

sosyal bilimlerde ibn haldun yeni bir çıkış olabilir mi?

Kadir CANATAN

Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Sosyal Bilimlerin Konusu Olarak Sosyal Ontoloji

Genel olarak sosyal bilimlerin özelde ise sosyolojinin konusu, “toplumsal varlık” alanıdır. Felsefenin varlığı ele alış biçimi, bilimin ele alış ve inceleyiş biçiminden farklıdır. Felsefe varlığı bir bütün olarak ele alırken, bilim onu farklı alanlara böler ve özerkleştirir. Felsefenin amacı, varlık hakkında daha genel ve köklü bilgiler vermek ve evreni yöneten temel ilkeleri saptamaktır. Felsefeden farklı olarak bilimin analitik (çözümleyici) ve sınırlı yaklaşımına rağmen sosyal varlık alanının nelerden ibaret olduğu ve farklı sosyal bilimlerin bu alanı kendine özgü olarak ele alış biçimleri konusunda ortak bir görüşe vardığı söylenemez. Bilim insanının gözünde varlık parçalara ayrıldıkça ve mikroskobik yaklaşım hakim bir bakış açısı hâline geldikçe görüşler çatallaşır ve konular içinden çıkılmaz bir hâle gelir.

Ontoloji ya da varlıkbilim, felsefenin varlıkla ilgilenen kısmıdır. Varlıkbilim, varlığı varolması bakımından bir bütün olarak ele alır ve açıklamaya çalışır. Bu bakımdan uğraştığı en temel soru şudur: “Dünya

hangi şeylerden oluşur?" Felsefe tarihinde bu soruya verilen cevaplar kabaca dört temel gelenek içinde toparlanabilir (Benton& Craib, 2008:17).

a) Materyalistler dünyanın tamamen maddeden oluştuğunu ve maddî nesnelere, canlılar, insanlar, toplumlar vb.nin farklı niteliklerinin, prensip olarak, söz konusu maddenin daha fazla veya daha az karmaşık organizasyonu ile açıklanabileceğini öne sürerler.

b) Materyalistlerin aksine idealistlerin gözünde asıl gerçeklik zihinsel veya manevîdir. Bunun nedeni, onların en kesin şeyin kendi içsel, bilinçli yaşam deneyimleri olabileceğini düşünmeleridir. Buradan hareket edildiğinde kişinin karşılaştığı maddî nesnelere ve diğer cisimler içsel düşünce süreçlerinin inşaları olarak görülürler.

c) Hem materyalistler hem de idealistler varlığın bir kısmını aslı, diğer kısmını ise onun türevi olarak ikiye ayırırken, kaçınılmaz bir şekilde indirgemeci bir yaklaşıma düşerler ve buradan türeyen birçok sorunla başa kalırlar. Bu nedenle üçüncü bir seçenek olarak düalizm ortaya çıkmıştır. Düalistler, varlığın birbirine indirgenemeyecek iki öze (cevhere) dayandığını iddia ederler. Düalizm, dünyanın beden-zihin ya da maddesiz olarak iki aslı öğeden oluştuğunu ve birinin diğerine indirgenmesinin doğru olmadığını düşünürler.

d) Bir başka gelenek (agnostisizm ya da bilinemezcilik), varlığın doğası konusunda elde edilen bilgi ya da düşüncelerin kesinlik ifade edemeyeceğini, daha doğrusu bilinmeyeceğini iddia eder. Eşyanın doğası konusundaki tartışmalar ve çatallanan fikirler, bazı düşünürleri bu yola sevk etmiştir. Bu düşünürlere göre dünya, öznel deneyimlerimizden bağımsız olarak bilinemez. Her tür bilgi özeldir.

Varlıkbilim alanındaki materyalist, idealist, düalist ve agnostik gelenekler ve bunlar arasında sürüp giden tartışmalar, "sosyal varlık" alanını kendine konu eden sosyal bilimcileri de etkilemiş ve onlar da söz konusu gelenekler karşısında pozisyon belirlemek zorunda kalmışlardır. Ancak bir farkla ki felsefeciler, genel olarak varlık konusunda görüş üretirken, sosyal bilimciler sadece sosyal varlık alanıyla sınırlı görüşler ortaya atmışlardır. Bu noktada onların sordukları soru, daha sınırlı anlamda şu olmuştur: Sosyal varlık alanı nelerden oluşmaktadır? Bu varlık alanı maddî mi yoksa manevî midir? Ya da başka bir deyişle insanlar düşünceleriyle mi hareket ederler yoksa düşüncelerini belirleyen maddî koşulların mı

etkisi altında davranırlar? Sosyal varlık alanı, nasıl tanımlanacaktır? Sosyal varlık derken, insan eylemlerini mi araştırma konusu yapacağız, yoksa toplumsal olguları mı? Toplumsal olgular (evlenme, boşanma, intihar, işsizlik, din, büyü vs.) ne kadar insanın anlam dünyasından bağımsız olarak vardır? Bu ve benzeri sorular sosyal varlık alanında, tıpkı felsefede olduğu gibi farklı geleneklerin ve bakış açılarının oluşmasına ve dolayısıyla *belirli bir açıdan* sosyal bilim ve sosyoloji yapmayı beraberinde getirmiştir. Bu anlamda sosyal bilimler, hiçbir zaman tek bir bakış açısıyla işgören bilimler olmamışlardır, bilakis farklı bakış açıları hep bünyelerinde taşımışlardır. Bu disiplinlerin içinden gelen bilim adamları er ya da geç belirli bir bakış açısını seçmek zorunda kalmış ve ona göre bilim yapmışlardır. Bilim insanları arasında vukubulan ve çoğu zaman dışarıdakilere de garip gelen anlaşmazlık ve kavgaların ana nedenini burada aramak gerekir.

Sosyal bilimler, hiçbir zaman tek bir bakış açısıyla işgören bilimler olmamışlardır, bilakis farklı bakış açıları hep bünyelerinde taşımışlardır. Bu disiplinlerin içinden gelen bilim adamları er ya da geç belirli bir bakış açısını seçmek zorunda kalmış ve ona göre bilim yapmışlardır. Bilim insanları arasında vukubulan ve çoğu zaman dışarıdakilere de garip gelen anlaşmazlık ve kavgaların ana nedenini burada aramak gerekir.

Ne tür sosyal ontolojiler bulunduğuna geçmeden önce bir noktayı özellikle vurgulamalıyız. Sosyal bilim yapma imkânı sunan bakış açıları sosyal varlık alanına ilişkin görüşleri (yani insan, toplum ve devletin doğası hakkındaki temel görüşleri) tamamen varsayımsaldır. Bu varsayımlar, a priori'dirler (yani deney öncesidirler). Zaten varsayım, kanıtlanmamış, var saydığımız şey demektir. Bu durumda sosyal bilimler, belirli bir varlık (sosyal varlık) görüşünden hareket ettikleri için başlangıç noktaları itibarıyla ontolojik hatta metafiziksel bir temele otururlar. Bu gerçek çoğu zaman göz ardı edilir ve sosyal bilimciler, her şeyiyle ampirik (deney ve tecrübeye dayalı) bir bilim yaptıkları sanısına kapılırlar. Bu sanının en önemli nedeni, sosyal bilimlerin felsefeden kopmuş olmasıdır. Sosyal bilimlerin modern dönemde felse-

fedden koparak bir *bilim* hâline geldikleri doğrudur. Ama bu sosyal bilimlerin felsefesinin olmadığı ya da felsefî temellerle bağının tümünden koptuğu anlamına gelmemektedir. Sosyal bilimlere damgasını vuran sosyal ontolojiler tümüyle felsefî bir temele dayanırlar, çünkü hiç kimse sosyalin doğası konusunda bilimsel bir görüşle işe başlamaz. Varsayımlarla başlayan sosyal bilimciler, daha sonra, belirli bir gelenek tarafından yönlendirilmiş bir çerçeve içinde ampirik çalışma yaparlar. Yani 'görme'den önce görüş açısı vardır. Bu demektir ki biz gerçekleri belirli bir açıdan gözlemlemekteyiz. Doğal olarak bu gerçekliğin seçici bir algılamasından başka bir şey

Karl Marx başta olmak üzere toplumbilimde materyalist çizgiyi temsil eden sosyologlar sosyal ontolojilerini ekonomiden ibaret bir gerçeklik görürler. Sosyal varlık alanı, iki kesimden oluşur: Ekonomik altyapı ve bunun türevi olan toplumsal üstyapı. Burada esas belirleyici olan ekonomidir. Nasıl maddi koşullar insan bilincini belirlerse, maddi ekonomik yapı da sosyal ilişkileri ve kurumları belirler.

değildir. Güncel yaşamda sıkça karşımıza çıkan bu seçici algılama, bilimsel dünyada daha bilinçli olarak yapılan bir eylemdir. Yani güncel yaşamda sıradan insanlar seçici bir algılama içinde olduklarını çoğu zaman bilmezler, ama bir bilim insanı bunun farkındadır (ya da en azından farkında olmak zorundadır). Yaptığı işin farkında olmayan birçok bilim insanı pratikte bilimsel bir dogmatizme saplanmak zorunda kalır. Bilimsel dogmatizm, bilim insanının kendi *gördüklerinin* gerçekliğinin tek ve tam biçimi olduğu sanıdır. Oysa gerçeklik, farklı ışıklar altında farklı kılıklarda karşımıza çıkabilir.

