

İbn Haldun'da Kuram-Eylem İlişkisi

Theory-Action Relationship in Ibn Khaldūn

Mustafa Yıldız 

Özet

Bu makale felsefe tarihinin önemli problemlerinden olan kuram ile eylem arasındaki ilişkinin İbn Haldun tarafından nasıl ele alındığını konu edinmektedir. İbn Haldun özellikle tarihi bir bilim olarak felsefi bilimler çatısı altına katma çabasında geliştirdiği yöntemle insanı konu edinen bilimler alanında bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Aristotelesçi bilim geleneğinde, insanın eylem hayatının analitik yöntemle kurama bağlanmasındaki güçlük nedeniyle, bir bilim olarak tarihe yer verilmemiştir. Buna karşın İbn Haldun insanî olgu ve olayları kurama bağlamaya çalışırken olgusal olarak nitelendirilebilecek yeni bir yöntemle başvurmuştur. Böylece insanın eylem hayatını kuramdan hareketle belirlemek yerine, olgulardan hareket etmek suretiyle anlama ve daha sonra kurama bağlama çabasıyla ilm-i

Abstract

This article is about how Ibn Khaldun handles the relationship between theory and action, which is an important problem in the history of philosophy. Ibn Khaldun particularly transformed the field of sciences dealing with humans with the method he developed in his effort to include the history as a science under the roof of philosophical sciences. History as a science was not included in the Aristotelian scientific tradition due to the difficulty in connecting human action life to the theory through analytical methods. On the other hand, Ibn Khaldun tries to overcome the analytical method while trying to connect human facts and events to the theory. Thus, instead of determining human action life based on theory, he becomes the founder of a new science called al-ilm al-umran, with the effort

✉ Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
(mustafayildiz_1@ardahan.edu.tr) ORCID: 0000-0003-3526-3313.

ümran adında yeni bir bilimin kurucusu olmuştur. Bu çerçevede bu makalede İbn Haldun'un insanı ve toplumu anlama yönünde her ne kadar Aristotelesçi (Meşşâî) gelenekten tam anlamıyla ayrılmamış ve birtakım çelişkiler barındırıyor olsa da yol açtığı radikal değişimde anahtar nitelikte olan sorunun kuram-eylem ilişkisi olduğu iddia edilmiştir. Bu sorun bağlamında İbn Haldun'un ortaya koyduğu eylem teorisi, bedevî ve hadarî düşünme biçimlerinin belirli bir çevrede eylem tarafından nasıl yapılandırıldığını betimler. Sonuç olarak İbn Haldun kendi gözlem ve deneyimlerinin parçası olarak insanın bilme ve eyleme süreçlerinin olgusal bir açıklamasını çizmeyi başarır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, varlık düzeni, ümran, nedensellik, kuram, eylem.

to understand it by starting from facts and then connect it to theory. In this context, in this article, it has been argued that although Ibn Khaldun did not completely depart from the Aristotelian (Persian) tradition in understanding man and society and contained some contradictions, the key problem in the radical change he caused was the theory-action relationship. In the context of this problem, the theory of action put forward by Ibn Khaldun describes how bedouin and sedentary ways of thinking are structured by action in a certain environment. As a result, Ibn Khaldun succeeds in drawing a factual account of human processes of knowing and acting as part of his own observations and experiences.

Keywords: Ibn Khaldun, order of existence, civilization, causality, theory, action.

Giriş

Antikçağ ve Orta çağ felsefesinin insan ile ilgili araştırmalarında anahtar nitelikte olan problemin teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ilişki olduğu söylenebilir. Öyle ki bu dönemde filozoflar gerçekliğe ilişkin evrensel ve biricik bilgi kaynağının teorik akıl olduğunu savunarak insanla ilgili araştırmalarını da bu varsayıma dayandırmıştır. Bunun yanı sıra insanın eylem ve etkinliklerinin tekilliği, çok yönlülüğü ve çeşitliliği, teorik aklın sınırlarını zorlar ve adeta teorik aklın belirlediği kalıplara giremeyeceğini ve hakikatin kişiden kişiye, toplumdan topluma ve zamandan zamana değiştiğini telkin eder.

Şu var ki Batı düşüncesine egemen olan felsefe/bilim geleneği, bu tezi savunan Sofistlere karşı Platon ve Aristoteles'in verdiği mücadeleden ortaya çıkmıştır. Sensualist bir yaklaşımla Sofistler Atina'da doğru olanın, Sparta'da yanlış olabileceği gözleminden hareketle, hakikatin, toplumsal bir uzlaşıdan başka bir şey olmadığını savunmuşlar ve sonuçta gerçekliğin doğasını saptamaya çalışmak yerine, gerçekliğe ilişkin kişiler ve toplumlar arası uzlaşının üretilmesinde hangi koşulların etkili olduğunu anlamaya yönelmişlerdir. Bunun yanı sıra evrensel bilginin olanaksızlığına yönelik bu rölativist anlayış, Platon için epistemolojik bir çıkmaz ifade etmiş ve insanların şahsî görüşlerindeki farklılaşmanın, çatışma ya da uzlaşılarının ötesinde, saf akıl ile bilgisinin kazanılabileceği bir idealar evreninden söz ederek hakikatin evrenselliğini iddia etmiştir.

Bu bağlamda Platon'un sunduğu evren tasarımına göre her şey, *İyi ideası* sayesinde düzen bulur ve bu düzen aynı zamanda aklîdir. İnsan da dâhil olmak üzere her varlık türünün ideası aynı zamanda o varlık türünün iyisini teşkil eder. Böylelikle evren her nesnenin en alt seviyeden en üst seviyeye değin belli bir yer ve işlevinin olduğu hiyerarşik bir düzen oluşturur. Bu evrende insanın işlevi ise, hiç de kolay olmamakla birlikte, *İyi ideasını* ve ondan yansıyan düzeni görmek ve bu görüşle birlikte iç ve dış hayatında bilgece davranmaktır (Platon, 2004, 514a-518d). Bu bakış açısından kurama karşılık gelen idealaların bilgisi, aynı zamanda eylem hayatını belirleyen ilkeler anlamına gelmektedir.

Dahası, Platon'un öğrencisi Aristoteles de her ne kadar idealar öğretisine ciddi eleştiriler getirmiş olsa da kozmosun evrensel bilgisine ulaşılabilirliğini iddia etmiştir. Nitekim Aristoteles'in evren anlayışının merkezinde kendisi değişmeyen ve devinmeyen, ama kesintisiz olarak her şeyi devindiren "düşüncenin düşüncesi" olarak Tanrı yer alır. Bizdeki kuramsal düşünce ise Tanrı ile tek ortak noktamız, yani içimizdeki en tanrısal şeydir (Aristoteles, 1993, 1072b-1073a). Bu bağlamda Platon'un da ifade ettiği üzere, nasıl ki evren bir akıl tarafından düzene konulmuşsa, benzer şekilde eğer insanî evren de varlık düzenine (kozmos) ilişkin kuramsal bilgiye dayanarak düzenlenirse insanın doğal amacına ulaşması mümkün olacaktır. Başka bir deyişle kozmos gerek bireysel gerekse de toplumsal yaşam biçiminin belirlenmesinde örnektir. Özce söylemek gerekirse Eski Yunan düşüncesinin doruk noktasında yer alan Aristoteles'in felsefesi, insanın eylemselliği ile varlık düzeni arasında böylesi bir uyumun inşası için gerekli olan bilimler sistemini ifade eder. Buna göre felsefe, varlığı ve varlıktaki düzeni bilmeye yönelik olmak üzere aklın belli bir yönetime dayalı olarak ilerlemesiyle elde ettiği bir *theoria* etkinliğidir. Dahası, felsefi düşüncede amaç varlık düzeninin keşfi ve insanın eylem hayatının da bu düzene göre inşasıdır.

Şu var ki kuram ile insanın eylem hayatı arasında Aristoteles'in kurduğu ilişki önemli ölçüde sorunludur. Nitekim bu bilimsel anlayış, eyleme ancak pratik akıl kavramı bağlamında teoriyaya bağlı olduğu ölçüde bir değer atfettiği için eylemin sosyolojik ve psikolojik boyutlarını, içinde gerçekleştiği koşul farklılıklarını göz ardı eder. Öyle ki Aristoteles için hakikate ulaşmayı mümkün kılan tek bir bilimsel yöntem vardır ve o da analitik yöntemdir. Oysa insan eylemlerinin tekil niteliği, yinelenmemesi ve çeşitliliği bu yöntemin sınırlarını zorlar ve ancak etik ve politika olmak üzere iki normatif bilimin kurulmasına izin verir. Bu açıdan Aristoteles'in sistemindeki eksiklik insanın eylem hayatının analitik yöntem kullanarak kurama bağlanmasının mümkün olmaması nedeniyle bilimler sınıflandırmasında tarihe yer vermemesidir. Keza İslam dünyasında bu anlayışı sürdüren Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar da bilimler sınıflandırmasında tarihe yer vermemişlerdir. Harezmi, İbn Nedim ve Gazzalî gibi tarihi

dini bilimlere yardımcı bir bilim olarak gören anlayış ise İbn Haldun'un ilgisi dışındadır; zira o tarihi felsefî bilimler çatısı altına katmak ister (Arslan, 1997, 17-23; Aydın, 2019). Bu bağlamda Aristoteles'in sistemindeki bu eksikliğe dikkat çeken öncü çalışma olarak İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde insanî olgu ve olayları kurama bağlamaya çalışırken Aristotelesçi bilim anlayışını aşma çabasının incelenmesi önem arz etmektedir. Başka bir deyişle İbn Haldun Aristoteles'in bilim anlayışının İslam dünyasındaki otoritesine rağmen, ısrarla insanın eylem hayatında da bir düzen olduğunu ve bu düzenin kurama bağlanabileceğini düşünür. Böylece Aristoteles'in *physis* (doğa) kavramını topluma taşır ve toplumun olgu ve olayların doğasından söz eder. Bununla birlikte o, analitik yöntemin insanî olgulara uygulanmasının ne ölçüde güç olduğunu da farkındadır. Bu yüzden paradoksal bir yol izler; bir yandan metafizik, kozmoloji ve fizik konularında yaşadığı dönemin egemen Aristotelesçi bilim anlayışının etkisi altında kalırken diğer yandan insanî olguları anlamada Aristoteles'in analitik yöntemine gözlem ve deneyimi de eklemeye çalışır.

