

Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları

Cengiz Tomar*

Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World

Ibn Khaldun is one of the most discussed thinkers in the modern Arab world. The most important reasons for this are that he lived in a time of crisis that resembles the one that Muslims find themselves in at the present time, that his thoughts have found approval from Western scientists and that they possess modern characteristics. It is for these reasons that the thoughts of Ibn Khaldun, from the 19th century on, have given rise to a wide variety of interpretations, including pan-Islamism, nationalism, socialism and other ideologies that have found interest in the Arab world. In this article, after examining the heritage of thought bequeathed by Ibn Khaldun to Arab culture, starting from the time in which he lived, we will try to evaluate interpretations of *al-Muqaddimah* in the modern Arab world.

Key words: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Arab Nationalism, Arab Thought.

İbn Haldûn modern Arap dünyasında en çok tartışılan, hakkında yüzlerce kitap ve makale yazılan ve hatta Arapça gazetelerin köşe yazılarında üzerine en sık yorum yapılan düşünürlerdendir. Şüphesiz bunun en önemli sebeplerinin başında İbn Haldûn'un yaşadığı dönemin (XIV-XV. yüzyıllar) genellikle Arap düşüncesinin çöküş devri olarak kabul edilmesi ve bunun günümüz Arap-İslâm dünyasının yaşadığı kriz ile özdeşleştirilmesi gelir. Zira İbn Haldûn, İslâm dünyasında ilmî gelişmenin durduğu ya da gerilediğin kabul edilen bir dönemde ufukta parlayan tek yıldız olarak değerlendirilirken Batı karşısında kendisini ezilmiş olarak hisseden günümüz Arap ve İslâm dünyası siyasi platformda yeni Selâhaddîn-i Eyyübî'ler, ilmî platformda ise İbn Haldûn'lar beklemektedir.

Bu noktada İbn Haldûn'un Arap dünyasında bu kadar çok tartışılmasının diğer bir nedeni de hemen hemen bütün bilimsel buluşların Batılılar tarafından

* Dr., MÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
Katkılarından dolayı Dr. Casim Avcı'ya medyûn-u şükranım.

yapıldığı bir dünyada, onun ilmî başarılarının Batılılarca da tescil edilmiş olmasıdır. Zira İbn Haldûn XIX. yüzyılda Batılılar tarafından keşfedildikten sonra, modern Arap dünyasında da üzerinde çalışılmaya başlanmıştır. Arapça kaleme alınmış herhangi bir edebiyat tarihi incelendiğinde, Arap edebiyatı ve düşüncesinin İbn Haldûn ile sonlandırıldığı ve daha sonra XIX. yüzyıla atlandığı görülmektedir. Nitekim geçen yüzyılın bu alandaki en önemli şahsiyetlerinden Ömer Ferrûh, meşhur eserini *İbn Haldûn'a kadar Arap Düşüncesi Tarihi*¹ olarak isimlendirirken âdeta Arap düşüncesinin -modern dönemler istisna edilecek olursa- İbn Haldûn ile hitâma erdiğini vurgulamak istemiştir.

İbn Haldûn, Arap dünyasında ilk olarak İbn Hacer el-Askalânî, İbn Arabşah, Makrîzî, İbn Tağrıberdî, Muhammed el-Esedî ve İbnü'l-Ezrak el-Girnâtî gibi önemli şahsiyetler ile daha sonraki yüzyıllarda Makkarî ve Cebertî gibi tarihçiler tarafından incelenmiştir. Bundan sonra bir müddet unutulmuş İbn Haldûn, XIX. yüzyıldan itibaren Arap dünyasında etkisini tekrar hissettirmiş ve üzerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

XIX. yüzyıldan bugüne, Arap dünyasında yoğun olarak tartışılmaya devam eden İbn Haldûn'un, Arap kültür hayatında ne kadar görüş varsa o kadar da farklı yorumu bulunmaktadır. İbn Haldûn'u "iyi bir Arap milliyetçisi", "Arapların parlak geçmişinin en iyi temsilcisi ve çağımız Arap gençliğinin örnek alacağı bir dâhi" olarak değerlendiren menkıbevî yaklaşımların yanı sıra, paradoksal bir biçimde "Araplığı aşığılayan ve Araplara saldıran Berberî bir yazar" olarak görenler de vardır. İbn Haldûn hayranları onu aşırı abartılı olarak kutsarken, tam aksine, İbn Haldûn karşıtları da Arap milliyetçiliği XIV-XV. yüzyıllarda varmışçasına onu yermektedir. Bu iki zıt görüş arasında İbn Haldûn yorumları oldukça geniş bir yelpazede yer almaktadır. İbn Haldûn'u sosyalist olarak değerlendiren yorumlar da modern Arap düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Onu "hurafelere inanan bir gerici" olarak nitelendirenlerin yanı sıra, "Arap milliyetçiliğinin ilk teorisyeni" olarak görenler de bulunmaktadır.²

¹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-fikri'l-Arabi ilâ eyyâmi İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1972).

² Bu konudaki literatür için bk. Aziz el-Azmeh, *İbn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods* (doktora tezi, 1977), University of Oxford, St. Antony's College, s. 392-96.

Arap dünyasında İbn Haldûn üzerine son tartışmalar ise, onun “umrân” teorisini İhvân-ı Safâ risalelerinden aldığı ve aslında İbn Haldûn’un Arap milliyetçileri tarafından yaratılan bir “mit” olduğu yönündedir.⁵ Yine bazı çağdaş Arap yazarlar XIV. yüzyılda yaşayan İbn Haldûn ile çağdaş Arap düşüncesindeki İbn Haldûn arasında büyük bir fark olduğu görüşündedir.⁴ Bu çalışmada Arap düşüncesinin İbn Haldûn’la sonlanmadığı, aksine fikirlerinin halefleri tarafından nasıl işlendiği incelendikten sonra, modern Arap dünyasında İbn Haldûn ve *Mukaddime* okumaları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle bir müteârife hâline gelen ve İbn Haldûn’un, Osmanlılar hariç, İslâm dünyasında tamamıyla unutulduğu görüşü üzerinde durmak gerekmektedir. Bu hükmün Arap dünyasında İbn Haldûn’dan sonra yazılan eserler incelenmeden alelacele verildiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Haldûn, öncelikle İbn Hacer el-Askalânî ve Makrîzî gibi öğrencileri tarafından tartışılmış; fikir ve teorileri hem öğrencileri hem de halefleri tarafından vefatından sonra da işlenmiştir.

Makkarî (ö. 1041/1632), *Nefhu’t-tib min gusni’l-Endelüsi’r-ratib* adlı eserinde uzun bir biyografisini sunduğu ve şiirlerinden örnekler verdiği İbn Haldûn’u överken⁵ ona yöneltilen en şiddetli tenkitler talebesi İbn Hacer el-Askalânî’den gelmiştir (ö. 852/1449). İbn Hacer’in bu eleştirileri Sehâvî (ö. 902/1497) gibi daha sonraki tarihçiler tarafından tekrarlanmıştır. İbn Hacer, bir taraftan hocasının iyi bir tarihçi olduğunu diğer taraftan da sadece meşrik’in tarihinden haberdar olduğunu ifade etmektedir.⁶ İbn Haldûn’u öven Makrîzî’ye (ö. 845/1442) itiraz eden İbn Hacer, hocası İbn Haldûn’un Câhız tarzında kelime oyunları yapmaktan başka herhangi bir özelliği bulunmadığını zikretmektedir.⁷

Hocasını Mısırlıların alışık olmadığı bir biçimde kadılık yapmakla da suçlayan İbn Hacer, İbn Haldûn’un ilk defa kadılıktan azledilmesinin sebebini sahte evrak düzenlemek olarak açıklamaktadır. İbn Hacer’e göre Mağripliler

⁵ Bk. Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra, nazariyyâtü İbn Haldûn muktebese min Resâli İhvâni’s-Safâ* (Kahire: Âmir li’t-tibâa ve’n-neşr, 1996).

⁴ Hasan Hanefî, *Mine’n-nakl ile’l-ibdâ’* (Kahire: Dâru Kubâ’, 2000), I, 146-151.

⁵ Makkarî, *Nefhu’t-tib min gusni’l-Endelüsi’r-ratib*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), IV, 172; Abdurahman Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn* (Trablus: Dâru’l-Arabiyye, 1979), s. 300-18.

⁶ M. Abdullah İnân, *İbn Haldûn hayâtühü ve türâsühü’l-fikrî* (Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1991), s. 101; Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn*, s. 333.

⁷ Şemseddin es-Şehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’* (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayat, ty.), III, 14; İnân, *İbn Haldûn*, s. 102; Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn*, s. 331.

onun kadı olmasını Mısırlıların cahilliklerine yormuşlar ve kadılığı artık çok itibarlı bir müessesese olarak görmemeye başlamışlardı. Bunlarla de yetinmeyen İbn Hacer, hocasını kişisel olarak da ahlâksızlıkla suçlamaktadır. İbn Haldûn'a karşı bütün bu suçlamalarda bulunan İbn Hacer, hocasından icazet almak amacıyla günümüze de ulaşan bir istida yazmıştır; İbn Haldûn da bu istida üzerine İbn Hacer'e icazet vermiştir.⁸ İbn Hacer'in talebesi Sehâvî de *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târih* adlı eserinde İbn Haldûn'dan etkilenmekle birlikte, hocası İbn Hacer'in tenkitlerini tekrarlamıştır.⁹

İbn Hacer'in aksine, hocasından övgüyle bahseden Makrîzî'nin eserlerinde İbn Haldûn etkisi açıkça görülmektedir. Orta Çağ İslâm tarihçileri arasında İbn Haldûn'un metodunu eserlerine yansıtan en önemli tarihçinin Makrîzî olduğunu söylemek mümkündür. Bu mânâda İbn Haldûn'un metotlarını tarihçiliğe uygulamak açısından Makrîzî, hocasını geçmiştir. Braudel'in deyimiyle, tarihin yüzey akıntıları olan ve hızla değişen siyasî olayları araştırdığı gibi, tarihin dip akıntıları olan ve çok yavaş ilerleyen ekonomik ve sosyal yapıları da incelemeye çalışmıştır. Yazdığı eserlere bakıldığında Makrîzî, dönemin tarihçileri arasında hemen göze çarpmaktadır. Hocasından sitayişle söz eden Makrîzî, "İnsan muradına ancak, bir benzeri daha yazılmayan *Mukaddime* ile erişebilir. O, ilim ve marifetin özüdür. Hadiselerin ve haberlerin hakikatini tarif eder. Sözleri, eşi bulunmayan pırlantadan daha güzel, meltem ile serinleşmiş sudan daha latiftir"¹⁰ demek suretiyle *Mukaddime*'yi övmektedir.