Sosyal ontoloji (varlıkbilim), sosyal dünyanın nelerden ibaret olduğuyla ilgilendir. Şimdi bazı örnekler eşliğinde sosyoloji disiplini içinde ne tür sosyal ontolojilerin bulunduğu bakacağız. Biraz sonra görüleceği üzere genel varlık felsefesinde rastlanılan görüş ve geleneklerin hepsine sosyolojide de rastlamaktayız. Batı düşünce tarihine özgü bir düşünüş biçimi olan materyalizm ve idealizm karşıtlığı, sosyolojide de yankılar yaratmış ve dolayısıyla sosyolojiyi iki kampa bölmüştür. Karl Marx, sosyolojide

materyalist çizgiyi temsil eder. O, Hegel'in idealist felsefesini tersine çevirerek tarih, sosyoloji, ekonomi ve felsefeyi kapayacak şekilde sistemleştirmiştir. Hegel açısından dünya, içinde *düşüncelerin ve fikirlerin* gelişiminin esas olduğu tarihsel bir süreçtir. Marx, Hegel'in bu görüşünü tersine çevirerek tarih ve toplumun gelişiminin temelini maddî koşullar tarafından belirlendiğini ileri sürmüştür. Hegel, insanın başı üzerinde yürüdüğünü iddia ederken, o insanın ayakları üzerinde yürüdüğünü göstermeye çalışmıştır. Bununla sosyolojide materyalist bir geleneğin de temellerini atmıştır.

Çokça söylendiği gibi Marx, kaba ve mekanik bir materyalizmi savunmaz. O, düşüncelerin de maddî yaşam koşulları üzerinde etkisi olduğunu kabul eder. Bu anlamda onun düşüncesi diyalektik düşünce olarak tanımlanır. Ancak ona göre maddî ve ekonomik koşullar (altyapı) nihaî planda toplumsal yaşamı ve kültürü (üstyapı) belirler. "Marx, altyapının üç yönünü birbirinden ayırır: Üretici güçler, üretim ilişkileri ve doğal koşullar. Üretici güçler kısaca, emek gücüyle teknolojik bilgi ve araçlar yani insanlar ve doğa arasındaki karşılıklı gelişimin kaynağıdır. Üretim ilişkileri kurumsal kalıplar; hepsinden öte üretim araçlarına ilişkin olarak mülkiyet koşullarıdır. Doğal koşullar, verili doğal kaynaklardır" (Skirbekk & Gilje, 2006:421). Başka bir deyişle Karl Marx'a göre her şeyin temelinde doğa vardır. İnsan doğayla temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere ilişkiye (üretim ilişkisi) girince, onu değiştirmeye başladı, fakat doğa da insanı değiştirdi. Bu karşılıklı ilişki sonucunda ekonomik yapı (üretici güçler ve üretim ilişkileri) oluştu; ekonomik altyapı ise üstyapıyı doğurdu. Üstyapı derken Marx, bir toplumdaki egemen düşünceleri ve kurumları kasteder. Üstyapı önemli oranda altyapının bir yansımasıdır, nitekim altyapı değişince üstyapı da değişir. O halde Marksist sosyoloji, temelde ekonomi sosyolojisidir. Bir toplumdaki ekonomik ilişkileri incelemek, o toplumun üstyapısal ilişkilerini ve kurumlarını da incelemek anlamına gelir.

Karl Marx, tarih ve toplumu dinamik, hatta sürekli ileriye doğru ilerleyen devrimci bir süreç olarak görür. Bu anlamda o tarihte ilkel komünal, kölecî, feodal, kapitalist ve komünist olmak üzere beş tip toplum ayırt etmiştir. Tüm bu toplumlarda itici güç, ezen ve ezilen sınıflar arasındaki sınıf kavgasıdır. Tarih, ona göre sınıf kavgalarıyla doludur. Toplum, üretici güçlerle hakim olan üretim ilişkileri arasında

vukubulan anlaşmazlıklarla değişir ve ilerler. Üretim araçlarına sahip olanlar statükodan yanadır, emekleriyle geçinenler ise değişimden yanadırlar. Her keresinde toplum devrimci ve değişimci sınıfın öncülüğünde değişir ve bu değişime kaçınılmaz bir süreçtir. Karl Marx, bu değişimin sosyalist evreden geçtikten sonra komünist evrede son bulacağını öngörür. Çünkü bu toplumsal aşamalarda işçi diktatörlüğü kurulacak ve tüm kötülüklerin anası olan özel mülkiyet kalkacaktır. Özel mülkiyetin kalkmasıyla bir süre sonra, tıpkı ilkel komünal toplumda olduğu gibi aile, devlet, eşitsizlik ve baskılar da ortadan kalkacaktır. Komünist toplum, tarihin sonu olacaktır!

Özetlersek, Karl Marx başta olmak üzere toplumbilimde materyalist çizgiyi temsil eden sosyologlar sosyal ontolojilerini ekonomiden ibaret bir gerçeklik görürler. Sosyal varlık alanı, iki kesimden oluşur: Ekonomik altyapı ve bunun türevi olan toplumsal üst-yapı. Burada esas belirleyici olan ekonomidir. Nasıl maddî koşullar insan bilincini belirlerse, maddî ekonomik yapı da sosyal ilişkileri ve kurumları belirler. Sosyal ontolojisinde maddî ve ekonomik olana öncelik verdiği için Marksist sosyolojiyi monist/tekilci ve indirgemeci saymak pek fazla abartılı olmayacaktır.

Comte ve Durkheim gibi Fransız sosyologlar, sadece sosyolojinin kurucuları rolünü üstlenmiş kişiler değil, aynı zamanda belirli bir sosyoloji biçimini de önermiş kişilerdir. Onların sosyolojisi doğa bilimlerine özgü empirizmin sosyolojideki karşılığı olan pozitivisttir. Positivist sosyoloji, hem sosyal varlık alanını tanımlamada hem de incelemede kendine özgü yöntemler önerir. Durkheim'e göre "Sosyolojinin konusu toplumsal olaylardır. Ama toplumsal olay nedir? Toplumsal olayın ne olduğunu anlamak için bu olayları diğer olaylardan ayıran nitelikleri belirtmek gerekir. Durkheim'e göre toplumsal olayları, evrenin (kainatın) diğer olaylarından ayıran nitelikler şunlardır: a) Toplumsal olaylar bireysel bilinçlerin dışındadır. b) Toplumsal olaylar kendilerini bize zorla kabul ettirirler" (Kösemihal, 19971:31). Bir bilimin kurulabilmesi için Durkheim evrenin birbirine karışmış olan olayları arasında kendine özgü olanları, açık ve kesin hatlarla belirlemesi gerekir. Bundan sonra yapılması gereken olaylar arasındaki zorunlu ilişkilerin (kanunların) saptanmasıdır.

Bilinç dışılık ve baskı, toplumsal olayların temel nitelikleridir. Onlar bizim dışımızda olmakla kalmazlar, bizlere baskı da yaparlar. "Bu olaylar birtakım dü-

şünme, duyma biçimleri olduklarına göre örgensel (organik) olaylar zümresine girmez. Bireysel bilinçlerin dışında olduklarına göre, psikolojik olaylar zümresine de sokulamaz. İşte ne psikolojik ne de fizyolojik olaylar zümresine sokulamayan bu yepyeni türden olaylar zümresine Durkheim toplumsal olay adını verir" (Kösemihal, 19971:33). Demek ki, Durkheim'e göre toplumsal varlık alanını oluşturan toplumsal olaylar, söz konusu özelliklerine bakılarak özenle diğer olaylardan ayırt edilmelidir. Toplumsal olaylar her bireyde var oldukları için değil, toplumun bütün üyelerinde ortak ya da genel oldukları için toplumsaldırlar.

Batı düşüncesinde düalizm, idealizm ve materyalizmin içine düştüğü indirgemeciliği aşmak için ileri sürülmüş bir fikir olarak ortaya çıkmıştır. Dünyanın maddi ve maddi-olmayan ya da doğa ve kültür olarak iki karşıt kutba ayrılması, Batı düşünce tarihine damgasını vurmuş bir ikircikliği anlatmaktadır.

Durkheim, toplumsal olayları bireyselleştiren psikolojizme karşı savaştığı gibi toplumsal olayları toplumun dışında arayan ekolojik (coğrafya, iklim vs.) açıklamalara da ısrarla karşı çıkar. Durkheim'in üzerinde önemle durduğu şey, ona göre toplumsal alanını tayin eder: Toplumsal olayları toplum içinde aramak gerekir. Toplumsal bir olayın sebebi, yine toplumsal bir olaydır. Sözgelimi boşanma olayını araştırıyorsak, bunu yine toplumsal bir olay olan alkolizm ya da işsizlik olayında aramak gerekir.