Aslında bir tarihçi olarak İbn Haldun'un öncelikli sorunu geçmişin nasıl anlaşılması ve tarih eserlerinin nasıl yazılması gerektiğidir (Yıldız, 2010). Bu sorunla bağlantılı olarak amacı ise tarihin felsefî bilimler çatısı altında bir bilim olarak yer alması için gerekli olan yöntemsel ve epistemolojik zemini ortaya koymaktır (İbn Haldun, 2005, I, s. 5-6; Câbirî, 2000, s. 310). Bu bağlamda onun hem Aristoteles'in bilimler sınıflandırmasında bir bilim olarak tarihe yer vermeyen klasik felsefe geleneğinden hem de İslam tarihçiliği geleneğinden ayrılarak özelde tarih bilimi için geliştirdiği yöntemle konusu insanî olgu ve olaylar olan bilimler için yeni bir yol açtığı söylenebilir. Öyle ki eser, insanî evreni anlamada, hem analitik yöneme ve tümdengimsel çıkarımlara dayalı Aristotelesçi bakış açısının hem de olayları hikâye etme ya da kaydetmeye dayalı klasik İslam tarihçiliğinin yetersizliğini göstermek ve toplumsal olgulara yaklaşımda kendi iddiasıyla yeni icat ettiği bilimin ilke, yöntem ve temellerini ortaya koymayı içerir. Dolayısıyla İbn Haldun araştırma konusu olarak toplumların yaşam biçimlerini ve dünyayı bayındır hale getirmelerinin tarihini *ümran* kavramı altında ele alarak ümrânı incele-

yen bu yeni bilim dalını da *ilm-i ümran* olarak adlandırır. Böylelikle de henüz adı konulmamış ve bilimsel temelleri oturmamış olan insan ve toplumla ilgili bilimleri ilm-i ümran adını verdiği yeni bilimin çatısı altında birleştirerek tarih araştırmalarıyla ilişkilendirir. Öyle ki günümüzün antropoloji, sosyoloji, iktisat, psikoloji ve beşerî coğrafya gibi bilimlerin içeriklerinin *Mukaddime*'de çekirdek halinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan İbn Haldun'un Aristoteles'in etik ve politika ile sınırladığı insanı konu edinen bilim anlayışını dönüşüme uğrattığı söylenebilir.

Aristotelesçi felsefe/bilim geleneğinde metafiziğin başat konumu dik-kate alındığında İbn Haldun'un girişiminin önemi açığa çıkar. Öyle ki bu gelenekte insanın metafizik bir bağlamda ve kuramdan hareketle ele alınmış olması onun eylem hayatını anlamada bir yetersizliği de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte İbn Haldun insanî evreni araştırmanın doğa bilimlerinin ilkelerine bağlı olduğu varsayımından hareketle insanî olguları anlamada nedensellik ilkesini uygulamaya çalışmıştır (Câbirî, 1392, s. 129).

Bu çerçevede bu makalede İbn Haldun'un insanî evreni konu edinen bilimler alanında yol açtığı değişimin, insanın eylem hayatını kuramdan hareketle belirlemek yerine, olgulardan hareket etmek suretiyle kurama bağlama çabasıyla gerçekleştiği iddia edilmiştir. Bu çabasında etkili olan en önemli saik ise aynı zamanda zengin deneyimlere sahip bir devlet adamı kimliğine sahip olması, başka bir deyişle tüm yaşamı boyunca sürekli revize ederek kaleme aldığı *Mukaddime*'nin aslı kaynağının kendi gözlem ve deneyimleri olmasıdır. Buradan yola çıkarak onun ümran, ilm-i ümran ve asabiye gibi temel kavramlarını anlamada kuramla eylem arasında kurduğu ilişkinin anahtar nitelikte olduğu söylenebilir.

Eylemin Doğasını Anlamada Yöntem Sorunu

İslam düşünce geleneğinde insanın eylem hayatı genel itibariyle kişilerin Tanrı'ya ve devlete karşı yükümlülükleri bağlamında ele alınmış ve yukarıdan belirlenimci bir anlayış hâkim olmuştur. Bu bağlamda devlet yönetimi konusu da fıkıhçıların eserlerinde, İslam fıkınının bir alt dalı olarak hukukî ve siyasî bir çerçevede, hilafet ya da imamet başlığı altında ele alınmıştır.

Bunun yanı sıra Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların eserlerinde ise bu konu özellikle Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve mantık eserlerinin etkisi altında yine siyasî bir çerçevede ideal başkan arayışıyla çözülmeye çalışılmıştır. Her iki kesimin ortak özelliği ise tündengelim mantığıyla hareket edip yönetilenlerin haklarından ziyade yöneticinin nitelik ve yükümlülüklerine ve nasıl yönetmeleri gerektiğine odaklanmış olmalarıdır. Bu normatif bakış açısı ise İslam dünyasında bir ideal lider kültürünün oluşmasına yol açmıştır ki buna göre liderin ve koyduğu yasaların iyi olması durumunda toplumun da iyi, kötü olması durumunda toplumun da kötü olacağı yönündeki monarşik/aristokratik bir anlayışı hâkim kılmıştır. Toplum ile insan bedeni arasındaki analogiye ve tündengelim yöntemine dayanan bu bakış açısı fıkıh, kelam ve felsefe gibi İslam düşüncesinin farklı alanlarında ortak bir anlayış olarak temerküz etmiştir. Dahası kelamcılar insanın eylem hayatını gerek yöneticiler gerekse de yönetilenler bazında Allah'ın fiillerine nispetle, dolayısıyla Allah'ın kudreti karşısında insan iradesinin konumu bağlamında ele almakla teolojik bir çıkmaza sürüklenmişler; fıkıhçılar ise insan davranışlarını anlamaya çalışmak yerine bu davranışları ilahî yasaya göre farz, vacip, müstehap, mekruh, haram gibi kategorilerde değerlendirmek suretiyle belli kalıplara dökmüşlerdir. Böylece, her ne kadar içtihad kavramı kapsamında değişen koşullara göre yeni hükümler çıkarma gibi bir esneklik söz konusu olsa da insan eylemlerinin nedenlerini anlama yönünde yeterli bir bilimsel anlayış geliştirememişlerdir.

İbn Haldun'un konumuna gelince, muhtemelen her üç kesimi de kastederek siyaset ve yönetim biçimlerden en uzak olanların kuramdan yola çıkarak eylemi açıklamaya çalışan bilim insanları (ulemâ) olduğunu ifade eder. Zira bir devlet adamı olarak müktesebatı, toplumsal ve siyasal hayatın Aristoteles mantığıyla, kıyas ya da burhan yöntemiyle açıklanmasında yetersiz kaldığını ona göstermiştir. Ona göre ümrânın özünü teşkil eden insanın eylem hayatı, Aristoteles mantığından hareketle anlaşılabilir ve ulemâ, mantık bilimini temel almakla tümel yargılar ile dış gerçeklik arasında tam bir mutabakat kurma yoluna giderler. Adeta zihinsel olanı asıl, dış gerçekliği de onun bir türevi olarak görürler. İnsanı anlamada

izlenen bu indirgemeci yöntem ise yetersiz olmakla birlikte gerçeklikten uzaklaşmaya yol açar. Başka bir deyişle bilim insanları, tümel bir tarzda bildiklerini tikel olana uyarılma yoluyla insanî evrenin doğru bir biçimde anlaşılmasından uzak kalırlar. Yine onlar fikhî/hukukî kıyastan hâsil olan eğilimleri nedeniyle analogi yöntemini kullanarak tekil olayları denklere ve benzerlerine kıyasla anlamaya çalışmakla da yöntemsel bir yanılsa düşerler. Nitekim her toplumsal olay kendine özgü koşullarda meydana gelir ve birbirlerine indirgenemez. Öyle ki kimi yönlerden birbirine benzeyen iki olayın başka yönlerden farklılık gösterme olasılığı son derece güçlüdür (İbn Haldun, 2005, V, s. 290-392; Akyol, 2011, s. 43).

Dahası İbn Haldun'a göre (2005, I, s. 49-53), tarihçilerin eserlerinin de insanın eylem hayatını ve toplumsal olguların doğasını anlamada bir katkı sağlamadığını söylemek mümkündür. Öyle ki okuduğu tarih kitaplarının içeriği yine onun deneyimlerine aykırı birçok husus, gerçekle hayalin birbirine karıştığı uydurma rivayetleri barındırmaktadır. Bunun sebebi ise tarihçilerin neden-sonuç ilişkisi kurarak olayları analiz etmekten ziyade kaydetmeye yönelmeleri ve ellerinde sağlam bir yöntem ve doğruluk ölçütü olmadığı için pek çok kez yanlış olmalarıdır. Oysa İbn Haldun'un bakış açısından tarihin hakikati, ümran demek olan insanın yapıp etmelerinden, yani eylemliliğinden doğan çok yönlü olgular bütünü demektir.

