Haldûn mevcut medeniyet kuramları içinde açıklama gücü en fazla olandır. Bu yüzden içinde yaşadığımız tarihî dönemde, çok medeniyetli bir dünya düzeninin kurulması arayışlarında İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi, son derece yararlı bir temel oluşturabilir. İbn Haldûn'un medeniyet anlayışının birbiriyle yakından irtibatlı iki kaynağı vardır: fıkıh ve umran ilmi. İbn Haldûn aldığı eğitim, meslek hayatında bir Mâlikî fakih, kadısı ve zaman zaman Mâlikî başkadısı (kâdılkudâtı) olarak görev alıp geçimini temin etmesi hasebiyle, fıkıh geleneğine mensuptur. Aynı zamanda kendisi umran ilminin kurucusudur.

Çok medeniyetli toplumun örneklerinden biri de Osmanlı olmuştur. Osmanlı idaresinde, farklı medeniyetlere mensup topluluklar tek bir siyasî yapı içinde birlikte yaşamışlardır. İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmet, İstan-



bul'un Ortodoks Hıristiyanların merkezi olarak devam etmesini istemiştir. Bu yüzden Patrikhane'nin İstanbul'da faaliyetini sürdürmesine müsaade etmiştir. Osmanlılar bununla da kalmayıp İstanbul'da Ermeni Patrikliği'ni ve Hahambaşılığını kurdurarak İstanbul'u farklı dinlerin ve onların temsil ettikleri medeniyetlerin merkezi hâline getirme siyaseti gütmüştür. Böylece İstanbul İslâm, Hıristiyan ve Yahudi medeniyetlerinin dünyadaki en önemli merkezi hâline gelmiştir. Bu yapılanmanın kalıntıları günümüzde de devam etmektedir.

Fıkıhta temellenen Osmanlı millet sistemi, birçok medeniyeti asırlar boyunca bir arada yaşatmayı başarabilmiştir. Fıkıhta "millet" olarak isimlendirilen ve müstakil bir sosyokültürel birim olarak görülen her sosyal grup, aynı zamanda bir medeniyeti temsil etmektedir. Fıkıh yaklaşımına göre, İslâm'ın öngördüğü medeniyetler topluluğuna üye olmak için aranan tek şart, "zarûriyyât" olarak adlandırılan aksiyomatik normatif ilkeleri ve hakları kabul etmektir. Söz konusu bu ilkelere "külliyyât", yani evrensel ilkeler de denilmektedir.<sup>10</sup> "Zarûriyyât", evrensel planda insan ilişkilerini düzenleyen aksiyomatik, yani herkesin tartışmasız kabul ettiği ilkelerdir. Bu ilkelere İslâm'ın diğer medeniyetlere empoze ettiği ilkelere olmayıp evrensel olarak kabul edilen ilkelere, dolayısıyla, medeniyetler topluluğuna katılmak isteyen bir medeniyetten beklenen, zaten önceden kabul ettiği ilkelere uymayı taahhüt etmekten ibarettir; yoksa yeni birtakım değerleri kabul etmesi şartı aranmaktadır. Fıkıha göre, söz konusu aksiyomatik ve evrensel ilkeler insanın can, mal, din, akıl, aile ve şerefine dokunulmazlığını garanti altına alan temel insan haklarından oluşur. Medeniyetler, paylaştıkları "zarûriyyât" alanının, yani evrensel değerlerin dışında, farklı değerlere sahip olabilirler. Böylece fıkıh, evrensellik ve izafiliği bağdaştırmayı başarmıştır. Bir yandan farklı kültürel kimlikleri korurken, diğer yandan onların bir arada yaşamasını mümkün kılacak ortak normatif zemini inşa etmiştir.

Bu noktada İbn Haldûn'un düşüncesinin fıkıhla olan kuvvetli alakasını bir kere daha hatırlamamız gerekmektedir. İbn Haldûn bir Mâlikî fakihidir ve onun tarih ile medeniyet düşüncesinin, sahip olduğu fıkıh formasyonu ile yakın alakası vardır.<sup>11</sup> Nitekim İbn Haldûn hayatının büyük bir kısmında geçimini Ez-

<sup>10</sup> Söz konusu evrensel ve aksiyomatik ilkeler, altı dokunulmazlık hakkı üzerine kurulmuştur: hayatın, malın, dinin, aklın, onurun, ailenin ve neslin dokunulmazlığı.

<sup>11</sup> Gibb, ilk defa 1935'te basılan İbn Haldûn hakkındaki yazısında onun bir Mâlikî fakihisi olmasının düşüncesi üzerindeki tesirinin önemini göstermeye çalışmıştır. Aynı vurguyu *Mu-kaddime*'nin İngilizce mütercimi Franz Rosenthal ve Bruce Lawrence de yapmaktadır. Gibb'in İbn Haldûn'u bir Mâlikî fakihisi olarak ele almak gerektiği hakkındaki görüşleri için

her gibi döneminin önde gelen eğitim kurumlarında fıkıh dersi vererek ve Mâlikî kadılığı veya başkadılığı yaparak sağlamıştır. İbn Haldûn, Endülüs'ten Fas'a, Mısır'dan Suriye'ye çok dinli, çok kültürlü ve çok medeniyetli toplumlarda yönetici ve aydın elitin bir parçası olarak yaşamıştır. Bundan dolayı çok medeniyetli bir toplumsal düzen *Mukaddime*'de tartışmasız bir veri olarak alınmış, İslâm medeniyetinin, diğer medeniyetleri ortadan kaldırarak bütün dünyaya hâkim tek medeniyet olması gibi bir düşünceye yer verilmemiştir.

Bu kuramsal yaklaşımdan ve tarihî tecrübeden günümüzde de medeniyetlerarası ilişkileri anlama, düzenleme ve geleceğini tahmin etme konusunda yararlanmak mümkündür. Günümüzde gücü elinde tutan Batı medeniyeti, Orta Çağ'da İslâm medeniyetinin yaptığı gibi, diğer medeniyetlere değerlerini muhafaza ederek hayatlarını idame ettirme hakkı tanıyacak mıdır? Yoksa onlarla çatışmaya girip Batı medeniyetini tüm dünyaya hâkim kılmaya, diğer medeniyetleri yok etmeye mi çalışacaktır? İşte bu noktada medeniyetlerarası ilişkileri, Batı medeniyetinin hegemonyasından uzak bir şekilde yeniden anlayıp düzenleme konusunda İbn Haldûn'un önemi ortaya çıkmaktadır.

Medeniyetsel çoğulculuğa dayalı İbn Haldûn'cu yaklaşım, başta küresel düzeyde gücü elinde tuttuğu hâlde, medeniyetlerarası çatışmayı önleyecek kavramsal ve kurumsal araçları henüz etkin bir şekilde geliştirememiş olan Batı medeniyetine yararlı olacaktır.<sup>12</sup> İbn Haldûn; Toynbee, Huntington ve Fukuyama gibi Batılı medeniyet kuramcılarından farklı bir medeniyet yaklaşımına sahip olduğundan, bize bu imkânı sunmaktadır. İbn Haldûn'un medeniyet ve medeniyetlerarası ilişkiler yaklaşımını daha yakından incelemek bunu ortaya çıkaracaktır.

---

bk. Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford Shaw-William R. Polk (London: Routledge-Kegan Paul Limited, 1962), s. 166-75. Gibb'in makalesinin Türkçesi için bk. Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine İncelemeler*, çev. Kadir Durak v.dğr. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 183-92. Franz Rosenthal'in, din ve bilimin henüz ayrılmadığı İbn Haldûn'un kendi çağında anlaşılması gerektiğini vurguladığı yazısı için bk. Franz Rosenthal, "İbn Khaldun in His Time", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 166-78. Bruce Lawrence'in İbn Haldûn'un İslâm dini ile bağlantısının önemini vurguladığı yazıları için bk. Bruce Lawrence, "Preface", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 154-65. Bruce Lawrence, "İbn Khaldun and Islamic Reform", s. 221-40.

<sup>12</sup> Medeniyet konusu üzerinde eser vermiş büyük düşünürlerin kendine has bir medeniyet tanımını vardır. Bu nedenle İbn Haldûn'un medeniyet kavramını, Ziya Gökalp veya Huntington'un medeniyet kavramı ile eşanlamlı olarak görmemek gerekir. Böyle bir yaklaşım anakronizme götürür. Bu makalenin maksadını aşacağından, medeniyet anlayışlarının genel bir mukayesesine girmiyoruz, sadece bir nokta üzerinden (medeniyetler mi, medeniyet mi?) mukayese ile kendimizi sınırlı tutuyoruz. Başka bir ifade ile, tek bir toplumda çok medeniyetli bir toplum düzeni kurulmasına hangi kuram imkân sağlıyor, hangisi sağlamıyor?

## 2. İbn Haldûn'un Medeniyetler Sosyolojisi ve Makro-Fıkıh

Çok medeniyetli bir dünyada yaşayan insanların medeniyetleri anlaması ve aralarındaki ilişkileri düzenlemesi zorunlu bir ihtiyaçtır. Böyle bir çaba, makro düzeyde yürütülecek bir toplumbilim analizini gerekli kılmaktadır.<sup>13</sup> İslâm tarihinde bu sorun hem tarihçileri hem de fukahayı meşgul etmiştir. Bu olumlu yaklaşımın temelinde İslâm'ın çoğulculuğu onaylaması yatmaktadır. Ancak aynı dönemde çok kültürlülük ve çok medeniyetlilik Batı'da yadsınmış ve korku kaynağı olmuştur. İbn Haldûn'un çabası da makro düzeyde gerçekleştirilmiş bir analizdir. Böyle bir analizin gerçekleştirilebilmesi için önce analiz birimlerinin inşa edilmesi gerekir.