Durkheim, pozitivist sosyolojinin alanını belirlemekle kalmamış, bu alanın olgularının nasıl gözlemlenmesi gerektiğini de açıklamıştır. Ona göre "Toplumsal olaylar birer nesne (choses) gibi ele alınmalıdır". Bu kural toplumsal olayların gözleminde göz önünde tutulması gereken, ilk ve temelli bir ilkedir. Bu ilke, doğa bilimlerine öykünerek varlık kazanmış olan pozitivist sosyolojinin olayları nesneleştirme çabası içinde olduğunu gösteren açık bir tanımlamadır. Bununla toplumsal olaylar, bu olayları yapan öznelere ve onların niyetlerinden kopartılmaktadır. Tıpkı cansız nesnelere gibi toplumsal olaylarda cansız ve ruhsuz bir madde gibi ele alınmaktadır. Bu nesnel bir araştırma için zorunlu bir ilkedir: "Sosyolog her-

hangi bir toplumsal olgular (fait) zümresini araştırmaya girişti mi, bu olayları bireysel görünüşlerinden sıyrılmış bir yönünden incelemelidir” (Kösemişal, 1971:39). Durkheim’e göre sosyal gerçeklik, her türlü anlam ve ruhtan yoksundur, bireylerin neye ne anlam yükledikleri önemli değildir. Önemli olan olayların genel ve ortak yönüdür; toplumsal olan da budur.

Sosyolojideki ikilemler bunlarla sınırlı değildir. Sosyoloji çoğu zaman ikirciklikler üzerine kurulmuş bir terminolojiye sahiptir. Brian Fay, sosyal bilim felsefesinde düalistik düşünce biçiminin egemen olduğunu söyler ve sosyal bilimcilerin sürekli olarak insanları şu ya da bu kutuptan birini seçmeye zorladığını ileri sürer.

Pozitivist sosyoloji, ne kadar insanların anlam dünyasına sırtını dönmüşse tarihselci ekol ve anlamacı sosyoloji de bilakis bu alanı kendisine toplumsal varlık alanı olarak seçmiştir. Sosyolojide anlamacı ya da anlayış sosyolojisi denince hemen Alman tarihçi ve sosyolog Max Weber gelir. Fakat Max Weber’i kendi başına bir figür olarak ele almak doğru olmaz. Onun arkasında Herder’le başlayan ve Alman Tarih Okulu’ndan Dilthey’e kadar uzanan bir gelenek yatmaktadır. Weber, bilim kuramını Rickert’e borçludur ve bu konuda kendisini onun öğrencisi sayar. Rickert, Yeni Kantçı bir filozof olarak bilinir. Dilthey’e göre tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik, doğadan bağımsız ve serbestleşmiş bir dünyadır. Bu nedenle bu dünyayı, doğa bilimlerini örnek alarak algılama ve kavrama imkanı yoktur. Doğa bilimleri doğada süreklilik ve tekrar eden olgular üzerinde yoğunlaşır ve açıklayıcı bir bilimdir, yani olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi arar. Oysa kültür alanında sebep-sonuç ilişkisi ancak anlam-eylem, simge-eylem ve motif-eylem bağıntısı olarak algılanabilir. İnsan eylemlerine yön veren şey, maddî nesnelere değil; anlamlardır ve bu anlamları keşfetmek bir anlama çabasının sonucuydu olur. Üstelik tarihsel ve toplumsal olaylar kendi tarihselliği ve bireyselliği içinde oluşur ve anlaşılır. Anlama yönteminin uygulanacağı en iyi alan tarih alanıdır.

Rickert, Dilthey’in “tin bilimi” terimi yerine “kültür bilimi” terimini yeğler. Ona göre gerek doğa bilimleri

gerekse kültür bilimleri, nesnelere/olayları “kendinde şey” olarak değil, düşünme düzenimiz (yani mantık formları) içinde anlamlandırır. Yani bilgi bir kurma ediminin ürünüdür. Bu kurma ediminde nesnenin kendisi değil, mantıksal formlar önemlidir. Bu iki bilim kategorisinin de bilgi temeli aynı olmakla birlikte bilimlerin hedef ve ilgileri ayrıdır. Kısaca doğa bilimleri genelleştirir, kültür bilimleri ise bireyselleştirir. Kültür gerçekliği değere bağlı bir gerçekliktir. Her kültür ve halk, farklı değerlere sahip olduğu için genelleştirmelere gidilemez. Algı nesnesi, değerlere bağlı nesnelere. Kültür olgularının saptanması değer-eylem arasındaki ilişkilerin saptanmasıdır. Anlama ise dışarıdan değil içerden bir bakışla mümkün olur. Pozitivistler olguyu değerden soyutlayarak onu nesneleştirirler. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi Durkheim, olguları şeyler/nesnelere gibi düşünmek gerektiği konusunda ısrar eder.

Weber için sosyolojinin somut gözlem konusu insan eylemleridir; hatta genellikle insan eylemleri değil, tekil insan eylemleridir. İnsan eylemleri sonuç, bunun gerisinde yatan değerler ise nedenlerdir. İnsan toplumu, doğal etkenlerden çok simgesel etkenlerden hareketle ele alınabilir. Maddî gözükten ekonomik alanda bile ekonomik değerler önemli bir rol oynarlar. Kültür gerçekliği göz önüne alındığında bilinmek istenen şey, anlam-eylem, değer-eylem, simge-eylem bağıntısıdır. Üstelik kültür gerçekliği durmadan değişen dinamik bir alandır ve bu nedenle kendisini kolayca ele vermez.

Weber, sosyolojide anlama ve açıklamayı bireştirmeye çalışmış ve bunun için iki ilkenin altını çizmiştir: 1) Kültür biliminde doğrudan gözlemlerle açıklamalara geçilemez. Çünkü insan eylemlerine yön veren şeyler doğal değil, değersel etkenlerdir. Bu yüzden önce eylemlerin gerisindeki motif ve değerler anlama yöntemiyle saptanmalıdır. 2) Ama kültür bilimleri, tıpkı doğa bilimleri gibi konularını açıklamak zorundadırlar. Açıklama ise ideal tipler aracılığıyla gerçekleştirilmelidir (Özlem, 2001:319-320). İdeal tipler, Weber sosyolojisinde gerçekliğin birebir yansıması değildirler; daha çok gerçeğe duyarlı kılan tipolojilerdir. Bu nedenle kültür bilimleri asla gerçeğe tam olarak nüfuz edemeyecek olan yorumlamacı bilimlerdir.

Anlamacı gelenek, kültürü doğadan farklı ve bağımsız bir varlık alanı olarak görmekle kalmaz, onu aynı zamanda toplumsal varlık alanının temeli olarak görür. Bu nedenle toplumun temelini ekonomiye da-

yandıran Karl Marx ne kadar materyalist bir sosyal ontolojiye sahipse, Max Weber de toplumsal varlık alanını kültür ve tarihe dayandırırken o kadar idealist bir sosyal ontolojiye yöneliktir. Bu Weber'in sosyolojide ekonomik olaylara ve bunların etkilerine du-yarsız kaldığı anlamına gelmez, bilakis o "Kapitalizmin Ruh ve Protestanlık Ahlâkı" adlı eserinde gösterdiği gibi kapitalizmi anlamak ve açıklamak için epey gayret göstermiştir. Ama onun yaklaşımı, nasıl olup da üstyapı kurumu denilen ahlâk ve kültürün kapitalizmi olanaklı kıldığı yönünde olmuştur. O, Marx'ın aksine ekonominin ahlâkı değil, ahlâkın ekonomiyi yapılandırdığını iddia etmiştir.

Batı düşüncesinde düalizm, idealizm ve materyalizmin içine düştüğü indirgemeciliği aşmak için ileri sürülmüş bir fikir olarak ortaya çıkmıştır. Dünyanın maddî ve maddî-olmayan ya da doğa ve kültür olarak iki karşıt kutba ayrılması, Batı düşünce tarihine damgasını vurmuş bir ikircikliği anlatmaktadır. İngiliz bilim adamı Snow'un da belirttiği gibi bu düalizm, Batılı bilim ve düşünce hayatında "iki kültür"ü yaratmıştır. Ona göre doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki ayrışma, her birinin oluşturduğu terminoloji ve uzmanlık sebebiyle bu iki dünya arasındaki iletişimi ve alışverişi ortadan kaldırmıştır (2005). Bu sorunu günümüzde yeniden ele alan Wallerstein, "İki Kültürü Aşmak" adlı kitabıyla Batılı düşüncenin içine düştüğü bu çıkmazı aşmanın imkânlarını araştırmaktadır (2007).

Batı dünyasında sosyal bilimler çoğu zaman birbirine indirgemeyecek iki gerçeklikten (daha doğrusu çelişkidenden) bahsetmektedirler. Bu tür çelişkilere örnekler ruh-beden, insan-doğa, birey-toplum, bilim-mistisizm, kadın-erkek karşıtlıklarıdır. İlk temel çelişki ruh ile beden arasındadır. Modern düşüncedeki bu çelişkinin temeli Rene Descartes tarafından atılmıştır. Ona göre hayvansal yaşam mekanik, insanî yaşam ise organiktir. Modern kültürdeki bir başka temel çelişki insan ile doğa arasındadır. Doğa insan dışında bir şeydir ve insan sürekli olarak ona egemen olmaya çalışmaktadır. Üçüncü temel çelişki kadın ile erkek arasındadır. Modern düşüncede "kadımsal" ve "erkek-sel" özellikler birbirinden kesin olarak ayırt edilmektedir. Sözelimi akılcı erkek karşısına duygusal kadın profili çıkarılmaktadır (Van Der Loo&Van Reijen, 2003:274). Bu son çelişki, feminizm akımının üzerinde temellendiği ve kadın lehine erkek iktidarına karşı mücadelede kendine esas aldığı zemindir.

