T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

İBN HALDUN'UN 'İLM-İ UMRAN'I İLE KLASİK SOSYOLOJİ KURAMLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ: METODOLOJİ, TOPLUMSAL YAPI, TOPLUMSAL DEĞİŞME, TOPLUMSAL DEĞERLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefa ALTAY

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

ANKARA, 2019

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN HALDUN'UN 'İLM-İ UMRAN'I İLE KLASİK SOSYOLOJİ KURAMLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ: METODOLOJİ, TOPLUMSAL YAPI, TOPLUMSAL DEĞİŞME, TOPLUMSAL DEĞERLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefa ALTAY

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

DANIŞMAN

ANKARA, 2019

ONAY SAYFASI

Sefa ALTAY tarafından hazırlanan "İbn Haldun'un 'İlm-İ Umran'ı İle Klasik Sosyoloji Kuramlarının Karşılaştırmalı Analizi: Metodoloji, Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme, Toplumsal Değerler" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora/Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvan ve Adı Soyadı	**Kurumu**	**İmza**
Prof. Dr. Cevat ÖZYURT	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Doç. Dr. Zafer ÇELİK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Dr. Öğr. Üyesi Refik YASLIKAYA	Kırıkkale Üniversitesi	

Tez Savunma Tarihi: 18.06.2019

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora/Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM

BEYAN

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı: SEFA ALTAY

İmza :

ÖZ

İbn Haldun'un 'İlm-İ Umran'ı İle Klasik Sosyoloji Kuramlarının Karşılaştırmalı Analizi: Metodoloji, Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme, Toplumsal Değerler

Çalışmanın amacı; İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ını ve "Klasik Sosyoloji"yi açıklamak, "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji" arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak, ikisinin konumunu ve önemini belirtmek ve toplumları açıklamadaki yeterliliklerini ortaya koymaktır. Çalışmada; İbn Haldun'un kurmuş olduğu ilim olan "İlm-i Umran" ile Batı'daki epistemolojik, kültürel, siyasi ve ekonomik gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan "Sosyoloji"nin "Klasik Sosyoloji" içerisinde değerlendirilen isimleri olan Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'in sosyolojileri metodoloji, toplumsal yapı, toplumsal değişme ve toplumsal değerler bağlamında, teorik temelde ve karşılaştırmalı yöntem kullanılarak analiz edilmektedir. Çalışma temelde dört bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, metodoloji bağlamında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Burada; "akıl", "duyular", "nedensellik", "kanunluluk", "iktisadi faktörler" gibi unsurlar merkeze alınarak analiz yapılmaktadır. İkinci olarak; toplumsal yapı bağlamında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Burada ise "insan doğası", "işbölümü", "umran fikri", "toplum fikri", "Bedevi Umran-Hadari Umran", "Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum" ve "Cemaat-Cemiyet" toplum tipleri temelinde bir karşılaştırma yapılmaktadır. Üçüncü bölümde; toplumsal değişme İbn Haldun ve Marx temelinde ele alınmaktadır. Burada "tarihsellik", "insanın aktif özne oluşu", "umran/toplum tiplerinin değişim dinamikleri", "geçim yolları/üretim araçları" gibi unsurlar bağlamında karşılaştırma yapılmaktadır. Dördüncü olarak; ele alınan beş temel toplumsal değer "asabiyet", "kolektif bilinç", "dayanışma", "din" ve "ahlak" karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Yapılan tüm bu karşılaştırmalı değerlendirmeler iki bilimsel birikimi kendi düzlemine oturtmak ve doğru anlamak açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda çalışma, temel soru(n)lardan biri olan "İlm-i Umran"ın günümüz toplum açıklamaları açısından bir alternatif oluşturabilir mi? sorusuna da cevap üretebilme imkânı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: "İlm-i Umran", "Klasik Sosyoloji", İbn Haldun, Mukaddime, Durkheim, Marx, Weber, Tönnies

ABSTRACT

Comparative Analysis Of 'Ilm-i Umran' Of Ibn Khaldun And Theories Of Classical Sociology: Methodology, Social Structure, Social Change, Social Values

Purpose of the study; explain of "Ilm-i Umran" of Ibn Khaldun and "Classical Sociology", reval similatiries and differences between "Ilm-i Umran" and "Classical Sociology", specify the position and importance of the two and to demonstrate their competence in explaining societies. The study; "Ilm-i Umran", the science founded by Ibn Khaldun and as a result of epistemological, cultural, political and economic devolopments in the West "Classical Sociology" in "Sociology" who Durkheim, Marx, Weber, Tönnies's sociologies are analyzed in the context of methodology, social structure, social change and social values, using theoritcal basis and comparative method. The study basically consists of four parts. First, a comparison is presented in the context of methodology. There, facts are analyzed by taking center "mind", "senses", "causality", "lawfulness" and "economic factors". Second, a comparison is made in the context of social structure. Here, a comparison is made on the basis of the facts of "human natüre", "division of labor", "idea of umran", "idea of society", "Bedouin-Hadare", "Mechanic-Organic Solidarity Society" and "Community-Society". In the third chapter, social change is discussed on the basis of Ibn Khaldun and Marx. Here in the context of facts comparisons are made "historicity", "active agents consisting of human", "type of umran/society type dynamic change", "means of livelihood/production tools". Fourthly, the five basic social values "irritability", "collective consciousness", "solidarity", "religion" and "morality" are evaluated comparatively. All these comparative evaluations are important in terms of placing two sciences on their own plane and understanding them correctly. It is also one of the basic questions can the "Ilm-i Umran"s be an alternative to today's public statements? also offers the answer to the question.

Keywords: "Ilm-i Umran", "Classical Sociology", Ibn Khaldun, Muqaddima, Durkheim, Marx, Weber, Tönnies

İTHAF

Ailem’e

TEŞEKKÜR

Danışmanım Prof. Dr. Cevat ÖZYURT'a tüm araştırma sürecindeki rehberlikleri, tavsiyeleri, tenkitleri ve destekleri için teşekkür eder, şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez jürimde yer alan Doç. Dr. Zafer ÇELİK ve Dr. Öğr. Üyesi Refik YASLIKAYA'ya sunmuş oldukları katkılardan dolayı teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

İbn Haldun ve düşünceleri ile tanışmama vesile olan ve akademik sürecin her noktasında desteğini esirgemeyen AYBÜ Sosyoloji Bölüm Başkanı Prof. Dr. Mustafa ORÇAN'a teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

Gerek tez ile ilgili fikir veren, gerek sosyolojiye dair bilgi birikimini paylaşan, gerekse de bende yeni ufuklar açan Prof Dr. Vehbi BAŞER'e teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

Tez yazım sürecindeki desteklerinden dolayı aileme ve nişanlıma teşekkür eder ve demek isterim ki; iyi ki varsınız.

Tezin imlâ hatalarını ve anlam bozukluklarını gidermemde yardımları bulunan Hûzeyfe PINARBAŞI'ya teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

Tez yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen Mesut ARSLAN, Melih KURAN ve Mesut NAS'a teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

Son olarak da; tezin baş aktörleri olan İbn Haldun, Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'e ve ayrıca kitap, makale veya bilimsel eserler yazan ve çeviren herkese bilgiye ulaşmamızı sağladıkları için teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

BEYAN iv

ÖZ v

ABSTRACT vi

İTHAF vii

TEŞEKKÜR viii

İÇİNDEKİLER ix

GİRİŞ 1

1. METODOLOJİ 19

1.1.Akıl ve Duyular 25

1.1.1.İbn Haldun'da Akıl ve Duyular 26

1.1.2.Durkheim'de Akıl ve Duyular 31

1.1.3.Akıl ve Duyular Anlayışlarının Karşılaştırılması 36

1.2.Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk 37

1.2.1.İbn Haldun'da Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk 38

1.2.2.Durkheim'de Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk 42

1.2.3.Weber'de Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk 44

1.2.4. Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk Anlayışlarının Karşılaştırılması 46

1.3.İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu 48

1.3.1.İbn Haldun'da İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu 48

1.3.2. Marx'da İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu 53

1.3.3. İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu Anlayışlarının Karşılaştırılması 56

2. TOPLUMSAL YAPI.....60
2.1.İbn Haldun'da İçtimai/Toplumsal Yapı.....60
2.2.Durkheim'de Toplumsal Yapı.....63
2.3.Marx'da Toplumsal Yapı.....65
2.4.Toplumsal Yapı Anlayışlarının Karşılaştırılması.....67
2.5.Umran: İbn Haldun.....68
2.6.Toplum: Durkheim, Marx ve Weber.....71
2.7.Umran ve Toplum Anlayışlarının Karşılaştırılması.....77
2.8.Umranda İçtimai/Toplumsal Farklılaşma: Bedevi-Hadari Umran.....80
2.9.Toplumda Yapısal Farklılaşma:Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum ve Cemaat-Cemiyet.....88
2.10.Yapısal Farklılaşma Anlayışlarının Karşılaştırılması.....95
3. TOPLUMSAL DEĞİŞME.....98
3.1.İbn Haldun'da İçtimai/Toplumsal Değişme.....99
3.2.Marx'da Toplumsal Değişme.....108
3.3.İçtimai/Toplumsal Değişme Anlayışlarının Karşılaştırılması.....114
4. TOPLUMSAL DEĞERLER.....116
4.1. Asabiyet, Kolektif Bilinç ve Dayanışma.....116
4.2.Din.....119
4.3.Ahlak.....129
4.4.İlm-i Umran ve Klasik Sosyoloji Kuramlarının Toplumsal Değerler Anlayışlarının Karşılaştırılması.....133
SONUÇ.....138
KAYNAKÇA.....163

GİRİŞ

Çalışmanın konusu İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı ile "Klasik Sosyoloji"nin dört önemli kuramcının —Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies— sosyolojik görüşlerinin karşılaştırmalı analizidir. Bu analiz, dört temel başlık altında yapılacaktır. Bunlar; metodoloji, toplumsal yapı, toplumsal değişme ve toplumsal değerlerdir. Aynı zamanda bölümler ve alt bölümler oluşturulurken çalışma kapsamında ele alınan Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'in sosyolojilerinin öne çıkan yönleri baz alınmıştır. Böylelikle ele alınan dört sosyolog her bölümün ve başlığın konusunu teşkil etmemekte; karşılaştırma bu sosyologların önemi ve konusu bağlamında yapılmaktadır. Ayrıca çalışma, bu şekliyle sosyolojinin konusuna giren dört temel unsur (metodoloji, toplumsal yapı, toplumsal değişme ve toplumsal değerler) ile sınırlandırılmıştır. Çalışma konu olarak, geleneksel toplumbilim görüşü (İlm-i Umran) ile modern toplumbilim görüşlerini (Klasik Sosyolojiler) kıyaslayarak birbirleri açısından önemini, konumunu ve imkânını tartışmaktadır.

İbn Haldun'un ilmi çabasının sonucu olan "İlm-i Umran", kullandığı yöntem ve ele aldığı konular bakımından modern sosyal bilimlerin içerisine giren birçok unsuru bütünlüklü bir biçimde analiz etmektedir. İbn Haldun; yaşamış olduğu 14. ve 15. yüzyıllarda toplum ve devlet yapılarını analiz etmesinden ve geleneksel tarihî rivayet kültürünü eleştirel okumasından dolayı sosyal bilimler söz konusu olduğunda "İlm-i Umran" ayrıcalıklı bir konumdadır. Günümüz sosyal bilimlerinin içerisinde değerlendirilen sosyoloji, tarih/tarih felsefesi, siyaset bilimi/sosyolojisi, ekonomi gibi disiplinlere dair birçok teorik değerlendirmelerin benzerlerinin İbn Haldun'un *Mukaddime'si* içerisinde yer alması İbn Haldun'a verilen önemi daha da dikkat çekici bir noktaya ulaştırmaktadır. İbn Haldun, bu disiplinler arasında en çok sosyolojinin konusuna giren unsurları ele almakta ve açıklamaktadır. Buna rağmen İbn Haldun'un siyaset felsefesi ve siyaset teorisine olan ilgi sosyal teorisinin önüne geçmektedir. "Tavırlar Teorisi" olarak bilinen devletlerin kuruluşu, gelişimi ve yıkılması süreci "Bedevi Umran-Hadari Umran" şeklinde ifade edilen umran/toplum teorisi ile karıştırılmaktadır. Çalışma, bu karışıklığı giderme yönünde de bir imkân olarak görülebilir. Tarihsel olarak Sosyoloji'nin kurucusu olarak

değerlendirilemeyecek olan İbn Haldun, teorisinin içerisinde bulundurduğu sosyolojik unsurlar nedeniyle sosyoloji tarihi yazılırken bir kez daha düşünülmeye gerek duyulacak bir sistematik düşünme biçimi ve teori geliştirmiştir. Çalışma, bu sistematik düşünme biçimi ve teoriyi ortaya koymak ve "Sosyoloji" tarihi içerisindeki İbn Haldun'un konumunu belirlemek amacındadır.

Toplumun ne olduğu, kaç tür toplum tipi olduğu, toplum tiplerini farklılaştıran özelliklerin neler olduğu, bir toplum tipinden diğer toplum tipine nasıl geçiş yapıldığı sosyolojinin temel konularından olmuştur ve böyle olmaya devam edecektir. Bu konular, toplumsallıkla ve toplumların tarihi ile ilgili hemen her şeye açıklık getirmeyi amaçlar ve makro sosyoloji kuramları içinde önemli yer tutmaktadır. Zaman ve mekân içinde toplumu açıklama girişimi en önemli aracını karşılaştırma yönteminde bulur. Ne var ki farklı kuramcıların sosyolojik karşılaştırmalarda farklı tarih felsefelerinden ve farklı kıstaslardan hareket etmesi, doğal olarak onları farklı tipolojilere ve sonuçlara ulaştırmıştır. Sosyoloji tarihçileri kurucular ve kuramlar arası karşılaştırmaya yer verdiği ölçüde toplumsallığın daha bütüncül analizlerinin yapılmasına zemin oluşturmuş olacaktır. Bu nedenle çalışmanın amaçlarından biri de, sosyolojik bilginin sentetik/sistematik çerçevesini belirginleştirme arzusudur.

Genelde sosyal bilimler, özelde de sosyoloji söz konusu olduğunda bilim adamları, sosyologlar karşılaştırmalı yöntemi araştırmalarının temeline koymuşlardır. İbn Haldun "İlm-i Umran"ı kurup, bu ilim dalını geliştirirken "Bedevi Umran-Hadari Umran" tipolojisi üzerinden açıklamalar geliştirmiştir. Bu iki umran tipinin kendilerine has özelliklerini ortaya çıkarırken birbirleriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları temelinde bir teori inşa etmektedir. İki umran tipindeki geçim yolları/üretim biçimleri, kültür, bayındırlık, din, ahlak, siyaset gibi içtimai unsurların farklılaşmasını karşılıklı olarak incelemektedir.

Durkheim de aynı şekilde yapmış olduğu sosyolojik inşa ve çalışmalarını karşılaştırmalı yöntem perspektifinde yapmıştır: "Mekanik Dayanışmalı Toplum ve Organik Dayanışmalı Toplum" kavramsallaştırması buna karşılık gelir. O, tarihte ortaya çıkan iki tür toplum biçimini birbirinin devamı olarak görür ve ikisindeki toplumsal yapıları karşılaştırmalı bir biçimde inceler. İki toplum biçiminde ortaya çıkan ekonomik, siyasi, dini, ahlaki, kültürel vb. birçok faktör değerlendirme konusudur. İkisinin benzeştiği ve farklılaştığı unsurlar temelinde geçmişi ve dönemini anlama ve ileriye dönük öngörülerde bulunabilmek için karşılaştırmalı yöntem oldukça önemlidir. Bunun yanında *İntihar* adlı çalışmasında da intiharın toplumda ortaya çıkan biçimlerini birçok farklı parametre

üzerinden değerlendirmektedir: Dinsel, mekânsal, kültürel birçok parametre bu çalışmanın kapsamında ele alınmıştır. İntiharın toplumsal bir olgu olarak değerlendirildiği bu çalışmasında Durkheim bu parametreler temelinde toplumda ortaya çıkan intihar biçimlerini karşılaştırmış ve birtakım sonuçlara ulaşmıştır: Örneğin, "Protestanlar, Katoliklere göre daha fazla intihar ederler" veya "Ekonomik kriz dönemlerinde intihar oranları daha yüksektir" gibi. Durkheim'in bu karşılaştırmayı yapmasının amacı; döneminde olan biteni anlamak ve ileriye yönelik ortaya çıkması muhtemel olguları önceden kestirip ona göre bilimsel açıklamalar getirebilmektir.

Karşılaştırmalı yöntem Marx için de oldukça önemlidir. Diyalektik materyalist görüşlerini tarihe uygularken toplumların geçirmiş oldukları evreleri, gelişimleri ve birbirinden farklılaştıkları noktalar üzerinden analiz eder. Her toplum tipi (göçebe, antik/asyatik, feodal, kapitalist ve komünist) kendine has toplumsal özellikleri temelinde var olmuşlardır. Bunların sınıflandırılması ve anlaşılması için de karşılaştırmalı bir perspektife ihtiyaç vardır. Toplumların temelinde yatan üretim araçlarına sahip olanların niteliğinden kaynaklanan sınıfsal çatışma bu toplum tiplerinin her birinde farklı görünümlere bürünmektedir. Bu toplumsal gelişmenin farkına varabilmek ve gidişatı kestirebilmek için kullandığı karşılaştırmalı yöntem Marx'ın temel araçlarından birisidir.

Toplumsal analizinde kültürü, dinleri ve dünya görüşlerini eksene alan Weber karşılaştırma yaparken nesnel yargılara ulaşmak için "ideal-tip"lerden yararlanma yoluna gitmektedir. İdeal-tipleri oluşturabilmek için ele aldığı olguyu farklı mekân ve zamanlarda ortaya çıkan biçimleri bağlamında incelemektedir. Böylece ideal-tipin; bir olgunun, kurumun, davranışın ya da düşüncenin en saf/yetkin hali ortaya çıkmaktadır. Örneğin, modern dönemin "ideal-tip"ine ulaşabilmek için bu "ideal tip"in geleneksel dönemin "ideal-tip"inden farklılaştığı unsurları tespit etmektedir. Bu farklılık zihin düzeyinde başlayıp otorite biçimlerine kadar devam etmektedir. Weber açısından bu tür bir farklılığı tespit edebilmek için birçok unsurun kültürel, dinsel, siyasi, teknik, sınai gibi sosyolojik analizin içerisinde dahil edilmesi gerekmektedir.