Ancak bundan daha önemlisi İbn Haldûn'un Kahire'deki ikameti esnasında âlim, tarihçi ve talebelerinden teşekkül eden "İbn Haldûn ekolü" içerisinde Makrîzî'nin önemli bir yerinin olmasıdır.¹¹ Sadece eserlerine bir göz atmak dahi Makrîzî'nin tarihçiliği üzerindeki İbn Haldûn etkisini görmek için yeterlidir. Makrîzî'nin tarihle ilgili eserlerinin yanı sıra, genel İslâm tarihi problemlerini tartışan, diğer İslâm tarihçileri tarafından gözardı edilen İslâm dünyasına komşu devletlerin tarihleri ile İslâm âleminin iktisadî ve sosyal tarihini ilmî metotlarla inceleyen eserleri de bulunmaktadır.¹² Bu çalışmalar arasında 808

⁸ İnân, *İbn Haldûn*, s. 102-8.

⁹ Şemseddin es-Şehâvî, *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târih*, nşr. Franz Rosenthal (Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye], s. 128-29, 177; İnân, *İbn Haldûn*, s. 220-27.

¹⁰ Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn*, s. 331.

¹¹ Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 448; F. Rosenthal, "al-Maqrîzî", *Encyclopaedia of Islam* (second edition) (*EI²*) (İng.), VI, 193.

¹² Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII, 450.

(1405) yılına kadar Mısır'da meydana gelen kıtlıklar ve bunların yarattığı ekonomik ve sosyal problemleri inceleyen *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*, Mısır'da Sultan Berkuk dönemine kadar basılan paraları konu alan *Şüzûrû'l-ukûd fî zikri'n-nukûd*, ilk dönem İslâm tarihinin en önemli siyasî problemlerinden olan Emevî-Abbâsî (Hâşimî) çatışmasını inceleyen *en-Nizâ ve't-tehâsum fî mâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, ölçü ve tartılardan bahseden *Risâle fi'l-euzân ve'l-ekyâli's-şer'iyye* ve Kıptilerin tarihini konu alan *Târihu'l-Akbât*, Habeşistan'daki İslâm hâkimiyetini anlatan *el-İlmâm bi-ahbâri men bi-arzi'l-Habeşe min mülûki'l-İslâm*, Mısır'a yerleşen Arap kabilelerini konu alan *el-Beyân ve'l-i'râb bi-men nezele arza Mısır mine'l-Arab*¹³ gibi o döneme kadar İslâm tarihçilerinin ilgilenmediği konular ile iktisadî ve sosyal tarih alanlarını inceleyen eserler sayılabilir. Makrîzî'nin Mısır tarihini ele alan *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserinde dahi siyasî tarihin yanı sıra iktisadî ve sosyal konulara geniş yer verilmiştir.

Makrîzî'nin eski çağlardan itibaren Mısır'da meydana gelen kıtlık, pahalılık, doğal afet ve felaketlerden bahseden *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme* adlı eserini¹⁴ içerik açısından incelediğimizde İbn Haldûn'un Makrîzî üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Eserinin özellikle meydana gelen felaketlerin sebeplerinden bahsettiği kısımda İbn Haldûn'un tesiri oldukça fazladır.¹⁵ Makrîzî, İbn Haldûn'a ait "ahvalü'l-vücûd" ve "tabiatü'l-umrân"¹⁶ gibi kavramları bu bölümde aynen kullanmıştır. Kıtlıkların ve tahribatın sebepleri, Makrîzî'ye göre, idarî ve dinî makamların rüşvetle tayini, cehaletin artması, toprak icar fiyatlarının yükselmesi, paraların değerinde meydana gelen düşmeler gibi ekonomik ve sosyal problemlerdir.¹⁷ Daha sonra toplumu sınıflara (tabaka) ayıran Makrîzî; ehl-i devlet, büyük tüccarlar, esnaf ve küçük tüccarlar, çiftçiler ve köylüler, ilim talep edenler, âlimler ve ecnâdü'l-halkanın da içinde bulunduğu fakirler, zanaatkârlar, çok yoksullar ve dilencilerden oluşan bir toplum yapısı sunmaktadır. Bütün bu sınıfların malî durumlarından bahseden¹⁸ Makrîzî, daha sonra kendi döneminde para ve

¹³ Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII, 450; F. Rosenthal, "al-Maqrîzî", *EP* (İng.), VI, 193.

¹⁴ Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*, nşr. Mustafa Ziyâde-Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2002; *Mamluk Economics, A Study and Translation of al-Maqrîzî's Ighathah* (trc. Adel Allouche), Salt Lake City 1994.

¹⁵ Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, s. 41-62.

¹⁶ Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, s. 41.

¹⁷ Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, s. 41-72.

¹⁸ Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, s. 72-75.

fiyatları incelemektedir.¹⁹ Nihayetinde konuyla ilgili çözüm önerileri sunan Makrîzî'ye göre en önemli çözüm, paralardaki altın ve gümüş oranlarının sabitlenmesiyle enflasyonun önlenmesidir.²⁰ Makrîzî'nin bu eserinde kullandığı devletin tabiatı, yükselişi ve çöküşü, vergiler, umranın tahrip olmasında zulmün rolü gibi tabirler *Mukaddime* ile birebir benzerlikler taşımaktadır.²¹ *Mukaddime* ile *el-İğāse* arasında sadece içerik açısından değil, üslup açısından da benzerlikler bulunmaktadır. Her iki müellif de her bölüme okuyucuyu muhatap alarak ve ona dua ederek başlayıp kısaca o bölümle ilgili gerçekleri ortaya koyduktan sonra, felsefî bir tefsir ve tarihî örneklerle konuyu açarak her bölümü bir ayetle bitirirler.²² Şüphesiz İbn Haldûn'un Makrîzî'ye tesiri daha tafsilatlı olarak çalışılmaya muhtaçtır.

İbn Haldûn'un etkisi, XV. yüzyılda Suriye'de yaşamış, ancak hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Muhammed el-Esedî'nin (ö. 854/1450'den sonra)²³ *et-Teysîr ve'l-i'tibâr* adlı eserinde de görülmektedir. Memlûklerin son döneminde Mısır'da ve özellikle de Suriye'de iktisadî problemler nedeniyle ortaya çıkan sosyal huzursuzlukları önlemek amacıyla kaleme alındığı anlaşılan eser, bir reform çağrısı niteliğindedir.²⁴

Eserine umran ile başlayan müellif, eski çağlardan itibaren umranın önemini verdiği örneklerle sıraladıktan sonra, Müslümanların katkılarını anlatmıştır. Kitabının hemen başında devletin ve sultanın toplum ve medeniyet için gerekli olduğunu ifade eden²⁵ Muhammed el-Esedî'ye göre insanoğlu beş şeye muhtaçtır. Bunlar gıda, su, elbise, barınma ve cinsel ihtiyaçlardır. Ancak insanoğlu bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlar ancak yardımlaşma ve dayanışma yoluyla giderilebildiği için toplumda iş bölümü vardır.²⁶

Esedî'ye göre lüks ve debdebe, bir devletin gücünün zirvesidir. Bundan sonra ise bozulma (fesâd ve halel) başlar.²⁷ Müellifin İslâm tarihinin Eme-

¹⁹ Makrîzî, *İğāsetü'l-ümme*, s. 76-80.

²⁰ Makrîzî, *İğāsetü'l-ümme*, s. 80-86.

²¹ İnân, *İbn Haldûn*, s. 110.

²² Makrîzî, *İğāsetü'l-ümme*, neşredenlerin girişi, s. 2.

²³ Halil Sahillioğlu, "Esedî, Muhammed b. Muhammed", *DİA*, XI, 369.

²⁴ Muhammed el-Esedî, *et-Teysîr ve'l-i'tibâr ve't-tahrîr ve'l-ihtibâr fî mâ yecibü min hüsni't-tedbîr ve't-tasarruf ve'l-ihtiyâr*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1968) (Bu eserden benî haberdar eden Doç. Dr. Cengiz Kallek'e teşekkür ederim).

²⁵ Esedî, *et-Teysîr*, s. 41.

²⁶ Esedî, *et-Teysîr*, s. 41.

