

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 1-33

## İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil

*Did Ibn Khaldun Use the Concept of 'Umrân in the Meaning of Civility/Civilisation? A Theoretical and Historical Analysis*

**Yusuf ÖTENKAYA**

Arş. Gör. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Res. Assist. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit University,  
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. Faculty of Arts and Sciences, Department of History.  
yusufotenkaya@gmail.com Orcid: 0000-0001-6721-4888

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

03.03.2022

**Kabul Tarihi / Accepted**

21.04.2022

**Atıf/Cite:** Ötenkaya, Yusuf. "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 1-33.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1082422>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Umrân genellikle ikincil literatürde soyut kalan, neyi ifade ettiği tam anlamıyla belli olmayan, farklı yaklaşımlara göre değişkenlik arz eden bir kavramdır. Türkçe literatürde bu genellikle “medeniyet/uygarlık” ya da “toplum” olarak karşılırken, İngilizce literatürde ise “civilisation” ile karşılanmıştır. Hadarî umrân ise bedevîliğin zıddı olan “yerleşiklik” anlamında kullanılırken, bazen de “uygar yaşam” olarak telakki edilmiştir. İbn Haldûn’un sıklıkla kullandığı bu mefhumlara yönelik yapılan alımlama, söz konusu kavramların derinliğinin sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bunun önüne geçebilmek amacıyla kavramın bağlam içerisindeki yerine odaklanılarak, mefhumun maddi gelişmelerden uzak, “toplumsal ortam” anlamında kullanıldığı öne çıkarılacaktır. Bu çalışmada öncelikle umrânın genel olarak karşılanığı medeniyet/uygarlık ifadesinin tarihsel süreç içerisindeki serüveni mercek altına alınacak ve daha sonrasında bağlam dahilinde İbn Haldûn’un nasıl bir umrân anlayışı geliştirdiği hususunda farklı bir perspektif geliştirilerek söz konusu kavramın din, devlet, toplum, tarih, akıl ve ilim gibi pek çok hususla olan bağıntısı tartışılacaktır. Bu amaçla Türkçe ve İngilizce literatürde umrân kavramının nasıl alımlandığı, Batı’nın geliştirdiği medeniyet mefhumunun bu kavramı nasıl tahdit ettiği doğrultusunda hem söz konusu literatür hem de İbn Haldûn’un konuya olan yaklaşımları esas alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, İbn Haldûn, Umrân, Medeniyet, Bedavet, Hadaret.

## Abstarct

Umrân is a concept that remains notional in secondary literature whose meaning is unclear, and it varies according to different approaches. In Turkish literature, this is generally met with “medeniyet” or “toplum”, while in English literature it is met with “civilisation”. Hadarî ‘umrân, on the other hand, is sometimes used in the sense of “settledness” as the opposite of Bedouin, and sometimes it is considered as “civilized life”. The reception made for these concepts, which Ibn Khaldun frequently uses, causes to be limited the depth of these concepts. Therefore, in order to prevent this, it will be emphasized that the concept is used in the sense of “social milieu”, away from material developments, by focusing on the place of the concept in the context. In this study, firstly, the adventure of the expression of civilisation in the historical process, in which ‘umrân is generally met, will be examined, and then a different perspective will be developed on how Ibn Khaldun developed an understanding of ‘umrân within the context. Finally, the relation of ‘umrân with many issues such as religion, state, society, history, reason and science will be discussed. For this purpose, both the literature in question and Ibn Khaldun's approaches to the issue will be based on how the concept of ‘umrân is received in Turkish and English literature and how the concept of civilization developed by the West limits this concept.

**Keywords:** Sociology, Ibn Khaldun, ‘Umrân, Civilisation, Bedawat, Hađarat.

## Giriş

İbn Haldûn'un *umrân* anlayışı hususunda literatürde mebzul miktarda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar dikkatle incelendiğinde *umrân* kavramına modern düşünüş biçimiyle yaklaşıldığı görülmektedir. Bu düşünüş biçimi İbn Haldûn'un kullandığı kavramı bağlamından kopartacak bir durum arz etmektedir.<sup>1</sup> Nitekim bu hususta yaptığı çalışmalarıyla bilinen Ahmet Arslan, *hadarî umrânı* zaman zaman "uygarlık" kavramıyla karşılamıştır. Her ne kadar bu tarz bir kullanımın doğru olmadığını ifade etse de, hususi olarak kullanılan *hadarî umrânın*, uygarlığı kastettiğinde bir beis görmemektedir. Sözlerinin devamında kolaylık olsun diye *bedevî umrânın* "kırsal hayat, kır kültürü", *hadarî umrânın* ise "şehir uygarlığı, uygarlık" gibi karşılıklarıyla kullanmayı tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup> *Umrânı salt medeniyet/uygarlık* olarak alımlayan sosyologlar arasında bulunan Hamit Bozarslan ise, *Lüks ve Şiddet* adlı eserinde medeniyetin doğuşunun kentliler ve köylüler arasında oldukça farklı etkileri olduğunu ifade ederek, İbn Haldûn'un tercihen köylülüğü küçümsediğini söylemiştir.<sup>3</sup> Bununla birlikte meseleye hemen hemen aynı doğrultuda yaklaşan Hasan Aydın ise, *bedevî-hadarî umrân* hususunda şöyle söylemektedir: "İbn Haldûn, *bedevîlikten hadarîliğe*, riyasetten mülke doğru adım adım geliştiğini söylediği uygar yaşamın, iş bölümü ve dayanışma temelinde örgütlenmiş hâli olarak devleti görmektedir."<sup>4</sup>

İbn Haldûn'un *Kitâbü'l-İber* adlı eserinin giriş kısmı *Mukaddime* pek çok lisana tercüme edilmiştir. İngilizce olarak yayımlanan ilk tercümelere biri E. I. J. Rosenthal tarafından yapılmıştır. Bu çalışmaya göre Rosenthal'in yanılığısı, *umrân* kavramını istisnasız bir şekilde "civilisation" kavramıyla karşılamış olmasıdır.<sup>5</sup> Rosenthal'in

<sup>1</sup> Modern düşünüş biçimindeki sorun *umrân* kavramının medeniyet/uygarlık şeklinde anlaşılmasından ziyade, medeniyet kavramının bizatihi kendisinin aslından kopuk anlaşılmasıdır. Nitekim İhsan Fazlıoğlu'nun yapmış olduğu bir ankete katılanların büyük bir çoğunluğunun medeniyet mefhumu denildiğinde doğrudan bugünkü Avrupaî yaşamı ve ona nispetle anılan salt maddi-teknolojik gelişmeleri anladığı tespit edilmiştir. Medeniyet/uygarlık ifadesinin bu şekilde anlaşılması, *umrân* kavramının derinliğini de sarsacak boyuttadır. İhsan Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Türkiye Günlüğü* 117/2 (2014), 112.

<sup>2</sup> Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997), 97-98.

<sup>3</sup> Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet İbn-i Haldûn'da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 93.

<sup>4</sup> Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği", *Tarih Yazımı* 1/1 (2019), 50.

<sup>5</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, çev. E. I. J. Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1989), 7-8.

mefhumsal değil de lafzî tercümesi, İngilizce literatürün yanı sıra Türkçe literatürde de baskın hâle gelerek İbn Haldûn'un kullandığı mefhumun kapsamını bir hayli sınırlandırmıştır. Nitekim Aygün Akyol, belli bir kültür ortamına sahip olunmadığında medenî olunamayacağını ya da orada umrânın yeşermeyeceğini ifade ederek umrânı “medenîlik” olarak telakki etmiştir.<sup>6</sup>

İbn Haldûn'un umrân kavramına bu zaviyeden yaklaşıldığında bedevî-hadarî umrân tipolojisi aslından kopuk bir mahiyette anlaşılacaktır. Zira İbn Haldûn bu iki kavramı birbirine zıt anlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla hadarîlik “uygarlık” olarak ifade edildiğinde, tabii olarak bedevîlik kavramı “çağ dışılık” şeklinde anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra kentliliği köylülüğe nispetle üstün tuttuğuna dair bir metni (tam aksi mümkün olsa da) İbn Haldûn'da yakalamak güç bir durumdur. İbn Haldûn'un hiçbir yerde bu anlama taalluk edecek bir kullanımına rastlanmadığından böylesi bir yaklaşım İbn Haldûn'u tahrif edecek ya da en iyi ihtimalle yanlış anlaşılmasına neden olacaktır. Aydın'ın yaklaşımında ise, hadarîliğin bedevîliğe nispetle “daha uygar” bir yaşam biçimi olarak görülmesi ayrı bir sorundur. Zira İbn Haldûn'un umrân hususunda yaptığı açıklamalarında bedevîlikten hadarîliğe doğru gidildiğinde uygar/medenî/çağdaş yaşamda daha ileri bir oluşumun kurulduğundan bahsedilmemektedir.<sup>7</sup> Yine Akyol'un ifadesiyle, söz konusu yerlerde şayet entelektüel anlamda bir gelişmişlik söz konusu olmazsa, o mekânda umrânın tahakkuk etmesinin muhal olduğunun iddia edilmesi, İbn Haldûn'un bedevî-hadarî umrân mefhumunu ilerlemeci (progressive) bir yaklaşımla anladığı anlamına gelir ki bu da son derece problemlidir.

Buna karşılık umrânın salt kültürel ya da entelektüel gelişmelerle ilintili olmadığını düşünen araştırmacılar da vardır. Nitekim Musa Kâzım'a göre, “civilisation” ile “medeniyet” mefhum ve tarihsel tecrübe itibarıyla farklı kavrayışlara ait olduğundan bu ikisinin anlamdaş olarak kullanılması isabetli değildir.<sup>8</sup> Djamel Chabane ise ikincil literatürde sıklıkla geçen umrân ifadesinin karşılıklarını tenkit etmekte ve bu ifadelerin esasında umrân mefhumunu tam anlamıyla yansıtmadığını söylemektedir. Bu bakımdan

<sup>6</sup> Aygün Akyol, "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 33.

<sup>7</sup> İbn Haldûn'un münhasıran bedevi-hadari umrân tipolojisi hakkında verdiği bilgiler için bkz. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Divânü'l-mübteda ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve min asrihim men zevi's-Sultâni'l-Ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001), 149-153.

<sup>8</sup> Musa Kâzım, "İnsan Tab'an Medenî midir?", *Te'arif-i Müslimin* 1/3 (Cemazeyilevvel 1328), 28.

zaman zaman umrânın ve hadaratın farklı olarak “medeniyet” anlamıyla karşılanmasını ciddi biçimde eleştirerek bu iki kavramın birleşik ele alınması gerektiğini ancak her iki ifadenin anlam itibarıyla farklı olduğunu vurgulamıştır.<sup>9</sup> Aynı şekilde Avâtîf Uteyl’e göre İbn Haldûn’un nazarında umrânın; salt medeniyete değil, farklı yaşam biçimlerine taalluk ettiğini ifade ederek, söz gelimi çiftçilik bedevî umrânda gerçekleştirilirken, sınaatin ise çoğunlukla hadarî umrânda icra edildiğini belirtmiştir.<sup>10</sup> Bu hususta Ahmed Şeyh Hüseyin, bedevî-hadarî umrânın kavramsal düzlemde neye işaret ettiğini izah ederken, bilhassa hadarî umrânın medenî/uygar bir yaşamdan ziyade ilkinin nispetle bollukta çeşitlilik (*tefennün fi’t-terefi*) anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>11</sup> Ahmet Karaçavuş ise umrân kavramının medeniyet/uygarlık ile karşılanamayacağını ifade etmesinin yanı sıra medenî yaşamı salt hadarîlikten ibaret değil, İbn Haldûn’a göre her iki umrân (bedevî-hadarî) biçiminin kendi içinde medenîliği haiz olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup>

Hüseyin Fırat Şenol’a göre umrân, maddi gelişmeyle orantılı ve ona paralel gelişen bir kavram değildir. Daha ziyade insanın hayatını sürdürmesine katkı sağlayacak, devamlılığı koruyacak her şey umrân kategorisine dahildir. Bu bakımdan umrânı insanın toplum hâlinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, daha da önemlisi kurumları içerecek biçimde kullandığı görülmektedir.<sup>13</sup> Buradan anlaşıldığı üzere, umrânın çoğunlukla günümüzde anlaşıldığı şekliyle “medeniyet” olarak kavramsallaştırılması, farklı kürelerin ıstılahlarını tek tipleştirerek anlamına gelecek ve İbn Haldûn’un düşünce dünyasında kullandığı kavramın bağlam dışı bir hâl almasına neden olacaktır. Dolayısıyla umrânı ilgilendiren ahlak, din, devlet, toplum, sınaat, dayanışma vb. gibi hususlar ihmal edilerek, yalnızca maddi-teknolojik gelişmelerin dikkate alınması ve bunun da “uygarlık/medeniyet” olarak anlaşılması İbn Haldûn’un kullandığı umrân tayfının sınırlandırılmasına neden olacaktır.