Sosyolojideki ikilemler bunlarla sınırlı değildir. Sosyoloji çoğu zaman ikirciklikler üzerine kurulmuş bir terminolojiye sahiptir. Brian Fay, sosyal bilim felsefesinde düalistik düşünce biçiminin egemen olduğunu söyler ve sosyal bilimcilerin sürekli olarak insanları şu ya da bu kutuptan birini seçmeye zorladığını ileri sürer. Örnek olarak verdiği düal kavramlar şunlardır: Ben-Öteki, Atomizm-Holizm, Bizim Kültürümüz-Onların Kültürü, Benzerlik-Farklılık, Aktör-Sosyal Sistem, Özerklik-Gelenek, İçerden-Dışardan, Özbilgi-Başkalarının Bilgisi, Gözlemci-Gözlemlenen, Başkalarını Kendi Kavramlarımızla Anlama-Başkalarını Kendi Kavramlarıyla Anlama, Bugün-Geçmiş, Anlam-Sebep, Rölativizm-Objektivizm, Öznellik-Nesnellik, Anlatı Hikâyeleri-Yaşam Hikâyeleri (1996:224). Fay, tüm bu ikircilikleri aşmak için sosyal bilim felsefesinde çokkültürcü (*multicultural*) bir yaklaşıma ihtiyaç olduğuna inanmaktadır.

Batı dünyasında sosyal bilimler çoğu zaman birbirine indirgemeyecek iki gerçeklikten (daha doğrusu çelişkidenden) bahsetmektedirler. Bu tür çelişkilere örnekler ruh-beden, insan-doğa, birey-toplum, bilim-mistisizm, kadın-erkek karşıtlıklarıdır. İlk temel çelişki ruh ile beden arasındadır.

Düalist düşüncede sosyal ontoloji, ya kendi karşıtı sayılan bir dünyanın karşısına çıkartılmakta ya da sosyal varlık alanı, birbirine indirgemeyecek çelişkilere oluşmuş ikili bir yapı olarak tasarlanmaktadır. Her iki durumda da varlık, katı bir şekilde iki alana ayrılmakta ve gri alanlar yok sayılmaktadır. Söz konusu alanlar arasındaki geçişler ani ve süresizdir.

Hımdiye kadar ele aldığımız sosyal ontoloji alanındaki görüşler varlık alanını betimlemek ve bu alanın bilgisine erişmek konusunda oldukça cesaretli davranmaktadırlar. Görece yeni sayabileceğimiz bazı sosyolojik kuramlar varlığın Kantçı tanımını esas alarak gerçeklik dünyasının (bu ister doğal olsun isterse sosyal olsun) müphem, dinamik ve ele avuca sığmaz bir yapı arz ettiğini varsaymaktadırlar. Bilindiği üzere Kant varlığı "kendinde şey" (*Ding An Sich*) ve fenomen (görünen şey) olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre varlık kendinde şey olarak bilinemez, biz varlığı ancak bize görünüşüyle bilebiliriz. Kant, bu görüşle-

riyle hem ontolojik, hem de epistemolojik bir vizyon ortaya koymuştur. Bu görüşün sosyal alana uygulanması şudur: Sosyal gerçeklik nedir, bu tam olarak bilinemez. Biz ancak onu kendi düşüncemiz içinde düzenleyerek kurgularız. Gerçeklik, gerçekte sosyal bir inşadır. Bu görüşü, sosyolojide fenomenoloji temsil etmektedir.

P. Berger, sosyal gerçekliği insanın inşa ettiği bir gerçeklik dünyası olarak görür. Durkheim ve benzeri olguların sosyolojik insanı ne kadar toplum tarafından belirlenmişse, fenomenolojik gelenekte insan onu inşa eden bir varlığa dönüşmüştür. Bu bakımdan fenomenoloji, pozitivistin tam zıddı bir konumu ifade etmektedir. Fenomenolojiye göre insan inşa eden, toplum ise inşa edilen bir kurgudur. İnşa sürecinde Berger üç aşama ayırt etmektedir (2008). İlk aşamada insan, bir fikri eyleme koyarak **dışsallaştırmaya** çalışır, bu aşamada o yaratıcıdır. İkinci aşamada yaratılan şeyler insan dışında bir gerçeklik hâline gelirler (**nesnelleştirme** süreci). Bu süreç, inşa edilen ilişki ya da kurumların kendi başına bir varlık hâline gelmesi demektir. Bu aşamada insan ürettiği şeyler karşısında edilgen bir konuma gelir. Sözelimi trafik kurallarını insan koyar, ama bu kurallar işlemeye başladıktan sonra ona uymak zorundadır. Üçüncü aşama, nesnelleşen şeyleri **içselleştirme** sürecidir. İçselleştirilen şeyler, nesneliliğin içimizdeki yankılarıdır. Bu aşamada nesnel gerçeklik aynı zamanda öznel bir gerçekliktir.

Şimdiye kadar ele aldığımız sosyal ontoloji alanındaki görüşler varlık alanını betimlemek ve bu alanın bilgisine erişmek konusunda oldukça cesaretli davranmaktadırlar. Görece yeni sayabileceğimiz bazı sosyolojik kuramlar varlığın Kantçı tanımını esas alarak gerçeklik dünyasının (bu ister doğal olsun isterse sosyal olsun) müphem, dinamik ve ele avuca sığmaz bir yapı arz ettiğini varsaymaktadırlar.

Fenomenoloji, sosyal gerçekliği dinamik bir süreç olarak görür. Çünkü trafik kuralları örneğinde görüleceği üzere insan trafik kurallarını pekâlâ değiştirebilir ya da ona uymaktan kaçınabilir. Bu insanın toplum tarafından şekillendirilemeyeceğini, tam tersine insanın toplumsal gerçekliği şekillendirdiği an-

lamına gelmektedir. Sosyal gerçeklik, sürekli olarak yeniden üretilen bir süreçtir. Nitekim fenomenoloji insanın her gün sosyal gerçekliği nasıl yeniden ürettiğini inceler.

Sosyal bilim felsefesinde öznellik ve inşacılık, perspektivizmle son noktasına ulaşmıştır. Perspektifçilik, postmodernist sosyal bilimler felsefesinin de yaklaşımı olarak görülmelidir. Perspektifçiliği iki noktada toplamak mümkündür (Fay, 2001:105-111): 1) Gerçeklik asla doğrudan doğruya görülemez. 2) Bütün görümler, belli bir perspektifin görümleridir. Bu ilkeler epistemolojik anlamda bütün bilgilerin özde perspektifsel olduğunu gösterir. Olgular, pozitivistlerin söylediği gibi asla fenomenlerin kendisi değildir. Olgular, belirli bir tanıma giren fenomenlerdir. Olguların tanımlanması, derlenmesinden öncedir. Bu anlamda olguların kökü kavramsal tanımlardır. Yine olgular ile kuramlar arasında kesin bir ayrım yoktur. Olgular, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi teorilerin test edilmesini sağlayan çıplak gerçekler değildir. Olguların kendileri de kavramlarla belirlendikleri ve seçildikleri için teorik varlıklardır.

Bu yaklaşımlarıyla perspektifçilik, bir yandan varlığı bilinmez ve müphem bir hâle getirirken, diğer taraftan da varlık hakkında elde edilen bilgileri göreceli bir konuma iterler. Olgular kendi başlarına bilinemezler, bilinen şey sadece perspektifimize takılan şeylerdir. Üstelik varlık, perspektiflere bağlı olarak farklı kılıklarda karşımıza çıkarlar. O hâlde gerçeklik ele avuca sığmaz bir hareketlilikten ibarettir. Hem perspektiflerimiz hem de gerçekliğin kendisi nesnel bir bilgiye olanak vermez. Demek ki perspektifçilik epistemolojik alanda görececiliği kaçınılmaz görmektedir.

2. İbn Haldun'un Toplumsal Ontolojisi

İbn Haldun'un toplumsal ontolojiye ilişkin yaklaşımları, onun genel ontolojik ve kozmolojik görüşlerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Birçok İslam filozofunda rastladığımız gibi, o da varlık âlemini birbirine bağlı halkalardan oluşan bir zincir olarak görür. "Varlık zinciri" ya da "varlık dairesi" diye adlandırılan bu modelde cansızlarla canlılar âlemi, hayvanlarla insanlar âlemi, insanlarla melekler âlemi birbirleriyle bağlantılı ve bütünleşmiş bir yapı olarak telakki edilmektedir. Bu holistik görüş, âlemi, varlık katmanları arasındaki benzerlik ve farklılıkları göz ardı etmeden ve birini diğerine indirgmeden ele almaktadır.

2.1. Genel Âlem Tasavvuru: Varlık Zinciri

İbn Haldun'a göre âlem, içindeki bütün yaratıkların birlikte mükemmel bir düzen üzere kurulmuştur. Necessellik zinciri içinde eşya ve olaylar birbiriyle bütünleşmekte ve bir varlık düzeyinden diğerine çıkmaktadır. Varlık âlemi, "cisimsel gözlem dünyası" (maddi ve hissi âlem) ve "yaratılış dünyası" (tekvin âlemi) olarak iki katmana ayrılır. İlki diğeri için bir temel oluşturur: "*Müşahade edilen unsurlar âlemi, nasıl derece derece ve birbirleriyle ittisal hâlden arzdan (topraktan) yukarıya çıkarak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonrada ateş unsuruna varmakta, bunlardan her biri yukarıya çıkarken veya aşağıya inerken kendisini takip eden unsura istihale (transformation) etme istidadına ve kabiliyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde de istihale etmektedir*" (Uludağ, 2004:C I/283).