²⁷ Esedî, *et-Teysîr*, s. 43-44.

vîler, Abbâsiler ve Fâtımiler dönemini bir yükselme devri olarak; kendi yaşadığı Memlûkler dönemini ise bir çöküş dönemi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²⁸ Esedî, devletlerin gücünü siyasî başarılarına göre değil iktisadî zenginliklerine, gelir ve gider oranlarının yüksekliğine ve yaptıkları imar faaliyetlerine göre değerlendirmektedir.²⁹ Memlûkler dönemindeki bozulmanın tanımın ihmali, aşırı vergilendirme, çiftçilere yapılan zulüm ve devlet görevlerinin parayla satılması³⁰ gibi iktisadî ve sosyal sebeplerle husule geldiğini ifade ettikten sonra, çözüm önerileri sunmaktadır. İkinci bölümde devletin bekası için halka (raiyye) iyi muamele edilmesi, şehirlerin imarı ve fakir ailelere yardım edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır.³¹ Üçüncü bölümde pahalılık, harpler, zulüm ve fitneler ile devleti bunlardan kurtarmanın yollarından bahsedilirken, özellikle paralardaki altın ve gümüşün değerleriyle oynanması (tağşiş) fesadın ana kaynağı ve umranın çöküşü olarak ifade edilmiştir. Zira Esedî'ye göre toplum ve medeniyet ancak para ile mümkün olur. Dünyadan yüz çevirerek zühde dalanlar dışında, her insan için para gereklidir.³²

Bundan sonra pahalılık üzerinde duran müellif, bunun sebeplerini de himaye, karaborsa, baskı ve yasaklamalar ile ziraatin ihmali olarak açıklıyor. Müellifin ilginç önerilerinden birisi de kıtlıkları ve fiyat artışlarını önlemek için Mısır'ın günlük, aylık ve yıllık tahıl tüketiminin hesaplanması ve buna göre ekim yapılmasıdır.³³ Müellifin oldukça ilginç çözüm tekliflerinden birisi de İbn Haldûn'un izlerini taşımaktadır. Esedî ağır ve çok çeşitli vergiler nedeniyle yabancı tüccarların Mısır'la ticaret yapmaktan kaçındıklarını ve vergisi daha az olan ülkelere yöneldiklerini; bunun da Mısır'ın iktisadını zayıflattığını düşünerek vergilerin hafifletilmesini ve çeşidinin azaltılmasını önermektedir.³⁴ Özellikle mal toplamanın ve bu malı dondurarak umrana katkıda bulunmamanın fesadın artmasındaki rolünü de vurgulamaktadır.³⁵

Arap dünyasında İbn Haldûn geleneğinin meşrık kolunu Makrîzî, İbn Tağriberdî (ö. 874/1470) ve Muhammed el-Esedî gibi müellifler oluştururken

²⁸ Esedî, *et-Teysîr*, s. 46, 54-78.

²⁹ Esedî, *et-Teysîr*, s. 74-76.

³⁰ Esedî, *et-Teysîr*, s. 92-96.

³¹ Esedî, *et-Teysîr*, s. 97-109.

³² Esedî, *et-Teysîr*, s. 113.

³³ Esedî, *et-Teysîr*, s. 141-43.

³⁴ Esedî, *et-Teysîr*, s. 83-84.

³⁵ Esedî, *et-Teysîr*, s. 47.

mağrip kolunu ise İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî (ö. 896/1491) ve halefleri teşkil etmektedir. Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından geri alınması (reconquista) esnasında, Maleka (Malaga) ve Gırnata'da (Granada) kadılık görevinde bulunan ve Müslümanların içinde bulunduğu durumun pek de iç açıcı olmadığını gören İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Endülüs'ün son kalesi durumundaki Gırnata'nın düşüşünü önlemek için büyük çaba göstermiştir. Hıristiyanlar karşısında Müslümanları içine düştükleri bunalımdan kurtarmaya çalışan İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâiu's-silk fi tabâii'l-mülk* adlı eseri de bu maksatla telif etmiştir. Eser tamamıyla *Mukaddime* örnek alınarak hazırlanmakla birlikte, bazı ilaveler ve şerhler yapılmıştır.³⁶

Eseri neşreden Ali Samî en-Neşşâr tarafından Müslümanların siyaset felsefesine dair telif ettikleri en önemli eser olarak tanıtılan *Bedâiu's-silk*, bu alanda İslâm fikir tarihinin *Mukaddime*'den sonra en önemli halkalarından biri olarak kabul edilmektedir.³⁷ Neşşâr'a göre temelde *Mukaddime*'ye istinat eden eser, İbn Haldûn'un fikirlerini geliştirmiş, siyaset sosyolojisi alanında İbn Haldûn'dan daha ileri adımlar atmış, onun nazariyeleri ile kendi görüşlerini bir sentez hâline getirirken *Mukaddime*'de geniş yer verilmeyen, siyaset ahlâkı üzerinde durmuştur. Neşşâr, İbnü'l-Ezrak'ın, faydalandığı kaynakları zikrederek ahlâklı davrandığını ifade ederken, İbn Haldûn'un ise kullandığı kaynakları özellikle zikretmemek suretiyle etik davranmadığını ima etmiştir.³⁸

İbnü'l-Ezrak kitabının ilk bölümlerinde İbn Haldûn'un nazariyelerini özetlemiş ve daha sistematik bir hâle getirmiştir. *Mukaddime*'deki bazı konuları da şerhederek, kendi görüşlerini de ilave etmiştir.³⁹ İbnü'l-Ezrak, umranın gerekliliği, insanın tabii olarak medenî olması, umranı, bedevî ve hadârî olarak ikiye taksim etmesi, bedevîlikten hadârîliğe geçiş, bedevîlerin hayra daha yatkın olması, asabiye kavramı, riyâset ve devletin gerekliliği gibi konuları İbn Haldûn'dan alarak özetlemiş, şerh etmiş ve yer yer muhalefet etmiştir.⁴⁰ İbn Haldûn'un anlaşılmasında İbnü'l-Ezrak çok önemli bir yere sahiptir. Zira İbn Haldûn kullandığı pek çok ıstılahı açıklamamıştır. Bunun üzerine modern müellifler bu kavramları kendi dönemlerindeki anlayışlara

³⁶ Tahsin Görgün, "İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî", *DİA*, XXI, 36.

³⁷ İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâiu's-silk fi tebâii'l-mülk*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr (Bağdat: Vizâretü'l-İ'lâm, 1977), I, 5.

³⁸ İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk*, I, 6.

³⁹ İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk*, I, 20.

⁴⁰ İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk*, I, 1-150.

göre açıklamak suretiyle anakronizme düşmüşlerdir. Yaşadığı dönem ve toplum yapısı itibarıyla İbn Haldûn'a oldukça yakın olan İbnü'l-Ezrak, bu kavramların özellikle siyaset felsefesi ile ilgili olanlarındaki kapalılıkları giderdiğinden önemlidir.

İbn Haldûn'un Mağripteeki mirası İbnü'l-Ezrak'ın ardından uzun müddet ele alınmamış gibi görünüyor. Ancak İbnü'l-Ezrak'tan faydalanan eserler dolaylı olarak *Mukaddime*'den yararlanmışlardır. Bunlar Ğâlî b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî (ö. 1872), Muhammed b. Muhammed el-Allâf el-Abdalâvî (ö. 1894), Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Hâşimî (ö. 1910) ve Ebu Osman b. Said b. Abdullah el-Dekkâlî'dir.⁴¹

XIX. yüzyıl öncesinde Osmanlı devlet adamı ve tarihçilerin, *Mukaddime*'ye önem vermeleri ve onun etkisi altında kalmaları karşısında, Arap müelliflerin İbn Haldûn'u unutmaları daima tartışma konusu olmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri İbn Haldûn ve talebelerinin ölümünün ardından Memlûk Devleti'nin Osmanlılar tarafından yıkılmasıyla birlikte tarihçiliğin ekseninin Suriye ve Mısır'dan İstanbul'a intikal etmiş olmasıdır. Bundan sonra Kahire bir başkent olmaktan çıkarak eyalet merkezi hâline gelmiştir. Zira tarihçilik hem siyasî haberlere hem de maddî açıdan sarayın desteğine muhtaçtı. İletişim imkânlarının son derece kıt olduğu bu dönemde Arap eyaletlerinden önemli bir tarihçinin çıkması da bu nedenlerle oldukça zordu. Nitekim bundan sonra sarayın yakınında bulunan Osmanlı tarihçileri bu görevi yerine getirmişler ve dolayısıyla İbn Haldûn ve *Mukaddime*'yi tetkik etme görevi de onlara düşmüştür. Zaten Osmanlı döneminde telif edilen Arapça tarihleri incelediğimizde bunların büyük kısmının padişahlardan ve devletin umumî tarihinden özetle bahsettikleri ya da hiç bahsetmedikleri ve daha ziyade mahallî hadiseleri anlatmakla yetindikleri görülmektedir. Bu, Arap tarihçilerinin haber kaynağı olan payitahta ve resmî yazı dili olan Türkçeye uzaklıklarıyla alâkalıdır. İkinci bir husus, bunların asıl mesleklerinin daha ziyade esnaflık gibi işler olmasıdır. Bu da onların padişahın inâmına, yani malî desteğine uzak olmalarıyla açıklanabilir. Nitekim bu dönemde Mısır'da eser telif eden tek büyük tarihçi olan Cebertî (ö. 1240/1825), tarihinin ilk sayfalarında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine "Onu kim okursa ilimle dolu bir denizle ve marifenin nefis mücevherleriyle karşılaşır" şeklinde atıfta bulunmakta ve eserinde İbn Haldûn'un etkisine rastlanmaktadır.⁴² Üçüncü

⁴¹ İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk*, neşreden giriş, I, 24-28.

bir husus ise İbn Haldûn'un genellikle kriz dönemlerinde daha popüler olmasıdır. Yukarıda zikredildiği gibi İbn Haldûn'dan etkilenen âlimlerin pek çoğu şu ya da bu şekilde kriz dönemi müellifleridir.

İbn Haldûn XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin krizde, Arap milliyetçiliğinin yükselmekte olduğu bir dönemde Arap dünyasında tekrar incelenmeye başlanmıştır. Onun fikirleri özellikle Cemâleddin-i Efgânî'nin (ö. 1897) düşüncelerinde önemli bir yer tutmaktadır.⁴³ İbn Haldûn'un asabiye kavramını siyasette önemli bir unsur olarak gören Efgânî, İslâm devletlerinin çözülerek yıkılmasını asabiye'nin zayıflamasına bağlamaktadır. Ona göre siyaset için gerekli tüm iyi unsurları uhdesinde barındıran asabiye, devleti güçlü kılan en önemli ayaktır. Efgânî'ye göre zayıf Arap kabileleri İslâm'ın yarattığı asabiye ile seksen yıl gibi kısa bir sürede güçlü bir devlet kurmuşlardır. Asabiye, toplum için asgarî bir gerekliliktir ve din, asabiye'nin oluşumunda önemli bir etkidir. Gruplar hâlinde yaşayan insanlar barınma ve güvenlik gibi gerekçelerle çatışırlar. Bu durum gruplar içerisinde dayanışmaya yol açar ve böylece milletler doğar. Millî dayanışma zor durumlarda gerektiğinde ortaya çıkar ve zorunluluk ortadan kalkınca dağılır.⁴⁴

Urabî isyanında rol oynayan Mısırlı gazeteci Abdullah en-Nedîm (ö. 1896) de İslâm'ın Batı karşısında gerilemesini, Avrupalıların dil birliği sağlayarak kendi dışındakilere karşı mücadele etmesine ve Müslümanların geçmişte kendilerinde var olan asabiye'yi kaybetmelerine bağlamaktadır. Nitekim o, kurtuluşun Müslümanların kendi aralarındaki asabiye'yi tekrar tesis etmekle mümkün olabileceğini ifade etmekteydi.⁴⁵

⁴² Ceberûî, *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beirut, ts. [Dârü'l-Fâris]), s. 11; *Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt*, ed. Thomas Philipp-Moshe Perlmann (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), Text volumes I, 7.