Bu ise tarihî olayların kronolojik sıralamasından ibaret olan yüzeysel (zahiri) anlamının ötesinde, derin (batınî) anlamını, yani olayların nedenlerini bulup çıkarmak anlamına gelmektedir. Öyle ki geçmişte yaşanmış olaylarla ilgili anlatılanların gerçekliğinin bir ölçütü olması gerekir ve bu ölçüt ümrânın doğası (tabâiu'l-umrân) olarak nitelendirilir (İbn Haldun, 2005, I, 159).

Bu bağlamda İbn Haldun, Aristoteles'in doğa kavramına verdiği anlama sadık kalır ve özcü bir yaklaşım sergiler. Açıkçası nesnelere nasıl kendilerine özgü bir doğası varsa insan eylemlerinin de bir doğası olduğundan söz eder. İnsanın eylem hayatının bir özü, doğal bir amacı ve değişmeyen yasaları olduğuna yönelik bu varsayımın dayandığı temeli ise Aristoteles'in insanî olgu ve olaylara uygulamada çekimser kaldığı nedensellik ilkesine dayandırır.

İnsanın eylem hayatının çoğulluğu ve çok yönlülüğü, karmaşıklığı ve düzensizliği göz önüne alındığında Aristoteles'in nedensellik ilkesini bu alana uygulamada çekimser kalması anlaşılır bir durumdur. Bununla birlikte İbn Haldun'un başarısı, her ne kadar insan eylemleri hem bireysel hem de toplumsal açıdan çok yönlü olsa da bir sıra ve düzen içerdiğini gözlemlemiş olmasıdır. Böylelikle o, toplumun doğasını araştırarak, tarihsel olgu ve olayların içkin imkânı ya da imkansızlığını değerlendirmenin gerekli olduğunu düşünmüştür (Alatas, 2015, s. 71).

Bu bakış açısından, kuram-eylem ilişkisi bağlamında insanın eylem hayatı, toplumsal olgu ve olaylar yeni bir yöntemle ele alınmalıdır. Başka bir deyişle toplumsal hayatın temel biçimleri, bilimlerin ve sanatların ortaya çıkışı ve gelişimi Aristoteles'in analitik yönteminden ve İslam ulemasının kıyas yönteminden olduğu kadar gerçekliğin yasalarıyla çelişen uydurma rivayetlerden de bağımsız biçimde yeniden değerlendirilmelidir. İbn Haldun'a göre ancak bu yolla tarih bir bilim olarak bilimler sınıflandırmasında hak ettiği özgün yerini alabilir. Dolayısıyla tarih, insanın toplumsal hayatının ontolojik ve epistemolojik temellerini, nedensellik ilkesi bağlamında açıklamaya çalışan bir eylem kuramı içermekle ancak bir bilim olarak kurulabilir.

Kuramın İlkesi Olması Bakımından Nedensellik

İbn Haldun'un bakış açısından kuramı oluşturan temel ilke, nesnelere ve olaylar arasındaki nedensellik ilişkisidir. Bu çerçevede onun hareket noktasının ise ilkin Mezopotamya ve Mısır, daha sonra ise Eski Yunan düşüncesinin en temel ilkelerinden biri olan evrenin bir düzen (kozmos) içerdiği varsayımı olduğu söylenebilir. Nitekim Platon ve Aristoteles'le benzer biçimde İbn Haldun'a göre (2005, II, s. 346); yalın ve bileşik görünümünde tümüyle varlık (vücûd) yukarıdan aşağıya birbirine bitişik, kesintisiz doğal bir düzen üzeredir. Kuşkusuz bu düzen, nesne ve olayların neden-sonuç ilişkisi ile birbirine bağlanmasıyla gerçekleşir ve evrendeki nedenlerin sonuçlara bağlanması, oluşların başka oluşlarla bitişmesi, varlıkların yekdiğerine dönüşmesi suretiyle biçimlenen bir yapısı vardır (İbn Haldun, 2005, I, s. 283). Evrendeki hiçbir şey nedensiz, kendiliğinden ya da tesadüf

eseri meydana gelmez (Özdemir ve Durğun, 2023, s. 426). Dahası evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallar ümrânın dayandığı düzen fikrinin de temel çerçevesini oluşturur (Işık, 2022, s. 61). Öyle ki doğadaki nedensellik ilkesine bağlı zorunlu değişim süreci gibi, insanî evrendeki değişim süreçleri de nedensellik ilkesine bağlıdır (Durak & Tortuk, 2016, s. 356).

Buna göre İbn Haldun evren düzenindeki tüm nesne ve olayların dōngüsel nedensellik bağıyla birbirine bağlandığı Aristoteles kökenli varsayımdan hareket etmekte ve varlığın ilkeleri ile aklın ilkelerinin birbirine mutabık olarak gören Aristotelesçi anlayışı sürdürmektedir. Bu açıdan nedensellik, varoluşun ilkesi olduğu gibi bilginin ve dolayısıyla kuramın da ilkesidir ve bir şeyi bilmek demek nedenlerini bilmek demektir (Aristoteles, 1985, s. 281a -282b).

Dahası yine Aristotelesçi geleneğe uyarak İbn Haldun da (2005, II, s. 340) tek tek nesne ve olayların birbiriyle neden-sonuç ilişkisiyle bağlandığı evreni bir düzen olarak algılayan yetinin akıl olduğunu ifade eder. Çünkü hayvanlarla da paylaştığımız duyumsama yetisi nesne ve olayları algılamada yeterli olmakla birlikte nesnelerin birbirleri arasındaki ilişkileri dolayısıyla evrendeki düzen ilkesi olan neden-sonuç ilişkisini kavramada yeterli değildir. Tek tek nesne ve olaylar arasındaki ilişkiler duyuşal değildir ve bunlar arasındaki ilişkileri algılayan yeti sadece akıldır ki tarihin batını (derin) anlamı da burada ortaya çıkmaktadır.

Dahası İbn Haldun'a göre (2005, II, s. 337) insan akıl sayesinde varlığını sürdürebilmiş, bu uğurda hemcinsleriyle yardımlaşmış (teâvün), Tanrı'ya ve onun katından peygamberlerin getirdiklerini algılamış (nazar) ve var olanlar arasındaki nedensellik ilişkisini kavramak suretiyle diğer canlıları kendi güç ve egemenliği altına alarak yaratıkların çoğundan üstün bir konuma geçmiştir. Dolayısıyla düşünme sadece insan olmanın değil, insan yetkinliğinin de ilkesidir ve onun diğer yaratıklara olan üstünlüğünün son sınırır.

Eylemin İlkesi Olması Bakımından Akıl

Buraya kadar İbn Haldun'un insanın diğer canlılardan ayrımı ve evrendeki konumu ile ilgili olarak Meşşâî felsefenin genel eğilimini sürdürdüğü

söylenbilir. Nitekim bu hususta o, Aristoteles'ten olduğu kadar Platon'un etkisi altındaki İbn Sina'dan da yararlanır ve insanı Platoncu duyumsanabilir nesnelere evreni ile düşünülebilir idealler evreni arasındaki geçişkenliğin odağında merkezî bir varlık olarak görür. Nasıl ki yeryüzündeki oluşumların son sınırında insana geçiş imkânı varsa aynı şekilde insanlığın son sınırında da gaybî aleme geçiş söz konusu olabilmektedir. Önce söylemek gerekirse insan ikiye ayrılmış varlık düzeninin orta yerinde yukarıdan etkilenen ve aşağıyı etkileyici bir konumdadır. Şu var ki İbn Sina felsefesinde aklın, kuramsal (nazarî) ve eylemsel (amelî) yönlerine karşılık gelen bu yönlerden İbn Haldun'un ilgisi ikincisine yani eylemin ilkesi olması bakımından akla yönelir. Başka bir deyişle İbn Haldun, Aristoteles'in *Ruh Üzerine (De Anima)* ve *II. Analitikler* adlı eserlerinde ele alınan ve Yeni-Platoncu gelenekte uzun uzadıya tartışılan kuramsal akıl konusu yerine aklın eylemle ilişkisine odaklanır. Bu bağlamda akıl ile ilgili soyut düzeyde bir tartışma yerine aklın eylemi olan düşünme (fikr) kavramından hareket eder ve düşünmeyi de empirist bir yaklaşımla tanımlar: "Düşünme, beyinde yer alan birtakım yetilerin dış dünyadan duyulur suretleri çıkarması, onlar üzerinde tasarrufta bulunarak onlardan duyulur ötesi başka suretler çıkarması ve zihnin onları ayırma ve birleştirme (intizâ' ve terkîb) şeklinde etkinliğidir." (İbn Haldun, 2005, II, s. 337-338).

Bu bağlamda İbn Haldun (2005, II, s. 338) düşünmenin işlevi ve başarısına odaklanarak üç türünden söz eder:

1. Birincisi insanın ister doğal ister toplumsal hayatının yapay biçimlerinde olsun, dış dünyada bir düzen ile var olan durumlarla ilgili akıl yürütmesidir ki (taakkul), bu suretle insan kendi gücü ile eylemlerini düzenlemeyi amaçlar. *Temyizî akıl* adını alan düşünmenin bu basamağı büyük ölçüde yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan ayrımların yapılmasını sağlar.

2. *Tecrübî akıl* adını alan ikinci basamak, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili olarak iyinin ve kötünün bilgisine dair bilgiyi hemcinslerinden elde etmesini sağlar ki toplumsal hayatın yetkin bir biçimde kuruluşuna değin tedricen oluşur.