<sup>9</sup> Djamel Chabane, "The Structure of 'Umran Al-'Alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 332.

<sup>10</sup> Avâtîf Uteyl, "İbn Haldûn ve İlmi'l-umrâni'l-beşerî", *Mecelletü Tarihi'l-Mağribi'l-Ârabî* 4/2 (2018), 199.

<sup>11</sup> Ahmed Şeyh Hüseyin, "Tatavvürü'l-hadarati ve inhiyâruhâ inde İbn Haldûn", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 782.

<sup>12</sup> Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37/1 (2015), 110; 112.

<sup>13</sup> Hüseyin Fırat Şenol, *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 91.

Diğer taraftan Ömer Türker ise, umrânın medenileşme/uygarlaşma sürecinden ziyade, “beşerî toplumsallık” anlamında kullanıldığını vurgulayarak umrân ve ahlak arasında ilişki kurmuş ve umrânın bireysel ahlakın ötesinde, daha genel ve topluma matuf bir yönünün olduğunu ifade etmiştir. Türker’e göre ahlakta aslanan kişinin yaratılışa uygun bir yaşam sürmesinin sağlanmasıyla, umrânda ise fertten ziyade toplumun genelinin her yönüyle ideal, itidalli ve uygun bir yaşam sürmesi hedeflenmektedir. Zira umrânın varlığını devam ettirmesi, insanlık toplumunun ideal ve itidalli olmasıyla mümkündür.<sup>14</sup> Bu bakımdan ideal umrân, maddi gelişmelerde ileri bir yol kat etmekten ziyade, toplumun daha ahlakî ve daha insanî bir formda olmasıdır. Nitekim bu hususta değerlendirmelerde bulunan İbrahim Kalın’a göre “Medenîlik, maddi gelişmelere dayalı olarak kurulan yapıların gerçek anlamda medeniyet adını hak edebilmesi için aklî, insanî ve ahlakî açılardan medenîlik vasfına kavuşmuş olması gerekir”<sup>15</sup> diyerek, esasında medenîliği salt bilimsel alanda elde edilen gelişmelerden ziyade, insanın maslahatını, huzurunu ve esenliğini sağlayıp birlikte yaşanabilirliğin önünü açan bir hayat perspektifi olarak görmektedir.

Bu çalışmada öncelikle umrânın sıklıkla karşılandığı medeniyet kavramının mahiyeti, tarihsel süreçte hangi anlamda kullanıldığı üzerinde durularak umrânın “medeniyet” ya da hadarî umrânın “uygarlık” şeklinde karşılanması sorunsallaştırılacaktır. Ayrıca toplumda bedevîlikten hadarîliğe doğru çizgisel bir ilerleme kaydedildiğinde umrânın her alanda gelişeceği, uygar bir yaşamı haiz olup olmayacağı meselesi tartışılarak esasında İbn Haldûn’un bedâvetten hadarete doğru kaydığında toplumun hangi sorunlarla karşılaşabileceği üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla insan hayatında tarihsel düzlemde sürekli bir olumlu ilerlemeden değil, inişli çıkışlı gelişmelerden bahsedilecektir. Bunun yanı sıra İbn Haldûn döneminde kullanılan umrânın asıl itibarıyla ne anlam ifade ettiği, farklı bağlamlarda kullanıldığında ne gibi değişikliklere uğradığı tartışılacak ve en nihayetinde umrân mefhumunun pek çok kavramla (din, devlet, ahlak, akıl, ilim, sınaat vb.) ilişkisi olduğu öne çıkarılarak buradaki mefhumsal çeşitliliğe dikkat çekilecektir.

<sup>14</sup> Ömer Türker, "The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 466-467.

<sup>15</sup> İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni -Medeniyet Üzerine Notlar-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 29.

## 1 Tarihsel Süreçte Medeniyet Kavramı ve Sınırlılıkları

Medeniyet kelimesi Arapça kökenli olup; *m-d-n* kök hâliyle “bir mekâna yerleşmek”, “orada yer tutmak” anlamındadır. Bir başka görüşe göre ise *medine*, “üzerinde kalenin inşa edildiği yer” anlamına gelmektedir. Medine ismi ise, Hz. Peygamber’in Yesrib’i şereflendirmesiyle oluşan bir isimdir. Bu yerleşim yerine nispetle bir insandan bahsedildiğinde *medeniyun* şeklinde onun “Medineli” oluşuna göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte diğer taraftan kıvrak zekalı, pek çok hususta bilgili olan bir insan için ise *ibnü medine* tabiri kullanılmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre ise ibnü medine, *ibnü ümmet* anlamında olup, “şehir”den ziyade “toplum” anlamında kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla ilk anlamdaki medeniyun ifadesi, bir şehre matuf kişiye delalet etmekteyken, ikinci anlamda ise toplum anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu doğrultuda *el-medinetü’l-fâdıla* denildiğinde “erdemli şehir” değil, “erdemli toplum”un anlaşılması daha isabetlidir.

“Civilisation”, Mustafa Reşit Paşa’nın (ö. 1858) Osmanlı lügatine kazandırdığı bir kelimedir. Paris’ten yolladığı resmî yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı bu kelimeyi, “terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmat” olarak tarif etmiştir.<sup>17</sup> Daha sonra Namık Kemal’in bu kelimeyi Türkçeleştirdiği görülür. Ona göre medeniyet, “asayıšte kemâldir.”<sup>18</sup> Dolayısıyla 19. yüzyılda medeniyet tabiri “toplumsal düzenin sağlanması”, “hukukun egemenliği” şeklinde düşünülmekteydi.<sup>19</sup> Bir başka ifadeyle, ilk etapta medeniyet, salt görgü kuralları, bilimsel olarak ilerleme, şehir hayatının ilerlemişliği gibi modern kavrayışlardan uzak bir mefhumdu.

Diğer taraftan Batı’da ise medeniyet, genel hâliyle *civility* kavramına mebni olarak gün yüzüne çıkmıştır. *Civiliténin* spesifik bir anlam kazanması, 1530 yılında Desiderius Erasmus’un (ö. 1536) *De Civilitate Morum Puerilium* adlı eseriyle olmuştur. Bu çalışma daha sonra pek çok dile çevrilerek çocukların eğitiminde kullanılan başat eser olmuştur. Bu eserde *civilitas*, “insanların bilinçlendirilmesi” anlamında ele alınmıştır. Ancak bu kavram hemen hemen tüm Avrupa’da yakın ifadelerle kullanılsa da diğer kültürlerde tam olarak karşılığını bulan ve yek vücut almış bir ifade değildir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts), 13/402-403.

<sup>17</sup> Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992), 2.

<sup>18</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 81-82.

<sup>19</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 83.

Erasmus'un bu kavramı genel olarak "âdâb-ı muâşeret" bağlamında ele aldığı görülmektedir. Yemek yerken nasıl tavır ve davranışlar sergilenmesi gerektiğiyle ilgili bazı önemli bilgiler vermiştir. Öncelikle temiz olunması gerektiğini ifade etmiş, yemeğe tüm elin sokulmaması, sadece üç parmakla yenilmesinin daha uygun olduğundan bahsedilmiştir. Bunun da üst ve alt sınıflar arasındaki ayrımın alametlerinden olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de Erasmus'un kavramsallaştırmasında Batı'da medenîleşme süreci, insanların davranışlarında belli başlı değişikliklerin olmasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla onun ifadesiyle "barbarlık" ya da "medenî olmama hâli", toplumun tavır ve davranış normlarına uygun olmama durumudur.<sup>21</sup> Dolayısıyla henüz 16. yüzyılın başlarında medeniyet kavramının, toplumun ideal anlamda benimsediği karakteristik özelliklere sahip olup olmama durumu olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, insanların bu ideale yakın oldukları ölçüde medenîleşmiş olabileceklerinden bahsedilebilir.

Giambattista Vico'ya (ö. 1744) göre medeniyet, barbarlığın zıddı anlamında olup; insan eyleminin belirleyici olduğu ve kişinin Tanrı boyunduruğundan kurtulmaya başladığı bir anlama delalet etmektedir. Bunun yanı sıra bu kavramın çağdaş bilgilerle kişinin teçhiz olmasına işaret eden anlamı da söz konusudur. Mesela I. Darius, (M.Ö. 549-485) Perslerin en ileri oldukları zamanda bile barbarlığını korumuş, buna sebep olarak da Hiyeroglifi ile nasıl yazılacağını bilmemesi gösterilmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Vico'ya göre medeniyetin, çağın gerekliliklerine uyma hâline karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Vico'ya göre *barbar* dönemlerinde tüm milletler, ilk olarak iptidai gelenekleri üzerine kururlar ancak daha sonra kanun üstünlüğüne göre hareket edip daha medenî bir hâl alırlar.<sup>23</sup> Bu durum toplumun barbarlıktan kurtulup medeniyete erişmesine vesile olmaktadır. Bir başka ifadeyle, insanların hayatlarını daha düzenli, daha sistemli, daha hukuki ve daha gelişmiş kılan her türlü mücehhez yapılanmanın "medeniyet" olarak telakki edildiği söylenebilir. Yine bir başka eserinde, insanlığın belli başlı merhalelerden geçerek sürekli bir ilerleme dahilinde hayatını sürdürdüğünü ifade etmiş ve bunların da genel tabirle "kültürel aşamalar" olduğunu söylemiştir. Buna göre insan

<sup>20</sup> Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic Psychogenetic Investigations* (Malden: Blackwell Publishing, 1994), 47-48.

<sup>21</sup> Elias, *The Civilizing Process*, 50-51.

<sup>22</sup> Giambattista Vico, *New Science*, haz. Thomas Goddard Bergin (New York: Cornell University Press, 1948), 8-9; 28-29.

<sup>23</sup> Vico, *New Science*, 36.



bebeklikten yetişkinliğe, ilkelikten medeniyete doğru yol alır.<sup>24</sup> Vico'nun ifadeleri titizlikle incelendiğinde toplumlarda medenî/uygar yaşamın, önceki hâllerine karşılık kullanıldığı ve yine bu yaşamın ilkine nispetle daha iyi ve daha sistematik olduğu anlaşılmaktadır.

Buna karşılık Charles Seignobos'a göre medeniyet Batı'da üç gelişme neticesinde tezahür etmişti. Çeşitli yiyecek ve içecekler, (karabuğday, safran, pirinç, kahve, şeker kamışı vb.) çeşitli sınaî ürünler, (şam, gazlı bez, tafta dokuma, kristaller) ve bilimler (cebir, trigonometri, kimya, rakamlar) medenîleşmenin sac ayaklarındandı. Bunların ortak noktası ise insanların maddi anlamda gelişmesine matuftu. Araplar bunları Doğu'nun çeşitli medeniyetlerinden almışlar, sihir ve büyüden bahsetmeksizin karmaşık hesaplamaları yapabilmişlerdi. Biz ise bunları Araplar aracılığıyla edindik. Bu sayede daha önce barbar olan Batı dünyası bu gelişmelerle birlikte medenîleşmişti.<sup>25</sup> Seignobos'un medeniyet temellendirmesinden anlaşıldığı üzere, Batı'nın medeniyet anlayışının salt maddi gelişmeler, hayatı kolay ve makbul kılan inkişaf olduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere Avrupa'da Orta Çağ, genel olarak "Karanlık Dönem" anlamında kullanılmakta olup medenî/uygar olmama hâline karşılık gelmektedir. Buradaki karanlık hâl, dinî dogmatizmin baskınlığına, bilimsel gelişmelerin yokluğuna delalet etmekteydi. Burada medeniyetin yeşermeye başlaması ise bilimsel, entelektüel ve kültürel ilerlemeyle doğru orantılıydı. F. J. C. Hearnshaw'a göre bu çağda zorluklar, bitmeyen savaşlar, tekrar eden kıtlıklar, yaygın cehalet ve korku hâli baskın durumdaydı. Elbette bir tarafta bunlar olgusal olarak karşımızda yer alırken, diğer taraftan da olumlu gelişmeler yaşanıyor ve modern zamanın uygar ve gelişmiş medeniyet seviyesinin tohumları atılıyordu.<sup>26</sup>

Avrupa'nın fikir dağarcığında medeniyet tek bir kavramla izah edilemeyecek kadar karmaşıktır. Dolayısıyla medeniyet ile birlikte düşünülmesi gereken kavramlardan biri de modernliktir. 1610-1713 yılları arasında Avrupa tarihinde ciddi dönüşümler yaşanmıştı. İşte bu dönüşümler neticesinde "modern dünya" ifadesi de 17. yüzyılın cari kullanım alanına dahil oldu. Ancak bu modern dünyanın, modern bilim, felsefe ve

<sup>24</sup> Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*, ed. Elio Gianturco (New York: Cornell University Press, 1990), 39.