⁴³ Efgânî'nin hayatı ve düşüncesi için bk. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl al-dîn al-Afghânî* (Berkeley: University of California, 1968); M. Ebû Reyve, *Cemâlüddîn el-Efgânî* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1980); Abdülbâsî Muhammed Hasan, *Cemâlüddîn el-Efgânî ve eserühû fi'l-âlemi'l-İslâmiyyi'l-hadis* (Kahire: Matbaatü't-takdîm, 1982); Abdülvehhâb el-Mar'aşlî, *et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsar: Cemâlüddîn el-Efgânî* (İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1983); Muhammed Amâre, *Cemâlüddîn el-Efgânî* (Kahire: Dârü'l-müstakbeli'l-Arabiyye, 1984); Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DîA*, X, 456-66.

⁴⁴ Silvia G. Haim, *Arab Nationalism, an Anthology* (Berkeley: University of California, 1976), s. 12-14.

⁴⁵ Haim, *Arab Nationalism*, s. 15-16.

XX. yüzyıl başlarındaki hilâfet tartışmalarında da İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden etkiler bulmak mümkündür. İslâm ile siyaset arasında bir bağlantı bulunmadığını ileri süren ve hilâfet karşıtı görüşleriyle tanınan Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hükûm* adlı eserinde İbn Haldûn'un hilâfetle ilgili görüşlerinden istifade etmiştir.⁴⁶

XX. yüzyıl başlarından itibaren İbn Haldûn ve *Mukaddime*'si hakkında pekçok araştırma yapılmaya başlanmıştır. Bunlardan bir kısmı sadece İbn Haldûn'u öven ve onun Batılılardan önce pek çok bilimin temellerini ortaya koyduğunu ifade etmek için yazılan menkıbevî eserler olduğundan, bunlara burada değinilmeyecektir.⁴⁷

Arap dünyasında İbn Haldûn'la ilgili kapsamlı ilk eserlerden biri olan *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye*'yi⁴⁸ telif eden Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'a ağır eleştirilerde bulunmuştur. Müellif İbn Haldûn'un, Tunus'taki eğitiminin ve hocalarından pek bahsetmemesine şüpheyle yaklaşırken, onun okuduğunu iddia ettiği kitapların da o dönemde Tunus'ta bulunmasının zor olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldûn'un bu kitapları Mısır'a geldikten sonra gördüğünü ve Ezher ulemâsından daha aşağı olmadığını kanıtlamak için *Mukaddime*'de zikrettiğini belirtir. İbn Haldûn'un Mâlikî fıkıhı ile ilgili olarak okuduğunu zikrettiği İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının Mâlikî fıkıhı değil, fıkıh usulü kitabı olduğunu, yine otobiyografisinde bir cildinin kendisinde bulunduğunu iddia ettiği *el-Eğânî* adlı eserin, *Mukaddime*'sinde bir nüshasının elinde bulunduğunu ifade etmesini bu kitabı hiç görmediğine kanıt olarak göstermektedir.⁴⁹

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un kelâm, mantık ve felsefe okuduğundan bahsederken hiçbir kitap ismi vermemesini, esasında felsefesinin ancak Kahire'de kaldığı yıllarda oluştuğuna delil olarak gösterip⁵⁰ aslında onun Mısır'ın bir ürünü olduğunu tebarüz ettirmek istemiştir. İbn Haldûn'u desiselerle dolu bir siyasî hayat sürmek ve hainlikle tavsif eden Tâhâ Hüseyin,

⁴⁶ Ali Abdürrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri: el-İslâm ve usûlü'l-hükûm*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), s. 28-29, 52-53, 67, 72, 103.

⁴⁷ Bu eserler için bk. Azme, *İbn Khaldun*, s. 392-93.

⁴⁸ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye*, trc. M. Abdullah İnân (Kahire: Matbaatü'l-i'timâd, 1925).

⁴⁹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 11-12.

⁵⁰ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 12.

onun bu desiselerini Kahire'de yapamayacağını görünce, mecburen kendini ilmi hayata verdiği düşünmektedir.⁵¹

Tâhâ Hüseyin'in gözünde mahir bir siyasetçi olan İbn Haldûn, bu siyasî yeteneğini hizmetinde bulunduğu devlet ya da hanedanların lehinden ziyade, kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmıştır.⁵² Ona göre İbn Haldûn, otobiyografisini yazan ilk Arap müellif olarak kendini göstermek ve övmek için bu eseri telif etmiştir. Zira ondan önce yazılan *Rihletü İbn Cübeyr* ve *Rihletü İbn Battûta* gibi eserler, müellifin hayatından ziyade seyahat ettiği ülkeleri tavsif ederken, *Rihletü İbn Haldûn*'da yazarın hayatı anlatılmaktadır. Ona göre İbn Haldûn söz konusu eserinde yaptığı siyasî hatalara bahane bulmak yoluna gitmemiş; zira bunların hata olduğunu dahi kabul etmemiştir.⁵³

İbn Haldûn'un samimi ve takva sahibi bir Müslüman olduğu yönündeki görüşlere karşı çıkan Tâhâ Hüseyin, onun nazarında İslâm'ın, inanılması ve farzlarının ifa edilmesi dışında, siyasî hayatına hiçbir etkisinin olmadığı kanaatindedir.⁵⁴ Ona göre aşırı derecede kendine güvenen İbn Haldûn, eserlerinde kendisinin dâhi olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Tâhâ Hüseyin'in nazarında aşırı ferdiyetçi bir kişi olarak İbn Haldûn, vatan ya da aile tanımaz; vatan onun için geçimini temin edebildiği ve iltifat gördüğü her yerdir. İbn Haldûn'u kendisine aşırı güvenen, mütekebbir, dini ve ahlâkı kendi büyük hırsları için kullanan bir kişi olarak tanımlayan Tâhâ Hüseyin, bu yönüyle İslâm tarihi boyunca ona denk tek kişinin Fâtûmî veziri Ebü'l-Kâsım el-Mağribî olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

İbn Haldûn'un kişiliğine yönelik eleştirilerinin ardından eserlerini inceleyen Tâhâ Hüseyin, tarih alanında yazdığı *el-İber*'in Berberîlere ait kısmının, müellifin bizzat Berberîlerin içinde yaşadığından, orijinal bilgiler ihtiva ettiğini düşünmektedir. "Bu sebeple eserin bu bölümünde diğer bölümlerde olduğu gibi hurafelere rastlanmaz. Berberîler hakkında verdiği bilgiler hususunda modern döneme kadar hiçbir müellif onunla yarışamaz. Ancak eserinin diğer bölümlerinin daha önce yazılan İslâm tarihlerinden hiçbir farkı yoktur."⁵⁶ Tâhâ Hüseyin'e göre İbn Haldûn'un üslubu kendisine göre Arap

⁵¹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 18.

⁵² Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 23.

⁵³ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 23-24.

⁵⁴ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 25.

⁵⁵ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 25-26.

⁵⁶ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 27.

edebiyatının çöküş devri olan Memlûk dönemi özelliklerini taşımakta olup hatalarla doludur. “O, bir felsefe oluşturmakla birlikte, felsefesine uygun bir dil kullanamamıştır. Dili fıkıhçıların ve nahivcilerin diline benzeyip muhtasar olduğundan fazlaca muğlaktır.”⁵⁷

Tâhâ Hüseyin, bazı müsteşriklerin iddia ettiği gibi İbn Haldûn’un tarihi bir bilim dalı hâline getirdiği fikrini reddetmektedir. Ona göre insan *Mukaddime*’yi okuduğunda, burada ortaya koyduğu fikirlerle mümâsil bir tarih beklemekte, ancak *el-İber*’in diğer tarihlerden, bazı şekli özellikler dışında, hiçbir farkı olmaması sebebiyle dehşete kapılmaktadır. Tâhâ Hüseyin, *Mukaddime*’de dile getirilen ve bilim tarihinde bir devrime yol açmasını beklediği fikirlerin, İbn Haldûn’un tarihinde (*el-İber*) tatbik edilmediğini görerek sükutuhayale uğramış görünmektedir.⁵⁸

Mukaddime’de çoğu zaman gerçekçi gözlemlere dayanarak hüküm veren İbn Haldûn, Fâtımîlerin ve İdrisîlerin nesebinin Hz. Peygamber’e uzandığını kabul ederken, Abbâsîlerin ve onlara yaranmak isteyen tarihçilerin bilinçli olarak bunu tahrif ettiğini ifade etmektedir. Buna delil olarak da “Eğer bunların nesebi Hz. Peygamber’e istinat etmeseydi başarılı olamazlardı. Zira Allah yalancılara lanet eder” gibi bir açıklama getirmektedir.⁵⁹ Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn’un Muvahhidîlerin hizmetinde bulunması sebebiyle, şahsî menfaat sağlamak amacıyla onların nesebini, hiçbir ilmî esasa dayanmadan, sahih olarak kabul ettiğini de ifade etmektedir.⁶⁰

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn’un tarih metodunun temelden yanlış olduğunu ifade ederken esas olanın tarihteki vakaları izah etmek olduğunu ve tarih felsefesinin bir bilim olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁶¹ Tâhâ Hüseyin’e göre toplumu inceleyen İbn Haldûn, ilm-i umranı tek başına bir disiplin olarak görmemekte ve sadece tarihe yardımcı bir bilim dalı olarak izah etmektedir.⁶² İbn Haldûn’un bazı olayların sebeplerini açıklamakta metafiziğe yöneldiğini ifade eden Tâhâ Hüseyin, buna örnek olarak otuz yıldan kısa bir sürede gerçekleşen İslâm fetihlerini mucizeye bağlamasını vermektedir.⁶³

⁵⁷ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 29.