Bu maksatla İbn Haldûn genellikle şu üç terimi kullanmıştır: “medeniyet”, “umran” ve “içtima”. İbn Haldûn bunların aynı kavramı ifade etmek için kullanılan müteradif kelimeler olduğunun altını çizmiştir. Bu üç kelime aslında, bizzat İbn Haldûn tarafından da vurgulandığı gibi, İbn Haldûn'dan önce de kullanılmaktaydı. Bu üç terime ilaveten İbn Haldûn millet terimini de kullanmaktadır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de umran ve içtima terimlerini daha çok tercih ettiği, hükemaya ait bir terim olduğunu söylediği medeniyet kelimesini fazla kullanmadığı dikkat çekmektedir. Umran ve içtima terimleri daha çok sosyal yapıyı vurgulamak için kullanılırken, millet terimi daha çok kültürel veya dinî yapı vurgulandığı zaman kullanılmaktadır.

Dolayısıyla -zaman zaman ifade edilenine aksine- medeniyet kelimesi, Batı dillerindeki “civilization” kelimesinin tercümesi olarak 19. yüzyılda dilimize girmemiştir. Yine aynı şekilde, “içtima” kelimesi de sosyoloji kelimesinin tercümesi olarak ortaya çıkmamıştır. Hem medeniyet hem de içtima kavramları çok önceden İslâm ve Türk düşüncesinde mevcuttu. Şimdi bu iddialarımızı temellendirmek için İbn Haldûn'un eserine ve onun Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahip Efendi (1674-1748) tercümesine müracaat edebiliriz.

İbn Haldûn *Mukaddime*'de birinci kitabın birinci babındaki ilk mukaddimeye şöyle başlar:

<sup>13</sup> Toplumbilimde genellikle iki seviyede analiz yürütülür: mikro (birey ölçeğinde) ve makro (grup ölçeğinde). Mikro analiz fertlerin sosyal ilişkileri, davranışları veya amelleri üzerinde durur. Makro analiz ise, grupların ve kurumların davranış ve ilişkilerini analiz eder. Mikro analizin ünitesi birey, makro analizin ünitesi “hükmi sosyal eylemci” (corporate social actor) dir.

الباب الأول من كتاب الأول في العمران البشرى على الجملة وفيه مقدمات. الأولى في ان الاجتماع الانساني ضرورى. ويعبر عنه الحكماء بقولهم : الانسان مدنى بالطبع، أى لا بد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم وهو معنى العمران.<sup>14</sup>

Birinci kitabın 'birinci bölümü genel olarak beşerî umran hakkındadır. Burada bazı öncüller (mukaddemât) vardır. Bu öncüllerden ilki şudur: İnsanın toplu hâlde yaşaması zorunludur. Hükemâ (filozoflar) bunu şöyle ifade ederler: İnsan tabiatı gereği medenî (toplumsal) bir varlıktır. Yani, insanın topluma (içtima) kesin ihtiyacı vardır; toplum (içtima) onların ıstılahında 'medeniyet'tir. O da umran manasınadır.

Bu alıntı göstermektedir ki İbn Haldûn, "umran", "medeniyet" ve "içtima" (günümüzdeki ifadesiyle "toplum") kavramlarının eşanlamlı olduğunu altını çizmektedir. Şimdi bu kısmın Pirizade tarafından Osmanlıcaya yapılan tercümesine bakalım:

Fasl-ı Evvel: Ma'mure-i âlemde sâkin olan tavaif-i benî Âdem'in memleketlerde ve ülkelerde içtimaları beyanındadır. Bu fasılda birkaç mukaddime vardır. Evvelki mukaddime efrâd-ı beşerin rub'-ı meskûnde içtima üzere sükûn ve ikâmetleri zarûri olmak beyanındadır. Yani tavaif-i benî Âdem hayvanat gibi yalnız sâkin olmak mümkün olmayıp beher hal sükûn ve ikâmetlerinde birbirleriyle cem' olmak müktezâ-yı tabiatlardır. Hatta hükema bunların bu içtimalarından insan, medenî bi't-tab'dır deyü ta'bir ettiler ki onların ıstılahlarında medeniyet insanın memâlik-i âlemde ictimâlarından ibarettir. Nitekim lugat-ı Arabî'de medine insanın kesret ve fert ile müctemi olduğu şehirlere ıtlak olunduğu gibi bu hususun beyanı öyledir ki...<sup>15</sup>

Burada medeniyet kelimesinin düşüncemizde Tanzimat'la ortaya çıkmamış bir kavram olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü *Mukaddime*'nin dünyada ilk tercümesini yapan Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahip Efendi, 18. yüzyılının ilk yarısının sonunda vefat etmiştir. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, klasik dönem İslâm düşünürleri, medeniyet kavramı yerine daha çok müteradif diğer kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir.

<sup>14</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid el-Vâfi (Kahire: Dârü nehdati Mısır, 1401), I, 337.

<sup>15</sup> İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (Bulak: Matbaa-i Âmire, 1275), s. 48-49.

Osmanlının son döneminde ise medeniyet teriminin kullanılması daha fazla revaç bulmuştur. Bu arada medeniyet teriminin, aşağıda ayrıntılı bir şekilde izah edileceği gibi, anlam kaymasına uğradığını ve Batılı bir içerikle doldurulduğunu da unutmamak gerekmektedir. Aynı akıbeta millet terimi de uğramıştır.<sup>16</sup>

Yukarıdaki iktibastan hareketle medeniyet kavramının tarihi, toplumbilimsel analizde kullanılan bir tahlil ünitesi olarak en az İbn Haldûn'a ve hatta ondan önceki hükemaya kadar götürülebilir. Buradaki hükemadan maksat, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflardır. Onların eserlerinin ayrıntılı bir şekilde araştırılması yoluyla medeniyet kavramına ne anlam yüklediklerini ve bu kavramı nasıl kullandıklarını ortaya çıkarmak gerekmektedir. Ancak bu ayrı bir araştırma konusudur.

İbn Haldûn'a göre toplum hâlinde yaşama zorunluluğunun üç temel sebebi vardır: Gıda, güvenlik ve "üns" yani dostluk ihtiyacı. İnsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum hâlinde yaşamaya mecburdurlar. Medeniyet bu üç ihtiyaca cevap verdiği için zorunludur. Toplum hâlinde yaşamayan insanlar, bu ihtiyaçlarını başka türlü karşılayamazlar. Dolayısıyla meşhur Filozof İbn Tufeyl'in kurguladığı Hay bin Yekzan, vakıada mümkün değildir. Toplum kuran insanların, toplumsal çatışmaları önleyecek güçlü bir yöneticiye ve devlete ihtiyaçları zorunludur. Aksi takdirde insanlar birbirlerini şiddet kullanarak yok ederler. Ama tarih göstermektedir ki, bu yöneticinin peygamber olması veya yönetimin vahiy kaynaklı bir hukuka dayanması, tarihî olarak zorunlu değildir; çünkü geçmişte bu tür toplumlar da var olmuştur.

---

<sup>16</sup> Tekabül ettikleri toplumsal vakia ortadan kalkan kavramların mevcudiyetleri sadece soyut zihinsel düzeyde kalarak devam edebilir. Bu da her zaman mümkün olmayabilir. Ya da bu kavramlar anlam kaymasına uğrayarak başka bir olguyu ifade etmek için kullanılmaya başlarlar. Millet ve medeniyet kavramı bu duruma iki ilginç örnek teşkil etmektedir. Millet terimi, klasik İslâm düşüncesinde dinî bir cemaati ifade ettiği hâlde, anlam kayması sonucu günümüzde çoğu zaman ırk, ulus veya kavim manasına da kullanılmaktadır. Bu değişimde en önemli etken Osmanlı Millet Sistemi'nin yıkılmasıyla, millet kavramının klasik toplumsal düzende tekabül ettiği vakianın ortadan kalkmasıdır. Aynı şekilde günümüzde yaygın olarak kullanılan medeniyet terimiyle kastedilen, İbn Haldûn veya Pirizade gibi klasik âlimlerin kastettiği "içtima" veya "umran" olmayıp belli bir gelişmişlik düzeyidir. Millet ve medeniyet kavramlarının günümüzdeki anlamlarını klasik metinlerdeki kullanımlarına veya geçmişteki kullanımlarını günümüze yansıtmak anakronizme götürür. Günümüzde de medeniyet kavramının tanımı hakkında görüş birliği yoktur. Dolayısıyla, hangi düşünürün medeniyet kavramını kullanıyorsak bunu açıkça belirtmek kargaşayı önleyebilir.

Ancak bütün insanların benzer bir toplum düzeni kurması zorunlu değildir. Aksine insanlar farklı toplum düzenleri kurarlar. Çünkü medeniyet veya toplum kurma süreci “irâdî”dir. Buna karşılık hayvanların toplum kurması “ilhâmî”dir.<sup>17</sup> Bundan dolayı hayvanların sosyal örgütlenmesi tek tiptir. İnsanların medeniyet ve toplumları farklılık arz eder. Allah insanlara akıl ve irade vererek onların kendi toplumsal düzenlerini kendilerinin kurmasını dilemiştir. İnsanlar akıllarıyla düşünerek nasıl bir toplum kurmaları gerektiğini araştırır ve bunu iradeleriyle gerçekleştirirler. Allah hayvanlara akıl ve irade vermediğinden, ilham yoluyla onları yönlendirmiştir. Dünyanın neresinde olursa olsun, aynı ilhamı alan hayvanlar benzer toplum düzeni kurarlar. Ancak İbn Haldûn’un ilgisini çeken şey, irâdî süreçle kurulan ve çeşitlilik arz eden beşer toplumlarıdır.

Buradan hareketle İbn Haldûn’un beşerî iradeyi her istediğini yapabilen tek kurucu öge olarak gördüğünü düşünmemek gerekir. Beşerî iradenin aşamayacağı, iktisadî, siyasî ve psikolojik sınırlamalar vardır. İbn Haldûn’un eserinde yapı ve eylemci (structure ve agency<sup>18</sup>) arasındaki gerilim bariz bir şekilde yansıtılmış, ancak biri diğerine feda edilerek kaderci veya determinist bir tutuma düşülmemiştir. Eylemciyi dışlayan determinist yapısalcı yaklaşım, ilhâmî bir sürecin sonucu olan ve dünyada her yerde aynı olan hayvan toplumlarına uygulanabilir. Ancak insan toplumlarında yapı ve eylemci karşılıklı bir etkileşim içerisindedir. Tarih ve toplumun karmaşık süreçleri içerisinde insan iradesi -sınırlı da olsa- bir role sahiptir.