<sup>25</sup> Charles Seignobos, *History of Medieval Civilisation* (New York: Princeton University Press, 1909), 118.

<sup>26</sup> F. J. C. Hearnshaw, *Medieval Contributions to Modern Civilisation* (New York: Barnes&Noble, 1949), 16.

devlet idaresiyle yakından irtibatlı olduğu ifade edilmelidir. Bu üç alandaki gelişmeler aynı özden neşet etmişlerdi. Bu öz/çekirdek, yeni bir iktidar anlayışı; insanın kendi kaderini ve toplumunu şekillendirme gücüdür. Bu dünyada doğa bizatihi insanın iradesine ve onun şekillendirmesine teslim olmuştu. Bu dönem esasında Francis Bacon'ın (ö. 1626) ifade ettiği biçimdeydi. Onun ifadesiyle, bu dönemde insanın gücünün sınırlarının hayli arttığı ve onun büyüklüğünün önünün açıldığı aşikâr hâle geldi.<sup>27</sup>

Diğer taraftan 17. yüzyıldan itibaren devlet dahilinde daha seküler bir politik düşünce benimsendi. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın yerini insanların oluşturdukları kanunların aldığı ifade edebiliriz. Dolayısıyla modernlik ve medenîleşme, bir anlamda Tanrı'nın buyurganlığından ve yazgılardan insanın kurtulması anlamına delalet etmektedir.<sup>28</sup> Nitekim Hearnshaw'a göre Avrupa'da "modern dönemin ruhu" ya da "daha medenî bir yaşamın başlangıcı"; rasyonel, bireye dayalı ve seküler perspektifle evrene ve insana yönelik tutumun değişmesiyle başladı. Artık doğa sorgusuz bir şekilde kötü addedilmiyor, insanın soyu günahkâr sayılmıyordu. Dünyadan sakınma, el etek çekme, münzevilik, Şeytan ile mücadele gibi yaşam biçimleri kutsal, makul ve makbul görülüyordu. Artık Avrupa'da skolastik felsefe ve teoloji azalmaya başlamış ve gençlerin yönü roman, edebiyat, sanat ve bilime çevrilmişti.<sup>29</sup>

Bununla birlikte Avrupa'da döneme göre medeniyet anlayışının değiştiğini ifade etmemiz gerekmektedir. İstisnaları olmakla birlikte 19. ve 20. yüzyıllarda genel olarak medeniyet, *Aydınlanmadan* tecrit edilmiş bir şekilde düşünülememektedir. Bir başka ifadeyle, Aydınlanma ve medenîleşme arasında diyalektik bir ilişkinin olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Bacon'a göre soruşturma yoluyla elde edilmiş bilgi sayesinde insan, sadece güç ve zenginlik değil, aynı zamanda tabiatın da efendisi olur. Medeniyete giden süreç, tabii durumların doğrudan artık güçlerinin kalmadığı, belirleyiciliklerinin olmadığı bir anlayış çerçevesinde başlamıştır.<sup>30</sup> Bir başka ifadeyle, insanın artık doğaya hükümranlığının başladığını da söyleyebiliriz. Bu bakımdan en geniş anlamıyla Aydınlanma; düşüncenin gelişmesi olarak anlaşılmakta olup, insanoğlunun her türlü korku ve prangalardan arındırılması; bilgi sayesinde mitleri, olağanüstülükleri ve

<sup>27</sup> Carl J. Friedrich - Charles Blitzer, *The Age of Power* (New York: Cornell University Press, 1957), 1-2.

<sup>28</sup> Friedrich - Blitzer, *The Age of Power*, 13.

<sup>29</sup> Hearnshaw, *Medieval Contributions*, 37.

<sup>30</sup> Max Horkheimer Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, ed. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 12.

fantazileri imha etme teşebbüsü olup aynı zamanda dünyanın sekülerleştirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla medeniyet ifadesinin tek yönlü bir anlayışından ziyade, aydınlanma, modernleşme ve sekülerleşme ile olan ilintisi de ortaya koyulduğunda söz konusu kavramın ne denli geniş bir kullanım ve çağrışım alanına karşılık geldiği kendiliğinden açığa çıkacaktır.

Diğer taraftan Baruch Spinoza'nın (ö. 1677) ifade ettiği üzere medeniyetin idealliği, "kendiliği koruma" ile doğru orantılıdır. Kendiliği koruma çabası, erdem ilk ve nihai temelidir. Kendiliği korumaya yönelik herhangi bir rasyonel referans olmaksızın kişinin kendini doğrudan hayata bırakması, onun tarih öncesi dünyaya girmesine neden olacaktır. Bu düşünceye göre, kendisi tarafından kabullenilmemiş bir Tanrı'ya inanmak batıl inanç kadar mitsel, sarhoşluk kadar anormalliktir.<sup>31</sup> Bir başka ifadeyle, Avrupa'nın medeniyet telakkisinde kişinin her türlü prangalardan, dogmalardan kurtulması, kendisini bunlara karşı koruması ve kendi kendisini gerçekleştirilmesi esastır. Kişinin hayata yönelik her adımının hesaplı ve makul olması aslanan şeydir. Adam Smith (ö. 1790) ise medenileşmenin en önemli şartının sanat ve bilimde ilerlemek olduğunu ifade etmiş ve burada mesafe kat etmek sayesinde dinî içerikli fikirlerin azalacağını belirtmiştir.<sup>32</sup> Aynı şekilde medenileşme (civilisation) sürecinin başlangıcını dinin (özellikle de Hristiyanlığın) dogmatik boyutunun tenkit edilmesine dayandıran Arthur Schopenhauer, (ö. 1860) gerek paganların gerekse de Hristiyanların mutluluk arayışlarını "cennet" ile temellendirmelerini "illüzyon" olarak görmektedir. Aynı zamanda ona göre medeniyetteki ilerleme, tinsel değerlerin (spiritual values) unutulmasıyla ve doğaüstü güçlerin yok edilmesiyle mümkündür.<sup>33</sup> Buradan anlaşıldığı üzere, doğanın insanoğlunun egemenliğine tâbi kılınması Batı medeniyetinin gerçekleştirmek istediği bir hedeftir. Buna karşılık medeniyetin karşısında olan en büyük tehdit, kendiliği kaybetme korkusu ve Tanrı karşısında kendiliğin ikincilleştirilmesidir.

Bununla birlikte Batı'nın kendi içerisinde farklı medeniyet anlayışlarının olduğu da ifade edilmelidir. Nitekim Alman Romantizm ekolünden Johann Gottfried Herder, (ö. 1803) insanın doğasına uygun hareket etmesini medeniyet olarak kavramsallaştırmıştır.

<sup>31</sup> Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 22-26.

<sup>32</sup> Dennis C. Rasmussen, "Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment", *The Oxford Handbook of Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 59.

<sup>33</sup> Frederick Compton, *A History of Philosophy Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche* (New York: Image Books, 1994), 7/291.

Hatta kendi kültürünün “medeniyet dışı” olarak gördüğü pek çok milletin, kendilerini aştığını öne sürmüştür. Söz konusu milletlerin karakteristik özelliklerini ele alırken, onların dağları temiz tuttıklarını, sık banyo yaptıklarını, açık havada egzersiz yaptıklarını, bedenlerinin daha esnek, sağlıklı ve dinç olduğunu ifade etmiş; Hintlerin, Farsların ve Tatarların böyle olduklarından bahsetmiştir. Ayrıca bu tarz bir yaşam biçiminin insanın bilişsel-felsefi düzeyine daha fazla katkıda bulunduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Bu bakımdan Herder, medeniyeti yalnızca maddi gelişmelerle doğru orantılı görmemiş; kişinin kendi doğasına uygun bir yaşam sürmesini medenileşmesinin ilk basamağı olarak telakki etmiştir. Yine bu hususta incelemelerde bulunan Meriç ise, medeniyet kavramının değişken, kaypak, sabit bir tarife sığmadığı düşüncesindedir. Farklı milletlerin farklı şekillerde anladığı bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Söz gelimi Almanların medeniyeti hususiyetle “kültür” ile karşıladıklarını belirtmiştir. Kültür ise; ilimlerin, inançların, âdetlerin ve insanın toplum hayatında kazandığı kabiliyet ve alışkanlıkların bütünüdür.<sup>35</sup> Dolayısıyla hem Herder hem de Meriç’e göre medeniyetin tanım ve tarifindeki farklılıkların toplumların yaşam biçimlerine ve kültürlerine göre değişebileceği çıkarımında bulunulabilir.

Bu çerçevede Avrupa fikir hayatında tek tip medeniyet anlayışından bahsedilemeyeceği bir gerçektir. Nitekim Paul Veyne’ye göre medeniyet, öteki hakkında elde edilen bilgilerle insan yaşamına katkı sağlanmasından ibarettir. Herhangi bir döneme ait medeniyet çalışmasında bulunduğunuzda, salt söz konusu topluma ait olanı değil, farklılıkların tek potada nasıl eritildiğini yakalayabilirsiniz.<sup>36</sup> Buradan hareketle esasında medeniyetin tarihsel süreç içerisinde yer tutmanın bir neticesi olduğu da iddia edilebilir. Bu bakımdan Elias, hazır yapımlar olarak direkt bizde oluştuğunu sandığımız medeniyet, esasında bizim de dâhil olduğumuz sürecin bir kısmını oluşturmaktadır, demektedir.<sup>37</sup> Buradan anlaşıldığı üzere medeniyet, sadece bir ulus, millet ya da coğrafya değil, insanlık toplumunun geneliyle irtibatlıdır. Nitekim Malik b. Nebi’ye göre bir toplumun kendi sorunlarını anlaması ve çözmesi, insanı ilgilendiren hadiseleri dikkate alıp, medeniyetleri meydana getiren ve yıkan unsurları göz önünde bulundurmasıyla

<sup>34</sup> Johann Gottfried Von Herder, *Outlines of A Philosophy of the History of Man*, ed. David G. Payne (London: Randon Shack, 2016), 232; 290.

<sup>35</sup> Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, 81-82.

<sup>36</sup> Paul Veyne, *Writing History Essay on Epistemology*, ed. Mina Moore - Rinvolucru (Middletown: Wesleyan University Press, 1984), 7.

<sup>37</sup> Elias, *The Civilizing Process*, 51-52.

mümkündür.<sup>38</sup> Dolayısıyla geçmişi toptan reddedip tek tip medeniyet telakkisiyle kendi döneminin sorunlarını çözmeye kalkışmak, en başta insanlık tarihinin ürünü olan medeniyet mefhumuyla çelişmektedir.