⁵⁸ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 35.

⁵⁹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 47.

⁶⁰ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 47.

⁶¹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 48-49.

⁶² Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 58-60.

⁶³ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 61.

Tâhâ Hüseyin'e göre İbn Haldûn felsefeye yeni bir boyut katmış olmakla birlikte onu sosyolojinin kurucusu olarak adlandırmak abartılıdır. Zira o, toplumu sosyolojik açıdan incelememiş ve sadece toplumu tarihin konusu yapmıştır.⁶⁴ Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'u bazı tabiatüstü güçlere, hurafelere ve sihre inanmakla da suçlamaktadır. İnsanın kendisini çeşitli dünya zevklerinden alıkoyarak ilahî hikmete yaklaşabileceğini, bilim adamlarının ulaştıkları hakikatlere bu yolla da varılabileceğini; kâmil insanların rüya yolu ile geleceğe taalluk eden haberlere ulaşabileceklerini, pek çok sihir kitabı okuduğunu da ifade eden İbn Haldûn, kendisinin de bunlardan bir kısmını denediğini ve başarılı olduğunu bizzat belirtmektedir. İbn Haldûn'a göre sırasıyla peygamberler, veliler, sûfiler ve kâhinler gelecekle ilgili haber verebilirler.⁶⁵

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un zihniyetinin bedevîliğe daha yatkın olduğunu söylerken onun bedevî kabilelerle ilgili söylediklerine atıf yapar. İbn Haldûn'a göre bedevî kabilelerin en büyük özelliği devlete vergi vermeyi zül sayarak reddetmeleridir. İbn Haldûn bunun kabilelerin güç ve kudretlerinin bir belirtisi olduğunu zikreder. Tâhâ Hüseyin, bunun İslâmî anlayışa ters olduğunu ve Müslümanlar nazarında devlete vergi vermenin toplumun yararına olan ortak projelere iştirak etme anlamına geldiğini ifade ederek, İbn Haldûn'un bedevî zihniyetinden müteessir olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁶ Tâhâ Hüseyin, bunun sebebinin İbn Haldûn'un İslâm tarihine bir bütün olarak bakmamasında ve sadece kendi çevresinde vuku bulan hadiselerle göre yorum yapmasında aramaktadır.⁶⁷ O, *Mukaddime* müellifinin İslâm'ın ilk üç asrındaki hadiselerle, kendi yaşadığı dönemin penceresinden bakarak anakronizme düştüğünü de iddia etmektedir.⁶⁸

Tâhâ Hüseyin'e göre İbn Haldûn bütün devletlerin kuruluşunu araştırdığını iddia etmekle birlikte, sadece Arap ve Berberî kabilelerinin devletin oluşumundaki rolünü bilmektedir. Bu nedenle ulaştığı sonuçların büyük kısmı sadece Arap ve Berberîler tarafından kurulan devletler için geçerlidir.⁶⁹ Ona göre *Mukaddime* müellifi, devletlerin tesisinde nesep asabiyesinin rolünü abartmaktadır. Halbuki vatanseverlik ruhuyla kan bağı olmaksızın

⁶⁴ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 62.

⁶⁵ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 78-79.

⁶⁶ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 93.

⁶⁷ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 94.

⁶⁸ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 94.

⁶⁹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 98-99.

kurulan ve büyük işler başaran pek çok devlet vardır.⁷⁰ Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un daha ziyade hanedanları dikkate aldığını ve bu hanedanların hâkimiyeti altındaki halkları ihmal ettiğini ileri sürerken, Mısır'ın İslâm fethinden İbn Haldûn dönemine kadar sekiz farklı hanedan tarafından yönetilmiş olmakla birlikte, "Mısır halkının (el-ümmetü'l-Mısriyye) aslını hiçbir değişikliğe uğramaksızın koruduğunu" ifade etmiştir.⁷¹ İbn Haldûn'un devletlerin kuruluşunu bedevî kabilelerin asabiyesine bağlayarak indirgemeci bir yorumda bulunduğunu düşünen müellif, devletlerin kuruluşunda başka unsurların da önemli olduğunu misallerle açıklamaktadır.⁷²

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde Araplarla ilgili sarfettiği düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, daha önce de Araplar hakkında kötü sözler söyleyen filozoflar olmakla birlikte, İbn Haldûn bunların hepsini aşarak Arapları aşağılayıcı fikirleri sistematik hâle getirerek bir teori oluşturmuş ilk filozoftur.⁷³ İbn Haldûn, Arapların ancak basit şeylerde başarılı olabileceğini iddia ederken, buna delil olarak onların Suriye, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika gibi dağlık olmayan yerlere hâkim olabildiklerini göstermektedir. Ancak Arapların dağlık ve zor bir bölge olan İran'ı fethettiklerini ve burada uzun yıllar hâkim olduklarını gözardı etmektedir.⁷⁴

İbn Haldûn'un "Araplar bir bölgeye hâkim olduğunda orası harap olur, taşta ihtiyaçları olduğunda saray ve köşkleri yıkarlar ve taşlardan hiçbir şey yapmazlar. Mağlupların mallarını kuvvet zoruyla gasp ederler. Bunlar soyguncu ve eşkiyadır" derken bu fikirlerine Kuzey Afrika'nın XI. yüzyılda Araplar tarafından tahrip edildiğini örnek olarak gösterdiğini ifade ederek onun bu tarihî hadiseyi tahlil edemediğini ileri sürmektedir. Zira bu göçü Fâtumî halifesi Berberileri cezalandırmak amacıyla yaptırmıştı ve bu kabileler bedevî idiler (A'râb). İbn Haldûn Suriye, Mısır, Irak, İran ve İspanya fetihlerini görmezlikten gelmektedir. Oysa Araplar tarafından fethedilen bu bölgeler harap olmamıştı.⁷⁵

Tâhâ Hüseyin'in iddiasına göre İbn Haldûn Arapların dinî bir tesir olmaksızın devlet kuramayacaklarını ileri sürmektedir. Dinî motivasyonun önemini inkâr etmeyen Hüseyin, İslâm öncesi Yemen'de kurulan Arap devletinin İbn

⁷⁰ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 99.

⁷¹ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 99.

⁷² Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 99.

⁷³ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 100.

⁷⁴ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 102.

⁷⁵ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 102.

Haldûn tarafından ihmal edildiğini düşünmektedir.⁷⁶ İbn Haldûn'un hanedanlara yüz yirmi yıl ömür biçmesini de eleştiren Tâhâ Hüseyin, onun döneminde dahi yüz yirmi yıldan daha uzun süre hüküm süren pek çok devlet ve hanedanın olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

Tâhâ Hüseyin'in bazı eleştirilerinde haklılık payı bulunmakla birlikte, *Mukaddime*'yi bir Mısır milliyetçisi gözüyle okuduğu, eseri bütüncül bir gözle incelemeyip seçmeci bir tavır takındığı ve kendi döneminin, yani XX. yüzyıl başlarının bakış açısıyla *Mukaddime*'yi değerlendirerek anakronizme düştüğü görülmektedir. Nitekim daha sonra Sâtî' el-Husrî, Tâhâ Hüseyin'in bu eleştirilerinin büyük bir bölümünü cevaplandıracaktır.

Arap milliyetçilerinin bir kısmı tarafından yapılan İbn Haldûn'a yönelik eleştiriler, Tâhâ Hüseyin'in bu eserinin ardından yoğunluk kazanmış ve İbn Haldûn'un Tâhâ Hüseyinci yorumları 1950'li yıllara kadar etkisini sürdürmüştür. Baas ideolojisinin önemli ideologlarından ve 1930'lu yıllarda Irak millî eğitim bakanı olan Samî Şevket, Arap ulusunu aşağıladığını düşündüğü İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si gibi kitapların yakılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Ahmed el-İskenderî de Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn hakkındaki görüşlerinden etkilenmiş görünüyor. Tâhâ Hüseyin'in kitabının Arapçaya çevrilmesinden dört yıl sonra yazdığı makalesinde onun eleştirilerini tekrarlamakla birlikte bazı ilaveler de yapmıştır. Ahmed el-İskenderî İbn Haldûn'un siyaset, iktisat ve toplum ile ilgili yeni kavramlar getirdiğini belirtmekle birlikte, umran kavramını İhvân-ı Safâ risalelerinden, coğrafya ile ilgili kısımları Batlamyus ve eski coğrafyacılarından; kelâm, felsefe ve tasavvufu ilgili bölümleri kendisinden önceki müelliflerden ve siyasetle ilgili fasılları ise el-milel ve'n-nihal kitaplarından aldığını iddia ederek geniş bir alıntı listesi vermektedir.⁷⁹ Makalesinin ikinci bölümünde İbn Haldûn'un Araplarla ilgili görüşlerinin kötü niyetli olduğunu düşünen İskenderî, onun bu düşüncelerinin sebebini Berberî devletlerin hizmetinde çalışmış olması, Arapların devletini istila eden Memlûklerin hizmetinde bulunması ile bedevî Arapların XIV. yüzyılda Mağrip'te yaptıkları zulümlere bağlamaktadır.⁸⁰

⁷⁶ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 103.

⁷⁷ Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, s. 123-24.

⁷⁸ Sâmi Şevket, *Hâzihi hiye ehdâfünâ* (Bağdat 1939), s. 43-44; Samir al-Khalil, *Republic of Fear The Politics of Modern Iraq* (New York: University of California Press, 1989), s. 177.

⁷⁹ Ahmed el-İskenderî, "İbn Haldûn", *Mecelletü'l-Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, IX (1929), s. 424-31.

⁸⁰ Ahmed el-İskenderî, "İbn Haldûn", s. 462-63.