Tarih ve toplumun kanunları içerisinde hareket eden beşerî iradenin ürünü olan medeniyeti, müstakil bir ilmin konusu hâline getirme çabası İbn Haldûn’a aittir. Kendisi daha önce muhtelif ilimlerde sadece bir mesele olarak ele alınan bir problemi, ayrı bir ilim hâline dönüştürdüğünü övünerek belirtir. Mesela, İbn Haldûn’a göre kendisinden önce mütekellimîn (kelâmcılar) ve fukaha, toplum ve medeniyet konusunu ilimleri içinde bir mesele olarak ele almışlardır. İbn Haldûn’a göre, mütekellimler toplum kurmayı nübüvvetin ispatına bir delil olarak kullanırken,<sup>19</sup> fukaha medeniyeti korumayı fikhın amacı

<sup>17</sup> Burada “ilhâmî” kavramı “irâdî” kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır ve Allah’ın hayvanlara ilham ettiği davranışları ifade etmektedir. İlhâmî yerine günümüzde “içgüdüsel” terimi kullanılmakta ve hayvanların hareketleri içgüdüsel olarak nitelenmektedir.

<sup>18</sup> Bu konuda bk. William H. Sewell, “A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation”, *American Journal of Sociology*, 98 (1992), s. 1-29. Çağdaş sosyolojide “structure” ve “agency” ilişkisi şeklinde ele alınan bu konu, önemli tartışma alanlarından biri olup birçok sosyoloğu meşgul etmiştir.

<sup>19</sup> Mütekellimlere göre ideal bir toplum ancak ilahî vahye mazhar olmuş bir peygamber tarafından kurulabilir. Aynı şekilde, ideal toplum vahye dayalı normlarla yönetilir. Dolayısıyla,

olarak görmüştür. Ayrıca İbn Haldûn, fukahanın toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında zorunlu olan toplumsal iletişim için dilin rolü üzerinde de durduklarına dikkat çeker. Örnek vermek gerekirse, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü çok ciddi oranda dil ve yorum tartışmalarına ayrılmıştır. Adı geçen eserlerde hem kutsal metinlerin hem de insanlararası konuşmaların nasıl yorumlanacağı konusunda açıklamalar vardır.

İbn Haldûn'un umran kuramı ile fukaha düşüncesi arasındaki bir benzerlik de analiz seviyesinde göze çarpar. İbn Haldûn *Mukaddime*'de çoğunlukla makro düzeyde analiz yapar. Fukaha da insan amelini hem mikro hem makro düzeyde analiz eder. Makro düzey analizinin ünitelerinin inşa edilmiş tarzında benzerlik ve farklılıklar olabilir. Fıkıhta millet kavramı, farklı kültürlerle sahip medeniyetleri ve toplumları ifade etmek için kullanılır.<sup>20</sup> İbn Haldûn millet kavramının yabancıysa değildir. Ancak o, kültürden ziyade ekonomik ve siyasî yapılanma ve bu yapılardaki tarihî değişim safhalarını kriter olarak kullanan bir tasnif geliştirmiştir. Bu nedenle içtima ve umran terimleri İbn Haldûn'un maksadına daha uygundur.

Böylece İslâm geleneğinde medeniyetin farklı boyutlarını vurgulayan iki yaklaşım tasnifi ortaya çıkmıştır: Fıkıhçıları, kültürel yaklaşımı ve İbn Haldûn'un umran ilminin iktisatçı ve siyasetçi yaklaşımı. Bir Mâlikî fakihî ve tarihçi olan İbn Haldûn her iki yaklaşımı da kullanmıştır.

İbn Haldûn'un fıkıhçılığının kendisine birçok açıdan tesir ettiğini görmek mümkündür. Ancak konumuzla ilgili olarak aşağıdaki hususlar dikkati çekmektedir:

1. Zahir-Bâtın ayrımı: Fıkıh insan davranışını konu edinir. Davranışların ve toplumsal olayların zahir (gözlemlenebilen) ve bâtın (gözlemlenemeyen) boyutları arasında ayrım yapar. Bu ayrım ontolojik, epistemolojik ve metodolojik bir ayrımdır. Fıkıh her amelin zahiri ve bâtını olduğunu kabul eder. Burada "bâtın"dan maksat, insan davranışının gözlemlenemeyen boyutudur; yoksa kimse tarafından bilinmeyen gizemli veya ezoterik yanları değildir.<sup>21</sup>

---

mütetekillimlere göre peygamberlere insanların toplum kurma sürecinde zorunlu ihtiyacı vardır.

<sup>20</sup> Fıkıhçılar kültür, daha doğrusu din farkına göre tasnif ettikleri medeniyetler arasındaki çatışmayı, millet sistemi yoluyla önlemişlerdir.

<sup>21</sup> İbn Haldûn'un tarihin bâtınını veya derûnî boyutunu anlama çabası hakkında bk. Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of Third World* (New York: Verso, 1984), s. 149-50.

Aynı şekilde, İbn Haldûn'un buradaki bâtın vurgusunun Bâtınîlikle hiçbir alakası yoktur.<sup>22</sup> Mesela niyet, fukahanın tamamının kabul ettiği gibi, amelin bâtınuna aittir. Hatta zahir fıkıh ve bâtın fıkıh diye iki branştan bahsedilir. İbn Haldûn da tarihin zahir ve bâtını olduğu için tarih ilminin tarihin zahiri ile, umran ilminin de tarihin bâtınıyla uğraştığından bahseder. Burada çok katmanlı bir varlık anlayışı benimsendiği göze çarpmaktadır:

Çünkü tarih "zahirinde" geçmiş dönemlerden, devletlerden ve eski çağlarda yaşamış nesillerden haber vermekten öte bir şey değildir. Tarih, "bâtınında" ise akıl yürütme (nazar), araştırma (tahkik) ve olguların sebep-sonuç zinciri içinde açıklanmasıdır ve ilkeleri çok dakiktir.<sup>23</sup>

2. Analiz düzeyi: Makro düzey toplumsal analiz, mikro düzey toplumsal analizle birlikte ve onu tamamlayıcı olarak sürdürülür. Fıkıh hem insanların birey olarak hem de milletlerin grup olarak amelleri ve ilişkileri üzerinde durur. İbn Haldûn da benzer bir şekilde umran ve içtima üzerinde durur; umranın farklı safhalarını ve birbiriyle ilişkilerini inceler.

3. Yöntem: İbn Haldûn usul-i fıkihta kullanılan birçok yöntemi, umran ilminde de uygulamıştır. Bunlardan en önemlisi kıyas metodudur. İbn Haldûn gözlemlenemeyen olayların gözlemlenebilen olaylarla mukayese edilmesi gerektiğini savunur.<sup>24</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan hükema, fukaha ve mütekellimînin medeniyet ve toplum hakkında makro düzeyde araştırmalar yürüttükleri; ancak bunu bağımsız bir bilimin konusu olarak görmedikleri ortaya çıkmaktadır. İbn Haldûn'un katkısı, daha önce sadece bir mesele olarak ele alınan toplum ve medeniyetin önemini fark edip yeni bir ilmin konusuna dönüştürmesidir.

Ancak şunu altını çizerek belirtmek gerekir ki, İbn Haldûn'un medeniyet anlayışı ile kendinden önceki, çağdaşı ve sonraki düşünürlerin medeniyet anlayışları arasında farklılıklar olabilir. Bu nedenle özellikle günümüzde medeniyete yüklediğimiz anlamla, İbn Haldûn'un medeniyete yüklediği anlamı aynı saymak bizi yanılgıya düşürebilir. Böyle bir yaklaşım çok açık bir anakronizm örneği oluşturur.

---

<sup>22</sup> İbn Haldûn'un bilim anlayışı hakkında bk. Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn* (New York: Routledge and Curzon, 2003).

<sup>23</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 282.

<sup>24</sup> İbn Haldûn böylece tarihî olaylara ait bazı hurafe yakıştırmalardan uzak durmanın mümkün olacağını savunmaktadır.



Nitekim Müslüman ve Batılı İbn Haldûn yorumcularının İbn Haldûn'u yanlış anlamalarının temelinde de anakronizm yatmaktadır. Günümüzde birçok yorumcu, İbn Haldûn'u pozitivist toplumbilimin öncüsü veya kurucusu olarak görmektedir ki, bu çok büyük bir yanılgıdır. İbn Haldûn, her ne kadar söz konusu bilimlere öncülük yapmış olsa da, pozitivist bir yaklaşım sergilememiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi o, tarihin hem zahir hem de bâtın iki seviyesi olduğunu kabul ederek pozitivismi aşmıştır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, İbn Haldûn'un düşüncesi ile modern medeniyet anlayışı arasındaki fark, lafzî bir fark olmaktan öte, içerik farkıdır. Aynı terimler kullanılsa bile, onların delalet ettiği anlamlar farklıdır. Bu farklılıkların ortaya çıkarılması gerekmektedir. Aslında farklılık sadece Batılı düşünürler ve İbn Haldûn arasında değildir. Müslüman aydın ve akademisyenlerin de bugün medeniyete yükledikleri anlam ile İbn Haldûn'un yüklediği anlam arasında önemli farklılıklar olabilir. Bu farklılıkların İbn Haldûn odaklı mukayeselerle ortaya konulması gerekmektedir. Anakronizmin yol açtığı kavram kargaşası hem Batılı hem de Müslüman yorumcularının İbn Haldûn'u yanlış anlamalarına yol açan en temel sebeptir.

Diğer yandan dikkat edilmesi gereken bir başka husus da milletlerin, yani dinlerin ve dinî toplulukların bir medeniyet olarak isimlendirilmesidir. Dinî topluluklara klasik İslâm düşüncesinde millet denir. Ancak günümüzde millet kavramı yerine, medeniyet kavramı kullanılmaktadır. Mesela İslâm milleti yerine, İslâm medeniyeti denilmektedir. Hatta son zamanlarda Batı medeniyeti için "Judeo-Christian civilization" yani Yahudi-Hıristiyan medeniyeti tabiri yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Noam Pianko, Mordecai Kaplan'ın Yahudiliği ilk defa medeniyet terminolojisini kullanarak tanımlamasının modern Yahudi düşüncesine önemli bir katkı olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Aynı şey İslâm, Hıristiyanlık ve Budizm için de geçerlidir. Bu dinler de medeniyet olarak yeniden kurgulanmışlardır. Bunun en güzel örneği Huntington'un dünyayı büyük ölçüde dinlere dayalı bir şekilde farklı medeniyetlere ayırmasıdır. Huntington'un medeniyet dediği birimlerin büyük bir kısmını fukaha millet diye isimlendirmişti.