3. *Nazarî akıl* olarak adlandırılan üçüncü basamak ise, eylemle ilişkisi olmaksızın duyu ötesine dair bilgiye ulaşmakla ilgilidir. Akıl bu son basamağında insan görünen ve görünmeyen varlıkları çeşitli türleri, ayrımları, gerekçeleri ve nedenleriyle birlikte ne ise o olarak tasarlayabilir; kendi hakikati ile ilgili yetkinliğe ulaşır ve salt akıl (akl-ı mahz) haline gelir ki insan olmanın hakikati de bundan ibarettir.

Bu düşünme biçimleri içinde İbn Haldun'un asıl ilgisi temyizi ve tecrübî akla yöneliktir. Öyle ki insan bu iki düşünme biçimi sayesinde eylemsel yetkinliği elde edebilmektedir. Temyizî akıl ile doğadaki düzeni neden-sonuç ilişkisi içinde algılamakta ve bu düzene uygun olarak kendi eylemlerini düzenli hale getirmekte, tecrübî akıl ile de ahlakî kazanımlar elde edilerek toplumsal ilişkiler yetkin bir biçimde düzenlenebilmektedir. Öyle ki İbn Haldun için bilimsel araştırmaların hedefi nedensellik araştırmasıyla elde edilen kanıtlanabilir sonuçlar elde ederek insanın eylem hayatını bu sonuçlara göre anlamaktır. Kısacası insanın üstünlüğü doğadaki neden-sonuç ilişkisini kavramasında, yine insanlar arasındaki üstünlük de nedensellik zincirindeki halkaların kavranma derecesine göre oluşmaktadır. Bu bağlamda doğada olduğu gibi insanî evrende de bir olay ya da durumun anlaşılması demek, gerçekleşmesine etki eden nedenlerin kavranması demektir.

Nazarî akıl ise insanî olgu ve olayları kurama bağlama amacına hizmet etmediği için İbn Haldun'un ilgisi dışında kalmaktadır. Şu var ki bu durum onun nazarî akla değer vermediği anlamına gelmez. Bilakis nazariyat, eylem hayatının yetkinleşmesinden sonra oluşmakta ve yine insanın eylem hayatındaki düzenlilik nazariyat ile daha yetkin hale gelmektedir. Şu var ki Aristotelesçi anlamda metafizik, fizik, matematik gibi salt nazarî konulardan yola çıkarak insanın eylem hayatını anlamak ve ilm-i ümrânı bu yolla kurmak yanıltıcı olduğu için İbn Haldun (2005, II, s. 342) nazarî aklın temyizi ve tecrübî akıldan sonra geldiğini ifade ederek onun mahiyetinin açıklanmasını ulemâ üstlendiğinden kendi kitabında izah etmeye ihtiyaç duymadığını vurgular.

Aristoteles'in teorik akıl-pratik akıl ayrımının İbn Haldun'un kendi özel amacına uygun biçimde özgün bir gelişmiş şekli olan bu sınıflandırma

(Black, 2010, s. 243), bir yandan temyizî akıl kavramı ile fiziksel olgularla toplumsal olgular arasındaki koşutluğu diğer yandan tecrübî akıl kavramı ile toplumsal olguların normatif niteliğini ortaya koymaktadır.

Bu görüşlerinden yola çıkarak İbn Haldun'un doğal düzen, nedensellik ve akıl ile ilgili görüşlerinde klasik felsefe geleneğinden yararlanarak tüm bu ilkeleri tarihe ve insanın eylem hayatına uygulamaya çalışmakla ayrıldığı söylenebilir. Aslında Platonculuk, Yeni Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılık gibi klasik felsefeyi temsil eden öğretiler pratik akıl kavramı bağlamında doğal düzene uygun yaşamayı insanın amacı olarak temele almışlarsa da bunu filozoflara özgü istisnai bir yaşam biçimi olarak idealize etmişlerdir. Bu öğretiler açısından insanın eylem hayatı tekrarı olmayan ve aralarında neden-sonuç ilişkisi kurulamayan düzensizliklerden oluşur. Bu durumdan kurtulmak ise az sayıdaki insana özgü teoria hayatına yönelmiş filozofa özgü bir yaşam biçimini elde etmekle mümkündür. Buna karşın İbn Haldun'un başarısı bu ilkeleri genel itibarıyla insanlık tarihine uygulamış ve realitedeki ümran durumlarıyla ilişkilendirmiş olmasıdır.

Nitekim tüm bu öğretiler ya da nazariyâtın İbn Haldun'un kurmaya çalıştığı yeni bilime yöntem açısından katkı sağlamaması bir yana engel olması söz konusudur. Bu açıdan İbn Haldun'un yapmış olduğu akıl tasnifinin zamanının Aristotelesçi/skolastik bilim geleneğiyle üstü örtülü biçimde çatıştığı söylenebilir. Zira bu gelenekte gerçeklik nazarî akıldan hareketle anlaşılır; dahası tanımlar yoluyla gerçekliğe sınırlar getirilir. Bu sınırların dışında kalan durumlar ise yadsınır. Tarihin bir bilim olarak yadsınmasının bu bağlamda temel sebebi, insanî eylemlerin tekil ve düzensiz olmaları nedeniyle tanımlanamaz olarak görülmeleridir. Bunun yanı sıra Aristotelesçi anlamda metafizik, fizik (aslında Aristoteles'in fizik öğretisi de önemli ölçüde metafiziksel) ve matematik gibi bilimler söz konusu olduğunda geçerli olan bu yöntem velev ki toplumsal olgu ve ilişkilere uygulandığında totaliter ve yukarıdan belirlenimci bir anlayışa yol açar. Toplumu ve toplumsal üretimleri anlamayı sağlamadığı gibi onu bir tanımın sınırları içinde düşündürmekle de yanılgıya neden olur.

Bu bağlamda İbn Haldun'un toplumsal hayatı anlamada deneyci bir yöntem önermekle birlikte bu görüşünü temyizî akıl kavramı bağlamında temellendirdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte nazarî aklı dinî ve metafizik konulara özgü kılıp bu konuları ele alan ulemâyı kendi haline bırakmakta ve onlarla çatışmamaya özen göstermektedir. Filozofların ise pek çok konuda yanıldıklarını ifade ederek eleştirmekle birlikte *Mukaddime*'nin nazarî bilimlerle ilgili bölümlerinde özellikle İbn Sina ve İbn Rüşd'ten büyük oranda yararlanmaktadır.

Bu bağlamda kendi dönemi ve öncesinde deneye duyulan ilgisizlik karşısında İbn Haldun'un doğadaki nedenselliği anlamada temyizî aklı, toplumsal hayatı anlamada ise tecrübî aklı temele alan yaklaşımı son derece önemlidir.

İmdi temyizî akıl nedensellik ilişkisi içinde nesnelere ve olayların düzenini ortaya çıkardığı için insan eylemde bulunurken de aynı ilkeye bağlı kalmakla kendi eylemlerini ve bu eylemlerin ürünlerini düzenli bir biçimde gerçekleştirebilir. Başka bir deyişle insan dışındaki oluşlar evreninin düzen ilkesi ilahî kudret iken, insan eylemlerindeki düzenliliğin ilkesi temyizî akıldır. Varlık düzeni ile insanın eylem düzeni arasındaki ilişkiyi sağlayan süreç ilkin düşüncenin olaylar arasında doğal (tab'î) ya da yapay (vaz'î) olarak var olan düzenin algılanmasıyla başlar. Süreç algıyla oluşan düşüncenin eylemde gerçekleşmesiyle tamamlanır. İnsan bir nesneyi meydana getirmek istediğinde de olaylar arasında var olan düzenden dolayı o nesnenin ilkesi durumunda olan nedenler ve koşulları bilmesi gerekir (Alatas, 2015, s. 80). Çünkü o nesne ancak bu koşullar oluştuğundan sonra meydana gelebilir. Söz konusu ilkenin de başka bir ilkesi olabilir ve bu durum yukarı doğru uzayıp gidebilir ya da bir noktada sona erebilir. Özetle insan istediği nesneyi meydana getirmek için o nesnenin ilkeler zincirinde düşüncesinin ulaştığı son ilke ile işe başlar. Sonra onu izleyen ilkeye ve bu suretle ilk defa düşündüğü nedenliler zincirindeki son ilkeye gelir. Söz gelimi insan, başını sokacağı bir çatı meydana getirmeyi düşündüğünde, önce düşüncesini bu çatıyı taşıyacak duvarlara, sonra bu duvarların oturacağı temellere yönlendirir ki bu, düşünce zincirinin sonudur. Bu yüzden

ilkin temel atarak işe başlar, sonra duvarlara geçer ve nihayet çatıyı yapar ki bu da eylem zincirinin sonudur. Kısacası düşüncenin bir nesne ile ilgili ulaştığı ilkeler zincirinin sonu eylemin başıdır; düşüncenin başı da eylemin sonudur (İbn Haldun, 2005, II, s. 339-340).

Bu bağlamda nedensellik ilkesiyle düşünme olmaksızın insan eyleminin tam anlamıyla açığa çıktığı söylenemez. Buradan yola çıkarak İbn Haldun insanın eylem bakımından yetkinliğini nedensellik ilkesini geriye doğru uygulamadaki başarısına göre değerlendirir. Nitekim insanı diğer canlılardan ayıran özellik düşünme olduğuna göre, bir insan ne ölçüde nedensellik ilkesine göre düşünürse insanlığı da o ölçüde yetkinleşir. Bu durum kimi insanda nedensellik zincirindeki ikinci ya da üçüncü halkaya kadar çıkar, fakat daha ötesine gitmez; kimisinde ise beşinci ve altıncı halkaya kadar çıkar ki bu yüzden onların insanlığı daha yüksek olur. Bu duruma örnek olarak İbn Haldun satranç oyunundaki hamle öngörüsünde bulunmayı gösterir. Aralarındaki temel fark ise satranç oyununda düzenin yapay olmasına karşılık doğadaki nedensellik ilkesi üzerine kurulu düzenin doğal olmasıdır (İbn Haldun, 2005, II, s. 340).