Arap iktisat düşüncesini inceleyen Muhammed Sâlih ise, İbn Haldûn'un dini, medeniyetin unsurlarından biri olmaktan çıkardığını ifade ederek onu bedevîliği tavsiye eden, medeniyet düşmanı bir düşünür olarak tavsif etmekteydi.⁸¹ Mısırlı ilim ve fikir adamı Muhammed Ferid Vecdi de "İbn Haldûn fi'l-mîzân" adlı makalesinde İbn Haldûn'un fikirlerini Mes'ûdî, Turtûşî gibi kendinden önceki müelliflerden aldığını bizzat itiraf ettiğini belirttikten sonra, *Mukaddime*'nin ne tarih felsefesi ne de sosyoloji kitabı olduğunu, sadece hatalarla dolu bir eser olduğunu iddia etmiştir.⁸²

Suriyeli yazar Muhammed Kürd Ali ise, tarihi incelerken aklını kullanan nadir kişilerden olduğunu ifade ettiği İbn Haldûn'un, tarihle ilgili görüş bildirip sonuç çıkararak diğer İslâm tarihçilerinin hepsini aştığını düşünmektedir. Tarih felsefesi ve sosyolojinin bir Arap tarafından inşa edilmesini, Arap ilminin en şerefli noktası olarak gören Muhammed Kürd Ali de Araplarla ilgili görüşlerinden dolayı İbn Haldûn'u eleştirmekten çekinmemiştir.⁸³

Tâhâ Hüseyin ve diğer Arap milliyetçileri tarafından İbn Haldûn'a yöneltilen eleştirilere paradoksal bir biçimde, başka bir Arap milliyetçisi Sâtî' el-Husarî tarafından cevap verilmiştir. Osmanlı döneminde aldığı eğitim nedeniyle erken yaşlarda İbn Haldûn'un eserleriyle tanışan Sâtî el-Husarî, onun asabiye teorisini modernize etmiştir. İbn Haldûn'un asabiye teorisini milliyetçiliğin en önemli dayanağı olarak gören el-Husarî, ulusal bağın ancak asabiye ile mümkün olabileceğini düşünmekteydi.⁸⁴ Alman milliyetçilik ekolü ile İbn Haldûn'un asabiye teorisini meczeden el-Husarî, ırkçılığı reddetmekte ve asabiye'nin oluşumunda dinin rolünü bir dereceye kadar kabul etmektedir.⁸⁵

Sâtî el-Husarî'nin, *Mukaddime*'de tarih ve kâhinliğe bir bölüm ayıran İbn Haldûn'u eleştirenlere cevabı, daha önce Herodot'un ve Titus Livius gibi Romalı tarihçilerin de eserlerinde bu gibi şeylere yer vermeleridir.⁸⁶ Müellifin münecimliğe dair görüşlerine gerekçe olarak Hıristiyanlık öncesi ve sonrasında Orta Çağ'da Avrupalı pek çok müellifin de münecimlere başvurduğunu

⁸¹ Sâtî' el-Husarî, *Dirâsât an Mukaddimetü İbn Haldûn* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1953), s. 593.

⁸² Husarî, *Dirâsât*, s. 597.

⁸³ M. Kürd Ali, "İbn Haldûn", *Mecelletü'l-Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, XXII (1947), s. 397-402.

⁸⁴ Bassam Tîbî, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, ed. ve trc. Marion Farouk Sluglet-Peter Sluglet), New York: St. Martin Press, 1990), s. 139-40.

⁸⁵ Tîbî, *Arab Nationalism*, s. 143-47.

⁸⁶ Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), s. 26-35.

ifade ederek tarih felsefesinin kurucularından birisi olarak kabul edilen J. Bodin'i (ö. 1594) buna örnek olarak zikretmektedir. Sâtî' el-Husarî bütün bu hususların eleştirilebilir olmakla birlikte, İbn Haldûn'un değerini düşürmeyeceği kanaatindedir.⁸⁷

Sâtî' el-Husarî İbn Haldûn'u üç nedenden dolayı sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmektedir: O, toplumun bağımsız bir ilmin konusu olması gerektiğini vurgulamış ve bu ilme umran adını vermiştir. İçtimaî hadiselerin birtakım sebep ve illetlerden kaynaklandığına inanmış ve bu sebep ve illetlerin toplumun tabiatından neşet ettiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn sosyal olayların illiyet (causality) kanununa ve determinizme bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Sâtî' el-Husarî, İbn Haldûn'un "Nesillerin hâllerinde görülen farklılık, sadece geçim yollarının farklılığından ileri gelir" derken sosyal olayları iktisadî faktörlerle açıklayarak Marx'tan çok önce tarihi maddeciliğin temellerini ortaya koyduğunu iddia etmektedir.⁸⁹ Ona göre, toplumu canlılara benzeten İbn Haldûn, H. Spencer ve Rene Formes'in teorileri uyarınca uzviyetçi (organicisme) ekolün öncüsüdür. Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime*'de psikolojik teorilere ve doğal mekanizme de pek çok örnek bulunduğunu ifade eder.⁹⁰

Sâtî' el-Husarî'ye göre İbn Haldûn, daha önce yapıldığı gibi, tarihin konusunu hanedanın veya sarayın, devletler arasındaki savaşlar ve barışların tarihi olmaktan çıkararak toplum hayatında meydana gelen tüm değişimleri kapsayan bütüncül bir bilim hâline getirmiştir. Buna göre iktisadî durum, ilimler ve sanatlar da tarihin konusu olmuştur.⁹¹ Ona göre İbn Haldûn, kültür tarihinden bahseden ilk düşünür olarak kendisinden önce gelen tüm tarihçileri aşmış olduğu gibi, kendisinden sonra dört asır boyunca yaşayan tüm tarihçilerden de üstündür.⁹²

el-Husarî, İbn Haldûn'un devlet teorisinin özgün bir teori olmayıp daha önceki düşünürler tarafından ortaya konulduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn'un özgünlüğü Hobbes'tan üç asır önce insanoğlunun sürekli kavga hâlinde olduğunu belirtip bunun için toplumu yöneten ve bu kavgaları önleyen idarecilerin bulunmasının gerektiği ilkesi üzerine bu teoriyi oturtmasıdır.⁹³

⁸⁷ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 41-44.

⁸⁸ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 111-6.

⁸⁹ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 119-20.

⁹⁰ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 121.

⁹¹ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 127.

⁹² Husrî, *İbn Haldûn*, s. 128.

⁹³ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 144-6.

el-Husarî'ye göre İbn Haldûn sosyal baskı ve zorlama kavramını Emile Durkheim'den beş asır önce ifade etmiştir.⁹⁴ Ona göre İbn Haldûn'un *Mukaddimesi*'nde C. Darwin'den çok önce evrim teorisini çağrıştıran unsurlar bulunmaktadır. İbn Haldûn'un düşüncesinde "Hayvanlar âlemi genişlemiş, çeşitli türleri ortaya çıkmış; var olmadaki tedricilik yoluyla akıl ve fikir sahibi insana varıp dayanmıştır. O noktaya, kendisinde his ve idrak toplanmış olan; ama fiilen henüz düşünme ve muhakeme etme noktasına gelmemiş bulunan maymunlar âleminde çıkmıştır (âlemü'l-kırade). İnsanlar sahasının ilk sınırı işte bu nokta olmuştur". Bu ifadeler bütün açıklığıyla tedricî evrim fikrini içermektedir. Eserin doğuda yapılan baskılarında bu ifade tahrif edilerek maymunlar âlemi (âlemü'l-kırade) yerine (âlemü'l-kudret) yazılmıştır. Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime*'nin pek çok yerinde evrimden ve bunun son aşaması olarak insanın maymundan türediğinden bahsedildiğini örneklerle açıklamaktadır. Tabiatdaki tedricilik İhvân-ı Safâ risalelerinde de görülmekle birlikte, İbn Haldûn'un maymunu diğer hayvan türleriyle insanı birbirine bağlayan bir tür mesabesinde görmesi, bu düşünceye özgünlük kazandırmıştır.⁹⁵

Sâtî' el-Husarî, asabiye teorisinin İbn Haldûn'un ortaya koyduğu en önemli ve özgün teori olduğu kanaatindedir. Ona göre İbn Haldûn'un toplumla ilgili görüşlerinin ana eksenini oluşturan asabiye, genel olarak sosyolojide ve özelden de siyaset sosyolojisinde bir sistem husule getirmiştir.⁹⁶ İbn Haldûn'un birden fazla asabiyeden oluşan büyük asabiyesine bileşik asabiye, diğer asabiyelere de basit asabiye adını veren Sâtî' el-Husarî, bunun Emile Durkheim'in bileşik cemiyetler (societes composees) ve halka cemiyetler (societes polyegmentaires) kavramlarıyla ilişkilendirmiştir.⁹⁷

Yine İbn Haldûn'un "Her hâlükârda asabiye, içinde bulunduğu zamanın verdiği imkâna göre ya müstakil ya da destek yoluyla mülk sahibi olur" görüşünden hareket ederek H. Taine'in "tarihte 'ân'ın tesiri" (le moment) kavramını hatırlatmaktadır. el-Husarî'ye göre İbn Haldûn'un "el-vaktü'l-mukârin" kavramı Taine'den beş asır önce tarihi etkileyen âmillerden olan "ırk" ve "ortam"a üçüncü bir etken olan "ân"ı da eklemiştir.⁹⁸ Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime*'de yer alan ve insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biri

⁹⁴ Husarî, *İbn Haldûn*, s. 155.

⁹⁵ Husarî, *İbn Haldûn*, s. 165-77.

⁹⁶ Husarî, *İbn Haldûn*, s. 195.

⁹⁷ Husarî, *İbn Haldûn*, s. 215.