Fukaha ve Huntington'un yaklaşımının ortak özelliği, kültürel ve dinî ağırlıklı olmasıdır. Ancak İbn Haldûn umran kavramını daha çok siyasî ve

<sup>25</sup> Noam Pianko, "Reconstructing Judaism, Reconstructing America: The Sources and Functions of Mordecai Kaplan's "Civilization", *Jewish Social Studies*, new series: 12/2 (2006), s. 39-55.

ekonomik bir zemin üzerine oturtmaktadır. Bedevî ve hadarî umran bütün kültürlerde ve dinî toplumlarda var olabilir. İbn Haldûn'un ölçütü sosyal, siyasî ve ekonomik örgütlenme tarzıdır.

Ancak İbn Haldûn, fukaha ve Huntington'un yaklaşımlarının ortak bir yanı vardır: Hiçbir topluluk medeniyet dışı değildir. Fukahaya göre her toplum mutlaka bir millete mensuptur. İbn Haldûn'a göre her toplum bir umran sahibidir: bedevî umran veya hadarî umran.<sup>26</sup> Huntington'a göre de dünyadaki bütün insanlar bir medeniyete mensuptur. Böylece dünyadaki sosyal ilişkileri makro düzeyde analiz etmek ve o ilişkileri düzenlemek olan umran, medeniyet veya millet kavramları sayesinde mümkün olmaktadır.

Bununla birlikte, klasik İslâm düşüncesinde milletler ve umranlar, sosyal ve hukukî olarak birbirine eşit kabul edilirken, Huntington Batı medeniyetinin üstün değerlere sahip olduğunu söylemektedir. Huntington'a göre Batı medeniyeti demokrasi ve insan hakları gibi değerlere sahiptir; diğer medeniyetler ise bu değerden ya tamamen yoksun veya gelişmeye muhtaçtır. Huntington her ne kadar bütün insanların bir medeniyeti olduğunu kabul etse de onları Batı medeniyetine eşit görmemekte, Batı'nın kültürel üstünlüğünü vurgulamaktadır.

### **Umran İlmi ve Medeniyetin Avâz-ı Zâtıyyesi**

Yukarıda da işaret edildiği gibi, tarih ilminin iki katmanı vardır: zahir ve bâtın. Zahir seviyesinde tarih ilmi "ihbar" denen "anlatı" yöntemini kullanarak geçmişteki olaylardan, medeniyet ve devletlerden bahseder. Bâtın seviyesinde ise "nazar" (düşünme, kuramsallaştırma), "tahkik" (araştırma), "ta'lil" (sebep sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma) yöntemlerini kullanarak yorumlamada bulunur.<sup>27</sup> İbn Haldûn, umran ilminin siyasetbilim (siyaset-i medeniye) ve retorik (hitabet) ile konuları açısından benzeştiğini; ama aralarında önemli farklılıklar olduğunu altını çizer.

<sup>26</sup> İbn Haldûn'a göre "bedâvet" ve "hadâret" umrana arız olan değişken iki özelliktir. Aşağıda medeniyetin "araz"larını ele alırken bu konu üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duracağız. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 287. Dolayısıyla, İbn Haldûn'a göre bedevîlerin de kendilerine has bir medeniyeti vardır. Bu yaklaşımın, medeniyeti belli bir "gelişmişlik" seviyesine ermiş toplumları tanımlamak için kullanan yaklaşıma zıt olduğu aşikârdır.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 276.

İbn Haldûn döneminde ilimler kullandıkları yönteme göre “hatâbî” ve “burhânî” diye ikiye ayrılıyordu. Tarih ilmi genellikle hatâbî ilimler arasında sayılıyordu. Burhânî ilimler arasında felsefe, usul-i fıkıh ve kelâm vardı. İbn Haldûn’a göre umran ilmi, her ne kadar zahiri itibarıyla, “anlatı” gibi “hatâbî” (retorik) yöntemi kullansa da, bîatını itibarıyla aklî (burhânî) yöntemi kullanan bir ilimdir.

İbn Haldûn cevher ve araz ayırımına dayalı geleneksel metafiziği benimser. Ona göre medeniyetler bütün dünyada temel nitelikleri itibarıyla benzer yapısal özellikler taşır. İbn Haldûn bu özellikleri “avârız-ı zâtîyye” olarak isimlendirmiştir. İbn Haldûn, *Mukaddime*’de çalışmasının amacını şöyle izah etmektedir:

Onda [Mukaddime’de] umranın ve temeddünün (medeniyet kurmanın) hâllerini ve insan toplumunda ortaya çıkan zatî nitelikleri (avârız-ı zâtîyye) olayların illet ve sebepleriyle sana faydalı olacak şekilde açıkladım.<sup>28</sup>

İbn Haldûn aşağıda saydığı medeniyetin zatî arazlarının “sebeb” ve “illet”lerini aklî delillerle açıkladığını vurgulamaktadır: Devlet ve millet, şehir ve köy, izzet ve zillet, kesret ve killet, ilim ve sanat, kesb ve izâat, değişen yaygın hâller, bedv ve hadr, şimdiki durum ve beklenen durum (vaki ve muntazar).<sup>29</sup>

Malum olsun ki tarih ilminin hakikati âlemin umranı demek olan içtima-ı insanîden ve bu umranın tabiatına arız olan tevahhuş, teennüs, asabîyyat, insanların birbiri üzerinde hegemonya kurması, ve bundan neşet eden mülk, devletler ve onların mertebeleri, beşerin kesb, maaş, ulum ve sanatlar gibi çabaları ve amelleriyle kazandıkları şeyleri ve tabiatı icabı söz konusu umranda ortaya çıkan halleri haber vermektir.<sup>30</sup>

Yukarıdaki alıntılarda sözü geçen medeniyetin arazlarını kabaca maddeleştirirsek şöyle bir liste ortaya çıkmaktadır: Devlet, millet: din, şehir, köy; izzet: yükselme; zillet: geri kalma; kesret: nüfus artışı; killet: nüfus azlığı; bedv: göçebe hayat; hadr: yerleşik hayat; vaki: şimdiki durum; muntazar: gelecek; tevahhuş: yalnızlık; teennüs: kaynaşma; asabîyyat: toplumsal birlik şuuru; teğallub: galibiyet, üstünlük, hegemonya; mülk: otorite; kesb: kazanç; izâat: kaybetme; maaş: geçim yolları; ulûm: ilimler; sanâ’i: sanatlar.

İbn Haldûn’un yaşadığı dönemde bir ilim dalı mevzuununun zatî arazlarını incelediğinden, *Mukaddime*’deki bablar medeniyetin avârız-ı zâtîyyesine göre

<sup>28</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 286.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 287.

<sup>30</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 328.

belirlenmiştir. Böylece yukarıda saydığımız konular belli bir düzen içinde teker teker ele alınmıştır.

Cevherin özelliği değişmemek, buna karşılık arazların özelliği değişmektir. Bu açıdan umran, dinamik bir yapıya sahiptir, çünkü arazları devamlı bir değişim içindedir. Bundan dolayı umran ilminin konusu sabit ve katı değil, tam tersine akıcı ve değişkendir. İbn Haldûn bunun altını şöyle çizmektedir: Tarih ilmindeki gizli hatalardan biri de, asırların değişmesi ve günlerin geçmesi ile toplumlar ve nesillerde ahvalin tebeddülünü göz önünde tutmamaktır. Bu son derece gizli ve şiddetli bir hastalıktır.<sup>31</sup>

İbn Haldûn'a göre beşer umranı ve insanın içtimâi müstakil bir ilmin konusudur. Bu ilmin meseleleri, medeniyet ve topluma zatından dolayı ilîşen avâriz (ilintiler) ve ahvaldir. Nitekim, vaz'î ve aklî bütün ilimlerin yaptığı da bundan ibarettir;<sup>32</sup> onlar da mevzularının zatî arazlarını araştırırlar.

İbn Haldûn'un, umran ilminin -aralarındaki konu benzerliğinden dolayı- hitabet ve siyaset-i medeniyye ilimleriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çektiğinden bahsetmiştik.<sup>33</sup> Yukarıdaki açıklamalardan sonra, bu ilimlerle umran ilmi arasındaki konu farkı açıklık kazanmış oldu. Çünkü umran ilmi, medeniyetin bütün zatî arazlarını araştırırken, siyaset-i medeniyye sadece siyaseti araştırmaktadır. Hitabet ile umran ilmi arasındaki fark, yukarıda değindiğimiz gibi, konu açısından değil, yöntem açılarından; çünkü hitabetin belli bir konusu yoktur. Hitabeti diğer ilimlerden ayırt eden özelliği, ispat yöntemidir.

İbn Haldûn'a göre umran ilmine ait meseleler burhânî ilimlerden olan felsefe, kelâm ve usul-i fıkıhta da geçmektedir. Hükema ve ulema ispat-ı nübüvvet konusunda, beşerin varlığını sürdürebilmek için yardımlaşmaya muhtaç ve bu yüzden bir yöneticiye ihtiyacı olduğunu iddia ederler. Benzer şekilde, usul-i fıkıhta lügatların varlığı ispatlanırken, insanların toplumsal hayat ve dayanışmanın tabiatı gereği maksatlarını ifade etmeye muhtaç oldukları, ifadelerdeki farklılıkların buradan kaynaklandığı öne sürülür. Bunun gibi, fukaha da şerî hükümleri makasit ile talî eder, yani makasit illeti (sebebi) üzerine hüküm inşa eder. Buna göre zinanın yasaklanması nesli korumak, katlin yasaklanması insan türünü korumak içindir. Zulüm insan türünün fesadına ve medeniyetin harabına götürür. Bütün bu makasit, İbn Haldûn'a göre mede-

<sup>31</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 320.