Diğer yandan tecrübî akıl da toplumsal ilişkilerin düzgün ve düzenli kurulmasının ilkesi olarak temayüz etmekte ve bu bakımdan normatif eylemlere kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda normatif eylem, toplumda deneyim yoluyla oluşmuş ortak değerlere göre eylemek anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Haldun'a göre insanlar arasındaki dostluk ve düşmanlık durumları diğer canlılardan farklı olarak belli normlara göre oluşur ve bir düzen ve tertip içerir. Çünkü insanlar arasındaki kavga, savaş, anlaşma ve barış türünden eylemler başıboş dolaşan hayvanlar arasında olduğu gibi rastgele ve gelişigüzel değildir. Daha doğrusu, yukarıda da değinildiği gibi düşünce yoluyla eylemlerini düzgün ve düzenli duruma getirme özelliği olan insanlar toplumsal eylemlerini de zararlıdan yararlıya, çirkin olandan güzel olana iletmesini sağlayacak siyasî yönlere ve hikemî yasa ve normlara göre oluştururlar. Şu var ki bu yasaların oluşması da toplumsal eylemlerin ve alışkanlıkların tecrübe edilmesiyle ortaya çıkan iyilik ve kötülüğün ayırt edilmesinden sonra mümkün olur. Bu suretle insanların eylemleri, tecrübî

akla dayanmakla hayvanların gelişigüzel hareketlerinden farklılaşarak düzgün ve düzenli bir biçim kazanır (İbn Haldun, 2005, II, s. 341-342).

Bu görüşleriyle İbn Haldun doğayı anlamada ve iyinin ve kötünün bilgisinin akıl yoluyla doğadan çıkarılabileceğini ileri sürmekle Eş'arî görüşten uzaklaşarak Mutezileye ve filozofların görüşlerine yaklaşmaktadır. Bu açıdan onun üstü örtülü bir doğal yasa kavramına ulaştığı da söylenebilir. Şu var ki ehl-i sünnet inancından uzaklaşmamak adına son tahlilde aklın nedenler zincirindeki ilk nedene değin tüm halkaları kavrayışının yetersizliğini teslim eder ve insan aklının ölçme yetisi doğru ama sınırlı olan bir terazi olduğunu ileri sürer (Black, 2010, s. 245). Bu suretle kendine özgü ve tasavvufî düşünceyle ilgisi kurulabilecek bir tevhit tanımı getirir: “Tevhit, nedenleri ve nasıl etkide bulduklarını kavramada acze düşüp, bunları yaratıcısı ve kuşatıcısı olan Allah’a havale etmektir. Çünkü ondan başka fail yoktur ve her şey ona yükselerek onun kudretine yönelir.” (İbn Haldun, 2005, III, s. 26).

Bu durumun eylemle ilgisi ise, ibadet anlamında periyodik olarak tekrarlanan eylemlerin işlevinin kişide böylesi bir tevhide bilincin oluşmasına yol açmasıdır. Zira eylemde amaç kişide zihinsel bir niteliğin oluşmasıdır ki, iman söz konusu olduğunda ibadetlerin tekrarlanmasıyla kazanılan bu nitelik Allah’a itaat ve kalbin onun dışındaki her şeyden boşaltılmasını ifade eder. Böylece İbn Haldun İslam dininin ibadet anlayışından yola çıkarak *ilim* ile *hâl*, *kavl* (söz) ile *ittisâf* (nitelik kazanımı) arasında kurulacak bütünlüğün imanın yetkinliği ile doğrudan ilgili olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle iman için dil ile onaylama yeterli olsa da bu imanın en alt basamağı olup eylemlerle kazanılan zihinsel meleke itibarıyla imanın yetkinleşmesinden ve üst derecelerinden söz edilebilir. Dahası İbn Haldun İslam dininin iç dinamiklerinden yola çıkarak ve iman ile ibadet arasında kurduğu bu ilişkiyi genelleştirerek bilgi-eylem ilişkisine ve beşerî sanatların oluşumuna da uygular.

Kuram-Eylem İlişkisi

İbn Haldun’un temyizî ve tecrübî akla verdiği anlamdan yola çıkarak doğadaki olgu ve olayları neden-sonuç ilişkisi içinde kavramanın zihinde

kaldığı ve dış dünyaya aktarılmadığı sürece kendi içinde bir değer taşısa da insanın varoluş amacının gerçekleşmesi açısından yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Bu yüzden, eylemle ilgili olayların tamamlayıcısı ve yetkin biçime kavuşmasının sebebi düşünce olduğu gibi eylem de insanın varoluş amacını gerçekleştirmesi açısından kuramı tamamlayıcı bir yerde durur.

Bu husus İbn Haldun'un insanın ayrımını sadece düşünmesinde değil aynı zamanda el ile eylemesinde görmesi açısından önem taşır. Ona göre Tanrı'nın diğer canlıların fiziksel donanımına karşılık insana "düşünme"-ye ek olarak verdiği yeti "el"dir. Düşünceye hizmet etmek suretiyle el, diğer canlıların organlarının yerine geçebilecek aletlerin yapılmasını ve sanatların icra edilmesini sağlayan bir araç konumundadır. Bu bağlamda düşünme, nedensellik ilkesi gereğince evren düzenini kavramanın ve bu suretle kuram oluşturmanın; "el" ise bu düzeni insanî evrende inşa etme ve böylece yeryüzünü bayındır hale getirmenin (imar) aracı olarak temayüz etmektedir (İbn Haldun, 2005, I, s. 214).

Dahası kuram ile eylem arasında kurulan bu ilişkiye insanın toplumsal doğası eklendiğinde İbn Haldun'un *ümran* adını verdiği olgu meydana gelir. Başka bir deyişle yaşamın korunması, yetkinleşmesi ve sürekliliği açısından insan için salt düşünce yeterli olmayıp el ile doğayı dönüştürmesi ve bu uğurda diğer insanlarla dayanışması gerekmektedir. Buna göre düşünce, doğadaki nedensellik ilkesine uygun biçimde doğayı zihinde yeniden tasarlama; el, bu tasarımı eyleme geçirme; toplumsallık ise, bu uğurda farklı ellerin dayanışması ve birleşmesine karşılık gelir. Bu nedenle insan olmak, sadece düşünme ile sınırlı kalmayıp toplumsal dayanışma içinde bayındır kılma (imar) yönünde dünyayı değiştirmeyi de içerir.

İbn Haldun (2005, II, 339) buradan hareketle doğal dünyanın insanın itaati altına girmiş ve Kur'an terminolojisiyle "insanın yeryüzündeki hali-feliğinin" bu suretle gerçekleşmiş olduğunu ifade eder. Nitekim yeryüzündeki oluşumların bir kısmı unsurların oluşturduğu maden, bitki ve hayvan saltık tözlerinin (zevât-ı mahz) devinimlerinde olduğu gibi ilâhî kudrete bağlı olmasına karşın diğer bir kısmı Allah'ın kendilerine verdiği güce bağlı olarak hayvan ve insanların bir amaca matuf eylemlerinden oluşur.

İnsan eyleminin ayrımı ise düzgün ve düzenli olmasıdır. Buna karşılık hayvanların eylemleri kimi zaman bir amaca matuf olsa da düzensizdir.

İbn Haldun'a göre (2005, II, s. 340) bir eylemin üstünlüğü düzenliliğinde olup düzensiz eylemler düzenli olanlara boyun eğer. Bu yüzden düzensiz olan diğer canlıların eylemleri insan eylemlerine bağlı olup insanlar tarafından belli bir düzene sokulabilir niteliktedir. Bu suretle insanların eylemleri yeryüzünde (âlemü'l-havâdis) var olan her şeye üstün gelerek yeryüzü bütünüyle insanın etkisi ve egemenliği altına girmiştir.

“Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (Bakara 2/30) ayetini bu yönde yorumlayan İbn Haldun (2005, II, s. 245-248), Kur'an'dan, başka ayetlerle de görüşünü destekleyerek Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılması nedeniyle insan elinin de yeryüzüne yayılmış olduğunu ve bu hususta tüm insanların müşterek olduğunu ifade eder. Açıkçası insanın hilafeti, ümrân anlamına gelen dünyayı düzgün ve düzenli kılma yönündeki eylemselliği anlamına gelmektedir. Bu anlamda insan değiştirebileceği, düzene sokabileceği, bayındır kılabilceği bir dünya içinde yer alır. Dünya da insanın emeğine boyun eğer ve verimliliği insanın emeği ölçüsünde artar. Bununla birlikte ümrânın zayıflaması ve emeğin azalması durumunda yaşamın sürdürülmesi ve yetkinleştirilmesi için gerekli olan kazanç da azalarak yok olup gider. Öyle ki yeryüzünde suların fişkırması ve çeşmelerden akması dahi insan emeğinin ürünüdür; zira eşme ve kazma olmaksızın tıpkı sağılmayan hayvanların sütlerinin kurumması gibi toprak da suyunu çeker ve kurumaya yüz tutar.