Bu âlem, eski Grek doğa filozofları tarafından "unsurlar âlemi" diye adlandırılmış ve "dört unsur"dan (toprak, su, hava ve ateş) oluştuğu belirtilmiştir. Âlemdeki tüm oluş bu dört unsurun farklı oranlarda ve biçimlerde karışmasıyla gerçekleşmektedir. Aşağıdan yukarıya doğru çıktıkça yoğunluk azalmakta ve öncekinden daha latif bir nitelik arz etmektedir. Tersine aşağıya doğru indikçe yoğunluk artar ve incelik azalır. Bir unsurdan diğerine doğru dönüşümün nasıl olduğu açık değildir, ama bundan basit olarak maddenin hâllerini anlamak gerekiyor. Sözelimi su, katılaşınca sert buza; buhar hâline dönüşünce havaya dönüşmektedir. Buz ve hava, yeniden akışkan hâle gelebilir. O hâlde değişme, unsurların farklı hâllere geçişini ifade etmektedir.

"Yaratılış âlemi" madenlerden başlamakta ve insana kadar çıkmaktadır. "*Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonrada fevkalade güzel bir biçimde tedricen hayvanlara geçilmektedir.... Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevelerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaratılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş sahibi insana kadar varılmıştır. ... (Varlık ve âlem hakkında) gözlemlerimizin ulaştığı nihaî nokta budur*" (Uludağ, 2004:C I/283-284). Yaratılış âleminin bir katmanından diğerine geçiş, aniden ve kesintili değildir. Her geçiş noktasında geçiş eşikleri vardır. Geçiş eşikleri, çifte özellikler gösterir. Sözelimi hurma bitkisi, hayvanlar âlemi ile bitkilerin geçiş noktasındadır, hem hayvansal hem de bitkisel özellikler gösterir. Bunun gibi hayvanlar âlemi ile insanlar âlemi arasında da maymunlar vardır, onlar da hem hayvanlara hem de insanlara benzerler.

Bir varlığın ait olduğu katmandan ya da türden diğerine geçişinin (sıçramasının) mümkün olup olmadığı tartışmalı bir konudur. İbn Haldun ve daha birçok Müslüman düşünürde rastladığımız "varlık zinciri" ya da "varlık dairesi" diye adlandırılan yukarıdaki model, modern zamanlarda evrimci teorilerin etkisiyle yeniden güncel bir hâle gelmiş ve söz konusu düşünürlerin evrimci olup olmadıkları tartışmaya açılmıştır. Söz konusu model sadece varlık hiyerarşisi ve kategorilerini ayırt eden ve betimleyen bir çerçeve gibi gözüke de, İbn Haldun'un ifadeleri ve bu ifadeleri yorumlayan kimi yorumcular onun bütüncül bir evrim fikrine sıcak baktığını belirtmektedir.

Kant, bu görüşleriyle hem ontolojik, hem de epistemolojik bir vizyon ortaya koymuştur. Bu görüşün sosyal alana uygulaması şudur: Sosyal gerçeklik nedir, bu tam olarak bilinemez. Biz ancak onu kendi düşüncemiz içinde düzenleyerek kurgularız. Gerçeklik, gerçekte sosyal bir inşadır. Bu görüşü, sosyolojide fenomenoloji temsil etmektedir.

İbn Haldun, varlık âleminin hiyerarşik bir düzen arz ettiği ve bazı ilkelere/yasalara uygun olarak işlediği fikrindedir. Bu ilkelere/bir, varlıkların ve türlerin dönüşümü ve çoğalmasındır. Bu olguyu o, iki kavramla ifade etmektedir: İttisal ve İstihale. İttisal; bitişme, kavuşma, bağlantı, rabita, alaka-ilişki, irtibat ve bütünleşme gibi anlamlara gelmektedir. İstihale ise, dönüşüm, transformasyon, değişim, başkalaşım vb. anlamları içermektedir. Her ne kadar bu kavramlar farklı şeyleri ifade ediyor gibi gözükseler de İbn Haldun, aynı süreci anlatmak için bu kavramları eş anlamlı ve değişirlikli olarak kullanmaktadır. Bu durumda onun Mukaddime'de bu kavramları nasıl kullandığına yakından bakmak faydalı ve açıklayıcı olacaktır.

İbn Haldun, âlemdeki varlık türlerini ve bunların birinden diğerine yükselişini (hiyerarşik ilişkisini) anlattıktan sonra şu sonuca varmaktadır: "*Şu mükevvenat (yaratılmışlar, K.C.) ve oluşumlar âlemindeki "bitişik olma", bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için garip (diğer bir nüshada, fitri ve tabii) bir istidat*

ve kabiliyete sahip olması anlamına gelmektedir” (Uludağ, 2004:C I/284). Bu cümlede “bitişik olma” şeklinde çevrilen kavram, ittisal kavramından başkası değildir. Bir başka çeviride bu bölüm şu şekilde ifade edilmiştir: “Sözkonusu varlıkların birbirine “yakın olma”larının anlamı odur ki, varlıklar dünyasından her kesiminin en ileri gelişme aşamasında olanı, bir sonraki kesimin ilkel aşamadaki biçimine dönüşme yeteneğindedir. Şaşılası bir yetenektir bu” (Dursun, 1977:C I/243). Bu çeviride ittisal kavramı “yakın olma” şeklinde ifade edilmiştir. Her iki çeviride de ittisal, açık bir şekilde bir türün içinde en ileri düzeyde olan bir varlığın bir sonraki türün ilk basamağındaki bir varlığa dönüşme yeteneği ya da süreci olarak tanımlanmaktadır.

İbn Haldun’a göre âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir düzen üzere kurulmuştur. Nedensellik zinciri içinde eşya ve olaylar birbiriyle bütünleşmekte ve bir varlık düzeyinden diğerine çıkılmaktadır. Varlık âlemi, “cisimsel gözlem dünyası” (maddi ve hissi âlem) ve “yaratılış dünyası” (tekvin âlemi) olarak iki katmana ayrılır.

İstihale (transformasyon) kavramına gelince, İbn Haldun unsurlar alemindeki temel öğeleri toprak, hava, su ve ateş olarak anlatırken her bir öğenin diğerine dönüşme yeteneğini ifade etmek üzere bunu kullanmaktadır: “Müşahade edilen unsurlar âlemi, nasıl derece derece ve birbirleriyle ittisal halinde arzdan (topraktan) yukarıya çıkararak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna varmakta, bunlardan her biri yukarıya çıkarken veya aşağıya inerken kendisini takip eden unsura istihale (transformation) etme istidadına ve kabiliyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde de istihale etmektedir” (Uludağ, 2004:C I/283). Yine diğer bir çeviride ilgili bölüm şu şekilde ifade edilmiştir: “Derece derece yükselen “toprak”tan “su”ya, “hava”ya, sonra “ateş”e, birbirine bağlı olarak nasıl bir dönüşüm ve oluşum olduğunu, her öğenin bir ötekine yukarı ve aşağı yönde dönüşme yeteneğini içerdiğini anlatarak. Birbirine dönüşme yeteneğini taşıyan öğeler, zaman zaman dönüşürler de birbirlerine” (Dursun, 1977:C I/243). Bu pasajlarda açıkça ittisal ve istihale kavramlarının aynı anlamda

kullanıldıkları; dönüşüm ve başkalaşma (transformasyon) anlamına geldikleri açıkça görülmektedir.

Varlık zinciri içinde bir türden diğerine sıçramanın olanaklı olup olmadığı sorusuna Müslüman evrimciler iki şekilde cevap vermişlerdir. İçinde Cahuz, Mevlana ve Abdülkadir Bidil’in yer aldığı bir grup düşünür, insan türünün maymundan türediğini; yani hayvan sınıfının insan sınıfına doğru bir sıçrama yaptığını savunmaktadır. İnsan, hayvan türlerinin en mükemmelleşmiş türü kabul edilen bir maymun türünün evriminden meydana gelmiştir.

Modern zamanlardaki Darwinist evrim kuramına benzeyen bu görüş, İslam dünyasında fazla kabul görmemiş ve dolayısıyla yaygınlık kazanmamıştır. Yaygınlık kazanan görüş, “Kulli Ruh’tan Türlerin Zincirleme Dönüşümsüz Evrimi” kuramıdır. Bu kurama göre türlerin birbirine dönüşümü söz konusu değildir. Ancak “Türlerin Aktüel Evrimi” devam etmektedir. Bu kurama göre insan da dâhil olmak üzere her tür kendi içinde mükemmelleşme yönünde bir evrim geçirmektedir. İnsan, fiziksel görünümü kadar ruhsal, sosyal ve kültürel olarak gelişmektedir. İhvan us-Safa’nın ifade ettiği üzere “tür ve neveler belirlenmiş ve muhafaza edilmiştir. Şekilleri maddileşmiştir. Fakat üyeleri daimi bir oluş içerisinde; onlar ne belirlenmiş ne de muhafaza edilmişlerdir” (Bayraktar, 1987).