<sup>32</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 321.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

niyeti koruma temeline dayalıdır. Bundan dolayı fukahanın medeniyetin niteliklerine dair kuramsal düşünce yürütmesi ve kuramlar geliştirmesi zorunludur.<sup>34</sup>

Medeniyetler arazlarıyla var ya da yok olur. Arazların varlığı medeniyetin varlığına, medeniyetin varlığı da arazların varlığına bağlıdır. Bir medeniyet çökmüşse onun ilim ve sanatları da çöker. İlim ve sanatlar medeniyet olmadan yaşayamaz. İslâm medeniyetinin günümüzdeki durumuna bu açıdan bakabiliriz.

### **Medeniyet, Güç ve Çatışma: Gücün Doğası Hegemonyayı Gerektirir**

Medeniyetin zafî arazları arasında mülk önemli bir yer tutar. İbn Haldûn'a göre mülkün tabiatı, infiradı yani gücün tamamını tek başına elinde tutmayı, günümüzdeki ifadesiyle hegemonyayı gerektirir.<sup>35</sup> Bu kaçınılmaz eğilim, mülk üzerinde iddiası olan güçler arasında ister istemez çatışmaya yol açar.

İbn Haldûn umran kuramını iki seviyeli bir diyalektik üzerine kurmuştur: iç çatışmalar ve dış çatışmalar.

1. İç çatışmalar ve elitlerin devridaimi: İbn Haldûn, medeniyet içi çatışmaların dinamiklerine büyük önem vermiştir. Her medeniyette yönetici sınıf statüsü devamlı bir çatışmanın konusudur. Bu çatışmalarda asabiyet çok önemli bir rol oynar. Bir yönetici sınıfının statüsünü devamlı olarak koruması mümkün değildir. Yönetici elitler sürekli olarak devridaime uğrarlar.

2. Dış çatışmalar ve medeniyetlerin devridaimi: İbn Haldûn, medeniyetlerin macerasını incelerken, sadece iç dinamiklerle yetinmemiş, dış dinamikleri, bir medeniyetin çevresindeki medeniyetlerle ilişkilerini de bir değişken olarak hesaba katmıştır. Medeniyetler tek başlarına var olamayacaklarından, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedir. Bu ilişki zaman zaman çatışmaya dönüşür. İbn Haldûn medeniyetlerarası çatışmayı, değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegemonya kurma çabasına bağlar.

Güçlü medeniyet, gücünü giderek daha da genişletmek ve dünyadaki gücün tamamına sahip olmak eğilimindedir. İbn Haldûn'a göre zayıf medeniyetler

---

<sup>34</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-3.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 539.

güçlüleri ideoloji, kıyafet ve âdetleri başta olmak üzere birçok alanda taklit ederler.<sup>36</sup> Ancak bu ilişki tarzı sonsuza kadar devam etmez. Aksine, konumlar zamanla değişir. Güçlü medeniyet zayıflar, zayıf medeniyet güçlenir. Böylece dünya medeniyetleri devridaim eder.

İbn Haldûn'a göre İslâm medeniyeti ile diğer medeniyetlerarasında tabii oldukları toplumsal ve tarihî kanunlar itibarıyla bir farklılık yoktur. Bütün medeniyetler aynı kanunlara göre işlerler. Dinî farklılıklar zorunlu olarak medeniyet içi siyasî ve ekonomik çatışmalara dönüşmez.

Ancak bazı açılardan İslâm medeniyeti diğer medeniyetlerden farklıdır. Bu farklılıkların başında, İslâm medeniyetinin naklî (temelde vahye dayalı) ilimlere dayanıyor olması gelir. İbn Haldûn aklî ilimlerin bütün medeniyetlerde ortak olduğunu vurgularken, naklî ilimlerin (tefsir, hadis, fıkıh, kelâm) özellikle fıkıh ilmi ve isnat sisteminin İslâm medeniyetine has olduğunu altını çizerek belirtir.<sup>37</sup> Naklî ilimleri ve onların birbiri ile olan irtibatını saydıktan sonra şöyle bir tespitte bulunur: "Bu naklî ilimlerin hepsi İslâm milletine ve ehline hasır."<sup>38</sup> İbn Haldûn, Mağrip'te umranın azalması ve isnatların kesintiye uğraması ile ilim çarşılarının kesata uğradığını belirtmiştir.

### 3. Çok Medeniyetlilik Probleminin Geçmişi ve Geleceği

Günümüzde inkâr edilemez bir şekilde hayatımızı etkileyen çok medeniyetlilik problemi karşısında nasıl bir tavır takınacağız sorusu, dünyanın gündemini meşgul etmektedir. Zamanımızda bu mesele karşısında iki farklı tavır takınıldığını gözlemleyebiliriz. Birincisi, en güçlü medeniyetin yani Batı medeniyetinin bütün dünyaya hâkim kılınması, diğer medeniyetlerin yok edilmesi veya hâkimiyet altına alınması. İkincisi ise bütün medeniyetlerin eşit bir ilişki içinde olduğu yeni bir dünya düzeninin kurulması. Batı tecrübesi genellikle birinci seçenek doğrultusundadır. İslâm tecrübesi ise ikinci seçenek doğrultusundadır. İslâm tecrübesi, medeniyetlere yaşama hürriyeti tanıyan, âdeti medeniyetler federasyonu diye isimlendirebileceğimiz politik bir yapı geliştirerek yönetimi altındaki medeniyetleri içselleştirmiştir. İbn Haldûn bu bağlamda nerede durmaktadır?

<sup>36</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 510.

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1026-27. "Ve hâzihi'l-'ulûmü'n-nakliyye küllühâ muhtassatun bi'l-milleti'l-İslâmiyye ve ehlihâ".

<sup>38</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1027.

Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, İbn Haldûn medeniyetleri konu edinen müstakil bir ilmin kurucusudur. Buna rağmen, günümüzde medeniyetlerarası ilişkiler tartışılırken, İbn Haldûncu yaklaşım kullanılmamakta, hatta gündeme bile getirilmemektedir. İbn Haldûn'un siyaset, iktisat, sosyoloji, tarih ve benzeri alanlardaki çalışmaları hayranlıkla karşılandığı hatta bu bilimlerin kurucusu veya öncüsü olduğu söylendiği hâlde, medeniyet tartışmasında İbn Haldûn'a yer verilmemesi son derece dikkat çekicidir.<sup>39</sup>

Acaba bu durum, İbn Haldûn'un medeniyet ve medeniyetler arası ilişkiler konusunda günümüze söyleyecek bir şeyi olmadığından mı kaynaklanmaktadır? Yoksa İbn Haldûn'un yaklaşımı başat paradigmaya ters olduğu için mi geri plana itilmektedir? Umran ilmi, günümüzde bize bir şey vaat etmekte midir? Yoksa düşünce tarihindeki seçkin yerine mi konulmalıdır? Makalemizin bundan sonraki kısmında bu soruları ele alacağız.

İbn Haldûn'un kurduğu ilmin günümüzdeki potansiyel işlevini keşfedebilmek için onun nasıl bir dünyanın ürünü olduğunu ve o dünya ile içinde yaşadığımız dünya arasındaki benzerlikleri irdelemek gerekmektedir. Bizce İbn Haldûn'un böyle bir projeye girişmesinde, Mağrip'ten Meşrik'a (bugünkü ifadesiyle, İspanya, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'ya) içinde yaşadığı çok medeniyetli bir toplumdaki çatışma ve değişimler çok önemli bir rol oynamıştır. Her toplumbilimci gibi, İbn Haldûn da yaşadığı toplumda olan biteni anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un düşüncesi, böylesine çoğulcu bir sosyal tecrübeyi yansıtmaktadır.

Biz de bugün içinde yaşadığımız toplumu anlama ve onun geleceğini tahmin etme konumundayız. Günümüz dünyası giderek artan bir şekilde daha fazla çoğulcu hâle gelmektedir. Bu açıdan baktığımızda, İbn Haldûn'un içinde yaşadığı ve eserine konu edindiği dünya ile günümüzdeki dünya arasında benzerlikler vardır. Bu benzerlikler sebebiyle İbn Haldûn'un umran ilmi, çok medeniyetli çağdaş toplumsal tecrübeyi anlamlandırmada kullanılabilecek bir potansiyele sahiptir.

İbn Haldûn'un medeniyet yaklaşımı çoklu mantığın ürünüdür. Orta Çağ boyunca Batı'da medeniyetlerarası ilişkiler "ikili mantık" (dual logic) açısından ele alınırken, İslâm dünyasında "çoklu mantık" veya "çok-değerli mantık"

<sup>39</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (London: Third World Centre, 1981); Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (New York: Routledge, 1982).

(multi-valued logic) kullanılmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Batı dünyasındaki güçler dünyayı “biz ve öteki” diye ikiye bölerken, Müslümanlar çok medeniyetli ve kültürlü toplumlar inşa etmişlerdir. Günümüzde de çoklu mantığa dayalı bir toplumbilimsel yaklaşımla medeniyetlerarası ilişkileri anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Yoksa dünyayı, Batılı ve Batılı olmayan tarzında ikiye bölerek yorumlamaya çalışmak, ciddi problemlere yol açacaktır. İkili mantık indirgemecidir. Hem ben hem de ötekini homojenleştirmeye çalışır. Halbuki ne ben ne de öteki homojendir.

Çok-değerli mantık ise tek bir ben yerine bizler, tek bir öteki yerine ötekiler ile çalışır. Bu durum bütün medeniyetlerin eşit olduğunun kabul edilmesini gerektirir. Söz konusu bu eşitlik, teolojik inançlar düzeyinde değil, toplumsal ilişkiler düzeyinde gerçekleştirilmesi gereken bir eşitliktir. Teolojik düzlemde farklı medeniyetler her zaman bağdaştırılması mümkün olmayan farklı hakikat iddialarına sahiptir. Bu iddiaları bağdaştırmaya çalışmak, çoğulculuk ideali ile çelişir; çünkü bütün dünyaya hâkim tek bir teoloji üretmeye götürür. Onun yerine, mutlak hakikatle ilgili dinî ve teolojik tartışmaları bir kenara bırakıp, toplumsal düzey üzerinde yoğunlaşmak daha uygun olacaktır.