Son olarak, Tönnies de "Cemaat ve Cemiyet" ayrımı ile toplumu açıklarken karşılaştırmalı yöntemi kullanmıştır. Toplumsal olarak farklılaşan bu iki temel yapı birbirinin devamı olarak ele alınmaktadır. İnsanlar başta cemaat tipi birleşmeler kursalar da zamanla bu yapılar değişerek cemiyet şeklini almaktadır. Tönnies'in bu kavramlaştırması kendine has birçok yapısal farklılık içermektedir. Aynı zamanda bu farklılık iki toplum tipinin karşılaştırması bağlamında açıklanmaktadır. Sosyolojik teorisinin neredeyse tamamı

bu ikili karşıtlık üzerine kurulmuştur. Sosyoloji bağlamında vermiş olduğumuz örnekler ve yapmış olduğumuz değerlendirmeler karşılaştırmalı yöntemin önemini ve değerini ortaya koymakta ve çalışmamızın yöntemine karşılık gelmektedir.

İbn Haldun, daha önce mevcut olmayan ve "İlm-i Umran" adını verdiği bir ilmin kurucusu olduğunu iddia etmektedir (İbn Haldun, 2015: 207). Kendisinden önce birçok filozof (Aristo, Farabi gibi) farklı disiplinlere dair birtakım görüşler ortaya koymuşlarsa da hiçbiri bütünlüklü bir sosyal bilimin kuruculuğunu yapamamışlardır (Alatas, 2006: 785). İbn Haldun tarihsel süreç içerisinde toplulukların doğuşunu; umranın kuruluşunnu ve geçirdiği evreleri; dünyanın imarını; devletlerin oluşumunu, gelişimini ve çöküşünü "İlm-i Umran" kapsamında incelemektedir (Toku, 2002: 75). İbn Haldun bunu yaparken kendi zamanına kadar yaygın usullerden olan ne retorik ilmindeki gibi insanları ikna etmeye yönelik hareket etmiş ne de siyaset-i medeniye ilmindeki gibi ideal bir düzen inşa etmek istemiştir. İbn Haldun insan topluluklarının gelişimini ve dönemini teorik çerçeveye oturturken gerçekçi temelde hareket etmektedir. Yani, olması gerekeni değil olanı konu edinmektedir (Toku, 2002: 83). Felsefi spekülasyonlardan veya ideal düzenlerin özleminden değil, gerçekliğin bilgisinden hareket etmektedir. "İlm-i Umran"ı kurarken tarihi rivayetlerin doğruluğunu da ilmini kurarken yararlanmış olduğu yönteminin prensipleriyle tespit etmektedir. Sözü edilen tarihi rivayetler eğer içtimai ve maddi koşullara uygunsa bunları kabul etmekte, uygun değilse bunları reddedip yanlışlığına hükmetmektedir (Ardıç, 2003: 157). İbn Haldun böylece tarihî rivayetçi anlayışı eleştirebilen ve onları olduğu gibi kabul etmeyen bir görüşü benimsemektedir. Bu anlamıyla kendi geleneğinden de kopuşu ifade etmektedir (Haque, 2012: 45). Tarih olayların dış gerçekliğini ifade ederken, İbn Haldun'un tarihe eleştirel bakışı ise olayların iç gerçekliğine dairdir. Böylece olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmaktadır (Mahdi, 1957: 171). Böylece İbn Haldun "İlm-i Umran"ı gerçekçi temelde, doğru bilgiler doğrultusunda neden-sonuç bağlantılarını keşfeden bir ilim olarak kurmaktadır.

"İlm-i Umran", toplumda/umranda düzenlilik, kanunluluk ve nedensellik ilkelerinin bulunduğunu varsayar. İbn Haldun "İlm-i Umran" ile olayların bilgisini hedeflemez, ulaşmak istediği tarihsel ve toplumsal olguların bilgisidir. Başka bir deyişle, belirli bir düzenlilik içerisinde işleyen dünyanın bilgisine ulaşmak ister. Bu bilgiyi de dini naslardan, dogmadan, felsefeden, soyut düşünüş biçimlerinden değil; gözlem ve inceleme konusu olan gerçekliklerden üretir (Evkuran, 2008: 50). İbn Haldun tarihsel gerçekliklerin bilgisini teorisinde kullanırken aynı zamanda da yaşadığı dönemin gerçeklikleriyle de yakından

ilgilidir (Alagha, 2017: 182). İlmi kişiliğinin yanı sıra önemli bir siyaset adamı olması nedeniyle döneminin siyasi, coğrafi, iktisadi, demografik vb. koşullarına da oldukça hâkimdir. Bundan ötürü de "İlm-i Umran"ı oluştururken sahadaki çalışmalarından oldukça faydalanmıştır.

"İlm-i Umran"; insan topluluklarının geçmiş bilgisine ulaşmak, dönemini anlamak ve geleceğe dair öngörülerde bulunabilmek iddiasında olan bir ilimdir. Aynı zamanda bu ilim ile birlikte İbn Haldun tarihi doğru anlamak, döneminde meydana gelen olay ve olguları izah etmek ve gelecekte meydana gelmesi mümkün olayları tespit etmek hedefindedir (Yıldırım, 2006: 347). Bunların gerçekleştirilmesi de, tarihte ve insan âleminde mevcut olan düzenliliklerin tespitiyle mümkündür. "İlm-i Umran"; tarihin ve insanın doğasının ve gelişiminin zorunlu sonuçlarını tespit eden bir ilimdir. Böylece İbn Haldun tarihte ve toplumsal yaşamda meydana gelen olay ve olguları belirli düzenlilikler içerisinde değerlendirecek ve bunlarla ilgili çıkarımlarda bulunabilecektir. (Arslan, 2014: 8-9). Bunu yaparken de İbn Haldun'un amacı umranların ve kabilelerin/devletlerin nasıl yönetilmesi gerektiğini belirlemek değil, umranın ve kabilelerin/devletlerin ortaya çıkış, gelişim ve çöküş süreçlerinin sabit doğalarını ve dinamiklerini açıklamaktır (Say, 2011: 182). İbn Haldun krizlere veya kaosa çare bulmaktan ve geleceğe yönelik birtakım düzenler inşa etmekten ziyade onları açıklamakla ilgilenmiştir (Baali, 2005: 22). İbn Haldun ideolojik kaygılardan ziyade ilmi kaygılarla hareket etmektedir. Amacı yaşadığı umrana/topluluğa biçim vermek değil, onu düzenlilikler çerçevesinde açıklamaktır.

Sosyoloji; Avrupa'da birtakım düşünsel, kültürel, ekonomik, siyasi olay ve olguların sonucunda meydana gelen ve bu olay ve olguları anlamak ve çözüm üretmek adına ortak bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Batı'nın skolastik yapısına ilk karşı ses astronomi alanından yükselmiştir. Kopernik, Bruno ve Galileo Kilise'nin dünya merkezli evren tasavvurunun yerine güneş merkezli bir evren tasavvurunu savunmuşlardır. Fakat Kilise kendi otoritesinin sarsılacağını düşündüğünden bu görüşe karşı çıkmış ve bu düşünürleri cezalandırmıştır. Kilise'nin aşırı tutucu tavrının karşısına bilimsel bilgi odaklı yeni evren tasavvurlarının olabileceği düşünülmeye başlanmıştır. Böylelikle dinsel bilgiye yönelik ilk şüpheler dillendirilmeye başlanmıştır. Felsefi olarak, Descartes'a göre bilginin kesinliğe ulaşabilmesi için matematiğin ilkelerine ihtiyacı vardır. Her şey matematiğin kesinliği gibi bir kesinlikle ifade edilebilir. Bilgi artık yalnızca salt olarak bilimseldir. Bacon ise bilginin yaygınlaşması için her türlü metafizik ve teolojik engellerin ortadan kaldırılması gerektiğini söylemektedir. Bu dünyanın bilgisini insan kendisi yine bu dünyadan çıkaracaktır. Aynı

zamanda Reformasyon süreci de Kilise'nin otoritesinin sorgulanmasını sağlamakta ve insanların bireyselleşmesinin önünü açmaktadır. Artık insanlar Kilise'nin otoritesine başvurmaksızın kendi akıllarıyla dini yorumlama fırsatını yakalamışlardır. Aydınlanmacılar da insanın kendi aklını kullanarak içinde bulunduğu şartları değiştirebileceği inancını yaymışlardır. Evren; akılla kavranılıp, değiştirilebilir bir mekanizmadır. Sadece insanın buna cesaret etmesi gerekmektedir. Böylece kutsanmış her türlü düşünce ve kurum böylelikle sorgulanır hale gelmiştir. (Edinsel, 2014: 20-30). Aydınlanmacıların temel görevi, irrasyonel olarak gördükleri düzenin ve kurumun değiştirilmesidir. Çünkü mevcut kurumlar geleneksel zihniyetin ürünüdürler ve bundan dolayı ortadan kaldırılmaları gerekmektedir (Ritzer, 2013: 10). Sürece genel olarak baktığımızda yaşanan bu gelişmeler insanın her türlü üstün güce karşı koyabileceği ve kendi özgürlüğünü kazanabileceğinin ifadesidir. Bu süreçte bilimsel bilginin, Tanrısal bilgi karşısındaki zaferinden bahsedebiliriz. Evren artık Kutsal Kitaplar ile değil, insanların akılları yoluyla üretmiş oldukları bilimsel bilgi vasıtasıyla anlaşılacaktır.

Sosyoloji'nin temelleri Batı'daki toplumsal karmaşaların yaşandığı ve mevcut yapıların yerine yenilerinin kurulduğu 18. yüzyılın son çeyreğinde Fransa'da atılmıştır. Bu dönemde ilki Amerika'da ikincisi ise Fransa'da iki devrim meydana gelmiştir. Batı'da etkisi hissedilen "özgür düşünce" rüzgârları mevcut yapıların sorgulanmasına yol açmış ve gerçekleşen iki devrimle de mevcut yapıları yıkıp yenilerinin kurulmasını sağlamıştır (Öncü, 1993: 23-26). Fransız Devrimi, sosyolojik düşüncenin kuramlaşması adına oldukça önemli bir olaydır. Birçok düşünür "Devrim" ile birlikte meydana gelen sorunları anlamak ve çözüm üretmek için çaba göstermiştir. Temel amaçları meydana gelen kaosu ortadan kaldırmaktır. Sosyolojik teoriyi derinden etkileyen diğer olay ise Endüstri Devrimi'dir. Bu gelişmeyle birlikte birçok insan kırdaki yaşamı terk edip kentlere göç etti ve fabrikalarda çalışmaya başlamıştır. Bu gelişme kapitalist süreci hızlandıran önemli bir noktaydı. İnsanlar ucuz ve uzun sürelerde çalıştırılmıştır ve az sayıda insan kitleler üzerinden büyük sermayenin sahibi olmuştur. Böylece bu düzenin yıkılması için birçok tepkisel teori geliştirilmiştir (Ritzer, 2013: 5-7).

Sosyoloji bu tür birbiriyle bağlantılı birçok etmenin birbirini etkilemesi sonucunda 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıldan önce toplum üzerine düşünceler geliştirilmiş olmasına rağmen sosyolojinin varlığından söz edilemezdi. Sosyoloji; kendine özgü şartlarda meydana çıkan ve toplumsala dair özgün bir metodoloji ve kavramsal çerçeve oluşturmuştur. Comte, bunun nüvelerini atmakla birlikte tam anlamıyla bir sosyoloji meydana getirdiğinden bahsedilemez (Swingewood, 1998: 21). Comte birçok karmaşanın yaşandığı dönemin

Fransa'sında toplumsal bütünlüğü sağlamak adına birtakım düşünsel çabalara girişmiştir. Böylesi alt üstlerin yaşandığı dönemde doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanarak toplumu açıklamak ve düzen içerisinde kontrolünü sağlamak üzere giriştiği çabaların sonucunda sosyolojiyi kurmuştur (Toku, 2002: 42). O'nun düşüncesine göre; sosyoloji sadece dönemini açıklamakla yetinmeyecek aynı zamanda ileriye dönük yaşanması muhtemel sorunları da önceden tespit ederek gerekli önemlerin alınmasını sağlayacaktır (Edinsel, 2014: 30). "Teolojik ve Metafizik" aşamalardan geçen insanlık "Pozitivist" aşamada toplumsal yasaları da aklın önderliğinde bulacaktır. Dolayısıyla insanlık tarihinin yönünü akıl belirleyecektir. Bu da kuşku duyulmayan doğa bilimlerinin yöntemiyle olacaktır (Aron, 2010: 77). Bu aynı zamanda Tanrısal yasalardan kopuşu imgelemekte, yani evrene ait olan açıklamaların ancak doğanın yasaları vasıtalarıyla yapılacağını vurgulamaktadır. Herhangi soyut ve metafizik düşünüş bu kaosu ortadan kaldıracak ilkeleri belirleyemez. Bu anlayışa göre, toplumsal huzur insanın aklıyla bulmuş olduğu doğa yasalarıyla sağlanacaktır (Akpolat, 2007: 59).

Böylesi değişimlerin yaşandığı dönemde Comte, Durkheim gibi düşünürler kaosun ortadan kaldırılması ve düzenin tesisi için çaba gösterirlerken, Marx gibi düşünürler de endüstrileşen dünyanın getirmiş olduğu olumsuzlukları kaldırmaya yönelik çaba göstermişlerdir. Weber ise Yeni Kantçılığın etkisiyle insan toplumlarını anlamaya yönelik sosyolojik bir çaba içerisine girmiştir. Tönnies de toplumdaki bu değişimin çözümlemesini yapmayı başarmıştır. Değişimlere karşın üretilen bu düşünüş biçimlerinin meydana getirdiği teoriler ile İbn Haldun'un tarihi ve umranı anlama ve açıklamaya yönelik geliştirmiş olduğu ilminin hangi noktalarda birbirine benzediğini ve hangi noktalarda birbirinden farklılaştığını ortaya koymak ve bu iki zihniyet dünyasının birbirine karşı konumunu belirlemek çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. İbn Haldun, "İlm-i Umran"ı kurarken neyi amaçlamaktadır? Modern toplumun sorunlarını analiz edebilir mi?
2. "Klasik Sosyoloji" tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinde neyi amaçlamaktadır?
3. İbn Haldun sosyolojisi toplumsal yapı ve toplumsal değişmenin analizinde ne tür açıklamalar sunmaktadır?
4. "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" ilmi/bilimsel ve tarihsel kopuşun mu, sürekliliğin mi ürünüdürler?
5. "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" konuları bakımından hangi noktalarda birbirine benzemekte ve farklılaşmaktadır? Aralarında bir işbirliği mümkün olabilir mi?

6. “Bedevi Umran-Hadari Umran” tipolojisi ile “Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum” ve “Cemaat-Cemiyet” tipolojileri arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?
7. “İlm-i Umran” ve “Klasik Sosyoloji” ilim/bilim midir yoksa ideolojik fikirler midir?
8. “İlm-i Umran”, Sosyoloji’ye alternatif bir disiplin olarak değerlendirilebilir mi? Birbiriyle işbirliği mümkün müdür? İbn Haldun sosyolojisinin toplumsallığı bütüncül olarak inceleme imkânı nedir?

İbn Haldun’un “İlm-i Umran”ı ve “Klasik Sosyoloji” konuları bakımından belirli noktalarda birbirine benzemekte, belirli noktalarda ise farklılaşmaktadır. İkisi de tarih boyunca insanın birlikte yaşamasının açıklamasını sunmakta ve dönemini anlamak ve açıklamak istemektedir. Her ikisi de kendi dönemlerindeki gelişmelerden etkilenerek sistematik bir disiplin haline gelmişlerdir. Aynı zamanda bunu yaparken farklılaştıkları hususlar da vardır. Bunda etkili olan unsur “İlm-i Umran” ile “Klasik Sosyoloji”nin oluştukları dönem ve mekân şartlarıdır. Bunlardan dolayı da iki ilmi ürünün benzeştikleri ve farklılaştıkları unsurların ortaya çıkarılması ve bunların bütünlüklü bir perspektifle değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Aynı zamanda “İlm-i Umran” bütünlüklü bir ilmi ifade ederken “Klasik Sosyoloji” ise içerisinde farklı görüşleri de barındıran bir bütünü ifade etmektedir. “Klasik Sosyoloji” içerisindeki farklı fikirlerin de karşılaştırılması imkânını sunan bu çalışma “Klasik Sosyoloji”nin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İbn Haldun ile birçok Batılı düşünür (Hobbes, Comte, Spengler, Weber, Bacon vb.) birçok çalışmada tek tek ele alınmış fakat Klasik Sosyoloji ile “İlm-i Umran” bütünlüklü bir çalışmanın konusu olmamıştır. Bunun gerçekleştirilmesi de “İlm-i Umran” ile “Klasik Sosyoloji”nin birlikte düşünülmesini ve değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Çalışma; “Metodoloji, Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme ve Toplumsal Değerler” olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İlk olarak “Metodoloji” bağlamında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu karşılaştırmanın daha düzenli ve anlaşılır yapılabilmesi için değerlendirme üç alt başlık olan “Akıl ve Duyular, Nedensellik ve Düzenlilik (Kanunluluk) ve İktisadi Faktörler ve İndirgeme Sorunu” kapsamında yapılmıştır. “Akıl ve Duyular” başlığı altında İbn Haldun’un ve Durkheim’in teorilerini oluştururken başvurmuş oldukları bilgi kaynaklarını kullanma yöntemleri ele alınmaktadır. Akıl ve duyulara vermiş oldukları önemin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin açıklanması ve karşılaştırılması bu başlığın temel amacını oluşturmaktadır. “Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk” başlığı altında ise İbn Haldun, Durkheim ve Weber’in çözümlemelerinde nedensellik ve düzenlilik/kanunluluk

fikirlerinin açıklanması ve karşılaştırılması yapılmaktadır. Durkheim ile Weber gibi iki farklı sosyolojik zihniyetin nedensellik ve düzenlilik/kanunluluk fikirlerinin açıklanması ve aynı zamanda İbn Haldun gibi bir düşünür ile karşılaştırması oldukça ilgi çekicidir. Çünkü İbn Haldun ve Durkheim için umran ve toplumdaki nedenselliğin ve düzenliliğin/kanunluluğun keşfi oldukça önemli bir konumdayken, Weber'in toplum düşüncesi açısından ise yardımcı bir unsurdur. Böylece bölüm içerisinde "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji" karşılaştırmasının yanında "Klasik Sosyoloji"nin de kendi içerisinde karşılaştırılması yapılacaktır. "İktisadi Faktörler ve İndirgeme Sorunu" başlığı altında ise İbn Haldun ile Marx'ın teorilerinde iktisadi faktörlerin oynadığı rol birbiriyle ilişkili bir biçimde incelenmektedir. İbn Haldun'un dönemi düşünüldüğünde oldukça yenilikçi ve şaşırtıcı bir biçimde iktisadi faktörlerin umranda oynadığı role dair fikirleri ile Marx'ın tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinde ilk sıraya koyduğu iktisadi faktörlere dair görüşlerinin karşılaştırması iki düşünürün zihin dünyalarının da berraklaştırılmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda iktisadi indirgeme sorunu da düşünürlerin kuramlarının artıları ve eksileri bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır.