Tek tip bir medeniyet tanımından bahsedilemeyeceği Recep Şentürk'ün yaptığı çalışmalardan anlaşılmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre bazı düşünürlerin nazarında medeniyet, piramitler gibi büyük devasa yapılar anlamındayken, bazılarına göre ise “bilim” anlamındadır. Bazıları da medeniyeti “teknolojik” anlamda gelişme olarak görürken, bazıları ise “toplumsal düzen” olarak karşılamaktadır.<sup>39</sup> Dolayısıyla farklı toplumların ve dünya görüşlerinin farklı medeniyet telakkilerinin olması tabiidir. Şentürk'e göre, dünya medeniyetlerine bakıldığında, herkesin kendine özgü medeniyet tarifi olduğu anlaşılacaktır. Çin, Hint, Avrupa ve İslam medeniyetleri birbirinden apayrıdır. Onların desteklediği medeniyet zamanla değişebilir, bu gayet doğaldır. Söz gelimi herhangi bir toplum için onun orta zamanlarından modern zamanlarına intikal eden döneme bakıldığında bu net bir şekilde görülebilir.<sup>40</sup>

Medeniyet kavramının tarihsel süreç içerisinde farklılaştığı, toplumların mevcut kültürlerine göre değişkenlik arz ettiği görülmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn'un kullandığı umrân kavramının ya da hadarîliğin “medeniyet/uygarlık” ifadesiyle karşılanması hem umrân kavramını tahdit edecek hem de bazı yanlış anlaşılmalara neden olacaktır. Dolayısıyla bu sorunun önüne geçebilmek amacıyla İbn Haldûn'un bu kavramı hangi bağlamda kullandığına ve ona hangi anlamları hamlettiğine bakılması gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın ikinci başlığında umrânın ve özellikle de hadarî umrânın dönemin zihin dünyasında nasıl anlaşıldığına, farklı bağlamlarda ne şekilde kavramsallaştırıldığına odaklanılacaktır. Bunun yanı sıra *ilm-i umrân* kavramının İbn Haldûn tarafından neden farklı bir biçimde üretilerek disiplin hâline getirildiği üzerinde durularak bununla bir yöntem olarak tarihin nasıl bir ilişkisi olduğu ele alınacaktır.

## 2 İbn Haldûn'un Umrân Anlayışı

Umrân kelimesinin kökü olan 'a-m-r fiili; insanın Tanrı'ya bağımlılığına, O'nun emir ve direktiflerini tahakkuk ettirmesine, bir anlamda her şeyi O'nu esas alarak imar etmesine matuftur. İbnü'l-Arabî'ye göre 'a-m-r fiili, Allah'a kul olmaktır. Rabbine *âmir*

<sup>38</sup> Mâlik b. Nebi, *Şurûtü'n-Nahda*, çev. Abdüssabur Şâhin (Şam: Darü'l-Fikr, 1986), 19.

<sup>39</sup> Recep Şentürk, *What's Civilization?* (İstanbul: y.y., 2017), 4.

<sup>40</sup> Şentürk, *What's Civilization?*, 5.

olan kişi *âbid* olan kişi anlamındadır. Yine İbnü'l-Arabi'ye göre *ammâr*, sabit imanlı güçlü kişi olup günahlardan kaçınmada ileri seviyede olan kimseye delalet etmektedir.<sup>41</sup>

Edward William Lane'e göre ise 'a-m-r fiilinin kök anlamı en genel hâliyle "hayatı devam ettirmek", "ömrün uzun olmasını sağlamak", "bir mekânı imar ederek meskûn hâlde olmasını sağlamak" anlamlarına gelmektedir. İmare ve umrân ise bir belde ya da yerin insanlarla dolup taşması, onlara uygun/gerekli şeylerin sağlanması demektir. Esasında imare ve umrân; bozuk, elverişsiz, insanın yaşam sürmesi açısından tehlikeli ya da zararlı olan şeylerin ortadan kaldırılarak temizlenmesi anlamındadır. Bir başka ifadeyle umrân, harap kelimesinin zıddıdır.<sup>42</sup> Bu bakımdan imar olmuş, umrâna kavuşmuş mekânlarda her yönüyle canlı odaklı bir anlayış esas alınmaktadır. Dolayısıyla umrân yalnızca insan ferdinin maslahatını esas almaz; doğadaki tüm canlıların yaşamını iyileştirmeyi kendine iş edinir.

Umrân genellikle ikincil literatürde soyut kalan, ne kastedildiği tam anlamıyla belli olmayan, farklı yaklaşımlara göre değişkenlik arz eden bir kavramdır. Türkçe literatürde bu genellikle "medeniyet/uygarlık" ya da "toplum" olarak karşılırken, İngilizce literatürde ise "civilisation" ile karşılanmıştır. Hadarî umrân ise bedevîliğin zıddı olarak zaman zaman "yerleşiklik" anlamında kullanılırken bazen de "uygar yaşam" olarak telakki edilmiştir. Nitekim bunu sorunsallaştıran ve umrân hususunda yapılan karşılamaların pek de isabetli olmadığı düşüncesinde olan Latif Kerim Muhammed el-Âbidî'ye göre umrân ifadesi, "içtimai hayat" anlamında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra tarihsel vakanın doğruluğunu yanlışlığından ayırt etmek için ve ahbârın imkânını imkânsızlıktan ayırmak için kullanılan bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle, hakikatin esasında beşerî içtimada bulunduğunu söyleyerek umrânı "doğruluğun miyarı" olarak temellendirmiştir.<sup>43</sup> Aynı şekilde Meriç'e göre ise en geniş anlamıyla umrân, "içtimai hayat" ile karşılanabilir. Ona göre *temeddün* ile umrân farklı şeylerdir. Temeddün, şehir kültürüdür. Umrân ise hem bedevîliği hem de hadarîliği kapsamaktadır. Meriç'e göre Türk aydınları kendi köklerinden kopup tam manasıyla mazisiz ve musikisiz bir varlığa dönüşmüşlerdir. Bunların umrândan habersiz

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/606.

<sup>42</sup> Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie Du Liban, 1968), 5/2154-2155.

<sup>43</sup> Latif Kerim Muhammed el-Âbidî, "Nazariyyetü'l-umrân fi fikri İbn Haldûn ve eseriha ale'l ümerâi'l-Avrubiyin", *Mecelletü Câmîati Tikrit li'l-Ulûmi'l-Kanuniyye ve's-Siyasiyye* 17/5 (2010), 121.

olduğunu, medeniyeti de tam manasıyla inkişaf edemediklerini ifade etmiş ve sonunda da “uygarlık” kelimesiyle yetindiklerini belirtmiştir.<sup>44</sup>

Robert Simon’un umrân hususunda yaptığı tespitler bu mefhumun tek anlama gelecek şekilde kullanılmasını sorunsallaştırması açısından mühimdir. Umrân bir açıdan imar etmek, yaşamı kolaylaştırmak gibi anlamlara gelirken, diğer taraftan da insan toplumunun organize bir şekilde hayat sürmesine delalet etmektedir. Dolayısıyla umrân ifadesi ne “kültür” ne de “medeniyet” anlamında kullanılabilir. Bu şekilde anlaşılması meselenin en baştan yanlış telakki edilmesine neden olacaktır. İbn Haldûn’un umrân anlayışı daha çok toplumsallaşma ve toplumsal organizasyon olma sürecine matuftur. İnsanın varlığını devam ettirmesini onun organize bir şekilde toplumsallaşmasında görmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn metafizik (*mâ veraü’t-tabia*) ve tarihsel teleoloji hakkında spekülasyonlarda bulunmaksızın toplumsal pratiğin sebep sonuca dayalı, aklî tarih teorisini geliştirmiştir. Dolayısıyla İbn Haldûn’un umrân anlayışı toplumun gelişiminin farklı yönlerini uzlaştırma teşebbüsüdür ki bu farklı yönler de kurumsallaşma, hayat tarzları ve değer sistemleri gibi maddi-manevi yönlerin bütününe ihtiva etmektedir.<sup>45</sup>

İbn Haldûn’un düşünce dünyasında umrân, geniş kapsamlı bir kavram olup tarihi rivayetten kurtarmaktan doğruluğun miyarına, rivayetçi anlatımın temel sorunlarından<sup>46</sup> akil ve olgu açısından yaklaşıma kadar pek çok hususla irtibatlıdır.

<sup>44</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 86.

<sup>45</sup> Robert Simon, *İbn Khaldûn: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapeşte: Akademia Kiado, 2002), 168-169.

<sup>46</sup> İbn Haldûn rivayete dayalı anlatımlardaki bazı hatalara örnekler vererek şöyle söylemektedir: “Söz gelimi Mes’udî ve başka bazı tarihçiler, Hz. Musa’nın ordusunda 600 bin askerin varlığından bahsetmiştir. Ancak Mes’udî her şeyden önce Mısır ve Şam’ın bu kadar askeri kaldıramayacağını göz ardı etmiştir. Bu gerçek esasında benzer şartlar dikkate alındığında hemen fark edilebilir. Dahası bu denli büyük sayıdaki ordunun bir ünite hâlinde savaşması imkansızdır. Günümüz bu duruma şahittir. [Zira] geçmiş, geleceğe benzemektedir.” Mısır ve Şam’ın bu kadar orduyu barındıramayacağı argümanından başka İbn Haldûn Farslara dönüp onlar hakkında olgusal bir anlatım yaparak iddiasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Farslar hakkında bilgi verirken şöyle söylemektedir: “Farsların hâkim oldukları beldeler İsrailoğullarınınkinden çok daha geniştir. İrakeyn, Horasan ve geniş Maverainnehir göz önüne alındığında bu açık bir şekilde görülebilir. Buna rağmen Fars ordusunun sayısı bu kadar değildir. Onların İsrailoğulları karşısındaki galibiyetleri, Kudüs’ü tamamen imha etmeleri az sayıdaki ordu ile gerçekleştirilmiştir. Onların Kadisiye’deki sayısı bile toplam 120 bin civarındaydı.” İbn Haldûn son olarak tekrar İsrailoğullarının sayısını bir an 600 bin düşünelim diyerek bunun bir başka açıdan imkansızlığını dile getirmektedir. Şöyle bir argüman geliştirmiştir: “İsrailoğulları gerçekten de bu sayıda olsaydı onların hâkimiyet ve idari alanı daha geniş olurdu. Ancak malum olduğu üzere onların sahip oldukları beldeler

Bunun yanında başta din, yaşam farklılıkları, (bedevî-hadarî umrân) asabiyet vb. hususlarla da yakından alakalıdır. Dolayısıyla da bu kavramın etkileşim alanında bulunduğu bütün yönler dikkate alınarak bir neticeye varılmayıp genel olarak medeniyet/uygarlık şeklinde anlaşılması, en iyi ihtimalle söz konusu kavramın bağlamdan koparılmasına neden olacaktır.

İbn Haldûn'un umrân anlayışı, tarihi doğru anlamının anahtarı mesabesindedir. Nitekim onun nasıl bir tarih düşüncesi olduğu hususunda incelemelerde bulunan Muhsin Mehdi, umrânın (içtimai hayat) yeterince bilinmemesi dolayısıyla tarihsel olayların mahiyetini anlamak zorlaşacaktır. Çünkü ona göre tarih, insanlık toplumu hususunda bilgidir. İnsanlık toplumunun umrânı noktasında kısıtlı bilgi, tarih hakkında da sınırlı bilgi edinmeye yol açacaktır.<sup>47</sup>

İbn Haldûn *Kitâbü'l-İber*'in ilk kısmında devletlerin ve umrânın nasıl ve niçin ortaya çıktıklarını göstermeyi kendine iş edindiğini ifade etmiştir. Nitekim eserinin ilgili pasajında şöyle söylemektedir:

Bu eserde umrân, temeddün ve insanın toplumsal organizasyonunun temel özellikleri noktasında bilgiler verdim. Okuyucuya olayların niçin ve nasıl öyle olduğunu gösterdim. Hanedanların tarihsel mekâna ilk olarak nasıl geldiklerini anlattım. Böylelikle de okuyucuyu taklid bataklığından kurtardım. Bu sayede okuyucu öncesi ve sonrasıyla tüm koşullara (konjonktür) vâkıf olacaktır.<sup>48</sup>

Buradan anlaşıldığı üzere, İbn Haldûn'un temel amacının, tarihsel olayları belli bir kaideye, yöneme ve en önemlisi de öngörülebilirlik zemininde ele almaya çalışmak olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn umrânı şöyle temellendirmektedir: İnsanın toplumsal bir varlık oluşu zorunludur. Filozoflar bu hususta şöyle söylemektedirler:

İnsan tabiatı gereği medenîdir" (el-İnsânu medeniyyun bi't-tab'). Onların ıstılahında medenîlikten kastedilen şey, içtima hâlidir. Bir başka ifadeyle, insanın ancak toplum ile birlikte ve yardımlaşmayla hayatını sürdürebileceğidir. Çünkü insan tek başına hayatını devam ettirebilme kuvvesine sahip değildir. Hayatının pek çok anında başka işlerle ilgili insanlara gereksinim duyar ve onların yardımını arar. Yardımlaşma sayesinde insan,

<sup>47</sup> yalnızca Ürdün, Filistin, Şam, Medine ve Hayber'den ibarettir." bkz. İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 14.