⁹⁸ Husarî, *İbn Haldûn*, s. 215.

olan fikir ve el kavramının, Batı'da ancak XX. yüzyılda Bergson tarafından ortaya konulduğunu ifade eder.⁹⁹

Batı'da iktisadın bir bilim dalı hâline gelmesi XVIII. yüzyılda gerçekleşmiştir. Ancak bundan dört asır önce iktisadî hadiselerin sabit birtakım kanunlara tâbi olduğunu keşfeden İbn Haldûn'un bu kanunları bulmak için çaba gösterdiği belirtilmektedir. el-Husarî, *Mukaddime*'de sistematize edilen iktisadî konuları iktisat sosyolojisinin öncüsü olarak görmektedir.¹⁰⁰ İbn Haldûn iktisadî hadiselerin sosyal olaylara tesirlerinin farkına vararak bu konuda çalışmalar yapmıştır. Arz-talep kanunu ve bunun fiyatlarla olan ilişkisini ortaya koyan müellif, talep artışına neden olan sosyal hadiseleri incelediği gibi, fiyat artışlarının toplum üzerindeki tesirlerine de önem vermiştir. İbn Haldûn insanların talep artışı olan malları üretmeye yöneldiklerini ifade etmiştir.¹⁰¹ Sâtî' el-Husarî, İbn Haldûn'un emlak fiyatları ile ilgili değerlendirmesinin ünlü İngiliz iktisatçısı Ricardo'nun rant nazariyesiyle aynı olduğunu ifade ederek¹⁰² sosyal olayların sebeplerini iktisadî zaruretle açıklamaması nedeniyle Marksizm'le benzerlikleri olduğu düşüncesindedir.¹⁰³

İbn Haldûn'un Araplar hakkındaki görüşlerine yapılan tenkitleri cevaplandıran Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime* müellifinin Arap kelimesini a'râb yani bedevî mânâsında kullandığını ve sadece bedevî Arapları değil, bedevî Berberî kabileleri de tavsif ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu suçlamalar İbn Haldûn'un Berberî kökenli olduğu faraziyesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u bir ilim olarak tarih ve sosyoloji'nin kurucusu kabul etmemesini doğru bulmayan Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime* yazarının tarihî olayların sebep ve sonuçlarını incelediğini, tarihin gidişatında kanunlar olduğunu ve bu kanunları ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Pek çok Batılı araştırmacı İbn Haldûn'u sosyolojinin gerçek kurucusu olarak görmekteyken, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u devletten başka herhangi bir sosyal birliğe işaret etmediği, sosyal olaylar ile ferdî olguların farklı olmadığı, sosyolojiyi tek başına bir bilim olarak incelemeyip tarihi araştırmak için

⁹⁹ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 283-4.

¹⁰⁰ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 398-9.

¹⁰¹ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 399-400.

¹⁰² Husrî, *İbn Haldûn*, s. 403.

¹⁰³ Husrî, *İbn Haldûn*, s. 407.

¹⁰⁴ Husrî, *Dirâsât*, s. 556-9.

¹⁰⁵ Husrî, *Dirâsât*, s. 562-7.

kullandığı gibi gerekçelerle sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilemeyeceği görüşünü reddeden Sâtı' el-Husarî, *Mukaddime*'nin sadece bir bölümünün devlete hasredildiğini, diğer tüm bölümlerinin toplumu incelemeye yönelik olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldûn'un tarihi çalışırken ilm-i umranı bulduğunu, ancak onu ayrı bir bilim dalı olarak gördüğünü; tarihi, zamandan bağımsız çalışmanın modern sosyolojinin metotlarına aykırı olduğunu ifade ederek cevaplamıştır.¹⁰⁶

Sâtı' el-Husarî, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u vatan fikrini tanımayan, nerede itibar görürse orayı vatan kabul eden bir kişi olarak nitelendirmesine itiraz ederek İbn Haldûn'un döneminde henüz milliyetçiliğin olmadığını ve Tâhâ Hüseyin'in anakronizme düştüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁷ Tâhâ Hüseyin ve Sâtı' el-Husarî arasındaki tartışma, Arap milliyetçisi iki müellifin de İbn Haldûn'la ilgili birbirine taban tabana zıt fikirlerinde aşırıya kaçmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'u Arap düşmanı olarak gördüğünden, hemen hemen bütün görüşlerine itiraz etmiş, İbn Haldûn hayranı olan Sâtı' el-Husarî de bu eleştirilerden uygun bulduklarını cevaplandırmış, İbn Haldûn'u hemen hemen bütün bilim dallarını Batılılardan önce keşfeden bir Arap düşünürü olarak nitelemiştir.

1950'li yıllara gelindiğinde Arap dünyasında İbn Haldûn tartışmaları, yükselen sosyalizmin de etkisiyle, yeni bir döneme girmiştir. Bu aşamada İbn Haldûn'un fikirleri genellikle Marksizm ile karşılaştırılmıştır. Allâl el-Fâsî *en-Nakdü'z-zâtî* adlı eserinde İbn Haldûn'un umrânü'l-beşerî olarak isimlendirdiği mefhumun iktisat, maliye, siyaset, ahlâk ve sosyolojiyi kapsadığını ifade ettikten sonra, *Mukaddime*'deki iktisatla ilgili düşüncelerini Marksizm ile karşılaştırmaktadır. Ona göre İbn Haldûn'un düşüncesinde tarihte husule gelen değişmeler tesadüfî değildir. Bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Tarih bir düzendir ve bu düzen içtimâî hayattan oluşmaktadır. Bu içtimâî düzende ilerleme, gelişme ve yıkılma vardır. Sorun bu düzenin nasıl açıklanacağıdır. Tarihin düzeninde iktisadın rolü nedir?¹⁰⁸ Allâl el-Fâsî, Marx'ın tarihin açıklanmasında iktisadın rolünü üç noktada topladığını ifade etmektedir. Bunlar tarihin kanunlara tâbi olduğunu kabul etmek, toplumda iktisadî faktörlerin diğer âmillerin üzerinde olduğuna ve diyalektiğe yani tarihî olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğuna inanmaktır. İbn Haldûn'un

¹⁰⁶ Husarî, *Dirâsât*, s. 570-3.

¹⁰⁷ Husarî, *Dirâsât*, s. 578.

¹⁰⁸ Allâl el-Fâsî, *en-Nakdü'z-zâtî* (Kahire: Matbaatü'l-Âmire, 1952), s. 167.

“Toplumlar arasında mücadelenin temeli geçim meselesidir” diyerek Vico ve Marx’ı öncellediğini ve tarihin açıklanmasında iktisadî ekolü kuran ilk düşünür olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹

Allâl el-Fâsî’ye göre İbn Haldûn tarihî olayların gelişiminde ve toplumların bedevîlikten hadârîliğe geçişinde iktisadî amilleri en başa koyarken, lüks ve konfora alışmak gibi ekonomik etkenlerin devletlerin yıkılma sebeplerinin en önemlilerinden biri olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Marx’la İbn Haldûn arasındaki tek fark, *Mukaddime* müellifinin tarihin gidişatında iktisadî amilleri en başa koymakla birlikte, diğer ikincil sebepleri de ihmal etmemesidir. Bu nedenle İbn Haldûn, Marx’tan daha ileridedir.¹¹⁰

S. Muhammed el-Cizevî, “İbn Haldûn’da Sosyalizm Düşüncesi”¹¹¹ adlı makalesinde sosyalizmin temellerini Müslüman bir Arap düşünür İbn Haldûn’un *Mukaddimesi*’nde ararken, Mahmud İsmâil Marksist düşüncenin tarih boyunca düşünürler tarafından geliştirildiği, Marx’ın ise bu düşünceleri sistemleştirdiği kanaatindedir. Ona göre İbn Haldûn’un Marksist düşüncenin gelişimine büyük katkısı olmuştur.¹¹² Müellif, İbn Haldûn’un olayları incelemede Marx’ı, hadiseleri fikirlere dönüştürmede Braudel ve Montesque’yu geçtiğini ifade etmektedir. İbn Haldûn tarihî maddecilik ve diyalektiğin öncülerindedir. Onun insanların farklılıklarını geçim yollarında araması, bunun en açık delilidir. Şayet tarihî maddeciliğin en önemli köşe taşı iktisat ise, İbn Haldûn’un *Mukaddimesi*’nde iktisat ve toplum üzerindeki etkisi hakkında yazdıkları önemlidir. Özellikle Marksist teorinin en önemli öğelerinden olan artı değer teorisi, İbn Haldûn’da da yer almaktadır.¹¹³ Mahmud İsmâil’e göre sınıfsal çatışma da *Mukaddime*’de yer almaktadır. İbn Haldûn’un toplumu ve tarihi sürekli olarak bir hâlden diğer bir hâle geçişle tavsif etmesi de tarihî diyalektiğin tohumlarını taşımaktadır. Mahmud İsmâil, tarihî diyalektiğin Hegel ve Marx’tan önce İbn Haldûn tarafından keşfedildiği kanaatindedir.¹¹⁴ Ona göre İbn Haldûn, umranın zevalini toplumun lüks ve konfora alışmasına bağlayarak burjuvazinin toplumların çözülmesindeki rolünü vurguladığı

¹⁰⁹ Fâsî, *en-Nakdû’z-zâti*, s. 167-8.

¹¹⁰ Fâsî, *en-Nakdû’z-zâti*, s. 168.

¹¹¹ S. Muhammed el-Cizevî, “el-Fikrû’l-iştirâkî inde İbn Haldûn”, *el-Aklâm*, III/11 (1967), s. 3-20.

¹¹² Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târih beyne’l-İslâm ve’l-Marksiiye* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988), s. 24.

¹¹³ Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târih*, s. 24-25.