Bu bağlamda İbn Haldun'un ilm-i ümrân da insanın bu görevini tanımlamak ve sınırlarını çizmek gibi bir işlev yüklediği söylenebilir. Şöyle ki tarihsel olayların bir düzen içerdiği ve bu düzenin bilinmesiyle insanın yeryüzündeki misyonunun yetkin bir biçimde gerçekleşmesi mümkün olabilecektir. Dolayısıyla ilm-i ümrânın işlevi bir yandan etik diğer yandan toplumsal/siyasal teori ile yakından ilgilidir.

Ümrânın Bedevî Biçimi Bakımından Kuram-Eylem İlişkisi

Buraya kadarki görüşlerinden yola çıkarak kuram-eylem ilişkisi açısından İbn Haldun'a yön veren temel kavramın yeryüzünü bayındır kılma

(ümran) olduğu ve *Mukaddime*'nin de, insanın dünyayı bayındır kılmaya yönelik bilgisi ve bunun çeşitli toplum biçimleriyle ilişkisi üzerine kapsamlı bir inceleme olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldun ümrani insanın yeryüzü üzerindeki hâkimiyeti ve yaşam alanını bir amaca göre akli ve eli ile düzenlemesi olarak anlamaktadır. Dolayısıyla eylem akla dayalı olarak yeryüzündeki düzensizliklere yön vermek, onları insanın kendi amaçlarına göre dönüştürmesini ve yeniden düzenlemesini içermektedir ki bu açıdan ümran düşünce ve eylemin müşterek ürünüdür ve bu ürün farklı aşamalarda farklı ereklere (gaye, telos) matuftur.

Diğer yandan İbn Haldun düşünce ve eylem birlikteliğini toplumsal hayatla ilişkilendirir ve temel tezi, bayındır kılmanın aynı zamanda toplumlaşmayı gerektirdiğidir. Bu bağlamda o, filozofların terminolojisindeki medenî sözcüğünün de bu anlama, yani toplumsallık anlamına geldiğine işaret ederek ve Aristotelesçi geleneğe uyararak (Azadarmaki, 1992, s. 138), insanın tek başına zayıf olması nedeniyle diğer insanlardan ayrı yaşamasının mümkün olmadığını; varlığının sürekliliği ve yetkinliğinin ancak hemcinsleriyle iş bölümü ve iş birliği içinde dayanışmasıyla gerçekleşebileceğini ifade eder (İbn Haldun, 2005, I, s. 191). Medeniyetler ancak insanların birbirleriyle iş birliği yapması ve ortaklaşa toplumsal örgütlenme biçimleri yaratmasıyla ortaya çıkar ve büyürler (Dion, 2007, s. 323). Bunun da farklı erekler içeren ve birbirini takip eden bedevî ve hadarî olmak üzere iki temel biçimi vardır. Tüm insanî eylem ve üretimlerin, bilimler ve sanatların oluşumu ümranın doğasındaki bedevîlikten hadarîliğe doğru değişime, toplumun kuruluş ve işleyişindeki amaçların tekâmül sürecine bağlıdır. Bu suretle ümranın oluşumunu Aristoteles'in dört neden kuramına göre açıklayan İbn Haldun'a göre asabiyet ümranın etkin (fail) nedenini, devlet biçimsel (sûrî) nedenini, kültür ve medeniyet maddesel (maddî) nedenini ve refah ve mutluluk da ereksel (gâî) nedenini oluşturmaktadır (Jafarzadeh, 2022, s. 81-83).

İnsanî erekselliğin ilk aşaması olan ve Farabi'nin felsefesinde zorunlu topluma (el-müdünü'z-zarûriyye) karşılık gelen bedevî ümran (Farabi, 1991, s. 166), zorunlu ihtiyaçların karşılanması ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı korunma amacıyla akrabalık bağına dayanan ve ilkin karşılıklı

olarak birbirinin işini görmek, sonra ortaklaşa hareket etmek gibi hususları içeren bir toplumsal dayanışmaya işaret eder (İbn Haldun, 2005, I, s. 191).

Bunun yanı sıra zorunlu ihtiyaçların ötesinde zenginlik ve refah gibi amaçlar söz konusu olduğunda çok daha geniş insan kitlelerinin dayanışmasıyla ortaya çıkan hadarî ümran söz konusu olur (İbn Haldun, 2005, I, s. 192). Bu bağlamda hadarî ümran insan eylemlerinin yetkinliğe, toplumsal örgütlenmenin ideal formu olan devletin oluşmasına, zorunlu ihtiyaçların ötesinde daha iyi ve rahat yaşamaya yönelmesine işaret eder. Bu suretle zorunlu ihtiyaçların karşılanmasının ötesinde ekonomik bakımdan artı değerlerin oluşması gittikçe yetkinliğe yönelik yeni bir erekselliğe yol açar.

Öyleyse insanın eylem hayatının yetkinliğini ereğinin daha üst amaçlara doğru evrilmesi belirlemektedir. İnsanlar hadarî yaşam biçimine geçemedikleri sürece amaç, yaşamı sürdürmeyle sınırlanmış, yaptıkları işler de kaba ve incelmemiş olacaktır. Açıkçası hadarî toplumun oluşmasıyla birlikte amaçlılık kuramsal bilgiye yönelecek, yapılan iş ve eylemler de buna dayalı olarak yetkin ve incelmış olacaktır.

Nitekim ümranın ilk aşamasına tekabül eden bedevî ismi, Arapça “başlamak, ilk olmak, önce gelmek” gibi anlamlara gelen b-d-v kökünden türetilmiştir ve başıboşluk, vahşilik ve ilkelik kavramlarıyla da ilişkili olarak sahra ve çöllerdeki göçebe, yarı göçebe ya da kırsal yaşam biçimine karşılık gelir. Hadarî ismi ise “hazır olmak” anlamlarına gelen h-d-r kökünden türetilmiştir ve yerleşiklik ve kent yaşamına karşılık gelir. Bu bağlamda Franz Rosenthal’in (Ibn Khaldun, 1958) *Mukaddime*’nin İngilizce çevirisinde ümran kavramını *civilization* (medeniyet) ile karşılamasında olduğu gibi, medeniyetin özellikle hadarîlikle ilişkili olduğu düşünülebilirse de kelimenin gerek etimolojik gerekse de *Mukaddime*’deki anlamı göz önüne alındığında bu karşılığın yetersiz olduğu görülebilir (Lacoste, 2012, s. 109-112). Öyle ki İngilizce *civilization* terimi kentleşme ile doğrudan ilgili olması itibarıyla temelde hadarîliğe karşılık gelirken ümranın kentle ilgili olmayan, bedevî, yani kırsal ve göçebe yaşam biçimlerini de kapsayan daha geniş bir anlamı vardır. Nitekim bedevîler de sınırlı da olsa tarım ve hayvancılık gibi faaliyetlerle dünyayı düzgün ve düzenli kılma eylemsel-

liği içindedir (İbn Haldun, 2005, I, s. 193-194). Diğer yandan bedevî ve hadarî yaşam tarzları radikal biçimde farklı ve hatta karşıt düşünme ve eylem biçimlerine tekabül eder ve bu ayrım *Mukaddime*’de baştan sona analitik bir varsayım olarak işlev görür (Von Sivers, 1980, s. 72).

Kuram-eylem ilişkisi açısından bakıldığında bedevî davranış biçimini karakterize eden temel kavramın “doğal” (tabiî) nitelenmesi olduğu görülür. Öyle ki bedevîlerin yaşamı doğayla iç içe olduğu ölçüde doğa koşullarına dair ayrıntılı bilgiye sahiptirler. Keza onların doğayla baş başa ve sürekli tekrarlanan doğrudan ilişkileri yaşam tarzlarını biçimlendirir ve bu yaşam tarzı yapaylıktan uzaktır. Buna karşılık, hadarî toplum, büyük ölçüde insanların kendileri tarafından tasarlanan ve bu nedenle “yapay” olan kurumlar tarafından şekillenir. Hadarîliğin dayandığı yapaylık nedeniyle büyük ölçüde doğadan ve ilk fıtrattan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla hadarîlerin doğa hakkındaki bilgileri, soyut, belirsiz ve yanlışlarla doludur. Buna karşın bedevî doğaya ilişkin yanılmayı göze alamaz, çünkü bu tür hatalar ölüm kadar varan ağır sonuçlara yol açar. Dolayısıyla bedevî, sadece fiziksel olarak güçlü olmakla değil, doğa hakkında çok az yanılmasıyla nitelenebilir. Tüm inançları ve bilgisi, açlığın ve ani ölümün her zaman yakın olduğu bir yaşam biçimine göre oluşmuştur. Bu durum bedevîlerin doğa karşısında az yanılması gerektirir ve onların temel gücünü, teşkil eder. Bu yüzden sürekli tetikte, uyanık ve her an tehlikelerle yüzleşmeye açık bir yaşam sürerler (Parlar, 2021: 85). Bu haliyle bedevî bilgisi, yalın olduğu ölçüde gerçekliğin dolaysız bilgisidir; çünkü onu çarpıtacak herhangi bir laf kalabalığına ya da kurama dayanmaksızın, doğrudan doğanın kendisinden elde edilmiştir.

Bu bağlamda bedevîlerin bilişsel durumu doğadaki en ufak değişimlere duyarlı olacak şekilde hayatta kalmaları adına büyük ölçüde bedenlerinin ve duyularının eğitilmesinden oluşur. Böylece bedevî, gökyüzüne bakarak hava durumunu okuyabilir, bir avuç toprak alıp parmaklarının arasından geçirerek karmaşık çıkarımlar yapabilir ve bir devenin burundaki tuz birikintilerini inceleyerek uzaktaki bir yağışı anlatır. Bedevî zekâsı, yalnızca toprağa, havaya ve sürülere karşı değil, aynı zamanda

insan davranışlarına karşı da duyarlılığa sahiptir. Dolayısıyla duygular, düşünceler ve davranışlar koşullara göre biçimlenir ve değişiklik gösterir (Canatan, 2021: 53). Bununla birlikte bedevînin bilgisi, soyut ilkeler ya da kuramsal çıkarımlar içermez. Bilginin aktarımı da kavramsal olmayıp, örneklem ve taklit üzeredir.