<sup>47</sup> Muhsin Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (New York: Routledge Publishing, 2016), 154.

<sup>48</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 9; Laroussi Amri, "The Concept of 'Umran: The Heuristic Knot in Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 352-353.



kendini koruma ve türünü devam ettirme kabiliyetine sahip olur. Dolayısıyla bu bakımdan insanın içtimalı zorunludur. İşte bu da İbn Haldûn'un mevzuunu ettiği umrânın mahiyetidir. Onun düşüncesinde "insan içtima hâlini elde ettiği sürece âlemin umrânı tamamlanmış olur."<sup>49</sup>

İbn Haldûn'un "âlemin umrânı" ifadesiyle anlatmak istediği şey, insan ferdinin ancak toplum dahilinde bir yaşam sürebileceği, birlikte yaşanabilirliğin önünün açılması gerektiğidir. Zira İbn Haldûn, metnin devamında bunu ispat etmeye yönelik adımlar atmaktadır. İnsanın her şeyden önce birbirlerine karşı korunmak isteyen bir varlık olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla insanın, başkalarından korunmak amacıyla kendi aralarından bir sakındırıcı/kısıtlayıcı tayin ettiğini ifade etmektedir. Nitekim saldırgan tutumları engelleyecek bir kimsenin olmadığı yerde emniyet sağlanamaz.<sup>50</sup> Gerçekten de İbn Haldûn'un nazarında umrân, hayatı nizam dahilinde uzun ömürlü kılmaktan ya da bunun oluşmasını sağlayan toplumsal koşulları temin etmekten öte değildir.<sup>51</sup>

İbn Haldûn'un çeşitli coğrafyaların iklimi, sıcaklığı, arazilerinin elverişliliği gibi çok farklı açılardan umrânı ele aldığı da görülmektedir. Bu bakımdan onun yaklaşımına göre insan açısından en çok tercih edilen, yaşamlarına en uygun olan mekânların umrân açısından yüksek nitelikli olduğu bilgisi verilmektedir.<sup>52</sup> Söz gelimi İbn Haldûn, ekilebilir arazilere nispetle birinci ve ikinci iklimde (bölge) olanlar umrân bakımından daha azdırlar. Orada geniş boşluklar, çöller ve Hint okyanusu çevrilidir. Birinci ve ikinci bölgelerin nüfusu da çok değildir. Buna karşılık üçüncü ve dördüncü bölgeler ise bunun tam tersi vaziyettedir. Orada geniş boşluklar, çöller yok denecek kadar azdır. Buraların nüfusu da ilkinde nispetle bir hayli fazladır. Umrân burada üçüncü ve altıncı bölgeler arasında olup iyice yerleşmiş bir vaziyettedir.<sup>53</sup> İbn Haldûn'a göre yedinci bölgenin sonunda umrân bulunamaz. Çünkü artık sıcaklık ve soğukluğun karışımı (ılımanlık) bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada herhangi bir şeyin oluşması (tekvîn) mümkün

<sup>49</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 55; Câsım Muhammed, 'Felsefetü'l-'Umrân 'inde İbn Haldûn', *Mecelletü Câmîati Tikrit li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/5 (2010), 37; Florian Zemmin, "Modernity without Society? Observations on the Term Mujtama' in the Islamic Journal Al-Manâr (Cairo, 1898-1940)", *Die Welt Des Islams* 56 (2016), 243.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 56.

<sup>51</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 56.

<sup>52</sup> Hüseyin, "Tatavvurü'l-hadarat", 787.

<sup>53</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 63.

değildir.<sup>54</sup> Buradan anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'un nazarında umrân, salt üretim odaklı, maddi gelişmelere dayalı ya da sadece kültürel düzeyle ilgili bir durum değil, bunun ötesinde insanın yaşamını daha elverişli iklimlerde, ortamlarda ve nüfuslu bölgelerde sürdürmesidir.

Diğer taraftan daha sıcak olan bölgelerde ise yaşam daha zordur; çünkü bu bölgelerde ziraat ürünleri çok kısıtlıdır. Onların temel besinleri süt ve ettir. Ancak buna rağmen onlar hem bedenen hem de ahlaken bolluk ve refah içerisinde hayat süren insanlardan daha iyi durumdadırlar. Her kuşakta/devirde bunu tecrübe etmemiz mümkündür. Bunun tam olarak neden kaynaklandığını Allah bilir ancak şu da bir gerçektir ki gıda bolluğu bazı zamanlarda insanı ifsat edebilir.<sup>55</sup>

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında tek tip umrân tanımlamasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onun bolluk/kıtlık anlatımına dikkat edilecek olursa, burada toprağın elverişli, mahsullerin çeşitli olduğu yerleri umrân açısından zengin görmektedir. Bununla birlikte, konforlu yaşam süren insanlara nispetle ürünleri daha az ve çeşitliliği daha dar olan toplumların zihnen, bedenen ve ahlaken daha insanî/ahlakî/fitrî olduklarını da ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, iklimin ve toprağın elverişli olduğu yerlerin insan açısından da münasip olduğu gerekçesiyle umrânın buralarda daha fazla olduğundan bahsedilebilir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere umrân, insanın yaşamı açısından uygun olan bölgelere de delalet etmektedir. Ancak umrânın gelişmiş olduğu bölgelerde her zaman insanın da gelişmiş olması bir kaide değildir. Çünkü İbn Haldûn'un nazarında mahsullere daha az ulaşan insanların, bolluk içerisinde olanlara nispetle daha insanî/ahlakî olduklarını biliyoruz.

## 2.1 Hadaîlik Sorunu

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile ilgili yapılan tercümelerde hadaî yaşamın en ileri hâli, modern anlamda düşünülen medenîleşmenin en ileri hâli olarak görülmüştür. Nitekim açık bir biçimde Romalıların son derece medenî hayat sürdüklerinden bahsedilmiştir.<sup>56</sup> Ancak İbn Haldûn, modern anlamda düşünüldüğü gibi medenîlikten değil, hadaratın kökleştiğinden, iyice yerleştiğinden bahsetmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla İbn Haldûn'un anladığı şekliyle, bedâvat-hadarat ayırımına bakıldığında, buradaki farklılık

<sup>54</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 64.

<sup>55</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 110.

<sup>56</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: MEB Yayınları, 1996), 2/291.

<sup>57</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 462.

her iki yaşam biçimindeki gelişmişlik düzeyi değil, yaşam biçimlerinin farklılığına dikkat çekmektir. Bu bakımdan hadarî yaşamdan kastedilen şey; insanın ihtiyaçlarını aşan, arzularının peşinde koştuğu, sınırsız isteklerini temin etme uğruna yaşam amaçladığı bir hayat biçimidir. Bu hayat biçiminin daha da uç noktalara erişme hâli ise insanın fitrattan kopmasına neden olmakta, asabiyeti bozmakta ve nihai toplumsal çöküşü beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un dağarcığında hadarat, tarım ve hayvancılıktan ziyade sınaatın daha fazla geliştiği bir yere matuftur. Aynı zamanda kastedilen şeylerden biri de şehir kültürünün benimsendiğidir. Dolayısıyla “en ileri medenî yaşam” ile şehir hayatı kültüründe ileri olma (*gayetü'l-hadarat*) hâlinin farklılığı izahtan varestedir.

Yapılan bazı çalışmalarda hadarîlik, modern düşünüş biçiminin baskın olmasından dolayı medenîleşme anlamıyla karşılanmıştır. Bu bağlamda Arapların medenîlikten nasibini alamayacakları, buna karşın Farsların ise daha yerleşik ve medenî olmalarından dolayı bilgi itibarıyla daha ileride olduklarından bahsedilmiştir.<sup>58</sup> İlgili metnin devamında Abbâsîler döneminde yerleşik ve hadarî bir hayatın benimsenmesine rağmen Araplar arasında yine de ilmin ileri bir seviye almadığından bahsedilmiştir. Zira onların ilimden ziyade, siyasetle meşgul olmayı tercih ettikleri söz konusu edilmiştir.<sup>59</sup> Bu hususta Arslan ise, yaşam biçimlerindeki farklılığı ele almaksızın ilmin gelişmiş olduğu yerlerin uygarlaşmış bölgeler olduğunu vurgulamıştır.<sup>60</sup>

İbn Haldûn'a göre ilim, bedevî toplumlara nispetle hadarî toplumlarda daha ileri bir seviyededir. Evet, ancak buradaki hadarîliği, günümüzde algılandığı şekliyle “medenîlik/uygarlık” olarak mı anlamaktadır? Onun kullandığı bu kavram, hadarîlik, daha ziyade şehir kültürüne ve onun gerektirdiği yaşantıya sahip olma durumudur.<sup>61</sup> Bu bakımdan ilim, söz konusu beldelerin gelişmiş bir uygarlığı haiz olmaları nedeniyle değil, şehir kültüründe ileri olmaları dolayısıyla gelişmişti.

Bununla birlikte İbn Haldûn, ilmin hadarî umrânda daha gelişmiş olduğunu ifade ederken bunun nedenlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre ilim ancak insan yaşamında geçim derdinin olmadığı beldelerde, yani şehirlerde mümkündür. İnsanların zamanlarının büyük çoğunluğunun hayat kazanma peşinde oldukları, geçim derdine

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3/170.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3/171.

<sup>60</sup> Arslan, *İbni Haldun*, 86.

<sup>61</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 748.

düşükleri, maişetleri için zaman harcadıkları yerlerde elbette ilim peşinde koşulamaz. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn açısından şehirler uygar olmalarından dolayı ilimde ileri, kırsal kesim ise çağ dışı olmaları nedeniyle ilimde nakıs değillerdir, daha ziyade yaşam biçimleri itibariyle bedevîlerden farklı olmaları dolayısıyla ileridirler. Hadarî toplumlarda maişete zait zaman kalmakta ve bu nedenle de insanlar ilimle meşgul olabilmektedirler.

Bu çerçevede “ilmin gelişmesi ancak medenî/uygar toplumlarda olur” ön kabulü İbn Haldûn’un düşüncesinde söz konusu değildir. Nitekim İbn Haldûn bu hususta Abbâsîler döneminden bir örnek vererek, onların hadarî bir yaşamı benimsemelerine rağmen yine de ilim bazında yükselişin olmadığını ifade etmiştir. İbn Haldûn’a göre ilim, bir zanaat ve gelenek hâlini aldığı şehir kültürüne sahip toplumlarda olur. Zira buralarda ilim mahfilleri bir gelenek hâlini almış ve her şeyden önemlisi yazının baskın bir şekilde kullanıldığından bahsedilmiştir. Bir başka ifadeyle, söz konusu yerlerde ilim bir kural olmamakla birlikte medenî olmalarından dolayı değil hadarî kültürün (şehir kültürü) baskın olmasından dolayıdır. Nitekim söz konusu Arap olmayan kavimler süreç içerisinde hadarîliği yani şehir hayatını bırakarak bedevî (kır hayatı) olmalarından dolayı sahip oldukları ilmi kaybetmişlerdir.<sup>62</sup> Bununla birlikte, yerleşik kültürün ileri seviyede (*mevfurel-hadara*) olduğu Mısır ise ilmin merkezi hâline gelmiştir.<sup>63</sup> Buradaki nüansa dikkat edilirse, Mısır’da ilim, medenîliği gelişmiş olduğu için değil, yerleşik kültürün ileri bir seviyede olmasından dolayı gelişmiştir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, İbn Haldûn düşüncesinde bedevî-hadarî umrân, gelişmemiş-gelişmiş, ilkel-çağdaş, çağ dışı-uygar şeklinde iki zıt kutup durumunda değildir. Bu anlayış doğrultusunda bir dikotomi olmadığı gibi, esasında İbn Haldûn’un bu iki tipolojiyle varmak istediği netice, insanların uzun soluklu yaşam biçimlerinin değişmesi neticesinde karakterlerinin ve geleceklerinin de değişeceği. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, bedevî-hadarî umrân kavramını hem tarihi açıklamanın konusu hâline getirmek hem de geçmişin olgularından istifade ederek gelecekte nelerin olabileceğini ortaya koymak istemiş; tesadüflükten ziyade öngörülebilirliğin önünü açmaya çalışmıştır.