İkinci bölüm olan "Toplumsal Yapı" başlığı altında İbn Haldun, Durkheim ve Marx'ın umran ve toplum teorilerinin temelleri sorgulanmaktadır. İlk olarak; İbn Haldun için insanların birlikte yaşamalarının zorunluluğu ve insan doğasının/fıtratının yapısının bundaki rolü ele alınmakta, Durkheim için toplumsal yaşamın varlığı ve insan doğası ile ilişkisi bağlamında toplumun birey karşısındaki konumlanışı değerlendirilmekte ve Marx'ın toplumun doğuşu ile insanın üretici faktör oluşu ve insan doğası fikrinin reddi ortaya koyulmaktadır. Böylece umran ve toplumun felsefi temelleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Ardından; İbn Haldun, Durkheim, Marx ve Weber'in umran ve toplum görüşleri açıklanmaktadır. İbn Haldun açısından "insani içtima"nın hangi anlamlara karşılık geldiği ve hangi şartlarda mümkün olduğu, Durkheim'in toplum tanımı ve toplumun kolektif yapısı, Marx'ın tarihsel ve toplumsal ilişkilerin kurulmasında insana verdiği rol ve insanın bu koşulların hem etken hem de edilgen varlığı olduğu fikri ve Weber açısından toplumun ve toplumsalın anlaşılması ve toplum ile özne arasındaki ilişkiler açıklanmaktadır. Böylece "İlm-i Umran"ın umran teorisi ile "Klasik Sosyoloji"nin farklı toplum görüşleri karşılıklı olarak değerlendirilmekte ve açıklanmaktadır. Son olarak; İbn Haldun, Durkheim ve Tönnies'in umran ve toplum yapılarındaki farklılıkları ele alış biçimleri açıklanmakta ve bunların karşılaştırması yapılmaktadır. İbn Haldun bu farklılaşmayı "Bedevi Umran ve Hadari Umran", Durkheim "Mekanik Dayanışmalı Toplum ve Organik Dayanışmalı

Toplum" ve Tönnies ise "Cemaat-Cemiyet" çerçevesinde ele almaktadır. Üç düşünür açısından meydana gelen farklılaşmanın sebepleri değerlendirilip bu üç düşünürün benzer ve farklı yönleri ortaya koyulmaktadır. Üç düşünür de ele aldıkları iki umran/topum tipinden birini diğerine üstün tutarken, bunun sebepleri ve sonuçları da konunun kapsamındadır.

Üçüncü bölümde, "Toplumsal Değişme" İbn Haldun ve Marx açısından değerlendirilmektedir. İki düşünür için de değişme tarih boyunca var olmuş ve devam edecektir. "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a doğru bir değişme tarih boyunca sürekli biçimde tekrar edegelen bir süreci anlatmaktadır. Marx'da ise değişme tek yönlü ve ileriye dönük bir süreci ifade etmektedir. "Göçebe, Antik/Asyatik, Feodal, Kapitalist ve Komünist" şeklinde ifade ettiği bu süreç bir noktada sona erer. Bölümün alt başlığı olan "Umran'da ve Toplum'da Değişme"de İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı ve Marx'ın "Sosyoloji"sinde umranın ve toplumun varlıklarının ve kurumlarının değişmesi karşılıklı olarak değerlendirilmektedir. Umran ve toplumdaki değişmeler tüm bir toplumu da içerisinde alan bir değişim rüzgârını beraberinde getirmektedir. Bu değişimin iki farklı teorideki yansımalarının açıklanması ve birbiri ile karşılaştırılması bölümün amacını oluşturmaktadır.

Dördüncü ve son bölüm olan "Toplumsal Değerler" başlığı altında asabiyet, kolektif bilinç, dayanışma, ahlak, din gibi değerler İbn Haldun, Durkheim, Marx ve Weber kapsamında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Bu değerler söz konusu düşünürler açısından "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" bağlamında umranı ve toplumu ayakta tutan ve bütünleştiren unsurlar veya toplumun bilinçlenmesinin önüne geçen düşünceler şeklinde ele alınmaktadır. Aynı zamanda hem içtimai/toplumsal değişmeyi mümkün kılan hem de bu değişmeyle birlikte değişen unsurlar olarak değişmenin hem etken hem de edilgen unsurlarını oluşturmaktadırlar. Böylece toplumsal değerler bağlamında ele alınacak unsurların açıklanması ve karşılaştırılması çalışmanın bu noktaya kadarki tartışmalarının farklı bir boyutunu ortaya çıkaracaktır.

"İlm-i Umran" ve İbn Haldun'a dair literatür Türkçe ve İngilizce'de oldukça kısıtlıdır. Bundan dolayı çalışmanın ana gövdesini Mukaddime oluşturmaktadır. Bu kısıtlılığın içerisinde Ümit Hassan'ın *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi (2015),* Ahmet Arslan'ın *İbni Haldun (2004),* Neşet Toku'nun *İlm-i Umran (2002),* Syed Farid Alatas'ın *Applying Ibn Khaldun (2014)* kitapları çalışmamızda önemli bir yer tutmaktadır. İbn Haldun'un felsefesi, toplum görüşü, devlet analizi, günümüz sosyoloji anlayışındaki yeri gibi konular bu kitaplarda ele alınmaktadır. "Klasik Sosyoloji"ye dair literatür oldukça geniştir. Gerek bütüncül olarak Sosyoloji tarihi kitapları gerekse de sosyologların kendi

eserleri kuramları anlamak için yeterlidir. Bu anlamda Swingewood'un *A Short History of Sociological Thought (Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi)(1998)*, Henrik Jensen'in *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison (Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma) (2018),* Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society: Marx, Durkheim, Weber (2015)* kitapları Klasik Sosyoloji'yi anlamak açısından oldukça önemlidirler. "İlm-i Umran" ve "Sosyoloji"yi karşılaştıran en önemli eser ise Toku'nun *İlm-i Umran (2002)* adlı eseridir. Eser; oluşum süreci, konu, amaç gibi konular üzerinden iki bilimsel birikimi karşılıklı olarak değerlendirmesi bakımından çalışmamız açısından oldukça önemli bir noktadadır. Aynı zamanda Syed Farid Alatas'ın *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology (2006)* adlı makalesi de İbn Haldun'un sosyal bilimler açısından önemini ve sosyal bilimler içerisinde yer alamayışının nedenlerini açıklamakta ve problem olarak gördüğü bu konuyu tartışmaktadır. Bu anlamda bu makale, çalışmamız açısından değerlidir.

İbn Haldun ve "İlm-i Umran"a dair literatüre baktığımızda Ümit Hassan'ın *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi(2015)* adlı çalışması İbn Haldun'un ve kurmuş olduğu ilmin bütünlüklü bir okumasını yapmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle kitap, çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Hassan; İbn Haldun'u metodu, toplum teorisi, siyaset teorisi gibi unsurlar bağlamında açıklamaktadır. Aynı zamanda eser, İbn Haldun'a sosyolojik gözle bakılmasını sağlamaktadır. Hassan öncelikle İbn Haldun değerlendirmelerinin "parçalı" ve bütünlükten uzak oluşunu eleştirmektedir. Bilindiği gibi İbn Haldun, birçok ilim dalıyla (sosyoloji, tarihçi, tarih felsefecisi, siyaset bilimcisi, iktisatçı gibi) ilişkilendirilmiştir. Bu tarz parçalı okumalar İbn Haldun'un doğru anlaşılmasının önündeki temel engellerden biridir. Aynı zamanda İbn Haldun'un "Batılı" düşünürlerle kıyaslanarak, düşünürlerin "öncülü" olduğu görüşünü eleştirmektedir. Fakat İbn Haldun ve "Batılı" düşünürlerin konumlarını belirlemek ve zihniyet dünyalarını aydınlatabilmek için bu tarz çalışmalara ihtiyaç vardır. Kavramsal açıdan İbn Haldun'un siyaset teorisi bağlamında "asabiyet"in asli unsur oluşunu vurgulamaktadır. Asabiyet, "kolektif aksiyon" şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanları birlikte yaşamaya, hareket etmeye ve aynı hedefe doğru ilerlemeye yönelten bir duygudur. Böylece asabiyet, sosyal-siyasal yapının temeli olarak görülmektedir. İbn Haldun, Bedevilik-Hadarilik ayrımının temelinde "üretim biçimini" görmektedir. Aynı zamanda Hassan; Muhsin Mahdi'nin "Bedevilik-Hadarilik ayrımı coğrafi faktörlerle belirlenmez, yaşayış biçimidir. Lüks üretim ve tüketime yönelmemiş, siyasal iktidar oluşturamamış ve sanat ve ilimlerin mevcut olmadığı bir şehir de "Bedevi" karakter taşımaktadır" görüşüne

katılmaktadır. Bu anlamıyla Mahdi'nin Bedevilik-Hadarilik ayrımı bir "kültür" ayrımı şeklinde değerlendirilmekte, salt olarak göçebeliği anlatmamaktadır. Hassan da bu kavramsallaştırmayı kabul etmektedir. Bedeviler bu yaşayışlarının gerektirdiği siyasal birlik olan "Riyaset/Başkanlık" modeliyle yönetmekte ve yönetilmektedirler. Buradaki başkanlık yönetim modeli şeklinde değil, daha informel bir yönetim biçimini belirtmektedir. Bu model "Kabile reisi" tarzında yapılanan bir yönetim şeklidir. "Devlet kurmak", Hadarilikle ilgili bir olgudur. Devletin kurulması için şehire ve şehirli kültüre gerek duyulmaktadır. Bu anlamda; İbn Haldun'un uygarlık-devlet ayrımını yapan ilk düşünür olduğunu söylemektedir. İbn Haldun'un metodu konusunda bütünlüklü bir değerlendirme yapan Hassan, metodunun temel dinamiklerini; gerçekçilik biçiminde rasyonalizm, sebep-sonuç dinamiği ve determinizm, tabiatta ve toplumda diyalektik süreç, sosyal gelişimin maddi temelleri, ekonomik ilişkilerin temel yapı olarak alınması olarak belirlemektedir. Kavramlara baktığımızda Ümit Hassan'ın İbn Haldun'a atfettiği kavramların, İbn Haldun'un kendisinin kavramları olmadığını görmekteyiz. Batı'da üretilen, "Batılı" kavramlar İbn Haldun'un metodunun temel dinamikleri olarak ifade edilmektedir. Böylece eleştirmiş olduğu "indirgemeci" hataya kendisi de düşmüştür.

Ahmet Arslan'ın *İbni Haldun(2004)* kitabı, İbn Haldun'un ilmi ve düşünsel dünyasının ve felsefe-din ilişkisi konularının tahlili ve değerlendirmesini yapmaktadır. Bu çalışma, İbn Haldun'un felsefi karakterini ve felsefe-din ilişkilerinin toplumsal zemindeki karşılığını tespit edebilmemiz açısından önemlidir. İbn Haldun'un kavramlarının berraklaştırılması ve İbn Haldun'un teorisinin bütünlüklü bir analizini sunması bakımından eser, çalışmamızda önemli bir yer tutmaktadır. Aynı zamanda İbn Haldun'un tarih ilmine getirmiş olduğu eleştirileri ve "İlm-i Umran"ın tarih, hitabet, fıkıh, siyaset, belagat gibi ilimlerden ayrıldığı noktaları açıklamaktadır. Umranın tanımını yapan ve "İlm-i Umran"ın konusunu belirleyen Arslan, bugün sosyal bilimlerin konusuna giren tüm olguları içerdiğini söylemektedir. Sosyal bilimlerin içermiş olduğu bilimleri ele aldığımızda, bu oldukça iddialı bir söylemdir. "Bedevi Umran-Hadari Umran" tipolojisini "Kültür-Uygarlık" şeklinde ifade etmektedir. Bedevilik söz konusu olduğunda onların "kültür"lerinden bahsedilirken, Hadarilik/Şehirlilik söz konusu olduğunda ise "uygarlık" terimini kullanmaktadır. İbn Haldun, umranın ve egemenliğin doğal ve zorunlu olmasını açıklarken "dini" akide ve öğretiden hareket etmemektedir. Yani umranın ve egemenliğin/devletin kurulması için dine gerek yoktur. Din, umranda ortaya çıkması muhtemel bir olgudur. "İlm-i Umran" dinden hareketle umranı değil, umrandan hareketle dini açıklamaktadır. Daha doğrusu dinin içtimai

alandaki varlığını açıklamaktadır. İbn Haldun; tarihte ve umranda ortaya çıkan olay ve olguların nedenselliklerini ve düzenliliklerini açıklamak amacında olsa da felsefe-din ilişkisine dair de düşünceler geliştirmiştir. Bu anlamda bilimlerin bir tasnifini sunmaktadır. Bilimleri "Felsefi ve Nakli Bilimler" şeklinde ayırmaktadır. Kendisinin temellendirdiği ilim, bu iki bilimi dışlamadan kullanma imkânını sağlamaktadır. İbn Haldun bilgilerin doğrudan kabulünü değil, ardında yatan anlamları ve sebepleri keşfetmek istemektedir. Bu şekilde yapılacak olan analizler bütünlüklü bakış açısının ürünü olacaklardır. Arslan'ın aksine, "kültür" terimi hem Bedeviliği hem de Hadariliği kapsayacak bir terim olduğundan çatı bir kavram olarak değerlendirilebilir. Bedevilik, "kültür" yerine "kırsallık/köylülük" kavramıyla ifade edilebilir.

Neşet Toku *İlm-i Umran(2002)* kitabında geleneksel toplumbilim olarak adlandırdığı "İlm-i Umran"ı açıklamak ve modern toplumbilim olarak adlandırdığı "Sosyoloji" ile karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle Türkçe literatürde bu karşılaştırmayı yapan tek eserdir. Toku eserinde ilimlerin gelişim süreçleri, konuları ve amaçları bakımından bir karşılaştırma sunmaktadır. Eser, "İlm-i Umran" ve "Sosyoloji"yi doğru anlamak ve konumlandırmak açısından oldukça önemlidir. İlk olarak; sosyolojiyi meydana getiren epistemolojik, kültürel, ekonomik ve politik koşulları açıklamaktadır. Bunu yaparken sosyolojinin tarih felsefesine odaklanmaktadır. İkinci olarak da; "İlm-i Umran"ı ele almakta ve neden geleneksel toplumbilim olduğunu açıklamaktadır. Son olarak da; belirli parametreler bağlamında "İlm-i Umran" ile "Sosyoloji"yi kıyaslayarak hangisinin bilimsel, hangisinin ideolojik olduğunu ortaya koymaktadır. Sosyoloji, temelde gelenekten kopuşun ve ilerlemeci tarih felsefesinin bir ifadesidir. Gelenekten kopuşun en önemli sembolleri Reformasyon ve Rönesans'tır. İlerlemeci tarih felsefesi ise pozitivizm ile alakalıdır. Ekonomik anlamda "Endüstri Devrimi" ve kapitalizmin doğuşu, politik anlamda da Hobbes, Locke, Rousseau gibi "Toplum Sözleşmecileri" ve "Fransız Devrimi" sosyolojinin oluşmasında etkili olmuşlardır. "Sosyoloji", bu türden kırılma ve gelişmelere çözüm üretmek amacında olan bilimdir. "İlm-i Umran"ın asli amacı ise; tarihte ve umranda meydana gelen gelişmeleri açıklamak ve değişimin nedenlerini tespit etmektir. Tarih, sosyolojik bakış açısına göre sonlu/amaçlı bir süreçken; umranî bakış açısına göre, sonsuz ve döngüsel bir süreçtir. Bu anlamda "İlm-i Umran" değer-bağımsızdır. Toku; değerden bağımsız olması sebebiyle "İlm-i Umran"ı bilimsel bir çaba, "Sosyoloji"yi ise ideolojik bir çaba şeklinde tanımlamaktadır. Aynı zamanda "Sosyoloji" kutsallıktan tamamen kopuş sürecinin bir sonucu olduğundan modern toplumbilimi ifade ederken, "İlm-i Umran" ise

kutsalla dünyevi olanı sentez ettiğinden geleneksel toplumbilimi ifade etmektedir. Sonuç olarak Toku, "Sosyoloji"nin modern toplumları açıklamayı amaçlayan bir modernleşme hareketi, "İlm-i Umran"ın ise geleneksel ve modern toplumları açıklayabilecek modern olmayan bir ilim olduğunu ifade etmektedir. Toku'nun çalışması, "İlm-i Umran" ve "Sosyoloji"nin temel parametreleri bağlamında bütünlüklü bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. "Sosyoloji"nin tarihsel süreçte ortaya çıktığı koşulların temele alınması modern zihniyeti kavramak açısından oldukça önemlidir. "İlm-i Umran"ın ve "Sosyoloji"nin ideoloji ve bilim kapsamında karşılıklı olarak değerlendirilmesi analizlerinin amaçlarını kavrama noktasında belirleyici olmaktadır.