Bedevî için doğal olarak nitelenen yaşamın bir diğer boyutu yoksulluk ve zorluklara rağmen mutluluktur. İbn Haldun, bedevîlerin kıt kaynaklarla ve olumsuz koşullarda mutluluğu bulma kapasitesini, sınırlara zorlama yeteneğini sürekli yineler. Öyle ki ihtiyaç duydukları düzeyde üretim yapan bedevî toplumlarda, hadarî topluma özü olan kar ve kazanç elde etme amacı olmadığından insanı kötü ahlaklı yapabilecek duygu ve düşüncelere, hırs, aşırı rekabet, kurnazlık, aldatma gibi davranışlara sahip değildirlir; ekonomik açıdan zengin olamazlar ancak ahlaki açıdan oldukça zengindirler (İbn Haldun; 2005, I, s. 197-200; Coşkun & Cankatar, 2018, s. 90). Diğer yandan bedevi toplumda geçerli olan ahlak kuralları da yalın, doğrudan ve açıktır; Dolayısıyla bedevîler için ahlakî kuralların sözlü ya da yazılı olarak ifade edilmeleri gerekmez. Başka bir deyişle aktarımı geleneksel ve taklide dayalı olan bedevî ahlakı, eylemin kendisinde açığa çıkar; onu önceleyen bir kurama, sözlü ya da yazılı bir bildirme ihtiyaç duymaz.

Ümranın Hadarî Biçimi Bakımından Kuram-Eylem İlişkisi

İbn Haldun'un bedevî ümran adını verdiği aşamadan sonraki aşamada ise insan eylemlerinin yetkinliğe, toplumsal örgütlenmenin ideal formu olan devletin oluşmasına, zorunlu ihtiyaçların ötesinde daha iyi ve rahat yaşamaya yönelmesine işaret eden hadarî ümran gelir. Bu suretle zorunlu ihtiyaçların karşılanmasının ötesinde ekonomik bakımdan artı değerlerin oluşması gittikçe yetkinliğe yönelik yeni bir amaçlılığa yol açar. Buna göre insanın eylem hayatının yetkinliğini ereğinin daha üst amaçlara doğru evrilmesi belirlemektedir. İnsanlar hadarî yaşam biçimine geçemedikleri sürece amaçlılık yaşamı sürdürmeyle sınırlanmış, yaptıkları işler de kaba ve incelmemiş olacaktır. Bu yüzden tipik olarak, informel düşünceden bi-

çimsel düşünceye, somuttan soyut kavramsallaştırmaya doğru bir tekâmül vardır. Biçimsel zarafet ve daha az ancak daha genel ilkelerle gerçekliğin açıklanmasını içeren kuramsal düşünce uygulamaya üstün gelecek şekilde bir gelişim süreci söz konusudur. Açıkçası hadarî toplumun oluşmasıyla birlikte amaçlılık kuramsal bilgiye yönelecek, yapılan iş ve eylemler de buna dayalı olarak yetkin ve incelmış olacaktır. Bu bağlamda İbn Haldun tüm insanî eylem ve üretimlerin, bilimler ve sanatların oluşumunu ümranın doğasındaki değişime, toplumun kuruluş ve işleyişindeki amaçların evrimsel sürecine bağlar.

İmdi, bedevînin doğanın temel güçleri karşısında geliştirdiği toplumsal bağ yakın akrabalar arasında gelişen iş birliği (asabiye) iken, hadarîliği karakterize eden toplumsal bağ meslekî uzmanlaşmadan kaynaklanan çıkar ilişkileridir. Öyle ki hadarî toplumda insanlar, bedevîlerden çok farklı amaçlarla iş birliği yaparlar ve bu iş birliği, karşılıklı çıkar algısına dayanır. Bu durum, hadarî toplumu çeşitli mallar ve kültürel eserler açısından çok daha üretken kılar ve ona toplam zenginliğini artırma ve çoğaltma yeteneği verir. Bununla birlikte teknik ve sanatlardaki gelişmenin neden olduğu çıkar ilişkileri asabiye'nin zayıflamasına yol açar (İbn Haldun, 2005, IV, s. 51-65; Canatan, 2021: 54, 57).

Bununla birlikte gelişen bir kentin ürettiği zenginlik ve refahın üstünde, insan bilgisinde yeni bir yönün gelişmesi de kaçınılmazdır. Genel itibarıyla informel düşünceden mantıksal düşünceye, somuttan soyut kavramsallaştırmaya doğru gelişen hareket, nihayetinde bilginin ilkin sözlü olarak birikmesine daha sonra yazı yoluyla korunmasına yol açar. Bu bağlamda İbn Haldun (2005, II, s. 269 vd.) hızla düşünce okullarına dönüşen çeşitli spekülâtif, sanatsal, bilimsel ve felsefî bilgi türlerine atıfta bulunur. Bu bilgi biçimleri, onları takip etmek için boş zamanı olanlar, yani daha zengin sınıflar tarafından tekelleştirilme eğilimindedir. Tüccarlar, sanatçılar ve bilim insanları çoğalmaya başlar ve nesiller boyunca aktarımını sağlayacak eğitim kurumları yerleşir.

Bilginin ve eylem biçimlerinin bu suretle tedrici gelişimi toplumda baskın gelişmiş birtakım sanatların ortaya çıkışına yol açar. İbn Haldun

(2005, II, s. 280) sanatı, geniş anlamıyla kullanıp “herhangi bir konuyla ilgili düşünceye dayalı eylemsel huy (meleke)” olarak tanımlar. Eylemsel olması cisimsel ve duysal olması demektir; huy olması ise bir eylemin arka arkaya tekrarlanmasıyla kişide kökleşmesi ve yerleşik hale gelmesine işaret eden bir sıfattır.

Diğer yandan İbn Haldun’a göre insanın sanata olan gereksinimi kendisini hayvanlardan ayıran düşünme yetisi nedeniyledir. Dolayısıyla sanat türlerinin ve bileşenlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi, düşüncenin nesnelere ilgili çıkarım yetisine bağlıdır ve bu bir anda değil, bir süreç içerisinde gerçekleşir (Şerkâvî, 1392, s. 138). Başka bir ifadeyle eylemsel bir yetkinlik olarak sanatın varlığı düşünme (fikir) olmaksızın imkânsızdır; çünkü sanat düşünmenin meyvesidir ve ona bağlıdır (İbn Haldun, 2005, II, s. 306).

Buna göre sanat nazarî/kavramsal ve amelî/eylemsel olmak üzere iki yönlü bir etkinliktir. Amelî yönüyle sanat, bir eserin kavramsal temelini yanı sıra fiziksel özelliklerindeki yetkinliğe atıfta bulunur. Başka bir deyişle sanatta amaç bir konuyla ilgili eylemsel yetkinliğe ulaşmaktır. Nitekim nesnelere kuvveden fiile çıkışı bir anda olmaz. Bu yüzden küçük şehirlerdeki sanatlar eksik ve basittir. Hadaret geliştiği ve sanatların kullanımını gerektiren koşullar olduğu ölçüde sanatlar kuvveden fiile çıkar (İbn Haldun, 2005, II, s. 280-281).

İbn Haldun sanatların en eskisinin bedevilere özgü olarak çiftçilik sanatının olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 2005, II, s. 293). Bu durumun temelinde çiftçiliğin kuramsal yönünün zayıflığıyla ilgisi kurulabilir. Öyle ki çiftçi bir kurama dayanmaksızın sırf gözlem yoluyla doğayı okuyarak bu işi sürdürür. Buna karşılık hadarîlere özgü en eski ve ilk sanat bina yapımı ya da mimaridir. Bu ise ev ve konutların yapımı ile ilgili kuramsal bilgiye ve tasarıma sahip olmayı gerektirir. Bu kuramsal arka plan hadarîliğin gelişmesiyle birlikte yetkinleştiği ölçüde hükümdarlar tarafından büyük şehirler ve ulu heykeller yapılarak mimarlık sanatı en yetkin düzeyine ulaşır (İbn Haldun, 2005, II, s. 295).

Bu durumun temel sebebi yeterince örgütlenmemiş bir toplumda temel kaygının geçim olmasıdır ki ümran geliştikçe ve şehirleşmenin daha yetkin

biçimde örgütlenmesiyle zorunlu gereksinimlerin karşılanması ve eylem gücünün yetkinlik kazanımına doğru bir ilerleme gerçekleştirmesidir (İbn Haldun, 2005, II, s. 282). Dolayısıyla sanatların şehirlerde kökleşmesi de ümranın kökleşmesi ve süresine bağlıdır. Çünkü tüm sanatlar ümrandaki alışkanlıklar ve renklerden oluşur. Alışkanlıklar ise çok sayıda tekrar ve uzun bir sürede kökleşir. Böylece onların boyası iyice yerleşir ve kuşaklar boyunca kökleşir ve ümran büsbütün yıkılmadığı sürece de oradan ayrılmaz (İbn Haldun, 2005, II, s. 284).