Mukaddime çevirmeni ve yorumcusu olarak Süleyman Uludağ, ilgili bölüme düştüğü bir dipnotta, evrim fikrinin tarihsel olarak Eski Yunan’a kadar geriye gittiğini ve oradan da Müslüman dünyaya geçtiğini, ama özellikle İbn Haldun’la yeni bir çehreye dönüştüğünü anlatmaktadır. İttisal düşüncesi İbn Haldun’da biyolojik ve organiktir. Varlıklar arasındaki inkılâp ve istihale ilk kez onun tarafından dillendirilmiştir. Dahası İbn Haldun’da varlıkların birbirine dönüşmesi maymundan insana geçişle sınırlı değildir. Dönüşüm fikri, tüm varlık kategorileri için geçerli olan bir ilkedir. En alt basamaktan en üst basamağa kadar her tür içinde en gelişmiş varlık, bir sonraki türün ilkel basamağına geçme imkânına sahiptir (Uludağ, 2004:C I/284-286). Başka bir deyişle geçiş eşiğinde bulunan varlıklar, zamanla bir sonraki türün başlangıç aşamasına sıçrayabilirler. Bu sıçrama birden bire değil, tedrici olarak gerçekleşmektedir.

Yukarıdaki alıntılardan anlaşılacağı üzere, üstelik geçişler hep ileri ve yukarıya doğru değil, bazen de ge-

riye ve aşıya doğru da olabilir. Sözelimi bir insan yavrusunun toplumsal koşullar ve ortamdan uzaklaşması hâlinde onun insanî yeteneklerini geliştirmesi mümkün olmaz, şeklen insan görünümünde olsa da zihnen ve sosyal olarak hayvanlar düzeyine düşebilir.

Özetlersek, İbn Haldun'un âlem tasavvuru organik ve dinamik bir çehre sergilemektedir. Evrende her şey, her şeyle bütünleşmiştir ve üstelik bir varlık kategorisinden diğerine geçiş yapmak (sıçrama ya da atlama) mümkündür. Bu, günümüzde çokça ifade edildiği üzere bir varlık katmanındaki değişim, diğerleri üzerinde de etkiler yaratmaktadır. Değişim ve etkileşim, zincirleme bir süreç izlemektedir.

2.2. Sosyal Gerçeklik Vizyonu: Umran

İbn Haldun'un toplumsal gerçeklik konusundaki özgün görüşlerini ifade eden kavram "Umran" kavramıdır. Bu kavram Mukaddime ve İbn Haldun sosyolojisinin en merkezi kavramıdır. Pekiyi bununla o, tam olarak neyi kastetmektedir? İbn Haldun'a göre insan, bazı özellikleriyle diğer canlılardan ayrılan seçkin bir varlıktır. Bu seçkin varlığın en önemli özelliklerinden biri "umran" kurmaktır. "*Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçlarını gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte yaşamının sebebi, mışetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarıdır*" (Uludağ, 2004:C I/208-209). Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere insanın sosyal tabiatı, onun ihtiyaçlarını karşılamak konusunda başkalarıyla yardımlaşma ve dayanışma yapmak zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Eğer insanlar tek başlarına tüm gereksinimlerini karşılayabilselerdi, belki sosyal olmak istemeyeceklerdi. Ama ihtiyaçlardan kaynaklanan zorunluluklar, onu sosyalleştirmekte ve böylece toplum gerçeği ortaya çıkmaktadır. Umranın anlamı ve bunun zorunluluğunu İbn Haldun şu şekilde dile getirilmektedir. "*Şüphesiz ki, insanî içtima (insanların toplum hâlinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu "insan tabiatı icabı medenidir" sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemanın istilâhında bu içtima, medeniyet (medine) adı verilir ki umranın manası da bundan ibarettir*" (Uludağ, 2004:C I/213). Buradan açıkça "umran"ın toplumsal yaşama ya da toplumsallığa karşılık geldiği görülmektedir.

Toplumsal yaşam, tekdüze ve durağan değildir. İnsanın ihtiyaçlarının sürekli olarak artması ve bunları karşılamaya yönelik çabalar, uygarlığın gelişmesine ve değişmesine katkıda bulunur. Nitekim İbn Haldun umran dediği zaman toplumsal yaşamın farklı evrelerini kastetmektedir. "*Bu umranın bedevi olanı da, hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarla, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır*" (Uludağ, 2004:C I/209). Bir tarafta ihtiyaçlar diğer taraftan da korunma ve güvenlik, insan toplumlarının yerleşme ve uygarlık biçimlerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Başlangıçta göçebe ve kırsal bir yaşam süren insanlar, üretimlerini artırınca yerleşmeye başlamakta ve yerleşik yaşam ise giderek gelişerek çeşitli aşamalardan geçmektedir.

Bir varlığın ait olduğu katmandan ya da türden diğerine geçişinin (sıçramasının) mümkün olup olmadığı tartışmalı bir konudur. İbn Haldun ve daha birçok Müslüman düşünürde rastladığımız "varlık zinciri" ya da "varlık dairesi" diye adlandırılan yukarıdaki model, modern zamanlarda evrimci teorilerin etkisiyle yeniden güncel bir hale gelmiş ve söz konusu düşünürlerin evrimci olup olmadıkları tartışmaya açılmıştır.

Toplumların geçim biçimleri ve buna bağlı olarak ihtiyaçları da çeşitlidir: "*.. toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hacî ve kemalî ihtiyaçlardan evvel zaruri ve basit olan şeylerde işe başlarlar*" (Uludağ, 2004:C I/323). Bu kısa paragrafta İbn Haldun, iki önemli meseleye parmak basmakta ve toplumların bedevi umrandan medeni umrana geçiş sürecini açıklamaktadır. İlk olarak toplumların yapısında görülen farklılıklar, onların ekonomik yaşamlarıyla açıklanmaktadır. Toplumlar ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmek zorunda oldukları gibi farklı toplumsal yapılanma bi-

çimlerini de bu ekonomik temel belirlemektedir. Bu ekonomik temelli açıklama, birçok Batılı ve Marxist yazarı İbn Haldun'u Marx'ın erken bir habercisi olarak yorumlamaya sevk etmiş ve onun toplum kuramı "tarihsel ve diyalektik materyalizm" olarak nitelenmiştir. Bu tür yaklaşımlar, İbn Haldun'un karmaşık görüşlerini basite indirgemekte ve sekter bir çizgiye çekmektedir. İbn Haldun, gerçekte toplum ve toplumsal fenomenleri tek bir sebebe indirgemez, karmaşık yapıyı birden fazla etkenle açıklamaya çalışır. Bu etkenlerin başında iklim ve coğrafya gelir. Toplumların ilk ve global şekillenmesi hangi iklim bölgelerinde yer aldığına bağlıdır. Ekonomik etkenler ikinci sırada gelirler. Ayrıca o siyasal (mülk) ve sosyal (asabiye) fenomenlerin de kendi başlarına etkileri olduğunu söyler ve böylece toplumu karmaşık bir bütün olarak incelemeye çalışır.

İbn Haldun'un toplumsal gerçeklik konusundaki özgün görüşlerini ifade eden kavram "Umran" kavramıdır. Bu kavram Mukaddime ve İbn Haldun sosyolojisinin en merkezi kavramıdır.

İkinci olarak İbn Haldun, toplumların ihtiyaçlarının çeşitli olduğunu ve belirli bir sıradüzenine sahip olduğunu işaret etmektedir. Bu ihtiyaçların karşılanma düzeyleri ve farklı toplum tipleri arasında bir koşulluk bulunmaktadır. Bedevi toplumlarda zorunlu ve temel ihtiyaçlar karşılanır, medeni-yerleşik toplumlarda ise hacî ve kemalî (lüzumlu ve lüks) ihtiyaçlar belirir ve bunları karşılayacak bir üretim ve tüketim düzeni ortaya çıkar. Bedevi toplumlardan medeni toplumlara geçişin şartı, bu ihtiyaçların karşılanmasıyla alakalıdır. Zorunlu ihtiyaçların üstünde bir üretim ve zenginlik sağlanınca toplumlar yerleşik düzene geçmeye, kasabalar ve kentler kurmaya yönelirler.

İbn Haldun, umranı dinamik bir olgu olarak inceler. Umran, tıpkı bir insan gibi doğar, gelişir ve ölür. Bu bakımdan umranı bir süreç ve bu süreç içinde bir takım aşamalardan ibaret bir olgu olarak görmek gerekir. Umran, gayesi olan ve bu gayeye varmak için hareket eden bilinçli bir sosyal varlıktır. Onun gayesi hadaretir. "Umranın gayesi ve hedefi hadaret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umran bozulma hâline dönüşür; ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların

tabii ömürlerinde olduğu gibi" (Uludağ, 2004:C III/673). Hadaret, sözlükte yerleşik yaşam ve medenilik anlamına gelir. İbn Haldun'unun lügatında hadaret, umranın gayesi ve son aşaması olarak ileri refah ve medeniyet durumunu ifade eder. Bugünkü terimlerle konuşacak olursak gelişmiş refah toplumuna karşılıklıdır.