Syed Farid Alatas *Applying Ibn Khaldun (2014)* adlı kitabında İbn Haldun'un teorisini klasik sosyolojik perspektif açısından yeniden inşa edebilmenin imkânını tartışmaktadır. Bu bakımdan çalışmamız açısından önem taşımaktadır taşımaktadır. Alatas, benzer tartışmayı *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology* adlı makalesinde yürütmektedir. İbn Haldun'un modern sosyolog olarak kabul edilmemesinin sebeplerini ortaya koymaktadır. Bunun en temel sebebini, Batı'nın Avrupamerkezci bakış açısı olarak tespit etmektedir. Alatas, İbn Haldun'un Sosyoloji'nin kurucusu olduğunu kabul etmesine rağmen ondan sonra bu kuramı geliştiren kimsenin olmamasından dolayı hâkim düşünce olmayı başaramadığını ifade etmektedir. Bu ifade problemli görünmektedir. Çünkü İbn Haldun'un üretmiş olduğu bilgi, Sosyoloji bağlamında anlamsızdır. İki yönden bunu açıklayabiliriz: İlk olarak; İbn Haldun'un bilgiyi ürettiği dönemlerde Sosyoloji'den bahsetmek mümkün değildir. İkinci olarak da; bir Sosyoloji üretmiş olsaydı günümüzde mevcut sosyolojik anlayışın bunu kabullenmesi mümkün değildi. Bunun yanında Batı'nın üstünlüğünün kabulüyle birlikte, İbn Haldun Durkheim, Marx ve Weber'den önce benzer düşünceleri ortaya koymasına rağmen Sosyoloji'nin içerisinde değerlendirilmemektedir. Bu görüşün kırılması, Sosyoloji içerisinde İbn Halduncu bir alternatif söylem geliştirilmesini sağlayacaktır. Faruk Yaslıçimen ve Lütfi Sunar da *Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn (2006)* adlı makalelerinde İbn Haldun'un teorisini kendi koşulları bağlamında değerlendirmekte ve orijinalliğini vurgulamaktadırlar. Aynı zamanda İbn Haldun okumalarında çokça yapılan "İbn Haldun'un kuramını Batı düşüncesine eklemleme" hatasının İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ının alternatif bir kuram olarak değerlendirilmesinin önüne geçtiğini vurgulamaktadırlar.

Ernest Gellner *Muslim Society (Müslüman Toplum) (2012)* kitabında İslam'ın toplum kurucu rolünü açıklamaktadır. Çalışmanın önemi, dört büyük düşünürün (Hume, İbn

Haldun, Montagne ve Evans-Pritchard) düşünceleri bağlamında Müslüman toplumun izah edilmesidir. Çalışmamız açısından İbn Haldun'un düşünceleri bağlamında Gellner'in geliştirmiş olduğu düşünceler değerlidir. İbn Haldun "olan"ı yorumlar ve ifade eder; amacı toplumu değiştirmek değildir. "Olması gereken"e dair bir tavsiyesi yoktur. Gellner'e göre İbn Haldun, "vaaz vermeye" kalkışmaz. Mevcut olan toplumda insanları bir arada tutan bağlılığı araştırır. İnsanların bireyselliklerinin üzerinde duran toplum fikrini kabul etmeleri oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü bu birliktelik insanların özgürlüklerini kısıtlar görünmektedir. Fakat burada ortaya çıkan farklı bir özgürlük anlayışı vardır ve bu, toplumu mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle İbn Haldun, Durkheim ile aynı amacı taşımaktadır. Umranı/toplumu var eden olguları keşfetmeyi amaçlar. Gellner'in bu çalışması İbn Haldun'un kuramının açıklanması açısından oldukça önemlidir. İbn Haldun'un kuramının ortaya çıktığı toplumsal koşulları oldukça iyi bilen ve bunları hesaba katarak yorumlayan bir perspektif sunmaktadır. Bunun yanında Gellner kitabında İbn Haldun'un kuramı doğrultusunda günümüzü anlama ve açıklama çabası içerisindedir.

"Sosyoloji" literatüründe Alan Swingewood'un *A Short History of Sociological Thought (Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi) (1998)* kitabı sosyolojinin temellerinden post-modern teoriye kadar bütünlüklü ve karşılaştırmalı bir okuma sunmaktadır. Çalışmamız açısından değerlendirildiğinde kitap; sosyolojinin ortaya çıkış koşullarını ve Durkheim, Marx ve Weber'in sosyolojilerini açıklamakta ve analiz etmektedir. Sosyoloji'nin felsefi temellerini sorguladığı "Sosyolojinin Kökenleri" başlığı altında modernitenin gelenekten kopuşunu ve sosyolojinin oluşmasına sağladığı imkânı ele almaktadır. Bu dönemin hâkim düşüncesi; "Toplum, artık Tanrı yazgısı şeklinde değil, aktif özne olan İnsan'ın düşüncesi ve eylemleri yoluyla açıklanmaktadır". Tüm bir sosyoloji tarihi bu anlayış üzerine kurulmaktadır. Sosyoloji; Saint Simon ve Comte'un Fransa'sında, dönemin epistemolojik, kültürel, politik ve ekonomik şartlarında ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin içerdiği ilerlemeci ve evrimci anlayışın etkisiyle Sosyoloji, amaçsal bir nitelik kazanmıştır. Aynı zamanda dönemin şartlarından dolayı Sosyoloji, "düzen" kurmayı hedefleyen bir bilimdir. Swingewood; Sosyoloji'nin tarihini açıklarken Sosyoloji'nin kurulmasından önceki epistemolojik, kültürel, politik ve ekonomik süreçleri de anlatarak Sosyoloji tarihini ayakları üstüne oturtmaktadır. Comte, Durkheim, Marx ve Weber'in sosyolojileri bu çerçeve bağlamında açıklanmakta ve değerlendirilmektedir. Böylece Sosyoloji tarihinin anlamlı ve tutarlı bir anlatımı sunulmaktadır.

Henrik Jensen'in *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison (Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma)(2018)* kitabı Weber ve Durkheim'in sosyolojik analizlerini ürettiği metodolojik zemine odaklanmaktadır. Temel soruları şunlardır: "Sosyolojinin konusunu ne oluşturur? Kavramlar nasıl geliştirilir? İkna edici açıklamanın nitelikleri nelerdir? Yasalara ne tür bir statü atfedilebilir? Topluma bilimsel bir bakış açısı geliştirirken ne tür imkanlara ve kısıtlamalara sahibiz? "Olan" ile "Olması gereken" arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirmeliyiz? Sosyal bilimler değerleri nasıl ele alabilir?" Kitap, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu* kitabına ve *Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada Nesnellik* makalesine ve Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ve *İntihar* kitaplarına odaklanmakta ve bu yönde kendisini sınırlandırmaktadır. Jensen, iki sosyoloğun da ampirik gözlemlerden hareket ettiğinden dolayı çalışmasını bu iki isim üzerine yaptığını ifade etmektedir. Örneğin, ikisi de Katolikler ve Protestanlar üzerinden analizler geliştirmişlerdir. Durkheim, *İntihar* adlı çalışmasında iki mezhep arasındaki intihar oranları üzerinden bir analiz yaparken, Weber ise *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu* çalışmasında Protestanlar ile Katoliklerin yaşam tarzlarını analiz etmektedir. Konu ettikleri birimler konusunda benzeşseler de birçok konuda farklı düşünmektedirler. Kitabın bir bölümü olan "Bilim ve Değerler"de Weber "Olan" ile "Olması Gereken"i birbirinden ayırır ve amacı "Olması Gereken"e ulaşmak değildir. Fakat Durkheim, çabasıyla "Olması Gereken"e ulaşmaya çalışır. Aynı şekilde "Yasalar" bölümünde Weber "Yasalar"ı araç olarak görürken, Durkheim ise bir "amaç" olarak görmektedir. Jensen, Weber ve Durkheim'in metodolojik karşılaştırmasını yapmakta oldukça işlevsel davranmıştır. Bu bağlamda metodolojik olarak birbirinden net olarak ayrışabilen iki ismi değerlendirmek anlamlıdır. Karşılaştırmayı yaparken dört kitaba odaklanması analizi zayıflatmaktaysa da iki ismin metodolojik farklılıklarını net bir şekilde ifade edebilmiştir.

Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society: Marx, Durkheim, Weber(2015)* adlı kitabında öncelikle "Aydınlanma, Endüstri Devrimi ve Fransız Devrimi"nin Sosyoloji'ye zemin oluşturmasını ele almakta, ardından ele aldığı üç sosyoloğun düşüncelerini kısaca tanıtmakta ve son olarak da belirli temalar üzerinden birbiriyle kıyaslamaktadır. Marx'ın düşüncelerini ele aldığı bölümde; tarihsel materyalizm açısından tarih ve toplum tasavvurunu ve kapitalizmin gelişim yasalarını, özelliklerini ve tarihte yerine getirmiş olduğu misyonunu açıklamaktadır. Durkheim'in düşüncelerini ele aldığı bölümde toplumun kapsamını, toplumsal olgunun tanımını ve doğasını, Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum görüşünü, *İntihar* çalışmasını ve

modern topluma dair görüşlerini açıklamaktadır. Weber'i ele aldığı bölümde sosyal eylemin rasyonalizasyonunu, Kapitalizm'in ortaya çıkışını ve özelliklerini, açıklama ve anlama yöntemlerinin sentezini ve otorite biçimlerini açıklamaktadır. Bu açıklamalardan hareketle ikinci bölümde belirli temalar üzerinden karşılaştırma sunmaktadır. Temalar arasından "Modern Durum"u ele alırsak: Marx'ın kötümser görüşleri perspektifinden işçilerin sömürülmesi, sınıfsal eşitsizliklerin meydana gelmesi ve yabancılaşmanın artması gibi unsurları açıklamaktadır. Durkheim açısından değerlendirdiğinde de kötümser bir tablo çizmektedir. Bu durumu üç ana kavram etrafında açıklamaktadır: Egoizm, anomi ve adaletsizlik. Egoizm, kolektif yaşamın ortadan kalkması; anomi, ahlaki değerlerin düzenleyici rolünü kaybetmesi; adaletsizlik de ekonomik eşitsizliğin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu üç temel patolojik unsurun çözümünü ise "meslek grupları/korporasyonlar"da bulmaktadır. Royce, Weber'i ele aldığı bölümde de "demir kafes" vurgusu yapmaktadır. Özellikle bürokratikleşmeyle birlikte yapıların tahakküm doğuracağını ifade etmektedir. "Modern Durum"; resmiyetin ve prosedürlerin yönetimindeki bir durumdur. Marx için modern durumun temel sorunu bireyselleşen üretim araçlarıyken, Durkheim için ahlakın bozulması veya yokluğudur. Weber ise bürokratik tahakkümü, sınıfsal tahakkümden daha ciddi görmektedir. Toplumsal değişme konusunda Marx ve Durkheim toplumu dinamik bir süreç olarak görmekte ve aynı zamanda bu değişimi ilerleme olarak değerlendirmektedir. Fakat Marx; bu değişimi ekonomi temelli okurken, Durkheim ise kültür temelli okumaktadır. Weber ise bu değişime iki yönlü bakmaktadır. Rasyonelleşme mutlak olarak insanlığın olumlu bir evrimi olarak görülemez. Yapılan karşılaştırmaya baktığımızda Durkheim ve Marx'ın değişime olumlu baktığını, Weber'in değişimi kesin bir ilerleme şeklinde değerlendirmediğini görmekteyiz. Bu anlayış, bu isimlerin tarihe biçtikleri rolle alakalıdır. Marx ve Durkheim tarihi pozitivist mantıkla açıklarken, Weber ise "anlama"cı perspektiften yorumlamaktadır.

Çalışma; teorik nitelikte olup, literatür incelemesi/taraması ve kuramsal karşılaştırmalı yöntem bağlamında oluşturulmuştur. Aynı zamanda incelenen unsurların betimsel analizi de yapılmaktadır. Bu kapsamda çalışmada İbn Haldun, Durkheim, Marx, Tönnies ve Weber'in birincil kaynaklarına ulaşılmış ve bunların analizi yapılmaktadır. Bunların yanı sıra çalışmayı zenginleştiren ve anlaşılır kılan ikincil kaynaklara da yer verilmektedir.

Çalışmanın en temel sınırlılığını; "Arapça" dilinin bilinmemesinden dolayı "Arapça" kaynakların taranamaması oluşturmaktadır. Aynı zamanda Türkçe ve İngilizce literatürde

"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"nin birlikte ele alındığı çalışmalar oldukça yetersizdir. Bu sınırlılık, çalışmanın literatürdeki boşluğu doldurabilme olanağını doğurduğundan bir imkân olarak da değerlendirilebilir. Konu olarak "Klasik Sosyoloji" kapsamında dört sosyoloğun (Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'in) ele alınması da bir sınırlılık teşkil etmektedir. İleride yapılacak çalışmalar açısından "İlm-i Umran"ın, "Klasik Sosyoloji"nin diğer isimleri ve "Çağdaş Sosyoloji" ile karşılaştırılması hem bu sınırlılığı aşmak hem de literatüre katkı sağlaması açısından oldukça önemlidir.

1. METODOLOJİ

Metodoloji; kuramların felsefi zeminini, araştırdıkları konuyu nasıl ele aldıklarını ve izledikleri yolu göstermesi bakımından her türden çalışmanın ilk olarak odaklanması gereken unsurdur. Çalışmamız açısından da kuramların topluma, toplumsala ve medeniyete dair söylediklerine geçmeden öncelikle metodolojik unsurları karşılaştırmayı uygun görmekteyiz. Bu bağlamda İbn Haldun, Durkheim, Marx ve Weber'in metodolojik unsurlarını üç alt başlık altında ele almaktayız. Bunlar; "Akıl ve Duyular", "Nedensellik ve Kanunluluk/Düzenlilik" ve "İktisadi Faktörler ve İndirgeme Sorunu"dur.

"İlm-i Umran" şahsi bir çabanın ürünüyken, "Klasik Sosyoloji" ise bir sürecin ürünüdür. İbn Haldun kendi döneminin tarihi kaynaklarındaki hataların çözmek, yaşadığı içtimai/toplumsal yapıyı anlamak ve nedenlerini ortaya koymak için "İlm-i Umran"ı kurmak gibi bir çabaya girmektedir. Bu anlamda tarihi ve içtimai/toplumsal alanda doğru bilgiye ulaşmak ve doğru açıklamaları yapmak "İlm-i Umran" temel hedefini oluşturmaktadır. "Klasik Sosyoloji" ise Batı'da yaşanan belli bir tarihselliğin ürünüdür. Gelenekten kopuş ve sekülerleşme süreçlerinin sonucunda meydana gelen epistemolojik, kültürel, ekonomik ve siyasi kırılmaları anlamak ve çözüm üretmek amacındadır. Bu anlamda iki disiplin de yaşadıkları umranı/toplumu açıklama ve anlama yolunda doğru yöntemi ortaya koymuşlardır.

İbn Haldun yaşadığı dönemde olup bitenleri anlamak, incelemek ve değişimleri tespit edebilmek için birtakım metodolojik(yöntembilimsel) bakış açıları geliştirmiştir. Bu açıklamalar dönemi açısından oldukça şaşırtıcı ve yenilikçidir. Bu şaşırtıcı ve yenilikçi anlayış onun geleneksel düşünce kalıplarını eleştirip reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Kendisinden önceki ve dönemindeki (14. ve 15. Yüzyıllar'daki) birçok âlimi, felsefeciyi, tarihçiyi (Tâberi, Mesudi, Farabi, İbn Sina, Gazali, Fahreddin Razi gibi) metodolojileri ve geliştirmiş oldukları teorileri bağlamında eleştirmiş ve doğru bakış açısının nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Böylelikle İbn Haldun; kendi düşünce sistemini inşa etmeden

önce döneminin hâkim anlayışlarını reddetmiş, ardından da kendi düşüncesini sistematik biçimde inşa etmiştir.

İbn Haldun "İlm-i Umran" kapsamında metodolojik unsurları bütünlüklü biçimde ifade etmesi açıdan yeni bir anlayış geliştirmiş ve bu yenilikçi tavrından dolayı adeta bir yöntem icatçısı olarak değerlendirilmiştir (Öncü, 2008: 60). İbn Haldun'un yaşadığı dönemde tarih, umran ve felsefeye dair görüşler gerçeklikten uzak, önyargı ve hamasete dayalı, umranın tabiatını(sosyolojik terimlerle ifade edecek olursak, toplum yapısını, toplumsal ilişkileri ve toplumsal değişmenin dinamiklerini) hesaba katmayan, süreklilik arz etmeyen bir içeriğe sahipti. Döneminin hâkim anlayışının aksine gerçekçilik temelli, maddi unsurları düşüncesinin temellerine yerleştiren, akıl ve gözleme değer veren, sabit ve değişen olguları kavramaya çalışan, olguları neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendiren İbn Haldun metodolojik anlamda kurucu bir düşünür olmuştur (Hassan, 2015: 163). İbn Haldun aynı zamanda umrandaki sosyal ve siyasal olayları salt metafizik ve ahlaki ilkeler doğrultusunda ele almamış, metafizik ile fiziki olaylar arasında yaptığı ayrımla sosyal olguları incelenebilir hale getirmiştir (Korkut, 2006: 123). İbn Haldun bu doğrultuda "mümkün" ile "imkânsız" olanı birbirinden ayırt etmiş ve mümkün olanın sahasında araştırmalarını geliştirmiştir. Zorunluluğun zıddı olarak "mümkün" sahası İbn Haldun'un içtimai araştırmalarına imkân sağlamaktadır (Arslan, 2014: 366).

İbn Haldun "İlm-i Umran" ile "mümkün" sahası olarak gördüğü insan âleminin gerçekçi zemininde akıl ve duyular yoluyla keşfedilebilen düzenliliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Tarihsel bilgilerin doğruluğunu sorgulayarak tarihi rivayetlerin ve içtimai/toplumsal düzenin doğru bilgisine ulaşmak istemektedir. İçtimai/toplumsal olguların maddi gerçeklikleri olduğundan maddi unsurların düzen içerisindeki kurucu ve değiştirici rolünü teorisinde hesaba katarak analizlerini yapmaktadır. Tarihi ve içtimai/toplumsal olay ve olguların akıl ve duyular ekseninde, gerçekçi temelde, maddi unsurları hesaba katar şekilde, insan doğası fikrini kabul eder ve neden-sonuç ilişkisi gibi analitik metodolojik unsurlar bağlamında ilmi bir çabaya dönüştürülmesi oldukça yenilikçi ve önemlidir. "İlm-i Umran"; tarihi olayların ve içtimai düzenlerin doğru bilgisine ulaşılmasında ve bu türden bilgilerin ilerleyen dönemlerde de sorgulanarak doğruluklarının tespit edilmesinde "metot" görevi görecektir.

"İlm-i Umran", tarihe ulaşılması gereken bir son veya bir amaç fikrinden hareket etmemektedir. "İlm-i Umran"; tarihin seyrinin hangi yönde ilerlediğinin ve içtimai/toplumsal süreçte ortaya çıkacak olgu ve olayların düzenliliklerinin tespitini

içermektedir. İçtimai/toplumsal varlığa dair çözüm önerisi getirmeyi veya reçete sunmayı amaçlamaz. Değiştirmek veya dönüştürmek yerine değişim ve dönüşümün sebeplerinin ve yönünün anlaşılmasını hedeflemektedir. Bu anlamıyla "Klasik Sosyoloji" bağlamında "pozitivist" ekolün yerine, "anlamacı" ekole benzemektedir (Toku, 2002: 134-135). "Pozitivizm"in tarihsel indirgemeciliğinin karşısında, "anlamacı"lığın tarihe amaç atfetmeyen yanı İbn Haldun'un tarih görüşüyle uyumlu görülebilir.