İbn Haldûn’a göre ilim, sınaî cümlesindedir. Bundan kastedilen ilmin tek olmasına rağmen, zamanla ıstılahın ve yöntemin çeşitli olacağı hasebiyle öğretimdeki

<sup>62</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 749.

<sup>63</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 749.

farklılıklardır. Kelam, usul-i fıkıh ve Arap dilindeki farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunların metot ve ıstılahları birbirinden farklıdır. İşte bunları öğrenmek için söz konusu alanın metodu ve ıstılahına bağlı kalınmalıdır ki işte bu da sınaî bir ameliyedir; incelik ve uzmanlık gerektirir.<sup>64</sup> Sınaî faaliyetler ise hadarî umrânda (şehir) daha baskındır. Zira hadarî umrânda insanların geçimlerini sağlamasının dışında zaman kalmaktadır. İnsanlar geçimlerini temin etmelerinin yanında ilim öğrenmeye ek zamanları olmaktadır ve şehir hayatı da buna münasiptir. Aynı zamanda burada belli bir ilmî ortam da söz konusudur. Bedevî toplumlarda sınaî faaliyetlerin olmamasından dolayı orada ilim ve öğretim yoktur. Yine İbn Haldûn'a göre ekonominin ve sınaatın bozulduğu, nüfusun azaldığı yerlerde ilim yok olmakta, bir başka şehre intikal etmektedir.<sup>65</sup>

Diğer taraftan İbn Haldûn'un düşünce dünyası üzerine müstakil incelemelerde bulunan Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre bedevî-hadarî umrân, insanların alışkanlıkları neticesinde ileride nelerle karşılaşabileceklerini ortaya koymak için yapılmıştır. İbn Haldûn'un düşüncesinde hadarat, devletin yıkılması ve izmihlal sebebidir. Kavramsal anlamda İbn Haldûn'un düşüncesinde hadarat, insanların zamanla yaşam biçimleri itibariyle gayr-i tabii bir hâle gelmesidir. İşte bu hayat tarzı insanların alışkanlıklarını olumsuz anlamda değiştirecek ve bunun neticesinde de söz konusu umrân yıkılacaktır.<sup>66</sup> Nitekim bu mevzuyu asabiyet bağlamında tartışan Mehmet Akif Kayapınar'a göre, insanın doğası alışkanlıklara açıktır. Yani alışkanlıklar insan doğasını şekillendirme gücüne sahiptir. Buna dayanarak İbn Haldûn hadarattaki alışkanlıkların tabiatı itibariyle kötü olduğu görüşündedir. Ona göre hadarîler, her türlü zevk ve safayla iç içedirler. Onlar kendilerini dünyevi zevk ve arzulara kaptırmışlardır. Bu nedenle onların ruhları kötülüklerle doludur.<sup>67</sup>

İbn Haldûn'un düşüncesine bağlı kalınarak hareket edildiğinde, onun bedevî-hadarî umrân ile varmak istediği netice, gelişmemiş-gelişmiş toplumları ortaya koymaktan ziyade, söz konusu toplumun genel karakteristiğini ve yaşam biçimini esas

<sup>64</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 544.

<sup>65</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 548.

<sup>66</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-Arabiyye, 2001), 234.

<sup>67</sup> Mehmet Akif Kayapınar, *The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach* (New York: State University of New York, Philosophy, Interpretation, and Culture Program, Doktora Tezi, 2010), 212.

olarak ileride nelerle karşılaşabileceklerini ortaya koymaktır. Bir bakıma yazgısallığa karşı nedenselliği; insanın fail olarak kendi sonunu hazırlayacağını ifade etmektedir.<sup>68</sup> Söz gelimi İbn Haldûn Abbâsîler'in nasıl yıkılışa uğradığını şu şekilde değerlendirmiştir:

İktidar kendi soylarına intikal ettiğinde otorite ve ihtiyaç fazlasını (mülk ve teref) kendi ellerinde tuttular. Dünyevi meselelere ve bâtil olana kapılıp sırtlarını İslam'a döndüler. Bu nedenle de Allah onların yıkılmasına ve tüm Arapların iktidardan mahrum kalmasına izin verdi. Allah hardal tanesi kadar bile olsa kimseye zulmetmez.<sup>69</sup>

İbn Haldûn'a göre mülk ve teref kavramı daha çok *hadarîleşmenin* bir özelliğidir. Bu bakımdan toplum *hadarîleşip* daha fazla iktidar ve bolluk elde edecek ve bunun neticesinde ahlakî anlamda bozulmaya başlayacak ve bu da kaçınılmaz son olan çöküşü beraberinde getirecektir. Nitekim bu hususta P. Von Sivers, *hadarîleşmenin* neticesinde lüks bir yaşama kapılmak, ihtiyaçların çok ötesinde bir hayat sürmenin umrâna zarar vermekte olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda *hadarîlerin* süreç içerisinde fitrattan koştukları; hırsızlık, hilekarlık, zina ve riba gibi yanlış eylemlerde buldukları da görülmektedir.<sup>70</sup> Gholamreza Jamshidiha, bu konuya ilişkin şöyle söylemektedir: "Hadarîlerin lükse (ihtiyaç fazlası) alışmaları, zamanla karakterlerinin (ahlak/fitrat) bozulmasına neden olmaktadır. Böylesi bir yaşam biçimi onları inceltmekte, daha yumuşak bir hâle dönüştürmekte ve en sonunda da başkalarına (bedevîler) bağımlı olmalarına neden olmaktadır".<sup>71</sup> J. Van Den Bent'e göre de İbn Haldûn, bir toplumun *hadarîleşmesiyle* birlikte ilk baştaki kimliğinin değişmesi neticesinde kendini savunma melekelerini kaybedeceğini ve istilaya uğramasının kaçınılmaz olacağını ifade etmiştir. Söz konusu toplumda artık insanlar lüks ve eğlence düşkünü bir yaşama dalarlar ve karşılarındaki düşmana karşı bir varlık gösteremez hâle gelirler.<sup>72</sup> Abdülkadir Zorlu'ya göre ise, *hadarî umrânda* insanların itidalden uzak oldukları, konforlu ve rahat yaşam tarzına sahip olmaları nedeniyle dünyevî (materyal) arzularının baskın olduğu

<sup>68</sup> H.A.R. Gibb, "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni", çev. Yusuf Ötenkaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 293-294.

<sup>69</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 258.

<sup>70</sup> P. Von Sivers, "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun", *Arabica* 27 (1980), 84.

<sup>71</sup> Gholamreza Jamshidiha, *Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change* (Manchester: Manchester University, Faculty of Economics, Social and Legal Studies, Doktora Tezi, 1997), 157-158.

<sup>72</sup> Josephine van den Bent, "None of the Kings on Earth is Their Equal in 'aşabiyya: The Mongols in Ibn Khaldûn's Works", *Al-Masâq* 28/2 (2016), 184.

görülmektedir.<sup>73</sup> Yani geldikleri bu son aşamada (hadarîliğin uç noktası) artık insanî fitrattan koştukları, atılganlıklarını ve savaşçılıklarını yitirdikleri görülmektedir. İnsanın bir anlamda çevreye uyum sağlama, tehlikeye karşı teyakkuz hâlinde olup mücadele edebilme kabiliyetini yitirdikleri ve bunun sonucunda yıkılışa uğradıkları anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn açısından bedevî-hadarî umrânı ideallik ölçeğinde kıyaslarsak, her ikisi de tabii olmakla birlikte, bedevîlerin daha ideal olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre itidalli yaşamın olduğu yer en ideal umrânı haizdir. İtidalden uzak, ifrat/tefrit niteliklerine sahip bir umrân (toplum) bozulmaya, yıkılmaya mahkûmdur. Bu nedenle İbn Haldûn düşüncesinde hadarîliğin arttığı, lüks ve şatafatın olduğu yerlerde kurulu nizam/otorite yıkılmak durumundadır.<sup>74</sup>

Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre hadarîlik, gelişmiş/uygar/medenî bir toplumdaki ziyade belli bir yaşam biçiminin takip edilmesine ve bu yaşam biçiminin aşırı bir hâl alması neticesinde söz konusu toplumun başına nelerin gelebileceğini ortaya koymak için yapılmıştır. Bu nedenle hem bedevî hem de hadarî toplumu ele alırken İbn Haldûn'un nereye varmak istediği akılda tutulduğunda temel derdinin neler olabileceği de kendiliğinden açığa çıkacaktır.

## 2.2 İlm-i Umrân

İbn Haldûn'un ihdas ettiği umrân ilminin (*el-ilmü'l-umrân*) en temel konusu; insanın içtimai, onun problemleri; toplumsal yaşamın belli tarz biçimleri, metodu; burhânî (ispata dayalı) ve son olarak amacı ise tarihsel anlatımlardaki yanlıştan doğruyu ayırt etmektir.<sup>75</sup> Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre tarihsel olayların umrân dahilinde incelenmesi gerektiği çıkarımında bulunabiliriz. Zira tarihsel olaylar ancak içtimai yaşamın belli biçimleri bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü bu yaşamın karakteristik yapısı tarihsel olayları belirleyen en temel etmendir.

İbn Haldûn'un yeni bir ilim olarak ortaya koyduğu umrân ilmi, esasında her şeyden önce kendinden önceki tarih anlayışına<sup>76</sup> karşı çıkmasının bir neticesiydi. İhdas ettiği bu ilimle İbn Haldûn genel olarak rivayet odaklı tarihçiliği tenkit etmekte,

<sup>73</sup> Abdülkadir Zorlu, "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 184.

<sup>74</sup> Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (New York: Routledge Publishing, 2014), 30.

<sup>75</sup> Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 168.

doğruluğun miyarı olarak umrân ilmine işaret etmektedir. Nitekim İbn Haldûn'a göre tarih hususunda sadece rivayet dikkate alınırsa toplumun âdetleri, siyaset kaideleri ve toplumsal durumlarının mahiyeti göz ardı edilmiş olur. Dolayısıyla tarihsel incelemelerde bulunurken mutlak surette araştırılan toplumun mahiyeti ortaya çıkarılmalıdır. İşte bu bilgiye ancak umrân ilmi sayesinde ulaşılmaktadır.<sup>77</sup>

İbn Haldûn'un umrân ilmi benimsediği tarih yönteminden ayrı tutulamaz. Taha Hüseyin'e göre, İbn Haldûn'un tarih düşüncesinin merkezinde toplumu derin bir şekilde, kesintisiz analiz etmek bulunmaktadır. Bunu gerçekleştirirken toplumun hayatında rol oynayan olguları esas almakta, onları tetkik etmektedir. Tarihin zahiri, devletler ve milletler hakkında haber vermektir. Bâtını ise var olanları nedenselleştirmek ve onların ilkelerini dakik olarak ele almaktır. Aynı zamanda olayların niçin o şekilde olduğunun bilgisine sahip olmaktır. Tarih, geçmiş olayların seyrini öğrenmeyi sağlayan bir ilimdir. Bu olayların seyrinde etkili olan şeyler, ya tarihte ya da içtimai hayatta mutabık bulunan genel kanunları çıkarmakla tahsil edilir. Kanunların, olayların kendisinde mümkün olan şeylerle bir uyumsuzluğu olmamalıdır. Aynı şekilde bunlar umrânın tabiatına da aykırı olmamalıdır.<sup>78</sup>

İbn Haldûn'un nasıl bir tarihçilik anlayışı olduğu hususunda birtakım tespitlerde bulunan David Samuel Margoliouth'a göre Arap tarihçilerden pek çoğunun eseri ya kendinden öncekilerin tekrarı ya da olayların kısaca anlatılıp geçilmesinden ibarettir. Ancak İbn Haldûn bunların çok ötesinde bir tarihçidir. Onun eserinde kısmen tekrarlara rastlanılsa da hanedanları müstakil olarak işleme, merkez dışındaki devletlerin de

<sup>76</sup> İbn Haldûn'un eleştirdiği iki tip tarih anlayışının olduğundan bahsedilebilir. İlk olarak *eyyâm* denilen çeşitli kabilelerin çarpıcı yönlerini öne çıkarıp destanlaştırmak amaçlı tertip edilen tarihçilik. Diğeri ise ehl-i Hadis'in yöntemini esas alan rivayet odaklı tarihçilik. İbn Haldûn bu iki anlayışa doğrudan referanslar vererek karşı çıkmaz ancak kendi yaptığı işin tarihi nedenselleştirmek olduğu mevzuunu sürekli tekrarlama böyle bir imayı akla getirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, *Neş'etü ilmi't-târih inde'l-Arab* (İskenderiye: Merkezü Zayid li't-Turâs ve't-Târih, 2000), 21-22. Bertold Spuler'e göre ise İslam tarih bilinci, başlangıçtan itibaren İslam tarihindeki olaylarla sınırlıydı. Çünkü Müslümanlar için geçmişin önemi, kişiyi kurtuluşa sevk edip etmemesiyle ilişkiliydi. Bu bakımdan onların tarih düşüncesi ahlaki-dinî içerikliydı. Hz. Peygamber'in sözleri, eylemleri, ashabının biyografileri son derece önemli veriler sağlamaktaydı. Bu nedenle de ilk Müslüman tarih yazımı *hadis* olarak ifade edilen sözlerden müteşekkildi. Bkz. Bertold Spuler, "Islamic and Western Historiography", *Islamic Studies* 25/4 (1986), 418.