Umranın kendi gayesi ve hedefi olan hadarete ulaşmasında bir takım süreçler ve olgular görülür. Belirli bir gelişim aşamasına ulaşmış olan umran estetik ve sanatlara düşkünlüğü beraberinde getirir. "Malum olduğu gibi haderet, refahtaki çeşitlilik, onunla alakalı ahvalde mükemmellik ve sanatlara (hünerlere ve fenelere) düşkünlüktür. Yemekler, elbiseler, binalar, mefruşat, kap-kacak vesair ev ahvali bu nevi sanat kolları vesair sanat dalları sayesinde zarif ve kibar bir hâle getirilir. Evle (ev eşyası ile) ilgili bahis-konusu ahvaldeki zerafet son haddine ulaşınca, cismani ve hissi arzulara itaat etme hâli, onu takip eder. Bu suretle insan nefsi, söz konusu adet ve itiyatlarla, birçok şekillerde renklenir..... adet ve itiyatlar boyası, bir daha kolay kolay çıkarılmayacak şekilde ve iyice onda yerleşmiştir" (Uludağ, 2004:C III/670). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, refah ve gelişme belirli bir düzeye ulaşınca, toplumda yeni adetler ve alışkanlıklar (yani kültür) ortaya çıkmakta ve insanlar artık bu tüketim ve refah kültürünün güdümüne girmektedir.

Bundan sonraki en önemli gelişme, kazançlar ile masraflar arasındaki açığın büyümesidir. Bu büyümenin sebebi, sadece artan ve değişen ihtiyaçlar ve tüketim kültürü değildir. Bu aşamada devletin de harcamaları arttığı için bunları karşılamak üzere vergilerde de yükselmeler olur. Yüksek vergiler, maliyete etki eder ve zincirleme olarak bir çıkmaza düşülür. "Hadaret ise umrandaki farklılık nispetinde farklılık gösterir. Bu duruma göre umran ne kadar çok gelişmiş olursa, hadaret de o kadar fazla mükemmel olur. Daha evvel demiştik ki çarşı ve pazarların pahalı, (lüks nevinden olan) ihtiyaç duyulan şeylerin fiyatlarının yüksek oluşu umranca gelişmiş ve ilerlemiş bir şehrin hususiyetini teşkil eder. Sonra alınan vergiler bu pahalılığı daha da körükler. Zira hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azami haddine ulaştığı sıralarda kelam noktasına varır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, o vakit hanedanlığın giderleri çoğalmıştır. Konulan vergiler, pahalılık şeklinde, alınan-satılan mal ve hizmetlere inikas eder. Zira tüm esnaf ve tüccar, şahsi külfete,

masrafı (ve emeğe) varıncaya kadar harcadıkları her şeyi, sattıkları ticari mal ve emtianın içinde hesap eder ve onların üzerine ilave ederler. İşte bundan dolayı, netice itibarıyla vergi, satılık eşyanın kıymetine ve fiyatına dâhil olur. Bu suretle de hadarilerin masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır” (Uludağ, 2004:C III/670). Şehir halkı, bir takım alışkanlıklara sahip oldukları ve bunları terk etmekte zorlandıkları için masrafların artmasıyla bir çıkmazın içine düşer. Alışkanlıklarını değiştirmek yerine (İbn Haldun’a göre bu çok zordur, çünkü alışkanlıklar ikinci bir doğa gibidir), yükselen masrafları karşılamak için doğru yoldan çıkmayı tercih ederler. Bu nedenle ahlâkın bozulması kaçınılmazdır. İbn Haldun, bu konuda “*hadaret ve refahtan hâsıl olan bir ahlâk, “ahlâk bozulması hadisesinin ta kendisidir.”*” (Uludağ, 2004:C III/673) şeklinde bir yargıya ulaşmıştır. Hadariler, sadece ahlâk olarak değil, dinen de yozlaşmışlardır. Sonuç olarak İbn Haldun medeniyet ve refah ile ahlâk arasındaki ilişkiyi olumsuz bir ilişki olarak görür ve medeniyet konusunda karamsar bir görüşe ulaşır.

Umran olarak ifade edilen sosyal gerçeklik, İbn Haldun’a göre ilm-i umran’ın konusudur. Umranbilim (ya da ilm-i umran), ilk kez onun tarafından kurulan yepyeni bir bilim dalıdır. O, bu konuda şunları söylemektedir: “*Umran, yeni çıkarılmış ve kurulmuş (orijinal) bir ilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum acaba bu durum bu ilmin farkına varmamış olmalarından mı ileri gelmektedir?”* (Uludağ, 2004:C I/204). İbn Haldun, yeni bir bilim dalını kurduğunun bilincindedir, bir bilim dalında bulunması gereken şartları (isim, konu, amaç, yöntem ve mesele) saydıktan sonra bunları tek tek saptamaya çalışmıştır. Ona göre bu bilime en yakın gözüken bilim dalları retorik (hitabet) ve siyaset bilimidir. Retorik, halkı bir şeye ikna etme sanatıdır. Siyaset bilimi ise, ahlâk ve hikmetin gereğine göre aile ve devlet idaresinden bahseder. Oysa umran bilim bu ikisinden de farklıdır.

Umranbilim, bağımsız bir disiplindir. “*Bu husus hadizatında müstakıl bir ilim gibidir. Çünkü ayrı ve özel bir konusu vardır. Bu konu beşeri umran ve insani ictimadır”* (Uludağ, 2004:C I/204). Bu ilmin adı “ilm-i umran”, konusu ise “beşeri umran” (*human civilization*) ve “insan toplumu” (*social organization*)dur (Rosental, 1989). Ya da özetle “insanlara

özgü uygarlık ve toplumsal yaşam”dır. Kendine özgü bölümleri ve sorunları vardır: “*Ben bu ilmin mayasını ve esasını tam olarak ortaya koydum. Basiret gözü ile görmek isteyenler için bu sahanın meşalesini yakarak etrafı aydınlattım. Bu ilmin ışığını gayet parlak hâle getirdim. İlimler arasındaki yolunu ve us lünü izah ettim. Bilgi fezasındaki bölgesini genişlettim, çevresini duvarla kuşattım (sahasını tespit ettim)”* (Uludağ, I-162).

Umran olarak ifade edilen sosyal gerçeklik, İbn Haldun’a göre ilm-i umran’ın konusudur. Umranbilim (ya da ilm-i umran), ilk kez onun tarafından kurulan yepyeni bir bilim dalıdır.

İbn Haldun, bu bölüm ve sorunları Mukaddime’nin ana başlıklarında açıklamıştır: Genel olarak toplumsal yaşam, göçebelik, devlet, egemenlik ve egemenlik biçimleri, yerleşik uygarlık, yerleşik yaşam, şehir yaşamı, sanatlar, geçim tarzları, meslekler, bilim dalları ve eğitim bu bilimin temel konuları arasındadır. Bu başlıklardan anlaşılacağı üzere, umran bilim en geniş anlamıyla uygarlık ve uygarlığının farklı biçimleri ve olguları hakkındadır.

Umranbilim, günümüzde konuları itibarıyla sosyolojiye benzediği için böyle de adlandırılmıştır. Ancak bu Batı-merkezli bakış, umranbilimin alanını daraltmaktadır. Çağdaş Batı sosyolojisi, geleneksel toplumdan ziyade modern topluma ve kent toplumuna odaklanmıştır. Pre-modern toplumları araştırmayı kültürel antropolojiye bırakmıştır. Oysa umranbilim, hem sosyolojinin alanlarını hem de kültürel antropolojinin alanını kapsamaktadır. Bu nedenle o kendine özgü (*sui generis*) bir disiplindir.

Umranbilimin amacı, tümevarım yoluyla toplumların durumu ve gidişatı hakkında genel yasalara ve ilkelere ulaşmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için İbn Haldun gözlem, deney, tarihsel araştırma ve karşılaştırma gibi yöntemlerden faydalanmayı gerekli görmektedir. Kendisi Kuzey Afrika toplumlarındaki gelişmeleri (göçebelik, yerleşik yaşama geçme, kasaba ve kentlerin kuruluşu, devletin oluşumu vs. konular) ele alırken tüm bu yöntemlerden faydalanmıştır. Tarihçi kimliğini toplumbilim, toplum bilgisini de tarih bilimi için kullanarak doğru ve yanlış haberleri birbirinden ayıklamıştır. Ayıklama yön-

temini uygularken arkeoloji ve nüfusbilim gibi yardımcı bilimlere de başvurmadan kaçınmamıştır. Diyebiliriz ki o, sosyal bilimin tüm konularını ve yöntemlerini yüzyıllar öncesinden tespit etmiş, tespit etmekle de kalmamış, birçoğunu da uygulamıştır.

İbn Haldun'a göre gerek tarihçilerin gerekse umran ile uğraşanların görevi, insan gözleminden kaçan toplumsal değişme gerçeğini kavramaktır. Bu gerçek kavranınca, toplumun hem statik varlığı hem de dinamik varlığı inceleme alanına çıkacaktır. İbn Haldun, "suyun suya benzediği gibi" tarihsel süreçteki devamlılık kadar kendini sürekli gizleyen değişme olgusuna da dikkat çekerek, hem kısa ve orta vadeli hem de uzun vadeli bir perspektiften tarih ve topluma bakmayı önermektedir. Bu yapıldığında toplumun hem durağan bir resmi ve hem de değişen resmi çekilmiş olacaktır.