¹¹⁴ Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târih*, s. 25-26.

gibi, Marx'tan önce medeniyetin teşekkülünde emekçi sınıfların rolüne değinmiştir.¹¹⁵

Seksenli yıllarda İbn Haldûn'u Marx'ın öncüsü olarak gören Mahmud İsmâil, herhalde Sovyetler Birliği'nin çökmesinden ilham alarak doksanlı yıllarda bu fikirlerini oldukça değiştirmiş görünüyor. Arap dünyasında İbn Haldûn'la ilgili son tartışmalar Mahmud İsmâil'in İbn Haldûn'un nazariyelerinin önemli bir kısmını İhvân-ı Safâ risalelerinden iktibas ettiğine dair yazılardan sonra başlamıştır. Bu tartışmalar Mahmud İsmâil'in 1996 yılında yayımladığı *Nihâyetü ustûra nazariyyâtü İbn Haldûn muktebese min Resâili İhvâni's-Safâ* adlı eseriyle tekrar alevlenmiştir. Müellife göre İbn Haldûn, nazariyelerinin büyük kısmını İhvân-ı Safâ risâlelerinden iktibas etmiş ve bilinçli olarak bunu gizlemeye çalışmıştır. Mahmud İsmâil, İbn Haldûn'un bu iktibaslarının kendisinden önce bazı müellifler tarafından fark edildiğini ifade etmektedir. Eserine İbn Haldûn'un ahlâkından başlayan müellif, onun siyasî entrika ve desiselerini bu bölümde ortaya çıkardıktan sonra,¹¹⁶ *Mukaddime* ile İhvân-ı Safâ risalelerinin metinlerini karşılaştırmıştır.

Bu iki metnin karşılaştırılması sonucunda Mahmud İsmâil'e göre umranın coğrafi çerçevesi, coğrafyanın insan tabiatı üzerindeki etkisi, beşerî umranın kabul ettiği geçim, toplumda işbölümü, artı değer, ahlâkın iktisada etkisi, üretim gibi iktisatla ilgili fikirleri, umran teorisi, insanın doğuştan medenî olması, bedevî ve hadârî toplumların özellikleri, toplumsal sınıflar, millet ve toplumların tasnifi, tabii çevre ve iklim ile iktisadî vaziyetin topluma etkisi gibi antropoloji ve sosyolojiyi ilgilendiren görüşleri tamamıyla İhvân-ı Safâ risalelerinden alınmıştır.¹¹⁷

Mahmud İsmâil'e göre İbn Haldûn tarihle ilgili görüşlerinin büyük kısmını da İhvân-ı Safâ'dan iktibas etmiş olmakla birlikte, bazı örneklerle konuyu daha tafsilatlı bir hâle getirmiştir. İbn Haldûn tarihin konusu ve yararı, tarih felsefesi, asabiye ve devlet nazariyeleri, tarihin sürekli değişim gösteren bir canlı organizma şeklinde izah edilmesi, devletlerin yükseliş ve çöküşünün sebeplerini İhvân-ı Safâ risalelerinden almış, Mağrip ve Kuzey Afrika tarihiyle ilgili kendi gözlemlerini de ilave ederek süslemiştir.¹¹⁸ Mahmud İsmâil, bu

¹¹⁵ Mahmûd İsmâil, *Fikretü't-târih*, s. 26-27.

¹¹⁶ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 40-42.

¹¹⁷ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 43-65.

¹¹⁸ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 66-77.

görüşüne mantıkî bir delil de sunmaktadır. Ona göre bütün tarihçilerin İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de beyan ettiği görüşlerini kendi tarihi *el-İber*'de tatbik etmediğinde ittifak etmeleri de bunu destekleyen mantıkî bir çıkarımdır.¹¹⁹

Mahmud İsmâil'e göre büyük bir siyasî tecrübeye sahip olan İbn Haldûn, *Mukaddime*'de bu deneyimlerinden istifade etmekle birlikte, beşerî umranın bir lidere muhtaç olduğu, mülk ve hilâfet arasındaki farklar, teokratik nizamın tabiatı gibi pek çok siyasî görüşü İhvân-ı Safâ risalelerinden aktarmıştır.¹²⁰ Müellife göre İbn Haldûn'un ilim ve marifet ile pek çok görüşünün temelini İhvân-ı Safâ risaleleri oluşturmaktadır. Felsefeye karşı olumsuz görüşler bildirmekle birlikte akılcılık, metafizik, ilimlerin tasnifi, küllî akıl ve cüzî akıllar gibi pek çok felsefî unsuru İhvân-ı Safâ risalelerinde aynıyla bulmak mümkündür.¹²¹ Mahmud İsmâil, *Mukaddime*'de ilâhiyatla ilgili zikredilen kısmın da tamamıyla İhvân-ı Safâ risalelerinden alındığını iki metni karşılaştırarak ifade etmektedir.¹²²

Sonuç olarak, Mahmud İsmâil, İbn Haldûn'un umran ilmini kendisinin ortaya çıkardığına dair görüşün hiç şüphesiz doğru olmadığını düşünmekte; İbn Haldûn'un bir gün bu gerçeğin ortaya çıkacağını tahmin ettiğinden "Benden önce bunları hiç kimsenin yazdığını görmedim. Bunları bilmiyorlar mıydı acaba? Sanmıyorum, belki de bunları yazdılar da bize ulaşmadı" demek suretiyle buna işaret ettiğini ileri sürmektedir.¹²³

Mahmud İsmâil, *Mukaddime* -İhvân-ı Safâ risaleleri ilişkisinin bugüne kadar ortaya çıkmamasını ise bu risalelerin fazla çalışılmamasına ve *Mukaddime*'de sistematik bir hâlde bulunan bu ifadelerin risalelerde dağınık olarak bulunmasına bağlamaktadır.¹²⁴ Bununla birlikte onun kendisinden önce İbn Haldûn-İhvân-ı Safâ ilişkisinden bahseden eserlerden hiç söz etmemesi câlib-i dikkattir. Mahmud İsmâil'in bu görüşleri Arap dünyasında yankı bulmuş; Arapça yayımlanan gazete ve dergilerde bir kısmı bu görüşü destekleyen diğer kısmı ise karşı olan pek çok makale neşredilmiştir.¹²⁵

¹¹⁹ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 66.

¹²⁰ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 78-83.

¹²¹ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 85-109.

¹²² Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 110-20.

¹²³ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 121.

¹²⁴ Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 122-3.

¹²⁵ Bu makaleler için bk. Mahmûd İsmâil, *Hel intehet ustûratü İbn Haldûn? Cedelün sâhin beyne'l-akâdemiyyin ve'l-müfekkîrine'l-Arab* (Kahire: Dâru Kubâ', 2000).

İbn Haldûn'la ilgili yorumların oldukça abartılı olduğunu düşünen diğer bir ilim adamı Hasan Hanefî, *Mukaddime* müellifini, felsefenin bir bilim dalı olmadığını kanıtlamak maksadıyla eserinde bir bölüm ayıran ve nakli akla üstün tutan bir fakih olarak nitelemektedir.¹²⁶ İbn Haldûn'un felsefeye olan düşmanlığında Eş'arîliğin önemli payının olduğunu düşünen Hasan Hanefî, onun çağımızda lüzumundan fazla itibar gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre bunun temel sebebi Batıların İbn Haldûn'u övmeleri, Doğulu Marksistlerin İbn Haldûn'u bir Marksist gözüyle okumaları; Batılı müsteşriklerin de onu sosyolojinin esaslarını ortaya koyan kişi olarak kabul etmeleridir. Hanefî, tarihî İbn Haldûn'un, modern İbn Haldûn'un tam zıddı olduğunu ve modern dünyada yaratılan İbn Haldûn mitinin tamamen bir inşa olduğunu düşünmektedir.¹²⁷

Yukarıda verdiğimiz bütün örneklerden İbn Haldûn'un modern Arap dünyasında aktüel eğilimlere göre çeşitli okumalara tâbi tutulduğu görülmektedir. XX. yüzyıl başlarında Arap milliyetçiliğinin yükseldiği yıllarda, İbn Haldûn'un fikirleri daha ziyade milliyetçilik açısından tartışılmış; onu Arap milliyetçiliğinin teorisyeni olarak görenlerin yanı sıra, Arap düşmanı bir Berberî olarak yorumlayanlar da olmuştur. 1950'li yıllardan itibaren Arap dünyasında sosyalizmin etkisinin artması, *Mukaddime*'nin de Marksist ve sosyalist okumalarına yol açmıştır.

İbn Haldûn üzerine araştırma yapanların bir kısmı *Mukaddime*'de yer alan bazı spesifik görüşleri nedeniyle onu Makyavelli, Montesque, Durkheim, Vico ve Marx gibi Batı düşüncesinde önemli yeri olan düşünür ve filozofların öncüsü olarak fikirlerinin orijinal ve çığır açıcı olduğunu; bu yönüyle Müslüman ve Arap bir düşünürün Batılardan dört-beş asır önce sosyoloji, tarih felsefesi ve iktisat gibi disiplinleri ortaya koyduğunu ileri sürerken, bir kısmı da İbn Haldûn'un teorilerinin orijinal olmadığını, daha önceki İslâm düşünürlerinden alıntı olduğunu ve bir İbn Haldûn mitinin yaratıldığını iddia etmişlerdir.

M. Âbid el-Câbirî'nin de işaret ettiği gibi İbn Haldûn hakkındaki bu zıt görüşlerin temel olarak iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi İbn Haldûn'un ortaya koyduğu düşüncelere günümüzün bakış açısıyla yaklaşılması ve onun kullandığı istihlamlar ve tabirlere müellifin kastettiğinin dışında modern içerikler

¹²⁶ Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-ibdâ'*, I, 146-8.

¹²⁷ Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-ibdâ'*, s. 149-51.

yüklenmesidir. Bunun en önemli sebeplerinin başında İbn Haldûn'un kullandığı pek çok mefhumun oldukça muğlak ve şerhe muhtaç olması ve bu tabirlere günümüz müellifleri tarafından yeni mânâların verilmesidir.¹²⁸ İkinci neden İbn Haldûn'un düşüncesinin genellikle bir bütün olarak incelenmemesi ve *Mukaddime*'de yer alan bir cümle ya da paragrafın alıntılanarak buradan büyük yorumlara gidilmesidir. *Mukaddime*'den yapılan bu alıntılar, İbn Haldûn'un genel konteksti düşünülmezsizin modern yorumlara tâbi tutulmakta ve çoğunlukla yanlış ve aşırı görüşlere varılmasıyla sonuçlanmaktadır.¹²⁹

¹²⁸ M. Âbid el-Câbirî, *Fikrû İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Dârülbeyzâ: Dârü'n-neşri'l-Mağribiyye, 1984), s. 7.

¹²⁹ Câbirî, *Fikrû İbn Haldûn*, s. 7.