<sup>77</sup> Uteyl, "İbn Haldûn", 201.

<sup>78</sup> Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-İctima'iyye: Tahlil ve Nakd*, thk. M. Abdullah İnan (Kahire: Matbaatü'l-itimâd, 1925), 30-32.



tarihini derinlemesine ele alması onun çalışmasını eşsiz kılmıştır. Ayrıca eserinin giriş kısmı tam anlamıyla eserin sonraki ciltlerinde anlatılan olayların genelleştirilmesi, kuralize edilmesi, neden-sonuca bağlanıp makul olmasını sağlamıştır.<sup>79</sup>

İbn Haldûn araştırmacılarından el-Husrî, umrân ilmini çok farklı bir bağlamda mercek altına almıştır. Genel olarak İbn Haldûn öncesi tarihçilerin olayları ilmî ve açıklanabilir olmaktan uzak, deterministik bir şekilde kader/yazgı<sup>80</sup> doğrultusunda ele almalarından yakınlıkla yeni bir ilim geliştirdiğini ifade etmiştir. el-Husrî, İbn Haldûn'un tarihsel olayların nedenlerini ortaya koymak ve doğruluğunu teyit etmek amacıyla bu ilmi ihdas ettiğini belirtmiştir.<sup>81</sup> Arslan ise umrân ile tarihin birbirinden ayrılmazlığını belirterek, umrânın, genel olarak toplumun hâllerine dayanırken, tarihin ise, var olan şeylerin nasıl ve niçin meydana geldikleri hususunda derin bir bilgi edinme olduğunu ifade etmiştir. Yani toplumun hâlleri olmaksızın yapılacak bir incelemenin sınırlı olması kaçınılmazdır. Ancak buna rağmen İbn Haldûn, tarih ve umrânı aynı görmemekte, tarihsel anlatımlarında bu iki ilimden istifade ederek izahatta bulunmaktadır.<sup>82</sup> Alatas'a göre ise, İbn Haldûn'un ilm-i umrân şeklinde ifadelendirdiği şey, esasında tarihsel olgunun burhânî biçimde anlatılmasıdır. Bir başka ifadeyle, tarihte yaşanan tecrübeler toplumun yaşam biçimi süzgecinden geçirilerek ortaya koyulmaktadır. İşte söz konusu yaşam biçiminin uzun yıllar boyunca devam ettirilmesi neticesinde bir olgusal görünüm elde edilecektir ki İbn Haldûn'a göre bu ancak umrân ilmiyle sağlanmaktadır.<sup>83</sup> Son olarak İbn Haldûn'a göre umrânda meydana gelen her tekil sosyal olayın açıklanabilir bir nedeni olmalıdır.<sup>84</sup> Bu göz önünde bulundurulduğunda umrân, yeryüzünde meydana gelen olayların nedenlerini izah eden kapsamlı bir ilimdir.

<sup>79</sup> David Samuel Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians* (New Delhi: University of Calcutta, 1930), 156-157; Rodney F. Allen, "The Method and Process of History", *The Social Studies* 58/2 (1967), 68.

<sup>80</sup> İslam dönemiyle birlikte Arapların zihninde Tanrı'ya dayalı tarih anlayışı belirdi. Âlemi ve zamanı yaratan Tanrı her şeyi belirlemekte, yaratmaktaydı. Dolayısıyla tarihte olan, olacak olan her şey O'na bağlıydı. Bir başka ifadeyle, Araplarda bu dönemde henüz insan merkezli bir tarih anlayışı gelişmemişti. Detaylı bilgi için bkz. Gustav Richter, "Medieval Arabic Historiography", *Islamic Studies* 23/3 (1984), 231.

<sup>81</sup> Seyyid Muhammed Sâti el-Husrî, *Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn* (Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1953), 34.

<sup>82</sup> Ahmet Arslan, "İbni Haldun ve Tarih", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (1983), 25; Uteyl, 'İbn Haldûn', 201.

<sup>83</sup> Alatas, *Applying Ibn Khaldûn*, 27.

<sup>84</sup> Faruk Yaslıçimen - Lütfi Sunar, "The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An Analysis Based on Ibn Khaldun's Theory of Umrân", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 419.

Seignobos ise, İbn Haldûn'un tarihsel incelemelerde bir yöntem olarak tarih-umrân birlikteliğinden yana olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İbn Haldûn, tarihsel vakaların doğruluğunun miyarı olarak umrâna işaret etmekte ve ancak umrân zemininde onun doğruluğundan ya da yanlışlığından emin olunabileceğini ifade etmektedir. İbn Haldûn'a göre tarihsel anlatım umrâna aykırılık teşkil ediyorsa onun sıhhati problemlidir. Bir başka ifadeyle, toplumsal gerçekliğe mutabakat olduğu ölçüde onun doğruluğundan söz edilebilir.<sup>85</sup> Aynı şekilde Tarif Khalidi, umrânın temel amacının tarihsel anlatımları tashih etmek olduğunu belirtmesinin yanı sıra tarihsel olayların sıhhatli anlaşıldığı mahal olarak umrâna işaret etmiştir.<sup>86</sup> Mehdi ise, İbn Haldûn'un bir tarihsel olayın gerçekliğini ispatlamaya çalışmak yerine öncelikle onu eleştirip çürütmek için uğraştığını ifade ederek bir olayın doğruluğunu göstermek için söz konusu olayın umrân ilminin sonuçlarıyla, insan ve toplumun mahiyetiyle tutarlı olması gerektiğini belirttiğini öne sürmüştür.<sup>87</sup> Şenol'a göre ise umrân, yaşam tarzlarıyla ortaya çıkan kültür ve medeniyet yapılarını, kısacası bir bütün olarak toplumsal varlık alanını incelemektedir. Bu özellikleriyle umrân ilminin, sosyoloji, ekonomi, siyaset kuramı ve hatta kültürel antropolojinin kapsamına girecek konuları genel bir çerçeveye ve tarihteki olayların neden-sonuç ilişkileri biçiminde kavranmasına yardımcı olacağı kadarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla umrân ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisidir. Bu bakımdan epistemolojik anlamda bir bilgi kaynağı ya da metodu olarak incelemeye alınan tarih, umrân zemininde incelenerek doğruluğundan emin olunmaktadır.<sup>88</sup> Dolayısıyla tarihsel olay ve olguları sistematik ve öngörülebilir bir şekilde ele almak için umrândan istifade edildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda tarihi anlamak için incelenen toplumun mevcudunu analiz etmenin önemi vurgulanmaktadır. Bu bakımdan umrânın, incelenen toplumun mevcut durumunu yansıtan ve geleceğine yönelik ne gibi neticelerle karşılaşabileceği hususunda veri sunan bir görüngüyü haiz olduğu ifade edilebilir.

İbn Haldûn'un kendi kullanımlarına bakıldığında tarih-umrân birlikteliğinin söz konusu olduğunu anlamaktayız. Onun tarih ve umrânı birlikte kullanmasının nedeni sadece tarihsel vakaları doğrulamak değil, aynı zamanda determinizme (yazgısallık)

<sup>85</sup> Charles Seignobos, *Introduction to the Study of History*, ed. G. G. Berry (New York: Henry Holt and Company, 1898), 70.

<sup>86</sup> Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (New York: Cambridge University Press, 1994), 227.

<sup>87</sup> Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 166.

<sup>88</sup> Şenol, *İbn Haldûn'da Tarih*, 171.

karşı durmaktır. Nitekim tam da bu noktada İbn Haldûn, Hz. Musa ile İsrailoğulları arasında yaşanan tartışmayı ele alarak determinizmi insanın yaşam biçimi bağlamında kritik etmiştir. Hz. Musa İsrailoğullarını Şam'ı ele geçirmeye davet edip Tanrı'nın onlara bu şehre sahip olmalarını bildirdiğinde şöyle dediler: "Orada çok güçlü bir kavim var. Onlar oradan çıkıncaya dek biz oraya giremeyiz." Yani bu söz esasında doğrudan kendi uğraşları, takatleri, eylemleri doğrultusunda oraya girmelerinden ziyade, bu eylemin gerçekleştirilmesini Tanrı'dan beklediklerini göstermektedir.<sup>89</sup>

İsrailoğulları hakkında verilen bu örnek bir yönüyle de İbn Haldûn'un kendinden önceki tarih anlayışına eleştiri mahiyetindedir. Çünkü onun düşüncesinde tarihsel olaylarda önceden yazılmış bir yazgı yoktur. Tanrı Şam'ı İsrailoğullarına yazmasına rağmen Hz. Musa'nın kavmini harekete geçmeye, mücadele etmeye çağırdığı, insanın aksiyonel yönünü devreye sokmalarını istediği görülmektedir. Ancak onlar "Madem Tanrı Şam'ı bize yazdı, öyleyse sen ve Tanrın gidip savaşın, oraya hâkim olun" dediler. İbn Haldûn bunun nedeni olarak, onların uzun süre Mısırlıların egemenliği altında olduklarını, bunun neticesinde sürekli başkalarına boyun eğmeye alıştıklarını, aksiyonel insan olma vasıflarını kaybettiklerini söylemiştir. Bu özellikleri farklı bir umrân anlayışı bağlamında ele alarak alışkanlıklarının değişmesine bağlamıştır. Çünkü İbn Haldûn'a göre insanın yaşam biçimi alışkanlıklarını, alışkanlıklar da kaderini (ileride neyle karşılaşacağını) belirlemektedir.

Diğer taraftan tarih-umrân birlikteliğinden kastedilen şey, tarihin umrânın özelliklerine göre değişip değişmeyeceğini İbn Haldûn düşüncesinde ortaya koymaktır. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, insanın ilk tabiatına (bedevî) uygun bir yaşam sürdüğü umrânda sürekli bir egemenlik oluşurken, hadarîleşmenin artmasıyla oluşan konforlu ve lüks bir yaşam onun bazı niteliklerinin değişmesine neden olmakta; böyle bir umrânın tarihsel anlamda ileride karşılaşacağı şeyler de inkıza doğru kaymaktadır. Yani nasıl bir hayat yaşandığı, bu hayatın getirdiği alışkanlıkların neler olduğu insanın karakteristiğini değiştirmekte ve bunun sonucunda tarih de değişmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn'un düşüncesinde tarihsel olaylar söz konusu edildiğinde yazgısallıktan ziyade nedenselliğin daha ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yazgısallığı doğrudan açık seçik bir şekilde reddedip onun yerine nedenselliği ikame ettiğini söylemek de mümkün değildir. Ancak onun pek çok pasajda verdiği bilgilerden yapılan çıkarımda böyle bir neticeyle de karşılaşmak mümkün gözükmemektedir.

<sup>89</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 176.