"İlm-i Umran"; metodolojik anlamda birçok unsuru teorisinde birleştirebilme ve bunları uyumlu bir bütünü oluşturmakta birer araç olarak kullanabilme yeteneğinden dolayı "Klasik Sosyoloji"nin birçok ekolünün anlayışlarını kurucu olduğu ilimde sistemleştirebilmiştir. Bu anlamda "Klasik Sosyoloji"nin birbiriyle çekişme içerisindeki teorilerinin açmazlarının çözümü olarak görülebilir. "Klasik Sosyoloji"nin Batı-merkezli anlayışının karşısında alternatif bir söylem geliştirebilmenin imkânını sağlayabilecektir. Aynı zamanda "Modernite" ile geliştiği kabul edilen toplumbilimsel düşüncenin karşısında moderniteden önce de toplum üzerine sistemli bir düşünüş ve kavrayış biçiminin geliştiğinin kanıtlarını sunmaktadır.

Sosyolojinin toplum anlayışı ve düşüncesi seküler bir temelden hareketle gelişmiştir. İnsana ve topluma dair açıklamalar artık Tanrı'ya dayandırılmaz. Sosyolojik düşünce bu anlayış temelinde gelişmiştir (Richter, 2017: 27-28). 16. yüzyılda Martin Luther'in tezi Kilise'den bağımsız bir din yorumunu gündeme getirmiştir. İnsanların din yorumu üretebilmeleri Kilise'nin merkezi rolüne darbe vurmuştur. Böylece Kilise'nin öğretilerine karşı güvensizlik meydana gelmiştir. Bu karşı çıkış aynı zamanda insanlara takva ve ahiret inançlarının yerine bu dünyadaki kazanımları doğrultusunda "ahiret mükâfatı" görüşünü aşılamıştır. Böylece Kapitalizm'in doğuşu ve yayılması kolaylaşmıştır. İngiltere İç Savaşları'nın yaşandığı dönemde Kral'ın parlementoyu feshetme girişimine karşılık Cromwell galip gelmiş ve Kral idam edilerek tahttan indirilmiştir. Dönemin düşünürlerinden olan Hobbes'in düşüncelerinin şekillenmesinde bu olayın etkisi oldukça fazladır. Aynı zamanda Avrupa; Asya ve Afrika üzerinde sömürgeleştirme politikasıyla birlikte dünyadaki tek güç haline gelmektedir. İngiltere'nin Hindistan üzerine politikaları onu Avrupa içerisinde "süper güç" haline getirmiştir. Bunların yanında politik olarak Almanya geleneksel hukukun yerine Roma Hukuku'nu temel almaya başlamıştır. Erasmus, İncil'i çevirmiş ve hümanizmin temellerini atmıştır (Richter, 2017: 30).

Hobbes, sosyolojinin gelişimi açısından oldukça önemli bir isimdir. "İnsan, insanın kurdudur" fikri dönemin kaotik koşullarının bir ifadesidir. İç savaşın ve kaosun hakim

olduğu toplumsal yapıdan hareketle toplumsal yaşamın düzeninin tesisi yolunda düşüncelerini geliştirmektedir. "Düzenin tesisi" aynı zamanda tüm sosyoloji tarihinin en temel meselelerinden biridir. Hobbes; insanın doğa durumunda birbirine zarar verme eğiliminde olduğunu ve bu kuralsızlık durumunda insanın hayatta kalamayacağını ifade etmektedir. İnsanlar birbirleri arasındaki düzensizliği giderecek ve bunu bir kurallar bütününe bağlayacak bir güce boyun eğerler. Bu güç, devlettir. İnsanlar böylece toplumsallaşmanın içerisine girerler. Bu toplumsallaşma aynı zamanda özgürlüklerinden de feragat etme anlamına gelmektedir (Swingewood, 1998: 23-24). Hobbes'in bu düşünceleri "Toplum Sözleşmesi" olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu kavram, insanların karşılıklı olarak anlaşıp özgürlüklerini kendilerinden yüce bir güce devretmeleri anlamına gelmektedir. Hobbes, toplumsal düşüncelerini iktidar merkezli kurmaktadır. İnsan, hem aklı ile tek başına yaşayamayacağını kabul eden hem de hayatta kalmak için mücadele etmek zorunda olan bir varlıktır. Bu anlayış aynı zamanda toplumsal düzenin kurucusu olarak "İnsan"ı görmektedir. Örtük olarak "Tanrı"nın reddinin kabulüdür. Yani "Tanrı", dünyayı yaratırken, "İnsan" da toplumu yaratmaktadır. "Toplum Sözleşmesi" bağlamında toplumsalı kuran bir başka düşünür ise Locke'dur. Locke, doğa durumunu Hobbes'in aksine barışçıl kabul eder. İnsanlar birbirine zarar vermeden yaşayabilir ve mülk sahibi olabilirler. İnsanlar kendi çalışmalarının sonucunda metalara/ürünlere sahip olabilirler. Mülkiyet bu anlamda insanların doğal bir hakkıdır (Hobsbawm, 2003: 257). Rousseau da doğa durumunu barışçıl olarak tanımlamaktadır. Ancak insanlar kendilerini toplumsallaştırdığında özgürlüklerini kaybeder ve zincire vurulurlar. Bunun yanında Rousseau özel mülkiyetin insanı bozucu bir etki meydana getirdiğini ifade etmektedir. Devletin ve özel mülkiyetin gelişimini olumsuz görmesi anlamında "romantik" olarak görülebilir. "Toplum Sözleşme" kuramcıları toplumu daha basit ve bütüncül bir şekilde değerlendirmişlerdir. Ekonomi, kültür, politika gibi toplumsal kurumlar birbirinden henüz ayrılmamışlardır. Fakat toplumun kuruluşunda insanın aktör olmasına verdikleri önem sosyal bilimlerin gelişimi açısından oldukça önemlidir (Richter, 2017: 33-36).

Toplumu karmaşık bir yapı ve aynı zamanda birbirlerinden farklı yönleri bulunan ve kendisine has kurallarla işleyen bir yapı olarak değerlendiren ilk düşünürler Vico ve Montesquieu'dur. Vico'nun düşüncelerinin temelinde insanın tarih-yapıcı özne olması yatar. Tarihi ve toplumu insan ürettiğine göre, tarihte ve toplumda mevcut olan yasalar da insan ürünüdürler. Vico, toplumu süreklilik arz eden tarihsel bir süreç olarak değerlendirmiştir (Swingewood, 1998: 26). Montesquieu *Kanunların Ruhu'nda* toplumun ve kurumlarının

yasalarla birbirine bağlandığını ifade etmektedir. Birbiriyle bağlantılı olan yasalar aynı zamanda toplumda uyum meydana getirir. Ancak bu yasalar toplumdan topluma farklılık göstermektedirler. Örneğin, Monarşi için geçerli olan yasalar Cumhuriyet için geçerli değildir. Montesquieu, toplumdaki karmaşık olayları hareket ettiren yasaları araştırmıştır (Richter, 2017: 37-38). Montesquieu, toplumları açıklarken de iklim ve coğrafya faktörleri temelinde bir değerlendirme geliştirmiştir. İnsanların karakter yapıları, huyları ve alışkanlıkları coğrafi ve iklim koşullarına bağlı olarak belirlenmektedir (Aron, 2010: 40). Montesquieu'nun iklim ve coğrafya açıklaması onu sosyolojik kılar ve İbn Haldun'a yaklaştırır.

Smith ve Ferguson; toplumsal açıklamalarını ekonomi temelinde yapmaktadırlar. İkisi de açıklamalarının merkezine "işbölümü"nü koyar. İşbölümü toplumsal eşitsizliğin ana sebebidir (Hobsbawm, 2003: 258). "Sınıf" kavramını kullanmamış olsalar bile çözümlemelerinde toplumsal eşitsizliğe yer vermişlerdir. Topluma dair düşünmüş olmalarına rağmen, toplumu sekülerleşme ve kurumsal yapı temelinde ele almadıklarından sosyolog olarak kabul edilmemişlerdir (Richter, 2017: 39).

Hume, toplumsal çıkarımlarında deneyimci ve faydacıdır. Aynı zamanda Hume "Toplum Sözleşmesi" fikrini reddeder. Toplum, insanların aktif bireyler olarak katıldıkları bir düzeni ifade eder. Eğitim, alışkanlık ve adetler ile birlikte toplum şekillenmektedir. Toplumdaki bireyler birbirlerine öylesine bağlıdırlar ki birbiriyle etkileşime geçmeden her hangi bir şey yapamazlar. Toplumsal olmayan insan anlayışı "doğa durumu" gibi kurgusal bir ifadenin konusu olacaktır (Swingewood, 1998: 35-36).

Fransız Devrimi, sonrasında ortaya çıkan toplumsa eşitsizlikleri sorun edinen ve karşı çıkan Saint Simon, Comte'u etkilemiştir. İki düşünür de doğa bilimlerinin açıklama yönteminden ve gelişiminden etkilenmişlerdir. Kendisinden iki yüzyıl önce benzer bir ortamda yaşayan Hobbes gibi Comte da toplumsal ve siyasi kargaşaların olduğu dönemi anlamak ve çözüm üretmek adına düşünceler geliştirmiştir. Böylece sosyoloji, "kriz çözme" bilimi olarak doğmuştur. Saint Simon ve Comte; toplumdaki krizlerin çözümünü, doğa bilimleri yönteminde bulmuşlardır (Aron, 2010: 74). Aynı zamanda onlar açısından topluma dair pozitif bilimsel bakış açısı insanlık tarihinin nihai evresine karşılık gelmektedir. İnsanlık tarihi çizgisel gelişmenin tarihi olduğundan bir sondan bahsetmek zorunludur. "Teolojik Evre", "Metafizik Evre" ve "Pozitif Evre" şeklinde ifade edilen tarih anlayışı Comte'un ilerlemeci mantığının bir sonucudur. Saint Simon ve Comte'un pozitivist mantığı zamanla seküler bir din halini almıştır. Saint Simon'da bu "Yeni Hıristiyanlık", Comte'da ise

"İnsanlık Dini" şeklinde ifade edilmektedir. Saint Simon ve Comte'a göre pozitivist anlayış insanlara dinsel bir kural gibi tesir etmelidir. Pozitivist anlayışın seküler yapısı değerlendirildiğinde bu görüş oldukça çelişkili görünen bir düşünüş biçimi olarak görünmektedir. Bu; insanları geleneksel dinlerin etkisinden kurtarıp, seküler bir dinin mensubu yapmaya çalışılan bir düşünüş biçimidir (Richter, 2017: 42-49).

Sosyoloji öncesi süreci ele aldığımızda genel olarak "Bilim"in, "Din"den ayrıldığı, seküler bir süreci görmekteyiz. Epistemolojik, metodolojik, kültürel, toplumsal, politik vb. düşünsel ve maddi her türlü alanın dinden bağımsızlaştığı bir sürece şahitlik etmekteyiz. Luther'in Kilise'nin otoritesine başkaldırması yeni din yorumlarının doğmasına ve Kilise'nin otoritesinin zayıflayıp nihayetinden otoritesinin kaybolmasına yol açmıştır. Hobbes'in insanın aktör-özne olduğu fikri temelinde teorileştirdiği "Toplum Sözleşmesi" kuramı toplumsal ve siyasal alanda Tanrı'nın belirleyiciliğinin yerine İnsan'ın belirleyiciliğini koymuştur. Locke ve Rousseau gibi "Toplum Sözleşmesi" kavramsallaştırmasını temele koyan düşünürler de bu görüşü farklı biçimlerde ifade etmişlerdir. Vico'nun hümanist görüşleri de aynı şekilde İnsan'In dünyanın oluşumunda aktif-özne olduğu fikrini içermektedir. Bu görüşe göre toplum; insanın ürünüyse, toplumdaki yasalar da insan ürünüdürler ve toplumu açıklamak için İnsan'dan başka herhangi bir güç söz konusu olamaz. Smith ve Ferguson gibi ekonomi temelli toplumu değerlendiren düşünürler için "işbölümü" ana kavramdır. Toplumların değişimi "işbölümü" temelinde ifade bulmaktadır. "Klasik Sosyoloji"nin temel isimlerinden olan Durkheim de aynı görüşü paylaşmaktadır. Fransız Devrimi sonrası dönemde ortaya çıkan eşitsizlik ve kaos ortamında yaşayan Saint Simon ve Comte meydana gelen bu gelişmelerin çözümlenmesi ve kriz çözümü temelinde fikir geliştirmişlerdir. Bu görüşe göre krizin ortadan kaldırılması ancak doğa bilimlerinin kesinliği ile mümkün olabilir. Comte "Sosyoloji" terimini kullanmadan önce "Sosyal Fizik" terimini kullanması da doğa bilimlerinin etkisinin bir göstergesidir. Sosyoloji; bu gelişmelerin doğrultusunda seküler, pozitivistik, ilerlemeci, krize çözüm üreten, düzen kuran bir anlayışla kurulmuştur. Durkheim ve Marx da kendi dönemlerinde benzer anlayışlarla hareket ederlerken, Weber ise onlardan belli noktalarda ayrılır.

Durkheim, Weber ve Marx modern dönemin içinde doğmuş olan ve dönemini anlayabilmek ve döneminin sorunlarını çözebilmek için birtakım metodolojik kurallar, bakış açıları, anlam dünyaları geliştirmişlerdir. Durkheim, kendisinden önce kurulmuş olan Sosyoloji'yi sağlam temeller üzerine oturtmak için birtakım kurallar tespit emiştir. Bu kuralları tespit ederken öncelikli olarak yararlandığı metodolojik unsurlar

ampirizmdir/deneyciliktir. Çünkü ancak bu şekilde sosyolojik değerlendirmelerin içerisine karışmış olan felsefi ve psikolojik unsurları eleyebileceğini düşünmektedir (Durkheim, 2014a: 55-56). Aynı zamanda nedensellik ve düzenlilik fikri toplumsal olguların incelenmesinde birtakım yasalılıklar üretecektir. Durkheim bunu da sosyolojisinin temeline oturtmakta ve nedenselliği toplumsal olgulara uygulamayı sosyolojinin amacı olarak ifade etmektedir. Sosyoloji, düzenlilikleri keşfeden bir bilim olabilirse ancak evrensel iddialarda bulunabilecektir. Bu da Durkheim sosyolojisi için olmazsa olmazdır.

Weber de sosyolojisini kurarken nedenselliği reddetmemekle birlikte nedenselliğe yardımcı/tâlî bir rol yüklemektedir. Toplum hakkında genel ve temel bilgilere nedensellik ile ulaşılır fakat toplumu anlamak, onun değer-yönelimli faaliyetlerini analiz etmekle mümkündür (Weber, 2012: 103-106). Weber için asıl olan toplumların genel geçer bilgiler temelinde formüle edilmesi değil, tarihte ve toplumda gerçekleşen olguları anlamaktır. Genel geçer bilgiler "ideal-tipler" olarak formüle edilir ve toplumları sınıflandırma işlevi görse de, toplumları anlamada araç olarak değerlendirilmektedir.

Marx, toplumsal analizinin temeline iktisadi faktörleri oturtmaktadır. Tarihin ve toplumun başlangıcını üretimin başlangıcıyla eş görmektedir (Marx & Engels, 2013a: 36). Tarihin ve toplumun ilerlemesi de bu anlamda üretim ile ilgili bir durumdur. Marx (2006: 97), toplumu işbölümü temelinde tasnif etmekte ve işbölümünün düzeyiyle toplumun düzeyini eşdeğer görmektedir. Toplumsal düzen üretim ilişkilerinin çözümlenmesiyle açıklanabilecektir. Bunu yapmak için de emek, işbölümü, artı değer, üretim araçları gibi iktisadi faktörlerin ampirik analizine ihtiyaç vardır.

Birbirleriyle belirli noktalarda benzerlik gösteren ve birbirlerinden farklılaşan "Klasik Sosyoloji"nin bu isimlerinin kuramlarını İbn Haldun'un *Mukaddime'sinde* inşa ettiği "İlm-i Umran"ı ile metodolojik açıdan karşılaştırmak oldukça anlamlıdır. Bu bağlamda metodolojik karşılaştırma üç alt bölümden oluşmaktadır. Bunlar; "Akıl ve Duyular, Nedensellik ve Düzenlilik (Kanunluluk) ve İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu"dur.

1.1.Akıl ve Duyular

"Akıl ve Duyular" başlığı altında İbn Haldun ve Durkheim'in teorilerini sistemleştirirken başvurmuş oldukları bilgi kaynaklarını kullanma yöntemleri karşılaştırmalı

olarak ele alınmaktadır. İki ismin "Akıl ve Duyular"a vermiş oldukları önem ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerinin öneminin ortaya koyulması başlığın temel amacını oluşturmaktadır.

1.1.1.İbn Haldun'da Akıl ve Duyular

İbn Haldun, kendinden önceki metodolojik ve içtimai/toplumsal açıklamaların değerlendirmesini "tarih" ilmi ekseninde yapmaktadır. Tarihçiler; tarihsel vakaların zahirine odaklanıp bâtınına dair herhangi bir açıklama getirmemektedirler. İbn Haldun açısından tarihi vakaların doğruluğunu tespit edebilmek ve vakalardaki düzenlilikleri keşfedebilmek ancak bâtınını bilmekle mümkün olmaktadır. Tarihçilik bu anlamıyla sadece yüzeysel biçimde rivayet aktarmak değil, rivayetin içyüzünü de açıklamaktır (İbn Haldun, 2015: 78). Tarihçilik açısından tek sorun bu da değildir. Aynı zamanda tarihçiler aktarmış oldukları rivayetleri de yanlış akmaktadırlar. Bunun en temel sebebi, "umran"ın prensiplerini bilmemeleridir. Umranda mevcut olan bir düzen ve işleyiş mevcuttur. Tarihçiler bunların bilgisine sahip olmadıklarında yalan yanlış rivayetleri doğru olarak aktarmaktadırlar. Tarihçileri eleştirdiği başka hususlar ise "taklid, taraflılık/önyargı, haberin aktarıcısına ve habere olan aşırı güven, insani zaaflar" gibi öznel birtakım hatalardır (İbn Haldun, 2015: 165). İbn Haldun, teorisini kurmadan önce yanlış bilgileri tam anlamıyla ortadan kaldırmak istemektedir. Bunun için de öncelikle tarihi rivayetlerin doğru aktarımının önündeki engelleri sıralar.