Umranbilimin amacı, tümevarım yoluyla toplumların durumu ve gidişatı hakkında genel yasalara ve ilkelere ulaşmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için İbn Haldun gözlem, deney, tarihsel araştırma ve karşılaştırma gibi yöntemlerden faydalanmayı gerekli görmektedir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Batılı sosyal ontoloji kuramlarıyla İbn Haldun'un sosyal ontolojisi arasında yapacağımız bir karşılaştırma, hem onun ne kadar özgün görüşleri olduğunu ortaya çıkaracak hem de onun bu görüşlerinden hareketle sosyal bilimler alanında yeni bir çıkış yapma imkânının olup ya da olmadığını göreceğiz. İbn Haldun ontolojisinde dikkatimizi çeken ilk şey, Batılı kuramlara kıyasla bütüncül ve kapsamlı bir vizyona sahip olmasıdır. İbn Haldun, organik dünya ile inorganik dünyayı birbirinden ayrı ve bağımsız düşünmediği gibi, sosyal varlık alanını da parçalara ayırma gibi bir çaba içinde değildir. Ona göre varlık, zincirleme bir ilişki içinde ve bütüncül bir yapı arz eder. Bu bakış açısı, varlığı bölen ve kategorilere ayıran Batılı düşünce tarzından oldukça farklı bir anlayıştır.

Bu genel yaklaşıma bağlı olarak İbn Haldun, Batılı sosyal bilim ontolojilerinde olduğu gibi ne monizmin ne de düalizmin çıkmazlarına düşmez. Sosyal varlık

alanını, bütüncül bir anlayışla ele alınmakla birlikte onu asla homojen bir dünya olarak tasarlamaz. Bir varlık alanını temel alınıp onu diğerlerinin birebir örneği olarak görmez. Çünkü İbn Haldun'a göre varlık zincirleme bir ilişki ve bütünlük içinde olsa da, aynı zamanda belirli bir sıradüzenine sahiptir. Varlıkta türdeşlik değil, çeşitlilik ve farklılık söz konusudur. Özellikle insan dünyası, kendinden aşağıdaki organik ve inorganik dünyadan farklı kurallara göre işlemektedir. İnsanı, seçkin bir varlık görmekle birlikte İbn Haldun onu diğer dünyalardan tümüyle koparmaz. Aslına bakılırsa varlık zincirinde her şey, insan denilen varlığın yaşamını devam ettirmesi için varolup bu zincir insanla tamamlanmakta ve anlamlı bir hâle gelmektedir.

İbn Haldun, varlığı birlik ve çeşitlilik içinde ele aldığı için Batılı paradigmalarda söz konusu olan ikirciklere ya da indirgemeci anlayışlara sapsız. Batılı sosyal ontolojiler, sosyal varlık alanını ya maddi ya da manevi olarak tasarlayıp sosyal yaşamın diğer boyutlarını bu temele bağlama çabası içindedirler. İbn Haldun, burada da birlik ve çeşitlilik ilkesine uygun olarak sosyal hayat içinde asli bir öge (cevher) arayışına gitmez. Bu nedenle onun dev eseri Mukaddime bugün için birbirinden ayrı düşmüş sosyal bilim dallarını (tarih, coğrafya, sosyoloji, kültürel antropoloji, siyasetbilim, iktisat, eğitim vs.) tek bir proje içinde kaynaştırmıştır. Ona göre tarih toplumun derinliğini; coğrafya ve iklim ise ekolojik bağlamını oluşturur. Bu nedenle Mukaddime'nin, ilk bölümleri tarih ve coğrafya üzerinde ısrarla durur. Diğer taraftan toplum denilen bütün, siyaset, ekonomik, eğitim ve sanatlar gibi bir dizi faaliyet alanı ve sektör olarak incelenir. Her bir alan, diğeriyle etkileşim içinde algılanır. Umranbilim, işte; bu geniş toplumsal varlık alanının bilimidir. Açıkçası umranbilim, sadece sosyoloji, sadece siyasetbilim ya da sadece tarih felsefesi değildir. O, bir sosyal bilimler katalogudur.

İbn Haldun sosyal ontolojisinin ikinci tipik özelliği, sosyal varlık alanını dinamik bir süreç olarak ele almasıdır. Sadece inorganik varlık alanı değil, organik varlık alanı da değişim ve dönüşüme açık bir alandır. İbn Haldun, tarihçi kimliğiyle geleneksel toplumda toplumsal değişimi yakalamış ender düşünürlerden biridir. Çünkü söz konusu toplumda değişim çok yavaş yürümektedir, bunu bir kuşak içinde algılamak çok zordur. Bunu keşfedebilmenin yolu uzun vadeli bir perspektiften toplumsal olgu ve olayları gözlemleyebilmektir. Bu bağlamda İbn Haldun'un "ittisal"

ya da "istihale" olarak ifade ettiği dönüşüm ya da evrim süreci ilginç bir noktadır. Bu ilkeye göre varlık, kendi türü içinde evrim geçirmekle kalmaz, bir varlık alanından diğerine de geçiş yapabilir. Bunun toplumsal alana uygulaması, bir toplum tipinden diğerine geçiş imkânıdır. Bu noktada İbn Haldun, bedevi toplumlardan medeni toplumlara geçişi inceleyen ve değişimin dinamiklerine değinen önemli bir sosyal bilimcidir.

Özetlersek; İbn Haldun'un sosyal ontolojisi gerçekliği organik, holistik, dinamik ve interaktif bir yapı olarak gören bir ontolojidir. Bu gerçeklik görüşü, incelediğimiz hiçbir Batılı kuramda bir arada bulunmamaktadır. Batılı sosyal ontolojiler varlık konusunda sekter/kısmi, düalist ya da indirgemecidir. Sosyal varlık alanını, cevher ve araz ilişkisi içinde ele alırlar. Bir kısım sosyal olgular temel, diğerleri ise bu temele göre şekillenen türev olgular olarak algılanır.

Şimdi makalemizin temel sorusuna gelecek olursak, bu soruya olumlu bir cevap verilebilir. Evet, İbn Haldun, sosyal bilimlerde yeni bir çıkış olabilir. Çünkü onun sosyal ontoloji konusundaki görüşleri ve bakış açısı son derece özgün ve kapsamlıdır. Özellikle bugünün uzmanlaşmış sekter sosyal bilimleri açısından yeniden başvurulması gereken, otantik bir çerçeve olarak önümüzde durmaktadır. Onun sosyal bilim anlayışını yeniden ihya etmek için iki tür strateji izlenebilir. İlk strateji, onun sosyal ontolojisini temel alan yeni bir sosyal bilim anlayışını eğitim ve araştırma projelerine dönüştürerek gerçeklik hakkında yeni bilgiler üretmek olabilir. Bu strateji uzun vadeli ve kendi kurumlarını gerektiren bir stratejidir. İkinci strateji, birincisini tersinden uygulamaya koyacak bir yöntem olabilir. Yani mevcut sekter sosyal bilimleri interdisipliner ve çokdisiplinli çalışmalar yoluyla yeniden bütünsel bir çerçeveye kavuşturmak olabilir. Belki bu, öncekine göre daha kolay ve hızla amaca götürebilecek bir yoldur. Günümüzde interdisipliner ve çokdisiplinli çalışmalara yapılan vurgu, bütüncül bir çerçevesi olan İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışına ne kadar ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Her ne kadar postmodernistler büyük anlatıların sonunun geldiğini ilan etseler de bu kadar parçalanmış bir dünyada ve bilgi karşısında bütünlük arayışları sürüp gitmektedir. Bu arayışa Mukaddime ve onun temsil ettiği bütüncül sosyal bilim anlayışı uygun bir cevap olabilir. ■

kaynaklar

- BAYRAKTAR, M., İslam'da Evrimci Yaratılış Teorileri, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.
- BENTON, T. & CRAIB, I., Sosyal Bilimler Felsefesi, Sentez, İstanbul 2008.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T., Gerçekliğin Sosyal İnşası, Paradigma, İstanbul 2008.
- CANATAN, K., Mukaddime-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü, Rasyo, İstanbul 2009.
- FAY, B., Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Yaklaşım, Ayrıntı, İstanbul 2001.
- KÖSEMİHAL, N. Ş., Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.
- LEE, R. E. & WALLERSTEİN, I., İki Kültürü Aşmak, Metis, İstanbul 2007.
- ÖZLEM, D., Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, İnkılap, İstanbul 2001.
- SKIRBEKK, G. & GILJE, N., Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit, İstanbul 2006.
- SNOW, C. P., İki Kültür, Tubitak, Ankara 2005.
- VAN DER LOO, H. & VAN REIJEN, W., Modernleşmenin Paradoksları, İnsan, İstanbul 2003.

Mukaddime Çevirileri:

- DURŞUN, T., Mukaddime, C. I, Onur Yayınları, Ankara 1977.
- DURŞUN, T., Mukaddime, C. II, Onur Yayınları, Ankara 1989.
- KENDİR, H., Mukaddime C. I-II, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004.
- KOESSEN, H. & POPPINGA, D., De Muqaddima, Bulaaq, Amsterdam 2008.
- ROSENTAL, F., The Muqaddimah, An Introduction to History, Bollingen/Princeton 1989.
- ULUDAĞ, S., Mukaddime, C. I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004