İbn Haldûn'un ilm-i umrân ile varmak istediği şey, nedenselliği sistematik bir şekilde uygulamaktır. Bir önceki alt başlıkta ifade edildiği üzere, İbn Haldûn'a göre *mülkü* ve gelirleri toplumun genelinde değil de belli başlı kimselerin elinde tutmak, *mülkü* elde ettikten sonra beraberinde olduğu kimseleri kendinden uzaklaştırmak, ihtiyaç fazlasını elinde tutup lükse kapılmak ve İslam'a sırt dönmek neticesinde söz konusu toplum ya da devlet çökmeye mahkûmdur. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Ali Çaksu, İbn Haldûn'un tarihsellik açısından nedensellik ile ilgilendiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn'un ilk olarak evrenin rasyonel bir yapısı olduğuna inanmakta olduğunu ve bunun da nedenselliğe bağlı olduğunu söylemiştir. İkincisi, İbn Haldûn'un, oldubittiyle oluşan nedenlerle yetinmediğini, tekil olayları tam olarak anlayabilmek için bunun altında yatan nedenleri incelediğini belirtmiştir. Çünkü o, tarihin; olayların nasıl ve niçin o şekilde olduğu hakkında derin bir bilgi ve var olan şeylerin sebep ve orijinleri noktasında sağlam bir hazine olduğunu ifade etmiştir.<sup>90</sup>

İbn Haldûn'un değişim-gelişim düşüncesi üzerinde incelemelerde bulunan Zeynep Mahmûd Hudeyrî'ye göre İbn Haldûn, tarihin insanlık toplumunun değişim gelişmesiyle ilgili bir ilim olduğunu belirtmektedir. Bir başka ifadeyle tarih; önceden belirlenmiş, ya da sabit değildir. İnsanlık toplumunun yapıp etmelerinden, onların değişmesinden bağımsız değildir. İbn Haldûn bu düşüncesini ortaya koyarken tabiat ve eşyadan esinlenmiş, nasıl ki doğa ve nesnelere sürekli değişip başkalaşıyorsa, aynı şekilde tarihin de değişmek durumunda olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan İbn Haldûn'a göre beşerî toplumdaki her şey sürekli değişmektedir. Değişim hareketten, hareket de hayattan bağımsız değildir. Şayet kişi değişimi inkâr ediyorsa aynı zamanda hayatı da inkâr ediyordur, ya da hayatın mahiyetini idrak edememiştir.<sup>91</sup>

İbn Haldûn tarihsel olayları neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde incelemiş olup olayların gerçekleşip gerçekleşmemesinin aklî olarak imkânını ortaya koymuştur. Onun genel kanunlar çıkarma uğraşısı, yalnızca tarihsel olayları inceleyerek yapılamaz. Çünkü yalnızca tarihsel olayları kronolojik anlamda inceleyerek bir devlet ya da millet hakkında hakikate ulaşamaz. Genel kanunlar çıkarıp derin nedensel bağlar kurmak kompleks bir çalışma gerektirir. Uzak geçmişteki milletleri düşünmek gibi mevcut milletlerin durumlarını da ele almak gerekmektedir. Geçmiş dönemdeki içtimai hâller

<sup>90</sup> Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 53-54.

<sup>91</sup> Zeynep Mahmûd Hudeyrî, *Felsefeti't-tarih inde İbn Haldûn* (Kahire: Darü's-Sakafe, 1989), 91-95.

kadar mevcut içtimai hâlleri de bilmek gerekir. Dolayısıyla böylesi bir çalışma salt tarihin sınırlarının çok ötesindedir.<sup>92</sup>

### Sonuç

İbn Haldûn'un ilk defa farklı bir bağlamda kullandığı umrân mefhumunun din, devlet, tarih, akıl, ilim vb. çeşitli kavramlarla irtibatlı olarak düşünülmesidir. Bunlar ihmal edilip yalnızca lafzî olarak medeniyet ile anlamdaş kabul edilmesi kavramın kapsamını sınırlandırmaktadır. Ayrıca kavramlara hamledilen lafızların farklı tarihsel tecrübelerle göre değişeceği de anlaşılmaktadır. Söz gelimi fikrî düzlemde Avrupa'da medeniyet telakkisi, kişinin Tanrı'yı tecrit etmesiyle birlikte insanın Tanrısallaşma sürecinin başlamasına tesadüf ederken, İbn Haldûn'un da bir parçası olduğu İslam ümmetinde Tanrı'dan kopuk bir umrân ya da imare düşünülmemektedir. Bu bakımdan umrân "medeniyet/uygarlık" anlamında kullanıldığında pek çok açıdan sorunlara neden olmaktadır.

Avrupa'nın medeniyet telakkisi kişisel olabilirken yani söz gelimi bir şahsın entelektüel anlamda varlık gösterememesi; toplumun ekserisine nazaran geri kalmış olması, mezkûr kişinin "medeniyet dışı" bir hâl içerisinde olmasına işaret edebilirken, İbn Haldûn'un zihninde umrân kişisel olmayıp toplumla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla İbn Haldûn tek tek fertlerin entelektüel ya da kültürel bilgisini göz önünde bulundurup onların medeniyet seviyesine dair değerlendirmede bulunmaz. Daha ziyade söz konusu toplumun yaşam biçimlerini ele alıp incelemelerde bulunur. İlk fitrata yakınlık hâli olarak gördüğü bedevîliği ahlakî anlamda idealleştirirken, hadarîleşme neticesinde toplumların dengeyi aşma hâlini "çöküşün başlangıcı" olarak görmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre insanların gelişmişliği; genel olarak modern dönemde Avrupa'nın anladığı şekliyle maddi-tekni ilerlemeyle değil Tanrı'ya ve tabiata uygun olmakla mümkündür. Aynı zamanda insandan beklenen ne ise, takati doğrultusunda onu gerçekleştirmesi ölçüsünde değerlendirmede bulunur. İnsanın fitratına aykırı hareket etmesi umrânın (toplum) çökmesine neden olurken, insanın yaratılışa (fitrat) uygun hareket etmesi umrânın gelişmesine ve sürekliliğine vesile olmaktadır.

İbn Haldûn, tarihsel meseleleri ele alırken yazgısallıktan bağımsız bir şekilde yaklaşımlarda bulunup olayları olabildiğince talil ve tahlil etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan kendinden önceki tarih anlayışını (nedenlere bağlı olmayan, rivayetçi tarih) eleştirerek anlatımları sistemmatize etme gayreti içerisinde olmuştur. Bunun yanı sıra tek

<sup>92</sup> el-Husrî, *Dirâsât*, 172.

meselesinin bizatihi hakikati öğrenmek olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda umrânı, tarihi ve gerçekte sürecin nasıl işlediğini öğrenmenin bir zemini hâline getirerek kavramın epistemik bir metot olarak kullanılmasını sağlamıştır.

## Kaynakça

- Âbidî, Latif Kerim Muhammed. "Nazariyyetü'l-'Umrân fî fikri İbn Haldûn ve eserihâ 'ale'l-ümerâi'l-Avrubiyin". *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-Ulûmi'l-Kanuniyye ve's-Siyasiyye* 17/5 (2010), 118-48.
- Adorno, Max Horkheimer Theodor W. *Dialectic of Enlightenment*. ed. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29-59.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldûn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge Publishing, 2014.
- Allen, Rodney F. "The Method and Process of History". *The Social Studies* 58/2 (1967), 68-71.
- Amri, Laroussi. "The Concept of 'Umran: The Heuristic Knot in Ibn Khaldun". *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 351-61.
- Arslan, Ahmet. "İbni Haldun ve Tarih". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (1983), 9-30.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği". *Tarihyazımı* 1/1 (2019), 20-61.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.
- Bent, Josephine van den. "None of the Kings on Earth is Their Equal in 'aşabiyya: The Mongols in Ibn Khaldûn's Works". *Al-Masâq* 28/2 (2016), 171-86.
- Bozarslan, Hamit. *Lüks ve Şiddet İbn-i Haldûn'da Tahakküm ve Direniş*. çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-Arabiyye, 2001.
- Chabane, Djamel. "The Structure of 'Umran Al-'Alam of Ibn Khaldun". *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 331-49.
- Compleston, Frederick. *A History of Philosophy Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. New York: Image Books, 1994.
- Çaksu, Ali. "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47-83.
- Dûrî, Abdülaziz. *Neş'etü ilmi't-târih inde'l-Arab*. İskenderiye: Merkezü Zayid li't-Turâs ve't-Târih, 2000.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic Psychogenetic Investigations*. Malden: Blackwell Publishing, 1994.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?" *Türkiye Günlüğü* 117/2 (2014), 99-111.

- Friedrich, Carl J. - Blitzer, Charles. *The Age of Power*. New York: Cornell University Press, 1957.
- Gibb, H.A.R. "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni". çev. Yusuf Ötenkaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 291-299.
- Hearnshaw, F. J. C. *Medieval Contributions to Modern Civilisation*. New York: Barnes&Noble, 1949.
- Herder, Johann Gottfried Von. *Outlines of A Philosophy of the History of Man*. ed. David G. Payne. London: Randon Shack, 2016.
- Hudeyrî, Zeynep Mahmûd. *Felsefetü't-târih 'inde İbn Haldûn*. Kahire: Darü's-Sakafe, 1989.
- Husrî, Seyyid Muhammed Sâti. *Dirâsât 'an Mukaddime İbn Haldûn*. Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1953.
- Hüseyin, Ahmed Şeyh. "Tatavvuru'l-hadarati ve inhiyâruhâ 'inde İbn Haldûn". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 773-96.
- Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahlil ve Nakd*. çev. M. Abdullah İnan. Kahire: Matbaatü'l-itimâd, 1925.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muhammed. *The Muqaddimah*. ed. E. I. J. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn: Divânü'l-mübteda ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve min asirihim men zevi's-Sultâni'l-Ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. Ankara: MEB Yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- İbn Nebi, Mâlik. *Şurûtü'n-Nahda*. çev. Abdüssabur Şâhin. Şam: Darü'l-Fikr, 1986.
- Jamshidiha, Gholamreza. *Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change*. Manchester: Manchester University, Faculty of Economics, Social and Legal Studies, Doktora Tezi, 1997.
- Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni -Medeniyet Üzerine Notlar-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Karaçavuş, Ahmet. "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37/1 (2015), 87-180.
- Kayapınar, Mehmet Akif. *The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach*. New York: State University of New York, Philosophy, Interpretation, and Culture Program, Doktora Tezi, 2010.
- Kazım, Musa. "İnsan Tab'an Medenî midir?" *Te'arif-i Müslimin* 1/3 (1328), 24-38.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. New York: Cambrdige University Press, 1994.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut: Librairie Du Liban, 1968.
- Margoliouth, David Samuel. *Lectures on Arabic Historians*. New Delhi: University of Calcutta, 1930.
- Mehdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. New York: Routledge Publishing, 2016.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygurluğa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.



- Muhammed, Câsım. "Felsefetü'l-‘Umrân ‘inde İbn Haldûn". *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/5 (2010): 33–54.
- Rasmussen, Dennis C. "Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment". *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Richter, Gustav. "Medieval Arabic Historiography". *Islamic Studies* 23/3 (1984), 225–47.
- Seignobos, Charles. *History of Medieval Civilisation*. New York: Princeton University Press, 1909.
- Seignobos, Charles. *Introduction to the Study of History*. ed. G. G. Berry. New York: Henry Holt and Company, 1898.
- Simon, Robert. *Ibn Khaldûn: History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapeşte: Akademia Kiado, 2002.
- Sivers, P. Von. "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun". *Arabica* 27 (1980), 68–91.
- Spuler, Bertold. "Islamic and Western Historiography". *Islamic Studies* 25/4 (1986), 417–44.
- Sunar, Lütü. - Yaşlıçimen, Faruk. "The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An Analysis Based on Ibn Khaldun's Theory of Umrân". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 408–33.
- Şenol, Hüseyin Fırat. *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şentürk, Recep. *What's Civilization?* İstanbul: y.y., 2017.
- Türker, Ömer. "The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 465–82.
- Uteyl, Avâtıf. "İbn Haldûn ve ilmi'l-umrânî'l-beşerî". *Mecelletü Târihi'l-Mağribi'l-Ârabî* 4/2 (2018), 189–220.
- Veyne, Paul. *Writing History Essay on Epistemology*. ed. Mina Moore-Rivoluceri. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.
- Vico, Giambattista. *New Science*. ed. Thomas Goddard Bergin. New York: Cornell University Press, 1948.
- Vico, Giambattista. *On the Study Methods of Our Time*. ed. Elio Gianturco. New York: Cornell University Press, 1990.
- Zemmin, Florian. "Modernity without Society? Observations on the Term Mujtama' in the Islamic Journal Al-Manâr (Cairo, 1898–1940)". *Die Welt Des Islams* 56 (2016), 223–47.
- Zorlu, Abdülkadir. "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 177–92.