İbn Haldûn'un medeniyetlere yaklaşımında bu çoğulculuk açık bir şekilde görülmektedir. Medeniyet kurmanın iradî bir süreç olduğunu vurgulayan İbn Haldûn, insan iradesinin ve aklının her zaman aynı sonuca götürmediğinin de altını çizmektedir. Vahye dayanmayan medeniyetlerin de mümkün olduğunu kabul etmesi, onun çoğulcu yaklaşımının bir göstergesidir. Halbuki daha önce de işaret edildiği gibi, onun yaşadığı dönemdeki Müslüman düşünürler, vahye dayanmadan insanların toplum ve medeniyet kurmasının imkânsız olduğunu savunmaktaydılar.

İbn Haldûn döneminde Endülüs'ten Doğu Türkistan'a kadar uzanan İslâm coğrafyasında Müslümanların yönetimi altında birçok medeniyet barış içinde yaşamaktaydı. Söz konusu medeniyetleri bir arada tutan kavramsal yapı ve medeniyetlerarası ilişkileri düzenleyen hukukî yapı, fıkıh tarafından şekillendirilmişti. Günümüzde millet sistemi olarak adlandırılan bu sistemde her millet aynı zamanda -günümüzdeki ifadesiyle- bir medeniyeti temsil ediyordu: Katolik, Ortodoks, Kıptî, Yahudî, Mecusi, Hindu, Budist.<sup>40</sup> Kendisi bir fıkıh

<sup>40</sup> Adı geçen topluluklar günümüzde, daha önce de işaret ettiğimiz gibi din, kültür veya medeniyet olarak ele alınıp incelenmektedir. Uygarlıklar tarihi disiplininde Osmanlıların millet dediği bu sosyal yapılanmalar birer medeniyet olarak incelenmektedir. Sosyal bilimlerde de aynı yaklaşım giderek yaygınlaşmaktadır. Bu konudaki tartışmalar için Huntington'un yukarıda adı geçen eseri yanında bk. Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford



âlimi ve kadı olan İbn Haldûn birçok medeniyet ve hukuku içeren bu çoğulcu hukuk düzenini *Mukaddime*'de bir veri olarak almıştır. Fakat söz konusu çok medeniyetli düzen, özellikle Osmanlı'nın çökmesiyle yok olmuştur.

Günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda, İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi, hâlâ geçerliliğini koruyor mu, sorusu haklı olarak akla gelebilir. Kanaatimce, mevcut dünya düzenini değişmez bir veri olarak görmek, tarihe aykırıdır. İbn Haldûn'u yetiştiren çok medeniyetli toplumsal ve siyasî düzen ortadan kalkmış olabilir ama, benzer bir düzenin ileride yeniden kurulamayacağını kimse bilemez. Ayrıca çok medeniyetlilik bir problem olarak insanlık önünde durmaktadır. Bu yüzden İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi birçok açıdan geçerliliğini korumaktadır.

Medeniyetlerarası ilişkilerle ilgilenen kişiler, günümüzde iki kampa ayrılmış bulunmaktadır. Bir kısmı dünyada tek bir medeniyet olduğunu -ki bu da Batı medeniyetidir- ve diğer medeniyetlerin miadını doldurmuş olduğunu öne sürmektedir. Bu gelenek çok gerilere gitmekle beraber, en son temsilcileri arasında Huntington, Fukuyama ve Bernard Lewis vardır. Tarihte bu tezi savunanlar kökten dinci Batılı Evangelik Hıristiyanlar olmuştur. Aydınlanma çağından itibaren Batılı laik aydınların büyük çoğunluğu da bu tezi sahiplenmişlerdir. Birinci grup Batı'nın Hıristiyan medeniyetini, ikinci grup ise laik medeniyetini dünyadaki diğer medeniyetlerden üstün görmüş; çatışma yoluyla onların üzerinde hâkimiyet kurma yolunu savunmuşlardır. Ünlü toplumbilimci Max Weber ve Karl Marks da bu kategoride yer almaktadır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*<sup>41</sup> adlı kitabının başında Weber, Batı medeniyetinin niçin üstün bir medeniyet olduğunu gösterme çabasını sergiler. Batı medeniyeti üstündür ve bu yüzden kapitalizmi doğurmuştur; Batı-dışı medeniyetler gelişme özelliği yitirip durağanlaştığı için kapitalizmi doğuramamıştır. Marks ise evrimci şemada Batı'yı en üste koyar, Doğu'yu despotizmle tanımlar. Marks, Doğu'yu üretim ilişkileri açısından "Doğu Üretim Tarzı" adıyla özel bir kategori olarak tanımlar ve çağdaş medeniyetin dışında görür. Doğu ve Batı üretim tarzı ve sınıflar açısından farklıdır; Batı gelişmiştir ve Doğu, Batı'nın izinden gitmek zorundadır. Görüldüğü gibi, dünyada tek bir medeniyet

---

University Press, 1962); *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986-87).

<sup>41</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trc. Talcott Parsons (London: Unwin Hyman, 1989). Türkçe tercümesi için bk. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, trc. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayın, 1997).

olduğunu savunanlarca, Batı sömürgeciliği dinî ve laik argümanlar vasıtasıyla bir medenileştirme misyonu olarak meşrulaştırılmıştır.

Diğer yandan Richard Bulliet, Richard Falk, John Esposito ve benzerleri medeniyetler çatışması tezine karşı çıkmaktadır. İspanya ve Türk hükümeti önderliğinde başlatılan medeniyetler ittifakı projesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın tarihteki en önemli dayanağı İbn Haldûn'dur ama, İbn Haldûn'un ismi bu tartışmalarda geçmemektedir. İbn Haldûn, medeniyetlerin asla çatışmayacağını iddia etmemiştir ama, Huntington veya Lewis gibi farklı değerlerin çatışmaya yol açacağı tezini kabul etmemiştir.

İbn Haldûn'a göre medeniyetler -kültürel değerleri farklı olduğu için değil- "mecd", yani hegemonya mücadelesi içine girdikleri zaman çatışırlar.<sup>42</sup> Yükselen medeniyetler, diğer medeniyetler üzerinde "mecd" (hegemonya) kurmak isterler. Her güçlü medeniyet, mecdinin sürekli ve sınırsız olmasını ister. İbn Haldûn'a göre medeniyetlerin sınırsız güç kazanma çabası onların çatışmasına yol açar.

Huntington, dünya düzeninin nasıl yeniden yapılacağından bahsettiği eserinde, günümüz dünyasında dokuz medeniyet olduğundan bahsetmektedir: Batı, Latin Amerika, Afrika, İslâm, Çin, Hint, Ortodoks, Budist ve Japon. Huntington bu medeniyetlerin aralarındaki değer farklılıklarından dolayı kaçınılmaz olarak çatışacağı tahminini yürütmektedir. Dikkat edilirse bu medeniyetlerden altısı İbn Haldûn zamanında tamamen veya kısmen Müslümanların yönetiminde yaşamaktaydı: İslâm, Afrika, Hint, Ortodoks, Budist ve Endülüs tecrübesinde olduğu gibi kısmen Batı. Huntington'un sözünü ettiği medeniyetlerden sadece Çin, Japon ve Latin Amerika medeniyetleri İslâm yönetimi altında değildi. Huntington'un iddia ettiği gibi, medeniyetler arasındaki kültür ve değer farklılıkları kaçınılmaz olarak çatışmaya dönüşmek zorundaysa, Müslümanların yönetimi altında adı geçen medeniyetler nasıl oldu da asırlarca birlikte yaşayabildiler?

Bugün bu tarihî tecrübede yatan ders araştırılmalı ve oradan hareketle medeniyet içi ve medeniyetlerarası barışçı bir dünya düzeninin kavramsal temelleri yeniden nasıl kurulabilir sorusuna cevap aranmalıdır. Başka bir ifadeyle, Huntington'un dünyayı Batı ve Batı-dışı diye ikiye bölen basit ikili mantığa (dual logic) dayalı dünya düzeni vizyonuna karşılık, bütün dünya medeniyetlerini bünyesinde barındıracak çok değerli mantığa (multi-valued

---

<sup>42</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 539, 542.

logic) dayalı bir dünya düzeni vizyonu İbn Haldûn'dan hareketle kurulabilir. Fıkıh, çok değerli mantık üzerine kurulmuş bir düşünce sistemi sunması itibarıyla, bu dönüşümde önemli bir ilham kaynağı olabilir.

Günümüzde çok medeniyetli bir dünya düzeni arayışında olanlar, özellikle de medeniyetler ittifakı tezini ortaya atanlar, kavramsal bir temel ve örnek bir tarihî tecrübe ararlarsa, İbn Haldûn'un mensubu olduğu fıkıh geleneği ile kurucusu olduğu umran ilmine müracaat etmek zorundadırlar. Çünkü Batı düşünce geleneğinde çok medeniyetlilik problemini çoğulcu bir bakış açısından hareketle çözmeye yarayabilecek bir kaynak bulmak zor görünmektedir. Birçok Batılı aydın, Orta Çağ'da olduğu gibi bugün de çok medeniyetliliği bir tehdit olarak görmektedir. Huntington bunlardan sadece bir tanesidir. Bu aydınlar, yukarıda bahsettiğim birinci tutumu benimseyerek, Batı medeniyetinin güç kullanarak diğer medeniyetleri hâkimiyeti altına alması gerektiği tezini savunmaktadırlar. Söz konusu aydınlar, farklı değerlere sahip medeniyetlerin barış içinde bir arada yaşamalarının mümkün olmadığını kanaatindedirler.