İbn Haldun; Aristo, İbn Mukaffa, Turtuşi'nin kitaplarında ortaya atmış oldukları fikirleri delillendiremediklerini söyleyerek bu fikirleri reddetmektedir. Aynı zamanda bu isimlerin teorilerini bütünlüklü bir şekilde de ifade etmediklerini söyler. Kitaplarında umrana dair faydalı bilgiler söz konusu olsa da bütünlüklü bir ilim meydana getirememişlerdir. Aynı zamanda Platon ve Farabi'yi salt felsefe yapmalarından dolayı eleştirmektedir (Uludağ, 2007: 86). "İdeal devlet" fikri İbn Haldun'un metodolojisinin kabul edemeyeceği bir düşüncedir. İbn Haldun daha çok olanla ve mümkünler alanıyla ilgilenmektedir. Teorisini gerçeklerden hareketle oluşturmaktadır.

İbn Haldun; akıl ve duyuları doğru bilgi edinmenin kaynakları arasında görmektedir. Akıl ve duyuların yanında "Kutsal Kitap Kur'an"ı da doğru bilginin kaynağı olarak görse de içtimai/toplumsal ve tarihsel çözümlemelerinin temeline yerleştirmez. Kur'ani ifadelerin

doğruluğuna inansa da, bu ifadelerin akıl ve duyular aracılığıyla nedenlerini açıklamaya çalışmaktadır. Her türden bilginin doğruluğunu tespit ederken hem akli delillere hem de duyuların gözlemine yer vermektedir. Rosenthal'e (2009: 69) göre İbn Haldun tarihin ve siyasetin yasalarını gözlemlerinden ve tarih yorumundan çıkarmıştır. İbn Haldun'un metodu hem gözlemciliğe hem de insan birlikteliklerinin derinlemesine analizine dayanmaktadır (Ülker, 1967: 1). Baali (1988: 16-17) de İbn Haldun'un yönteminin gözleme, karşılaştırmaya ve tarihselliğe dayandığını vurgulamaktadır. İbn Haldun üzerine incelemelerde bulunan her düşünürün de dikkatini çektiği gibi İbn Haldun akıl ve duyuları uyumlu bir şekilde kullanmıştır. Siyasi kişiliğinden ötürü birçok kabile ve hanedanlıkla birinci dereceden ilişkileri olmuş ve teorisini oluştururken bu ilişkilerden faydalanmıştır. Bu anlamda verilere birinci dereceden ulaşmıştır. Toplulukların ve hanedanların yapılarını ve değişimlerini incelerken gözlemden yararlanmıştır (Arslan, 2014: 137). Bunu İbn Haldun'un şu cümlelerinde görmekteyiz:

> "Bedeviliğin, hadariliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur: Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek(ve araştıracak) olursak, bunların çoğunun evveliyetlerinin, o şehir civarında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarilik ahvalinin bedevilik ahvalinden doğduğunun ve hadariliğin kökünün bedevilikte olduğunun delilidir Bunu iyi anla… Yekdiğerine komşu olan iki milletten biri diğerine galip olsa, derhal benzeme ve tâbi olma hali büyük ölçüde mağluplara sirayet eder. Nitekim çağımızda Celalika (Galler) milletleri karşısındaki Endülüs'ün durumu budur. Görüyorsun ki Endülüslüler kılık kıyafet, alamet, işaret, birçok adet ve ahval itibariyle kendilerini Gallilere benzetmekte, hatta evlerde, yapılarda işyerlerinde ve duvarlara çizilen resim ve heykeller bakımından bile onlar gibi olmaya çalışmaktadırlar" (İbn Haldun, 2015: 326).

İbn Haldun'un yönteminin basit bir deneycilik olmadığını vurgulayan Lacoste'a göre (2012: 214) İbn Haldun, aklın manevi alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da gözlemlerinden genel ilkelere varmak istediğinde akılcı bir yönteme başvurmaktadır. Aynı zamanda İbn Haldun; felsefi/metafizik anlamda akılcı(rasyonalist) değildir, ama soyut olayları saptamakla yetinmeyip bütünüyle bilimsel bir yönteme ulaşmasını sağlayan mantıkçı bir bakışa sahiptir. Gözlemi de kullanması yönteminin tümevarımcı tarafını yansıtmaktadır. Fakat salt olarak tümevarımcı veya tümdengelimci şeklinde yapılacak tespitler İbn Haldun'un bütünlüklü anlaşılmasının önüne geçmektedir. İbn Haldun, birçok

yöntemi teorisinin içerisinde meczetmiş bir düşünür/teorisyendir (Görgün, 2006: 174). İbn Haldun, salt bir akılcı değildir. Gözleme dayanan, gerçekçi bir akılcılığı benimsemektedir. "Felsefenin boş bir şey olduğunu" ifade eden İbn Haldun, felsefeyi spekülatif anlamından kurtarıp, bilgiyi toplumsallaştırma lehine bu anlayışı reddetmiştir. Walzer (1963: 45) da İbn Haldun'un akılcı karakteristiğini vurgulamış ve yöntemin idealist değil, realist olduğunu söylemiştir. İbn Haldun; mümkün alanına giren olguları incelemiş, spekülatif felsefeden kaçınmaktadır. Maddi varlığı olan olguları kendisine inceleme nesnesi olarak belirlemektedir. Salt akla dayalı düşünüş biçimini anlamsız bularak reddetmektedir:

> "Platon da ilahiyatta yakin derecesinde bir bilgi elde edilemez, ancak zan derecesinde bilgi elde edilebilir. Bu kadar emek verdikten sonra yalnız zan derecesinde bilgi elde edeceksek yorulmaya değmez. Bundan önceki zannımız bize yeter O halde bu felsefi bilgilerle uğraşmanın faydası nedir" (İbn Haldun, 2015: 953)?

Hassan (2015;122), İbn Haldun'un akılcılık metodunu, modern rasyonalizmin tersine, "gerçekçilik" biçiminde kullandığını belirtmektedir. Temel özelliği salt aklı ön plana çıkartmak olan rasyonalizme göre; teori, bilgi ve kural bütünüyle aklın içinde bulunuyordu ve akıl doğruyu öğrenmek ve açıklamak için yegâne yoldu. Çünkü evren ve insan aynı ilkelerle bezenmiştir ve tabiat, akıl ile idrak edilecek mahiyettedir. Bu yüzden; rasyonalizme göre hem tabiatın hem de toplumsal konuların salt akılla bilinmesi mümkündür ve bunun için "gözlem"e ihtiyaç duyulmamaktadır. Fakat İbn Haldun'un "gerçekçiliğe dayanan rasyonalizmi" ise bütünlüklü bir perspektif sunmaktadır. Bu anlayış özellikle İbn Haldun'un tarihi kaynakları ele alma tarzında kendini göstermektedir. Bu kaynaklara dair eleştirisi gerçekçilik biçiminde rasyonalizme dayanmakta ve düşünür, Platonik anlamda kendi kendine yeterli bir akılcılıktan farklı bir yol izlemektedir. İbn Haldun'un düşüncesinin "gerçekçilik" temeline dayandığını söyleyen Hassan'a göre (2015: 123) düşünür, tarihsel kaynakların tutarlılıklarının değerlendirilmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı metinde rasyonel araştırmayı "gerçekçi" bir temele dayandırmanın gereğini büyük bir açıklıkla belirtmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Haldun; mevcut tarihçileri ve anlayışlarını birçok sebepten eleştirmektedir. Tarihi haberlerin doğru aktarılmasının önündeki engelleri belirleyen İbn Haldun için en ciddi hata "ahvalin tabiatını" bilmemektir. Tarihçi temelde tabiatı, yani gerçekliğin mantıki ve doğal işleyişini bilmelidir (Ülger, 2004: 42). Bu tabiat yalnızca doğa anlamında değil "umran" olarak da sosyal gerçekliğe işaret etmektedir.

“Umranın ahvali”nin bilinmesi yalnızca tarihi rivayetlerin doğru anlaşılmasını değil aynı zamanda da içtimai/toplumsal analizlerin ve araştırmaların da doğru yapılmasını sağlayacaktır. Bu anlamıyla “ahval” kavramı İbn Haldun’un teorisinde temel bir noktaya işaret etmektedir. Bu kavramı, her türden gerçekliğin kendi düzlemindeki görünümü şeklinde ifade edebiliriz. İçtimai gerçekliğin görünümünü doğru tespit eden kişiler açısından doğru tespit ve araştırma yapmak mümkün olmaktadır. Bu konuyu İbn Haldun’un kendi vermiş olduğu örnek ile daha iyi anlayabiliriz:

Mesudi ve birçok tarihçinin nakletmiş olduğu Musa (a.s)’ın Tih çölünde toplamış olduğu ordunun sayısının 600.000’den fazla olduğu yönündeki rivayettir. Bu rivayeti aktaranlar, devletin bünyesinde barındıracağı ve bunların maişetlerini sağlayacağı belirli bir sınırın olduğunu hesaba katmamaktadır. Eğer İsrailoğulları; belirtilen sayıda askere sahip olsaydı umranının ve devletinin sınırlarının genişlemesi gerekirdi. Ancak görülmektedir ki, İsrailoğulları o dönemde umran ve devlet açısından söylenen seviyede gelişmiş bir durumda değildi. Ayrıca İsrailoğullarının tarihi serüvenine bakıldığında bu kadar kısa sürede bu sayıya ulaşmaları da imkânsızdır (İbn Haldun, 2015: 165-167). Ancak, umranın ahvalini hesaba katan bir tarihçi veya düşünür bunun imkânsız olduğunun farkına varabilecek ve bu rivayeti reddetmekte şüphe duymayacaktır. “Umranın ahvalini”, değerlendirmesinde hesaba katan tarihçi veya düşünürler bu tür rivayetler üzerinden belirli düzenlilikler tespit edebileceklerdir. Fakat umrana dair kural ve usuller birçok kişi tarafından yanlış ele alınmış ve yalan yanlış bilgiler aktarılmıştır. Bu tarz yanlış bilgilerin ortadan kaldırılması için tarihçilere büyük görev düşmektedir:

> “Onun için bu ilimle uğraşan; siyaset kaidelerini ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gaip hususları halihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gaip ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir. Netice olarak tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaide ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur. Aksi takdirde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur” (İbn Haldun, 2015: 189).

İbn Haldun, tarihi rivayetlerin umrana dair düzenlilikleri tespit edebilme açısından önemini oldukça iyi bilmektedir. Çünkü düzenlilik ve süreklilikleri tespit edebilmenin yolu, tarihi doğru değerlendirmekten geçmektedir. Bu anlamda, iyi bir umran yorumcusu aynı zamanda iyi bir tarihçi olmak zorundadır. Tarihin doğru anlaşılmasına dair bakış açısından hareketle tarih ve umrana dair belirli kural ve usuller tespit edilmelidir. Bu, aynı zamanda İbn Haldun'un düzenlilik ve kanunluluk fikrinin temellerini teşkil etmektedir. Aklın rehberliği ve naklin doğru değerlendirilmesi sonucunda umranda birtakım düzenlilikler tespit edilebilmektedir. Bu düzenliliklerle işleyen bir umran ve içtimai düzen için artık evrensel nitelikli değerlendirmeler mümkün olabilmektedir. Bu minvalde düşünen İbn Haldun "Suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer" (İbn Haldun, 2015: 166) şeklinde ifade ettiği geçmiş ve gelecek ile aynı zamanda umranın varlığı ve değişim ve dönüşüm süreçlerindeki benzerliğe dikkat çekmektedir. Özetle şunu söyleyebiliriz; İbn Haldun tarihi ve umranı doğru bir şekilde yorumlayabilmek ve öngörüde bulunabilmek adına akla ve tabiata uygun birtakım düzenlilikleri keşfetmek istemektedir. Bu düzenlilikleri keşfetmek için de yapılan yanlışları akıl ve umranın ahvali süzgecinden geçirip doğru olanlarını kabul edip, yanlış olanları da toptan reddetme yoluna gitmektedir.

> "İslam'daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. Bu haberleri kitapların sayfalarına yazarak eserlere tevdi etmiş oldular. Fakat asalak tarihçiler bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta vehme kapıldılar veya haber uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar ve ortaya koydular. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere tabi oldular ve onları takip ettiler; bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse bize o şekilde naklettiler. Vakaların ve ahvalin sebeplerini mülahaza etmediler, bu hususa riayet etmediler. Saçma rivayetleri terk ve reddetmediler. İmdi (onlarda) tahkik azdır, ayıklama ciheti ekseriya cılızdır, hata ve vehim haberlerin soydaşıdır, hemen onlara bulaşır. İnsanoğlundaki taklid köklü ve irsidir. Fenlere ve ilimlere musallat olan asalaklık enine ve boyuna yaygındır. Halk arasındaki cehalet merası ise hastalıklı ve havası bozuk bir yerdir. Fakat hakikatin kudretine mukavemet edilemez, batılın şeytanı ise akıl ve fikir silahı ile ateş altında tutulur. Nakleden şahıs sadece imla ettirir ve rivayet eder. Lakin basiret (sahibi) dikkat edince sıhhatli olanı zayıf olandan ayıklar. ilim ise, doğru (haber ihtiva eden) sayfaları onun için parlatır ve cilalar… Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vakaların hikayelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrid edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler (Hadiseleri rivayet ederken, şartları ve ortamı dikkate almadılar). Haberleri -yenisi ve eskisi bilinmediği için- kabul edilemez bilgiler halinde anlattılar" (İbn Haldun, 2015: 166).

İbn Haldun'un anlayışı, tarihsel kaynaklardaki rivayetlerin eleştirel sorgulanmasının yapılması bakımından oldukça değerlidir. Aynı zamanda bu türden bir çaba, kendisinden önceki genel tarih anlayışına bir karşı çıkış olması açısından da zihin açıcıdır (Lacoste, 2008: 108). Daha önce de ifade edildiği gibi umrandaki olayları nesnel biçimde ele alan İbn Haldun tarihi rivayetlerin aktarılmasında ortaya çıkan sorunları ele alırken "taklit, taraflılık/önyargı, haberin aktarıcısına ve habere olan aşırı güven, insani zaaflar" gibi öznel birtakım hataları saymaktadır. Tarihi rivayetlerin eleştirel bir okumasını yapmadan olduğu gibi alınıp aktarılması; dini, mezhebi, kavmi, fikri vb. özelliklerin değerlendirmelere katılması ve değerlendirmeyi yönlendirmesi, haberi aktaranının ve haberin sorgulama dışı tutulması, mal, makam, ücret gibi birtakım değerlerin rivayeti anlamada engel teşkil etmesi gibi öznel değerlendirmeler rivayetlerin doğru anlaşılmasının önüne geçmektedir. İbn Haldun, tarihi rivayetlerin nesnel değerlendirilmesinin yapılmasının umranın bütünlüklü yönteminden geçtiğini ifade eder. Böylece rivayetlerin doğru olanı, yanlış olanından ayrılabilir.

> "Tarih bir çok kaynaklara, çeşit çeşit bilgilere, sahibini hakka ulaştıran, hata ve sürçmelerden çekip çeviren güzel bir düşünceye ve kararlılığa muhtaçtır. Çünkü haberler ve rivayetler hususunda mücerred nakle itimad edilir de ananelerin esasları, siyasi kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gaib şahide (görünmeyen görünene) kıyas edilmezse, bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından ekseriya emin olunamaz" (İbn Haldun, 2015: 165).

İbn Haldun; akıl ve duyuları bilgi kaynağı olarak kabul ederken, tarihi kaynakları da doğru oldukları müddetçe doğru bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Tarihi kaynakları akıl ve umranın tabiatından kaynaklanan unsurlar bağlamında değerlendirip doğru olduğuna kanaat getirdiği bilgileri kaynak olarak kabul etmektedir. Akıl ve gerçekçi temelde hareket eden İbn Haldun böylelikle metodolojisinin temel karakteristiğini de vurgulamış olmaktadır: Tarihi kaynakların olduğu gibi kabulünün yerine, akıl ve duyuların süzgecinden geçirdikten sonra doğruluklarına kanaat getirip düzenliliklerin keşfi açısından kullanmak.

1.1.2.Durkheim'de Akıl ve Duyular

Durkheim toplumsalı incelerken, dönemi açısından yeni ve kolayca kabul edilemeyecek bir bakış açısı geliştirmiştir ki o dönemde kendisine birçok itiraz yapılmıştır.

Durkheim, toplumsal olguları birer "şey" olarak inceler ve bunu yönteminin temeline yerleştirir. "Şey" olarak ele aldığı toplumsal olguları ifade ederken şunu kastetmektedir:

> "Doğal yollardan zihinsel olarak kavranamayan, basit bir zihinsel analizle hakkında uygun bir fikir edinemediğimiz, zihnin yalnızca kendi dışına çıkmak koşuluyla, gözlem ve deney yoluyla, en dışsal ve kavranması en kolay niteliklerden başlayıp en görülmez ve en derindeki niteliklere ulaşarak anlayabileceği her bilgi nesnesi bir 'şey'dir" (Durkheim, 2014a: 15).

Durkheim, toplumsal olarak değerlendirdiği olguları birer "şey/nesne" düzeyinde ele almaktadır. Yaptığı; toplumsal olguları birer madde olarak kabul etmek değil, toplumsal olguları değerlendirirken maddi şeyler gibi bir "şey" olarak ele almaktır. Dolayısıyla toplumsal inceleme yaparken metodolojik olarak hiçbir madde-üstü varlığı değerlendirme konusu yapmamaktadır. Araştırdığı ve ele aldığı yalnızca bu dünyada olan biten maddi gerçekliği olan olgulardır. Bu tarz olgular hem aklın gücüyle derinlemesine analiz edilmesi hem de duyular yoluyla gözlemlenebilmesi ölçüsünde sosyolojinin konusu olabilmektedir. Dolayısıyla salt akıl veya salt gözlem toplumsal olguların açıklanmasında yeterli olamamaktadır. Durkheim'ın empirizm anlayışı, topluluğun üyelerinin içinde bulunduğu sosyal süreçler ile sosyal süreçlere katılan katılımcılar arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır (Rawls, 1996: 433). Yani toplumsallık oluşurken hem süreçlerin kendi varlıkları mevcutken hem de bireylerin onlarla olan ilişkisi söz konusudur. Bireye dışsal olan bu süreçler aynı zamanda bireyin bilinciyle birlikte kurumsallaşır (Akpolat, 2007: 67). Böylelikle bireyi dışarıdan kuşatan bu süreç aynı zamanda birey ile birlikte oluşan bir yapıya bürünmektedir. Toplumsal olguların anlaşılması ancak bu ikili yapının değerlendirmelere dâhil edilmesiyle doğru bir biçimde gerçekleştirilebilecektir.