Özellikle hadarî toplum söz konusu olduğunda kuramın eyleme önceliğine ilişkin bu temel görüşlerinin yanı sıra İbn Haldun (2005, II, s. 332) eylemin de kuramsal düşüncenin gelişimine olumlu katkısından söz eder. Bu hususta İbn Sina metafiziğini terk ederek zihin beden ilişkisi bağlamında, sanatla elde edilen zihinsel melekenin kişiye bir akıl kazandıracığını ifade eder. Ona göre düşünmenin kuvveden fiile çıkması ve yetkinleşmesi için öncelikle duyulur nesnelere elde edilen bilgi ve algıların oluşması ve akabinde düşünme yetisiyle çıkarımını yaptığı şeylerle bilfiil kavrayış ve salt aklın oluşması gerekir. Bu suretle her algı ve gözlem aklın yetkinleşmesine bir katkı sunar. Bu bağlamda eylemlerin düzenli tekrarıyla kazanılan sanat melekesi kişiye kuramsal birtakım ilkeler kazandırır. Bu yüzden deneyimler ve sanatla ilgili melekeler aklı arttırdığı gibi, hadaret içindeki yetkin bir eylem hayatı da aklı arttırır.

Bu bağlamda sanatların gelişmesi insanın zorunlu gereksinimlerinin ötesinde refahın gerektirdiği ölçüde zarifleşir ve kalite gözetilmeye başlar. Bedevî ve gelişmemiş toplumlarda ortaya çıkan marangozluk, demircilik, terzilik, kasaplık ve dokumacılık gibi sanatlar özsel bir yetkinliği ortaya koymak için değil, pratik hayatın gerekleri içindir. Bununla birlikte ümran geliştikçe ve yetkinlikler ortaya çıktıkça *Mukaddime*'nin çeşitli bölümlerinde ayrıntılı olarak analiz edildiği gibi muazzam bir uzmanlık bilgisi patlamasına ve sanatların da kuramsal alandaki bu yetkinliğe katılmasına yol açar. Bu bağlamda şehir hayatındaki yetkinleşme ile birlikte düşünmenin yetkinleşmesi ve nihayetinde sanatların yetkinleşmesi birbirine koşuttur (İbn Haldun, 2005, II, s. 282-283).

Sonuç

İbn Haldun'un bir tarihçi olduğu ve öncelikli amacının tarihi, bir bilim olarak kurmak olduğu göz önüne alınırsa, kendi zamanı bağlamında hâkim olan Aristotelesçi felsefe/bilim anlayışını benimsemekle birlikte insanî olay ve olguları anlama söz konusu olduğunda bu anlayışla bir hesaplaşma durumunda kaldığı açıktır. Fizik (tabiiyyat) ve metafizik (ilâhiyyat) konularda Aristotelesçi (Meşşâî) geleneği büyük ölçüde takip eden İbn Haldun doğadaki düzenin ilkesi olarak gördüğü nedensellik ilkesinin insani evren için de geçerli olduğunu düşünür. Başka bir deyişle eylemlerin kaynağı her ne kadar irade olsa da insan da doğanın bir parçasıdır ve doğal ilkelere bağlıdır. Doğadaki düzen ilkesi neden sonuç ilişkisiyle oluşların birbirine bağlanması olduğuna göre, konusu insanî olgu ve olaylar olan tarih de ancak nedensellik ilkesinin toplumsal olaylara uygulanmasıyla nesnel ve evrensel bir bilim olarak kurulabilir. Bu durum İbn Haldun'u tarihçilikle eşgüdümlü yeni bir bilim ortaya koymaya yöneltmiştir. Böylelikle ilm-i ümran tarihçiliğin miyarı ve ölçütü olmuştur.

Bu tür bir tarihçilik vizyonu ile *Mukaddime* aslında bize hem tarihsel olaylar karşısında teorik bir bakış açısı hem de bir eylem teorisi sunar. Bu bağlamda ilm-i ümran insanın eylem hayatını nedensellik ilkesi bağlamında anlamaya çalışan bir bilimsel yaklaşımı ifade eder. Ancak bu yaklaşım Aristotelesçi bilim geleneğinden farklı olarak kuramdan hareketle insan hayatını belirlemek yerine olgulardan hareketle insanı anlama ve ancak daha sonra kuram oluşturmayı içerir. Bu yüzden İbn Haldun'un akıl kavramına yaklaşımı da farklı olmuştur. Öyle ki teorik aklı kendi araştırması bağlamında yetersiz gören İbn Haldun temyizî ve tecrübî akıldan söz ederek insanın eylem hayatını anlamada ve düzenlemede deneyin önemine dikkat çeker. Bu bakımdan İbn Haldun her ne kadar insanın ve de toplumun bir doğası olması ve insanın doğa olarak toplumsal olması gibi tümdengelsel öncüllere dayanmış olsa da iklim ve coğrafyanın insanın davranış ve karakteri üzerindeki etkileri, bedevî ve hadarî yaşam biçimlerindeki farklılıklar, devletin oluşum ve gelişim aşamaları gibi konulardaki gözlemlerinden yola çıkarak ulaştığı tümevarımsal sonuçlar, onun sofistlerdeki

gibi bir relativizme düşmeksizin deneyici bir anlayışla Aristotelesçi felsefe/bilim geleneğine yeni bir ses getirdiğini göstermektedir. Şu var ki onun bu sesi Batıda ancak 18. yüzyılda Vico, Montesquieu, Voltaire, Herder gibi filozoflar, 19 yüzyılda ise Comte, Spencer ve Spengler gibi sosyologlar tarafından duyulabilmiş; kezâ 18. Yüzyıla kadar Osmanlı tarihçilerinin de ilgisini çekmemiştir.

Sonuç olarak İbn Haldun'un bedevî ve hadarî toplum biçimlerini gözlemlemek suretiyle ortaya koyduğu eylem teorisi, düşüncenin belirli bir çevrede eylem tarafından nasıl yapılandırıldığını ayrıntılı olarak betimler ve iyi bir antropolojik analizin parçası olarak insanın bilme ve eyleme sürecinin olgusal bir açıklamasını çizmeyi başarır. Böylece evrensel bir tarih vizyonuna kapı açacak bir bilimsel yaklaşımın temellerini ortaya koyan öncü bir çalışmaya imza atar. Diğer yandan İbn Haldun gerek bireysel gerekse de toplumsal bağlamda insan eylemlerinin başarısına odaklanan bir etik ve toplumsal teori inşa eder.

Kaynakça

- Akyol, A. (2011). İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (20), 29-59.
- Alatas, S. F. (2015), *Ibn Khaldun*, India: Oxford University Press.
- Aristoteles (1985). *Metafizik I*, (Arslan, A. Çev.). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles (1993). *Metafizik II*, (Arslan, A. Çev.). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (1997). *İbn-i Haldun-İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydın, H. (2019). İslam Orta Çağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldun Örneği, *Tarih Yazımı*, 1(1), 20-61.
- Azadarmaki, T. (1992), *An Analysis of the Roots of Ibn Khaldun's Social Theory: A Case Study in Sociological Metatheorizing*, University of Maryland College Park.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, (Çalışkan, S. & Çalışkan, H. Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Câbirî, M. A. (2000). *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Aykut, S. Çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, M.A. (1392), İlm-i Umrân-Mevzu' ve Reviş, K. S. Semerhuseynî (ed.). *İbn Haldun*, (ss. 123-137). Tahran.

- Canatan, A. (2021). İbn Haldun'un Temel Sosyolojik Düşünceleri, C. A. Cengiz (Haz.). *İbn Haldun'un Düşünce Dünyası Üzerine İncelemeler*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Coşkun, A. & Cankatar, M. A., (2018). Mukaddime'de İnsan, Toplum ve Toplumsal Yaşam Üzerine İnceleme", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 3(6). 85-101.
- Dion, M. (2007), Ibn Khaldun's Concept of History and the Qur'anic Notions of Economic Justice and Temporality., A.T. Tymieniecka (eds.). *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*, (pp. 323-340). vol 3. Springer.
- Durak N. & Tortuk B. B. (2016), İbn Haldun'un Felsefesinde Zaman ve Tarih Tasavvuru. *Asos Journal-Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (22), 349-367.
- Farabi (1991), Kitâbü Ârai Ehli Medîneti'l- Fâzılâti, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Ibn Khaldun (1958). *The Muqaddimah. An Introduction to History*, Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York.
- İşık, V. (2022), Medeniyet Tartışmalarına Umrân Kavramı Ekseninden Bakmak. *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, (6), 60-67.
- İbn Haldun (2005), *Mukaddime I-V*, Abdüsselam eş-Şedâdî (Tah.), Dârü'l-Beyzâi.
- Jafarzadeh, Y. (2022). Ibn Khaldun's Theory on the Role of Nervousness and Religion in Islamic Civilization. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 6 (1), 77-93.
- Lacoste Y. (2012), *İbn Haldun-Tarih Biliminin Doğuşu*, (Sert, M. Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özdemir F. & Durğun S. (2023), İbn Haldun'un Tarihcilik Yöntemi. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (43), 408-443.
- Parlar, Y. (2021). İbn Haldun'un Siyaset Felsefesi. C. A. Cengiz (Haz.). *İbn Haldun'un Düşünce Dünyası Üzerine İncelemeler*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Platon (2004), *Devlet*, (Eyuboğlu S. & Cimcoz, M. A. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şerkâvi, S. (1392), Mefhumu Meleke der Endîşe-i İbn Haldun, K. S. Semerhuseynî (ed.), *İbn Haldun*, (ss. 137-152), Tahran.
- Von Sivers, P. (1980), Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldūn, *Arabica*, 27 (1), 68-91.
- Yıldız, M. (2010), *İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı*, *İfş-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 25-55.