Günümüzde Bernard Lewis ve Huntington gibi tanınmış temsilcileri bulunan medeniyetler çatışması tezi, Batı'nın tarihî tecrübesini yansıtmaktadır. Batı tecrübesi Orta Çağ'da Hıristiyanlığın tek bir mezhebini, aydınlanma döneminden sonra ise tek bir ideolojiyi Batı'ya ve tüm dünyaya hâkim kılma mücadelesinden oluşmaktadır. Ne Orta Çağ'da yaşamış olan Batılı teologlar ne de modern dönemde yaşamış olan laik düşünürler çok medeniyetlilik problemini çoğulcu bir yaklaşımla çözecek kavramsal bir altyapı oluşturabilmişlerdir. Bu yüzden sık sık bir yandan Batı içinde çatışmalar yaşanırken, diğer yandan Batı ve Batı dışı medeniyetler arasında çatışmalar yaşanmıştır. Söz konusu bu çatışmaların odak noktasında İslâm medeniyeti devamlı olarak yerini aldı. Batı'daki laikleşme hareketi İslâm medeniyetiyle olumlu ilişkiler kurulmasına -kuvvetli bir kavramsal temel hazırlayamadığından- çok az katkıda bulundu.

“Medeniyetler çatışması” deyiimi Huntington'a ait değildir. Basil Mathews isimli bir misyoner 1926 yılında şu başlıkla bir kitap yayımladı: *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*.<sup>43</sup> Mathews'un kitabının başlığında “medeniyetler çatışması” ifadesine yer vermesi çarpıcıdır. Mathews'a göre savaştı ve barbar bir din olan İslâm, asla akıl ve bilimle bağdaşmaz.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Basil Mathews, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations* (New York: Friendship Press, 1926).

<sup>44</sup> Aynı yaklaşımın 2006 yılında Papa Benedict tarafından çarpıcı derecede benzer ifadelerle tekrarlanması çok medeniyetlilik problemi karşısında Batılı tutumun aynı tavrı sürdürdüğünü göstermesi bakımından ilginçtir.

İslâm'ın liberal bir reform gerçekleştirmesi imkânsızdır tezini savunan Mathews'dan çok kısa bir zaman önce, Arnold Toynbee benzer bir isimle başka bir kitap yayımlamıştı: *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations*.<sup>45</sup> Mathews'un geçen yüzyılın başında çok medeniyetlilik karşısında ortaya koyduğu menfi tavır günümüzde de birçok çevrede hâkim görüş ve politika olarak varlığını sürdürmektedir.

Dünyayı farklı medeniyetlere ayırma ve uluslararası ilişkileri medeniyet birimini kullanarak anlamaya çalışma yöntemi, 1950'lerden sonra yerini modernleşme ve kalkınma teorilerine bırakmıştır. Daniel Lerner bu akımın önde gelen temsilcilerindendi.<sup>46</sup> Bu yaklaşım dine önemsiz, modernleşmeyle beraber kendiliğinden ortadan kalkacak olan; fakat hâlen modernleşmeye karşı başarısız bir direniş gösteren geçici bir faktör olarak bakmıştır. Bununla beraber modernleşme teorisi, Batı dışı dünyanın medeniyetin tek temsilcisi olan laik Batı kültürünü giderek artan bir şekilde benimseyeceği gibi çok açık bir Batı üstünlüğü ve yayılmacılığı varsayımı üzerine kurulmuştu. Lewis'in aynı dönemde iyimser bir yaklaşımla yazdığı *The Emergence of Modern Turkey* adlı kitabı da modernleşme teorisinin bir yansıması olarak görülebilir.<sup>47</sup> Lewis'e göre Müslümanların yapacağı en güzel şey, İslâm medeniyetini terk edip Batı medeniyetini gönüllü olarak benimsemektir.

1990 sonrası Lewis ve Huntington'la birlikte medeniyetleri küresel zeminde çatışan aktörler olarak görme yaklaşımı uluslararası ilişkiler ve siyasetbilim kuramında yeniden canlandı. 1993'te Samuel Huntington *Foreign Affairs*<sup>48</sup> dergisinde meşhur makalesini ve peşinden 1996'da kitabını yayımladı: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.<sup>49</sup> Huntington'un ortaya koyduğu yaklaşıma göre başta Müslümanlar olmak üzere, Batı dışı dünya, yanlış değerlere sahiptir ve kendilerini düzeltmeleri de kolay kolay mümkün değildir. Lewis de aynı yaklaşımı paylaştığını gösteren makale ve kitaplar kaleme almıştır.<sup>50</sup> Lewis'e göre de Müslümanlar yanlış yoldadır ve

<sup>45</sup> Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations* (Boston: Houghton Mifflin, 1923).

<sup>46</sup> Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1958).

<sup>47</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>48</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72/3 (1993), s. 22-49.

<sup>49</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon-Schuster, 1996).

<sup>50</sup> Bernard Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

bir türlü İslâm medeniyetini bırakıp Batı medeniyetini benimseme konusunda başarılı olamamışlardır.

Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* adlı kitabıyla Lewis ve Huntington'u eleştirerek karşı bir tez ortaya attı.<sup>51</sup> Bulliet'in yaklaşımına göre, İslâm ve Hıristiyanlık, tarihî tecrübeleri itibarıyla, medeniyetler çatışması tezine malzeme olarak kullanılamaz. Tam tersine İslâm ve Hıristiyanlığın tarihî tecrübeleri birbirinden ayrıştırılmayacak şekilde iç içe geçmiştir. Bulliet, söz konusu kitabında İslâm ve Hıristiyanlığın tarih boyunca çok yakın bir alışveriş içinde olduklarını, günümüzde de olumlu bir ilişkiye sahip olabileceklerini göstermeye çalışmaktadır. Bulliet'e göre bu yakınlığın derecesi o kadar ileri düzeydedir ki, İslâm ve Hıristiyanlık tek bir medeniyet olarak görülebilir. Bulliet'in çalışması genel olarak çok medeniyetlilik problemini açıklamak ve çözmek amacıyla ziyade, İslâm ve Hıristiyan medeniyetleri arasındaki yakınlığı gösterme hedefine yöneliktir.

Burada temel maksadımız medeniyetler çatışması tezini savunanlar ve bu teze karşı çıkanların kimler olduklarını ve iddialarını nasıl temellendirdiklerini göstermek değildir. Esas maksadımız, medeniyeti küresel bir aktör olarak siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler kuramına ilk defa sokan umran ilminin kurucusu İbn Haldûn'un yaklaşımının bu tartışmalarda neden hiç kullanılmadığına dikkat çekmektir. 1990'lardan bu yana devam eden medeniyetler çatışmasıyla alakalı tartışmaya İbn Haldûn gözüyle henüz bakılmamıştır. Hem Müslüman hem de Batılı siyasetçi, aydın ve bilim adamları bu konuda ilginç bir ihmal sergilemişlerdir. Özellikle Müslüman araştırmacıların konuyu ele alırken İbn Haldûn yaklaşımını hiç kullanmamış olması son derece dikkat çekicidir.

Buraya kadar çok medeniyetli dünya düzeni karşısında olumlu ve olumsuz tavırları mukayeseli bir şekilde kısaca tanıtmış olduk. Bu tartışmada İbn Haldûn, çok medeniyetliliğe olumlu yaklaşan bir medeniyetin temsilcisi ve bir toplumbilimci kimliğiyle seçkin bir yere sahip olması gerektiği hâlde, kendisine gereken önem verilmemektedir. Halbuki yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, İbn Haldûn küreselleşen dünyada çok medeniyetliliğe olumlu yaklaşan ve çok medeniyetli bir dünya düzeninin kuramsal zeminini oluşturma konusunda çaba harcayanlara sağlam bir teorik zemin sunmaktadır.

<sup>51</sup> Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004).

#### 4. Medeniyetlerarası İlişkiler

Aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, sonuçta İbn Haldûn ve Huntington medeniyetlerarası ilişkilere ve çatışmaya medeniyetlerin geleceğini belirleme bakımından büyük önem atfetmektedir. Bu yaklaşım bir medeniyetin tarihini sadece o medeniyetin iç çatışmaları ve buhranları ile açıklamaya çalışan yaklaşımdan son derece farklıdır. Halbuki günümüzde yaygın olan söyleme göre, İslâm medeniyeti sadece kendi iç dinamiklerine atfedilen sebeplerden dolayı “geri kalmış” bir medeniyet olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, İslâm medeniyeti tarihini tamamen kendi iç dinamikleriyle açıklamaya çalışmakta ve İslâm medeniyetinin son birkaç yüzyıldır maruz kaldığı dış saldırı ve sömürüyü hesaba katmamaktadır. Halbuki İbn Haldûncu yaklaşıma göre, medeniyetlerin gelişimini birbiriyle bağlantılı bir şekilde belirleyen iç ve dış sebepler birlikte ele alınmalıdır. İbn Haldûn'un bu yaklaşımından hareketle baktığımızda, günümüzde yaygın olarak kullanılan ve sadece iç dinamiklere dayalı bir açıklama önermekten öte geçemeyen “geri kalmışlık” söylemi, teorik zeminini büyük ölçüde kaybetmektedir. Buna göre İslâm medeniyeti geri kalmamış; fakat Batı medeniyetiyle asırlardır devam eden çatışmada mağlup olmuş ve kolonize edilmiştir.

İbn Haldûn'dan hareketle İslâm medeniyeti ve Osmanlı kemale erdiği için çökmüştür, denebilir. Çünkü İbn Haldûn'a göre, günümüzdeki yaygın kanının aksine, geri kalmışlık değil, aşırı gelişmişlik müreffeh toplumlarda savaş ruhunu ve dış saldırılara karşı kendini savunma kabiliyetini zayıflatır. Nitekim İslâm medeniyeti aşırı geliştiği dönemlerde dışarıdan gelen barbar saldırılara karşı koyamamıştır. Endülüs, Bağdat ve en son Birinci Dünya Savaşı bunun örnekleri arasındadır.

İbn Haldûn'a göre zayıf medeniyetler, güçlü medeniyetleri taklit eder. Bir medeniyet her alanda güçlü olabilir mi? Nitekim günümüzde İbn Haldûn'un medeniyetin arazları dediği niteliklerin bir kısmında Batı medeniyeti, bir kısmında İslâm medeniyeti güçlü görünmektedir. Dolayısıyla hangi medeniyetin güçlü olduğunu teorik tartışmalar değil, fiiliyattaki durum belirlemektedir. Kitleler fiiliyattaki duruma bakarak hangi medeniyetin güçlü olduğuna karar vermekte ve onu taklit etmektedir.