Durkheim'ın metodolojisinin ve sosyolojisinin bir diğer temel kavramı "toplumsal olgu"dur. Toplumsal olguyu tanımlarken onun bireyden bağımsız rolüne dikkat çekmektedir. Bunlar, bireyden bağımsız ve birey üzerinde baskı oluşturabilen olgulardır. Baskı; olguların bireye zorla kendini dayatması değil, bireyin toplumsallaşırken kendi rızasıyla kabul etmesidir. Ancak toplumsal olgular belirli birtakım kuralları tarih boyunca kalıplaşmış bir şekilde kurumsallaştırmıştır. Artık bunların değişmesi çok zordur. Değişim ancak uzun tarihsel süreçlerde mümkün olmaktadır. Çünkü toplumsal olgular tarihsel süreçlerin ürünüdürler. Aynı zamanda bireyden bağımsız varlıklarının olmasından dolayı bireyin bu değişimde aktif rol oynaması beklenmemektedir. Örneğin toplumdaki "intihar"

olgusu tek tek bireylerden bağımsız bir şekilde vardır. İntiharı var eden sebeplerin ortadan kalkması "intihar"ın da ortadan kalkması sonucunu doğuracaktır. Fakat bu hem çok zordur hem de istenmeyen bir durumdur. Çünkü "intihar"ın hiç olmaması da bir "anomi" durumu meydana getirir. Benzer şekilde "din" toplumsal bir olgudur. Din, tarih boyunca var olmuştur ve var olmaya devam edecektir. Çünkü dinselliği üreten toplumsallık her zaman var olacaktır. Bu anlamda olgular bireyin üstündedir ve aynı zamanda birey toplumsallık içerisinde bunlara maruz kalır veya bunlarla beraber toplumsal varlığını sürdürür (Durkheim, 2014a: 43). Böylece Durkheim'in metodolojik görüşlerinin yaslandığı iki dayanak ortaya çıkmaktadır; ilki toplumsal olguların nesnelliği, ikincisi ise bireylerden bağımsız ve bireylerin üstünde olması (Aron, 2010: 260).

Durkheim'e göre "şey"leri betimlemek, gözlemlemek ve birbirleriyle kıyaslamak yerine, kendi bilincimizle kavramak ve düzenlemekle yetiniriz. Gerçekliklere dair sistematik bilgi geliştirmek yerine, yalnızca düşünce düzeyinde analiz yapmayı yeğleriz. Ancak bu bakış açısı bayağılık üretmiş ve yüzyıllardır düşünürler bununla mücadele etmiştir. Bu bakış açısının ürettiği düşünceler şeylerin gerçekliğini gizleyen, onlara ulaşmamızı engelleyen hayaletler, idololardır (Durkheim, 2014a: 47). Sosyoloji de kendisine kadar "şey"lerle ilgilenmek yerine kavramlarla ilgilenmiştir. Comte, Spencer, Mill gibi isimler toplumsal değerlendirmelerini "şey"ler üzerinden değil, şeylere yükledikleri anlamlar üzerinden oluşturmuşlardır. Örneğin, Comte'un sosyolojik görüşlerinin temelinde insanlığın ilerlediği düşüncesi vardır. Ancak bu şekilde bir ilerleme gerçekte değil, sadece düşüncede söz konusudur. Mevcut olan, yani gözlemlenen birbirinden farklı toplum tiplerinin doğması, gelişmesi ve ölmesidir. Yani burada oluşturulan toplum düşüncesi toplumun incelenmesi ile el edilmiş değil, düşüncelerden üretilmiştir. Aynı şekilde iktisadın temelinde yatan arz-talep yasası da tümevarımsal bir yöntemle oluşturulmuş değildir. Bu yasayı oluşturmak için insanlar herhangi bir gözlem veya deney yapmamışlardır. Yapılan tek şey insanların her zaman akla yatkın kararlar vereceğini kabul etmektir. Ancak toplumu incelediğimizde insanlar her zaman akla yatkın kararlar vermemektedirler (Durkheim, 2014a: 55-56). Görmekteyiz ki sosyoloji; toplumsal olguları incelerken düşüncelerden değil, olgulardan hareket eden bir metodolojik anlayışla hareket etmektedir. Salt olarak düşünceden hareket eden bir anlayış sosyoloji olarak değil, ancak felsefe olarak adlandırılabilir. Ancak Durkheim sosyolojiyi olgu düzeyinde değerlendirmeler yapan, değerlendirmelerinde de "şey"lerden hareket eden bir bilim olarak ifade etmektedir. Bu anlamda sosyoloji eğer sistematik bir bilgi geliştirecekse ancak bu şekilde bir metot izleyerek bu amacına ulaşabilecektir. İlk adım

noktası düşünce değil, "şey"lerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz şey kavramını tekrar ifade edecek olursak: "'Şey': Gözlem için verili olan, gözleme sunulan ya da kendini gözleme dayatandır. Olguları birer şey olarak ele almak onları bilimin çıkış noktasını oluşturan datalar/veriler olarak nitelendirmektir" (Durkheim, 2014a: 56).

Durkheim, bilimsel metodolojisinde toplumsal olguları birer "şey" gibi ele alıp, bunları bilimsel zemine çekmek istemektedir. Çünkü pozitif bilim nesneleştirip birtakım düzenlilikler ve kurallar temelinde hareket etmektedir. Sosyolojinin bilimselliğini kurumsallaştırabilmesi için herkesin kabul edebileceği düzlemde birtakım düzenliliklere ihtiyacı vardır. Durkheim, kendisinden önce yapılan sosyolojik değerlendirmeleri olgular temelinde incelenen nesneler üzerinden değil, salt akılsal formülasyonlar temelinde yapılan değerlendirmeler olarak ele almış ve bu anlayışı reddedip sosyolojisinde olguların "şey"ler olarak ele alınmasını temellendirmiştir. "Şey"ler, bireylerden bağımsız ve bireylere dışsaldır. Bu özelliğinden ötürü de bireylerin onları değiştirmesi çok zordur, çoğu zaman bireyler "şey"lere uymak durumundadır. "Şey"ler aynı zamanda bireylerin tek tek bilincinden ayrı olarak "kolektif bilinç"in yansımasıdır. Bu şekliyle "şey"leri ele alırken onları nesnel olarak değerlendirmek zorundayızdır. Psikoloji, bilim olma hüviyetine bu şekliyle ulaşabilmiştir. Sosyoloji de "şey"leri ancak bu bakış açısıyla el alabilirse bilim olma hüviyetine kavuşabilecektir. Öznel bakış açısının terk edilip, nesnel bakış açısıyla olguların açıklanmasına ihtiyaç vardır (Durkheim, 2014a: 58-59). Aynı zamanda Durkheim sosyolojik olguların yorumlanmasının zorluğunun da farkındadır. Fakat bireyler olguları "şey"ler olarak ele alabilme özelliğini kazanabilirlerse, sosyolojinin gelişimi de hızlanacaktır. Aynı zamanda Durkheim sosyolojik olguların yorumlanmasının zorluğunun da farkındadır. Fakat bireyler olguları şeyler olarak ele alabilme özelliğini kazanabilirlerse, bu zorluk aşılacaktır. Yâni; gözlemin gücünden yararlanabilmek ve toplumsal olguların doğasını kavrayabilmek sosyolojik olguların doğru değerlendirilmesi ve sosyolojinin gelişimi için kritiktir. Durkheim bunu sağlayabilmek için birtakım kurallar tespit etmektedir.

İlki; bütün a priori (önsel) düşüncelerin toplumsal değerlendirmelerde dışarıda bırakılmasıdır. Descartes da kendi düşünsel yapısını kurmadan önce daha önce edinmiş olduğu bilgileri tümüyle reddederek işe başlamaktadır. Bir sosyolog da bir araştırma nesnesini belirlerken ve araştırma esnasında bu tür önsel düşünceleri bir kenara bırakarak işe başlamalıdır. Fakat bunu yapmak sosyolojide daha zordur çünkü sosyolojide duygular devreye girmektedir. İnsanlar olarak bizler duygusal davranmak konusunda oldukça hassas davranmaktayken, fiziki dünyaya ait şeyler hakkında bu kadar hassas olmayız. Duygularımız

çoğu zaman bilimsel olarak doğru kabul edilen bilgileri kabul etmemekte direnmektedir. Bunun yanında duygular da toplumsal bir nesnedirler. Duygular da tarihsel süreçte oluşmuş ve insan deneyiminin ürünüdürler. Bu yönüyle duygular bilimin bir nesnesidir ancak bilimin ölçütü olamazlar (Durkheim, 2014a: 62-63). İlk kural, hâkim olan anlayışın reddedilmesinin gerekliliğidir. Bu, bilimin önünde engel teşkil eden objektif duygu ve düşüncelerin ortadan kaldırılıp doğru sosyolojik değerlendirmenin yapılabilmesinin önünü açmaya yönelik bir adımdır.

İkincisi; ele alınacak olan "şey"in tanımlanmasıdır. Olumsuzluk ortadan kaldırıldıktan sonra sosyolog ele alacağı "şey"i tanımlamalı ve böylelikle hem kendisi hem de değerlendirenler "şey"in ne olduğunu tam anlamıyla bileceklerdir. Bunun da yapılabilmesinin yegâne yolu; olguları zihindeki düşünceleri göre değil, olguların gerçekte mevcut olan niteliklerine göre ele alabilmektir. İlk etapta incelenen nesnenin özelliklerine tam anlamıyla hâkim olunması beklenmez. Öncelikli olarak nesnenin dışsal özellikleri tespit edilir, temeli teşkil eden derinlerdeki düşüncelere ulaşabilmek sonraki iştir. Yapılan bu tanımlama, nesneleri gruplandırma imkânını sağlayacaktır. Dışsal olarak aynı özelliklere sahip olan nesneler tek bir çatı altında toplanacaklardır. Böylelikle aynı özelliklere sahip olan nesneler aynı soruşturma şekliyle değerlendirilecektir. Örneğin, bilinen toplumlar arasında belirli bir kandan gelen insanlar o grup içerisinde toplanmaktadır. Böyle yaklaşan bir sosyolog aslında bu tanımlamalar ve gruplandırmaları kendi zihninden değil, nesnenin özelliklerinden hareketle yapmaktadır. Böylece bu tanımlama ve gruplandırma herkes tarafından nesnel biçimde anlaşılabilmektedir. Böylece belli özellikleri içeren olgular bütününü birçok farklı toplumda gözlemleyebilme ve bunları açıklayabilme imkânına erişilebilecektir. Bunların yanında Durkheim, yapılan tanımlamaların birebir toplumda görülmeme ihtimalini dışlamamaktadır. Tanımlamalar ile toplumdaki görünümlerin tam uyuşmamasını da doğal olarak ifade etmektedir (Durkheim, 2014a: 65-66).

Üçüncüsü; toplumsal olgular incelenirken öznel olan hislerden değil, nesnel verilerden hareket edilmelidir. Toplumsal olguların dışsal özellikleri nesnel bir biçimde ortaya konulabilecek şekilde değerlendirilmeli ve öznellikten kaçınmalıdır. Toplumsal hayat birçok değişkeni içerdiğinden sabitlenemeyen birçok özgür akımı içermektedir. Ancak toplumsal hayatın kristalleşebildiği noktalar da mevcuttur. Bunlar kolektif olarak icra edilen veya kolektifliğin bir sonucu olarak kurumsallaşmış yapılardır. Toplumsal hayat bu yapılar ve pratikler vasıtasıyla bilimsel bir inceleme nesnesi haline gelebilmektedir. Durkheim

Toplumsal İşbölümü'nde "toplumsal dayanışma"yı bu ilke vasıtasıyla incelemektedir (Durkheim, 2014a: 73-74).

Durkheim, sosyolojinin sağlam temeller üzerine oturması için metodolojiye özel bir önem atfetmektedir. Toplumsal yaşamı bilimsel açıdan inceleyebilmenin yegâne yolu da budur. Tarihsel ve sosyolojik incelemelerde doğruluğa ulaşabilmek mümkündür. Sosyoloji'nin kurumsallaşması ve gelişimini sürdürebilmesi için metodolojik kesinlik oldukça önemlidir.

1.1.3.Akıl ve Duyular Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun ve Durkheim; içtimai/toplumsal olarak ele aldıkları olguları birtakım felsefi veya spekülatif değerlendirmelerin dışında tutup, onları duyular vasıtasıyla incelemek istemektedirler. Bu noktada ne akıl ne de duyular tek başına yeterli olmaktadırlar. Aklın gücünün gerçekliklerin doğru gözlemlenmesiyle desteklenmesi gerekmektedir. Bu anlamda söz konusu olan akıl; salt bir akıl değil, gerçekçi temelli empirik gözleme dayalı bir akıldır. Tarihsel ve toplumsal olgular bu anlamda tümevarımsal olarak inşa edilebileceklerdir. Böylece bu olgular sadece kendi dönemini açıklamak açısından değil, sonraki dönemlerde de birtakım olguların anlaşılmasında etkili bir rol oynayacaklardır. İbn Haldun'un "asabiyet" ve Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramları bu anlamda rol oynamaktadır. Yâni; bireysel bilinçlerin dışında varlıklarını sürdürüp, bireylerin değişmesiyle kendi varlıklarını aynı şekilde sürdürebilmeleri anlamında.

Tarihsel ve içtimai/toplumsal olgular iki düşünür açısından da nesnel olarak ele alınması gereken olgulardır. Tarihi ve toplumu inceleyen tarihçilerin/sosyologların inceledikleri olguya yaklaşımı; önsel düşünceler, dini ve ırksal hamasi düşünceler, duygusal değerlendirmeler, felsefi spekülasyonlar gibi yanlı değerlendirmelerden arınmış şekilde olmalıdır. Sübjektif yaklaşımlar teorinin doğruluğuna gölge düşürmelerinin yanında ilmin/bilimin ayakta kalmasının önüne geçmektedirler.

İki düşünür de içtimai/toplumsal düzende birtakım düzenliliklerin varlığını kabul etmiş ve bunları tespit etmek istemişlerdir. İkisi de ortaya koymuş oldukları disiplinin ana amacını bu yönde belirlemiştir. Herhangi bir ilmin/bilimin düzenlilikler bağlamında işlevsel olduğunu bilmektedirler. Ayrıca toplumsallığın kurallarının varlığı iki düşünür için de kabul edilebilir bir düşüncedir. Eğer ilmi çabaları bu kuralların tespitini sağlayacaksa işe yarar

görülmektedir. Bir ilim/bilim, düzenlilikleri tespit etmekten uzaksa —ki bu düzenlilikler değişimin içerdiği düzenlilikler de olabilirler— söyleyecekleri şeyler havada kalır ve dünyayı açıklamak için işe yarar bir yaklaşım geliştiremezler. Bunun için öncelikli olarak bu yolda daha önce önüne çıkan engelleri tespit edip kaldırmak ve ileride de bunlarla karşılaşmamak için akıl ve duyuların doğru kullanımının üzerinde durmuşlardır. Aksi halde salt bir spekülatif felsefe düzeyinde kalmaktadırlar. İki düşünür de kendi dönemlerindeki hâkim anlayışları bu anlamda eleştirmekte ve reddetmiş ve aynı zamanda algılarını dünyada gözlemlenen "şey"ler düzeyine indirmektedirler. İbn Haldun, "mümkün" olan derken de bunu kastetmektedir. "Mümkün" olan, yâni bu dünyaya ait olan, spekülatif veya metafiziksel değil tam anlamıyla gözlemlenebilir olan anlamında ele alınmaktadır.

İbn Haldun ve Durkheim, bilimsel metodoloji anlamında yenilikçi ve kurucu iki isimdir. Öncelikle kendi dönemine kadar gelen düşünceleri ve bilimsel anlayışları reddetmiş ve ardından kendi bilimsel yöntemlerini sistematik biçimde inşa etmişlerdir. Kurmuş oldukları disiplinler mevcut paradigmayı aşan ve yeni bir paradigma inşa eder niteliktedir. Amaçları da bu paradigmayı tarih üstü bir niteliğe büründürüp, tarih ve toplum araştırmalarında belirli bir metot haline getirebilmektir. Bu anlamda aklı ve duyuları doğru kullanıp, tarihsel ve toplumsal incelemelerin konusunu doğru belirlemek ve buradan hareketle düzenlilikler inşa edebilecek imkânı oluşturmaktadırlar. Aklın ve duyuların nesnelliği temelinde tespit edilecek düzenlilikler bilimsel amaçlarının gerçekleşmesinde iki isim açısından da oldukça önemlidir.

İbn Haldun ve Durkheim karşılaştırması literatürde daha çok Bedevi-Hadari Umran ve Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum bağlamında ele alınmaktadır (Dhaouadi , 2006: 53; Adem, 2005: 147; Gellner, 2012: 164). Metodolojik bağlamda İbn Haldun ile Durkheim karşılaştırmasına literatürde karşılaşılmamıştır. Bu anlamda tezin literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

1.2.Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk

Bu bölümde İbn Haldun, Durkheim ve Weber'in bilimsel yöntemlerinde nedensellik ve düzenlilik/kanunluluk görüşleri açıklanmakta ve birbirleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bize göre; Durkheim ile Weber gibi farklı sosyolojik anlayışların iki temel

isminin nedensellik ve düzenlilik fikirlerinin açıklanması ve aynı zamanda İbn Haldun gibi kurucu bir düşünür ile karşılaştırılması oldukça değerlidir. Bu bölümde, "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji" karşılaştırmasının yanında "Klasik Sosyoloji"nin de kendi içerisinde bir değerlendirmesini sunması açısından da bütünlüklü bir değerlendirmenin imkânı aranmaktadır.

1.2.1.İbn Haldun'da Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk

İbn Haldun, metodolojisinin temellerini atarken öncelikli olarak düşünceyi statik durumundan kurtarmış ve spekülatif felsefeyi reddetmiştir. Böylece içtimai olgulara dair fikir geliştirilebilmesinin önünü açmıştır. İçtimai olgular artık gerçekçi ve nesnel temelde değerlendirilebilir duruma gelmiştir. İçtimai olguları bu anlamda değerlendirilebilir kılan İbn Haldun, teorisinin ana amaçlarından birisini de "tarihte, umranda ve devlette olan biten olay ve olguların nedenselliklerini(illiyetlerini) bulmak" olarak tespit etmektedir. Nedenselliğin tespiti; tarihsel ve içtimai olguların süreklilik ve kopuşlarını gösterecek ve böylece evrensel bilimsel bir iddiada bulunulmasının imkânını sağlayacaktır.