İslâm dünyası kültürel ve dinî değerler açısından Batı'dan güçlüdür; ama askerî, teknolojik ve ekonomik açıdan zayıftır. Bu nedenle Batı ve İslâm medeniyetleri arasındaki çatışmanın nihaî galibi henüz tam olarak belli değildir ve gerilim sürmektedir. Bir yandan İslâm, dünyada ve özellikle Batı'da en

hızla yayılan din olmayı sürdürürken, diğer yandan ironik bir şekilde Batılı ordular İslâm dünyasının bazı bölgelerine fiilî müdahalede bulunmakta ve hatta İslâm dünyasını yer yer işgal etmektedir. Başka bir ifadeyle İslâm kültürel fetih, Batı ise askerî fetihte bulunmaktadır.

Hem kültürel hem teknolojik gücü elinde bulunduran taraf aynı olsaydı, belki de Batı ve İslâm çatışması şimdiye kadar çoktan sona ererdi. Nitekim İslâm dışı medeniyetlere karşı Batı medeniyeti hem kültürel hem teknolojik üstünlük kurarak mutlak galibiyet elde etmiştir. Aynı galibiyeti İslâm medeniyeti karşısında elde edememekten dolayı şaşkın bir sabırsızlık sergilemektedir.

Diğer yandan Batı medeniyeti manevî ve ahlakî alandaki iddialarını giderek daha fazla feda edip kültürel açıdan daha zayıf bir konuma düşmektedir. Buna karşılık İslâm dünyasında giderek artan İslâm'a dönüş sayesinde, maneviyat gücü artmaktadır. Bu bağlamda bazı Batılılar İslâm'ın manevî gücünü taklit ederken, bazı Müslümanlar da Batı'nın maddî gücünü taklit etmektedir. Daha somut bir ifadeyle, günümüzde İslâm Batı'da en hızlı yayılan din olma konumu sürdürürken, İslâm dünyasında da Batılılaşma hızlı bir şekilde devam etmektedir. Dolayısıyla tam bir üstünlük kurma hiçbir taraf için mümkün olmamaktadır. Bir tarafın kesin galibiyeti yukarıda sözünü ettiğimiz mevcut dengeyi bozulmasıyla ortaya çıkacaktır.

İbn Haldûn'a göre hiçbir medeniyetin yükselişi veya çöküşü ebedî değildir. Kısaca İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisine göre tarihin temel dinamiği, medeniyetlerin devridaimidir. Başka bir ifadeyle, çizgisellik tarihte imkânsızdır: Ne daimî yükseliş ne de daimî çöküş söz konusu değildir. Onun yerine iniş ve çıkışlar söz konudur.

İbn Haldûn'un umran kuramından hareketle Batı medeniyetine bir göz attığımızda, iki önemli tespitte bulunmak mümkündür: Birinci tespitte göre, Batı medeniyeti veya diğer adıyla modern medeniyetin yükselişi de diğer medeniyetlerin yükselişi gibi sonludur. Onun sonsuza kadar devam edeceğini düşünmek, tarihin temel kanunlarına terstir.

İkinci tespitte göre ise, Batı medeniyetinin sonu, kemale erdiği zaman gelecektir. Artan refah, modern toplumların savunma gücünü zayıflatacaktır. Sömürge konumunda olan medeniyetler yükselecektir.

Batı medeniyetinin kültürel, askerî, teknolojik ve ekonomik üstünlüğü sürdürdüğü müddetçe dünyadaki diğer medeniyetlerin mensupları onu taklit etmeye devam edecektir. Dolayısıyla çözüm, güç dengesini değiştirmektir. Ni-

tekim İslâm medeniyetinin güçlü olduğu dönemde, diğer medeniyetlerin mensupları İslâm medeniyetini taklit etmişlerdi. Batı'nın yükselişi ile birlikte, Müslümanlar da dahil olmak üzere, bütün dünya medeniyetleri Batı'yı taklitte birbirleri ile yarışmışlardır.

Ancak Batılılaşma ve modernleşme çabaları Batı dışı toplumlarda devamlı olarak başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tartışmalı Japonya örneği dışında, Batı dışı toplumlardan Batılılaşma veya modernleşme çabalarını başarıyla tamamlayan tek bir örnek göstermek mümkün değildir. Batılılaşma daha çok sembolik ve kültürel üstyapı kurumlarının Batılılaşması olarak gerçekleşmiştir. Altyapı kurumları ise Batı merkezli dünya ekonomik düzeninin icaplarına göre şekillenmiştir.

Zayıf medeniyetin, güçlü medeniyeti taklidi sonunda medeniyetlerarası bağımlılık doğurur. Nitekim günümüzde Batı dışı medeniyetler, Batı medeniyetine birçok bakımdan değişen düzeylerde bağımlı hâldedir. Bunun en çarpıcı örneği ise entelektüel veya fikrî bağımlılıktır. Batı dışı medeniyetler sadece yeni teknoloji ürünlerini değil, düşünce ürünlerini de Batı'dan ithal etmek durumundadır.

### **Sonuç: İbn Haldûn Paradoksu veya Medeniyetlerin Deveranı**

İbn Haldûn'un umran ilmi bir paradoks üzerine kurulmuştur. "İbn Haldûn paradoksu"na göre, medeniyetler geri kaldıkları veya zayıfladıkları için değil, tam tersine ilerlemenin en son noktasına erince çökmeye başlar. Buna göre, yukarıda ortaya koymaya çalıştığım gibi, İslâm medeniyeti ve onun son büyük temsilcisi Osmanlı aşırı refaha erdiği, başka bir ifadeyle gelişmesinin sınırlarına eriştiği için çökmüştür. Batı medeniyeti de gelişmesinin son sınırlarına erdiği zaman çökmeye başlayacaktır. Refah seviyesi yükselen medeniyetlerin paradoksal bir şekilde savaşçılıkları ve kendini savunma kabiliyetleri zayıflar. Buna göre üstün başarı bir medeniyetin sonu demektir. Eski bir deyimimiz bu yaklaşımı yansıtır: Her kemalin bir zevali vardır.

İbn Haldûn'a göre medeniyetler tarihi paradoks ve ironilerle doludur. En temel paradoks ise medeniyetlerin kemalinin zevale dönüşmesidir.<sup>52</sup> Buna "medeniyetlerin devridaimi" ya da "uygarlıkların sürekli dönüşümü" denebilir. İbn Haldûn'a göre dünya hâkimiyeti peşindeki medeniyetlerin devridaimi, medeniyet içi iktidar mücadelesi veren yönetici sınıfların devridaimi gibi kaçınılmaz bir süreçtir. Beşerî irade bu tarihî kanuna karşı duramaz ve onu değiştiremez.

---

<sup>52</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 542.



İbn Haldûn'un umran ilminin medeniyete maddî yaklaşımı ile fukahanın manevî veya kültürel yaklaşımı birbirini bütünlemektedir. Umran ilmi makro düzeyde siyasî ve ekonomik ilişkileri analiz ederken, fıkıh makro düzeyde kültürel ilişkileri analiz etmektedir. Umran ilmi medeniyetlerarası ilişkilerin empririk analizini yaparken, fıkıh ilmi normatif bir yaklaşımla medeniyetlerarası ilişkileri düzenlemeye çalışmaktadır. Bu açıdan fıkıh sadece Müslümanların hayatını düzenleyen normlar üretmez, tam tersine İslâm yönetimi altında yaşayan gayrimüslim toplulukların (milletlerin) birbirleriyle ilişkilerini de -sınırlı bir şekilde de olsa- düzenler. Bu çerçevede zimmî olarak isimlendirilen gayrimüslimler medeniyetsel kimliklerini korurlar ve o kimlikle Müslüman ve diğer gayrimüslimlerle ilişki içine girerler. Aslında İbn Haldûn'un belirttiği gibi, umran ilminin bir açıdan fıkıh kökenli olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu iki yaklaşımın geleneksel İslâm ve Türk düşüncesinde birlikte kullanıldığını tespit etmek zor olmayacaktır.

Günümüzde de benzer bir şekilde İbn Haldûn'un yaklaşımından hareketle toplumbilimsel makro analiz yürüterek medeniyetlerarası ilişkileri incelemek mümkündür. İbn Haldûn'un kurucusu olduğu umran ilmi ve mensubu olduğu fıkıh ilmi, günümüz dünyasında yoğunlaşan medeniyetlerarası ilişkileri yapıcı bir yaklaşımla yeniden yorumlamak, daha çoğulcu ve barışçı bir yaklaşımla yeniden şekillendirmek isteyenlere ışık tutabilir.

İbn Haldûn'a göre büyük harfle Tarih yoktur; bu yüzden sona ermesi de imkânsızdır. Fukuyama'nın iddiasının tersine "Tarih" sona ermemiştir ve Batı medeniyeti dünyadaki diğer medeniyetlerin hayatına son verememiştir. İbn Haldûn'un umran ilmi penceresinden geleceğe bakarsak tarihte ve günümüzde olduğu gibi, gelecekte de çok medeniyetli bir dünyada yaşamaya devam edeceğiz. Yine İbn Haldûn perspektifinden bakıldığında Batı medeniyetini tüm dünyaya hâkim kılma çabaları, tarihteki örnekleri gibi başarısızlığa uğrayacaktır denilebilir.

Kısaca gelecekte medeniyetlerarası ilişkiler, tarihte olduğu gibi çizgisellikten uzak, helezonik ekseninde iniş-çıkışlarla ilerleyen paradokslar ve ironilerle dolu olacaktır. Eğer İbn Haldûn'un döngüsel tarih anlayışı ve çok medeniyetli dünya kuramı gerçeği yansıtıyorsa istikbal, büyük harfle "Medeniyet" değil, küçük harfle "medeniyetler" yaklaşımına sahip olanla düşünürlerin doğruluğunu gösterebilir. Bu süreçte, umran ilmi (medeniyet bilimi), medeniyetlerarası ilişkileri açıklayıp anlamada, fıkıh ilmi de söz konusu ilişkileri düzenleme bize ilham kaynağı olabilir.