İbn Haldun; içtimai hayata dair nedensellikleri/illiyetleri araştırmış ve kitabında ortaya koymuştur. Süreklilik arz eden, birbirini takip eden düzenlilikleri ve birbirinden ayrılan kırılmaları tespit etmekte ve bundan hareketle teorisini geliştirmektedir. Salt olarak olay anlatıcılığı yapmayıp, içtimai hayatın düzenliliklerini araştırmış ve kitabında bunları anlatmıştır:

> "Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum… Bu eserde umranın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir. Hatta bu sayede taklitten el çekecek, senden önceki nesillerin, hadiselerin durumlarına vakıf olacaksın… Kavimlerin ve hanedanlıkların başlangıç halleri, eski toplumların aynı çağda yaşamış olmaları, geçmiş zamanda ve milletlerde görülen değişiklik ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik bir söz bırakmadım" (İbn Haldun, 2015: 161-162).
>
> "Malum olsun ki –Allah bizi de sizi de irşad etsin- bir görüyoruz ki şu alem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dahilinde) birbirine bitişmekte" (İbn Haldun, 2015: 283)…

İbn Haldun'un metodolojisi bağlamında nedensellik, kritik bir önem taşımaktadır. Hatta İbn Haldun belki de İslam dünyasında nedenselliği en fazla vurgulayan düşünürdür birisidir (Arslan, 2014: 57). Umranın ve devletin düzen içinde hareket etmesi ve belirli aşamalardan geçerek ortadan kalkması bu nedenlerin varlığıyla alakalı bir durumdur. Nedensellik hem düzenin hem de değişimin anlaşılması açısından temel bir unsurdur. Gerçekçi temellerden hareket eden ve böylece nedenselliği kurabilecek bir zemin hazırlayan İbn Haldun'un metodunun ana karakteristiğini nedensellik/illiyet oluşturmaktadır (Hassan, 2015: 136). İbn Haldun; neden-sonuç ilişkisi (Rosenthal, 2009: 108) ve dinamik mütekabiliyet (Rabi', 1967: 33) çerçevesinde inceleme ve araştırmalarını yapmaktadır. Tarihsel ve içtimai sonuçlara ulaşan İbn Haldun, bu sonuçları karşılıklı nedensel ilişkilerle ortaya çıkarmakta ve formüle etmektedir (Arslan, 2014: 138). Şentürk (2006: 271) de İbn Haldun'un nedenselliğine vurgu yaparak tarihi olayların içyüzünü ortaya çıkarmak için "nazar" (düşünme, kuramsallaştırma), "tahkik" (araştırma), "ta'lil" (neden-sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma) yöntemlerini kullandığını belirtir. Umranın kuruluşu ve değişimindeki açıklamalarını temellendirirken de neden-sonuç ilişkisinden yararlanan İbn Haldun, olayların sebeplerini Allah'a dayandırıp düzenliliğin keşfi ile ilgilenmektedir (Baali, 1988: 40). Doğal ve içtimai alanda Allah birtakım düzenlilikler tayin etmiş ve doğal ve içtimai hayat bu düzenlilikler doğrultusunda işlemektedir. İbn Haldun, bu düzenlilik fikrini açıklamak için "sünnetullah" kavramını kullanmaktadır. İbn Haldun, insanın doğası gereği topluluk halinde yaşadığını ve topluluğu oluşturan bu özelliğin topluluğa karakterini kazandırdığını düşünmektedir. Bunu da "sünnetullah" ile kavramsallaştırmaktadır. Allah'ın insana bahşetmiş olduğu kabiliyetler sayesinde insan bir arada yaşamak ve yardımlaşmak durumunda olduğundan aynı zamanda bu kabiliyetler insana yüklenen bir sorumluluk olarak değerlendirilmektedir. "Sünnetullah" kavramını daha da açacak olursak, Kur'anî bir kavramdır. Hem doğa hem de tarihteki vakalar alanında geçerli olan yasalara göndermede bulunur (Çelebi, 2010: 159-160). "Sünnetullah"; insanın ve umranın varoluş ve yaşayış yasalarının ifadesidir. İbn Haldun, *Mukaddime* boyunca açıklamalarını yaparken neden-sonuç ilişkisini vurgulamakta ve bunun kavramsallaştırmasını "Sünnetullah" şeklinde yapmaktadır. İlahî ve doğal düzlemlerde düşünülen bu kavramı içtimai alana uygulamaktadır (Yılmaz, 2009: 28-29). İlahî yasaların gücünün içtimai alanda da geçerli olduğunu savunmuş ve Allah'ın sünnetine ve âdetine başvurmuştur: "Lakin O (Allah), her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir âdete göre icra eder, başka türlü değil (İbn Haldun, 2015: 380)." İbn Haldun

"Sünnetullah" kavramını yer yer "Umranın tabiatı" şeklinde de kullanmıştır. Fiziki hayattaki tabiat gibi içtimai hayattaki tabiatın varlığını vurgulamış ve bu tabiatın düzenliliğini keşfetmek için uğraşmıştır. Metodolojisinin en önemli hususlarından biri de burada ortaya çıkmaktadır; tarihi kaynaklara karışan yanlış bilgilerin umran temelinde akıl, gözlem ve nedensellik ilişkisi bağlamında tespit edilmesidir. "İlm-i Umran" ile uğraşan bir kişi de bunu gözden kaçırmamalı ve yapacağı değerlendirmeleri bu minvalde yapmalıdır:

> "İmkan ve istihale itibariyle tarihi haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşeri içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere ilhak olunan şeyle, arızi olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir… Bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gaip hususları hâlihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gaip ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini gözönünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir. Netice olarak tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur" (İbn Haldun, 2015: 189-191).

Akıl, duyular ve tarihi kaynakları doğru bilgi kaynakları olarak ve içtimai hayatta yönlendirici araçlar olarak ele alan İbn Haldun, nedensellik bağı ile düzenlilikleri keşfetmeyi istemektedir. Umranın ve devletin nasıl kurulduğunu, devam ettiğini ve bozulup ortadan kalktığını anlattığı kitabında nedensellik, metodunun temellerinden birini oluşturmaktadır. Birbirinden kopuk, birbirini takip etmeyen içtimai ve siyasal olayların reddedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nedensellik/illiyet bağı bu anlamda aslî bir unsurdur. Akılcı ve gözlemci olan İbn Haldun; akıl ve gözlem yoluyla elde ettiği bilgileri nedensellik süzgecinden geçirip kabul etmekte veya reddetmektedir.

İbn Haldun, insanların bir araya gelerek topluluk halinde yaşamalarını insan doğasından kaynaklı bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. İnsanlar, tarih boyunca bu anlayış çerçevesinde bir araya gelmekte ve bir düzen içerisinde yaşamaktadır. Aynı zamanda insanın bir araya gelip umranın temellerini uygun bir coğrafya ve iklim bölgesinde atması

da tarihi bir gerçekliktir. Temellerini "Bedevi" yaşam şeklinde bulan bu yapı, zamanla "Hadari" özellikler kazanmaktadır. Bu süreç bir düzenlilik çerçevesinde gelişmektedir. İlk olarak insanlar; coğrafya ve iklim faktörlerinin kendilerini zorlaması ve belirlemesiyle "Bedevi" yaşam tarzını benimsemektedir. Zamanla iklim, coğrafya, geçim yolları vb. değişmekte ve "Hadari" bir yaşam tarzına geçmektedirler (İbn Haldun, 2015: 142). İbn Haldun, coğrafi şartları bu şekilde izah ettikten sonra iklim şartları açısından umranın uygun yerini açıklama yoluna gitmiştir. İbn Haldun, bölgeleri sıcaklık ve soğukluk derecelerine göre yedi bölüme ayırmaktadır. Yedi iklimin ortasında yer alan dördüncü iklim mutedildir. Ona en yakın olan üçüncü ve beşinci iklimler de mutedile en yakın olanlardır. Birinci ve yedinci olanlarda ise umran söz konusu olmaz (Husrî, 2001: 176). İbn Haldun, iklim tiplerinin özelliklerini de net bir şekilde izah etmektedir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim tiplerinde yaşayan insanlar; ahlakları, beden yapıları, yaşama tarzları ve diğer doğal halleri itibariyle umrana en yatkın olanlardır. Bu yüzden umranın içerdiği unsurlardan olan barınma, geçinme, siyasi yapı, ilimler ve sanatlar bu iklim tipinde mümkündür. Uçlardaki iklim tiplerindeki insanlar ise tüm bu haller itibariyle umrana uygun değildirler. Huyları da hayvanlara daha yakındır. İbn Haldun, bu geçişin tarihi bir gerçeklik ve süreklilik arz etmesini ve insanların bu yaşam tarzlarına geçişini incelemiş ve bunların bir süreklilik/âdet şeklinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Tekrar hatırlayacak olursak; İbn Haldun'un temel amacı tarihsel ve toplumsal/içtimai bilginin kriterlerini tespit etmekti. "İlm-i Umran" epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel olgular hakkında fikirler geliştirmiş ve değerlendirmeler yapmış olmasına rağmen amacı; bu olguların değiştirilmesi ve düzenlenmesi değildir. İbn Haldun değerlendirmelerini yaparken olguların ve olayların sebeplerini tespit etmek istemiştir (Toku, 2002: 86-87). "İlm-i Umran"ın amacı tarihe bir amaç yüklemek değil, tarihi açıklamaktır. Aynı zamanda tarih düz bir çizgide evrimleşen bir süreci yansıtmamakta, aksine tarih süreç içerisinde kırılmalarla, başa dönmelerle ifade edilmektedir.

İbn Haldun; umranın kuruluşunda olduğu gibi iktidarın/otoritenin kuruluş ve gelişmesini de nedensel ve düzenlilik bağlamında ele almaktadır. Umran meydana geldiğinde insanların birbirlerinin hakkına tecavüz etmesinin önüne geçebilecek bir Vaz'i Hâkim'e (Başkana) ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durum yine tarihi bir gerçeklik olarak süreklilik arz eden ve insanların birbirine zarar verme potansiyellerinden dolayı tabii ve zorunlu bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaktadır. "Bedevi" yaşamın ihtiyaçları ve mizacı doğrultusunda "Riyaset (Başkanlık)" şeklinde vücut bulan bu yapı, "Hadari" yaşam ile

birlikte dönüşüme uğrayarak "Mülk" şekline bürünmektedir (İbn Haldun, 2015: 399). Görülmektedir ki; İbn Haldun tarihi, içtimai ve siyasi olay ve olguları açıklarken birtakım düzenlilikler ve nedensellikler keşfetmekte ve kitabının ana amacını da bu şekilde ifade etmektedir. İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu bu açıklama biçimi geçmiş ve gelecek dönemleri anlama, açıklama ve öngörüde bulunma yönünde bir anlayışın ürünüdür. Yapılan bu açıklama biçimleri sadece İbn Haldun'un kendi dönemi ile sınırlı kalmamakta, düzenlilik ve nedensellik fikri ile birlikte her türlü olay ve olguyu açıklama biçimi geliştirme noktasında referans olabilmektedir.

1.2.2.Durkheim'de Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk

Durkheim (2014a: 167), Sosyoloji'yi nedenselliğin toplumsal olgulara uygulanması olarak tanımlamaktadır. Toplumsal olguların tarih boyunca seyrinin incelenebilmesi için onların nesneler olarak ele alınıp nedenselliğinin tespiti gerekmektedir. Böylece nedensellik, sosyolojik gözlemin herkes için anlamlı olabilmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda da bu şekilde toplumsal olguların tarih boyunca seyrettikleri değişim de gözlenebilecektir. Bu gözlemler sistematik hale getirilip ileriye dönük olarak da yasalara dönüşebilecektir. Böylece Sosyoloji, bilim olma özelliğini "düzenlilik ve yasalılık" ilkeleri bağlamında kazanacaktır. Durkheim, Sosyoloji'yi böyle bir zemine oturtmak istemektedir. Keyfiyetlerden, psikolojik açıklamalardan, felsefi düşünüşlerden, kurgulardan kurtarıp, sosyolojiyi ampirik bir zemin üzerinde yükselecek bilim şeklinde inşa etmek istemektedir (Ritzer, 2013: 188).

> "Başlıca hedefimiz, bilimsel akılcılığı insan yaşamına yaymaktır; geçmiş üzerinden değerlendirildiğinde, insan yaşamının neden-sonuç ilişkilerine indirgenebileceğini göstermektir ki akılcı bir işlem bu ilişkileri daha sonra geleceğe yönelik davranış kurallarına dönüştürebilir" (Durkheim, 2014a: 12).

Sosyoloji; eğer bir bilim olacaksa bunu nedensellik ve düzenlilik temelinde gerçekleştirebilecektir. Bunu ifade ederken temel referans noktası doğa bilimlerinin bu temel üzerinde bilimselliğini kazanmış olmasıdır. Durkheim doğa bilimlerinin bu açıklama yöntemini, kendi metodolojisinin ana ekseni olarak belirlemektedir. Nedensel ilişkilerdeki

süreklilik üzerinden açıklanacak toplumsal olgular, birtakım düzenliliklerin ifadesi olacaktır. Bu düzenlilikler de "toplumsal yasalar" olarak karşılık bulacaktır. Böylelikle tarihsel olarak geliştirilen bilimsel metot hem tarihi açıklamak için kullanılacak hem de geleceğe dönük yasalar inşa edilmesini sağlayacaktır. Toplumsal olguları tarihsel olarak inceleyen Durkheim bu tür düzenliliklerin birçok farklı toplumda benzer koşullarda var olacağını iddia etmektedir. Örneğin, gelin alma töreni farklı toplumlarda belli bir aile yapısının bulunduğu her yerde aynı şekilde görülmektedir (Durkheim, 2014a: 123). Toplumdaki bu tür görünümler mevcut olan toplumun geçmişinden kaynaklanmaktadır. Sosyolojik açıklamalar da bu düzenliliği keşfedip bunun sonucunda yasalar oluşturabilmelidir. Çünkü sosyolojik açıklamaların temel amacı, nedensel ilişkiler kurabilmesidir. Bazı filozoflar nedensel ilişkilerin kavranabilirliğine şüpheyle yaklaşsalar da bilim insanı için bu konuda şüphe söz konusu değildir; çünkü bilim ancak bu şekilde var olur (Durkheim, 2014a: 152-155). Bilimsel olarak Sosyoloji olguların incelenmesi, kavramların dikkatli bir şekilde tanımlanması ve toplumsal olguların toplumların türleri bağlamında açıklanmasıdır (Aron, 2010: 265). Bu bilim aslına bakılırsa sıradan bir insanın toplumda gördüğünün ötesindeki bilgileri elde etmeyi amaçlamaktadır. Sosyolojik çözümleme yüzeysel görünümlerden hareket edip içsel özellikleri keşfetmektir (Tiryakian, 1990: 212). Bu anlamda bilim, bir din gibi her şeyi içeren bir düşünsel sistem kurmak hedefindedir. Fakat dinden farklı olarak bu sistemi öte dünyaya ait anlamlar çerçevesinde değil, nedensel ilişkiler çerçevesinde yapmak istemektedir (Schroeder, 1996: 29). Durkheim de bu anlamda dinsel açıklama biçimi gibi her şeyi kuşatan bir bilim anlayışı geliştirmek istemektedir. Bunu da bilimin temelinde olduğu gibi nedensellik bağlamında yapmaktadır.

Durkheim açısından neden-sonuç sıkı bir ilişki içerisindedir. Aynı neden her zaman aynı sonucu doğurur. Bu anlamda eğer intihar birden çok nedene bağlıysa, birden fazla da intihar türü vardır (Durkheim, 2014: 156). Neden ve sonuç, varlıklarını birbirinin sayesinde kazanmaktadırlar. Neden, sonucu mümkün kılar ve sonuç da var olduğu sürece yeni bir neden mümkün olur:

> "Örneğin, cezayı yaratan toplumsal tepki, suçun zarar verdiği kolektif duyguların yoğunluğuna bağlıdır; fakat diğer yandan, cezanın bu duyguları aynı yoğunluk düzeyinde tutmak gibi yararlı bir işlevi vardır, zira eğer duyguların uğradığı zarar cezalandırılmazsa, duygular kızgınlığa dönüşmekte gecikmezler" (Durkheim, 2014a:124-125).

Durkheim için nedensel ilişkilerin keşfi Sosyoloji'nin amacıdır. Sosyoloji, nedensel ilişkilerin varlığı ile varlığını sürdürebilir. Bu anlamda sosyolojik açıklamalar nedensel ilişkilere ihtiyaç duymaktadır. Nedensel ilişkiler tümevarım üzerinden yasalara ulaşabilmenin gerekli koşuludur. Nedensellik ilkesi diğer bilimlerde tümevarım yoluyla yasalara ulaşabiliyorsa Sosyoloji de bunu yapabilir (Jensen, 2018: 92). Durkheim sadece kendi dönemini açıklamanın ötesinde geçmişi de açıklama ve geleceğe yönelik de öngörülerde bulunabilmenin imkânını nedensellikle sağlamak istemektedir.

Sosyal bilimsel ilginin başlangıcı evrensel gerçeklikler olsa da tekil olarak yapılan eylemleri anlamak ve açıklamak bunun temelini teşkil etmektedir (Weber, 2012: 100). Weber bu noktada "açıklama"yı kendi başına yeterli görmemekte, "anlama"yı da devreye sokmaktadır. Evrensel gerçeklikleri göz ardı etmeden, tekil eylemleri anlamayı hedeflemektedir. Aslına bakılırsa Weber'in temel amacı gerçekliğin empirik bilimi olarak tarif ettiği Sosyoloji'yi yasaların statikliğinden kurtarıp, tekil gerçekliğin biricikliğini de sosyolojiye dâhil edebilmektir. Ancak bunu yapabilmek için ilk olarak nedenlerden yola çıkmakta, ardından tekil toplumsallığı incelemektedir.

1.2.3.Weber'de Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk

Weber, kendinden önceki sosyologlardan farklı olarak "kültür" temelli bir toplumsal okuma yapmaktadır. Toplumlardaki kültürel yapılara ve toplumsal değişmelere odaklanmaktadır. Fakat bu kültürel indirgemecilik anlamında değerlendirilmemelidir (Schroeder, 1996: 224). Kültür bilimlerinde olayların "yasalar" çerçevesinde değerlendirilmesi nihai anlamda mümkün değildir. Ancak bu yasalar toplumsalı anlamada ilk adım olarak görülebilirler. Bu yasalar ancak toplumu anlamada birer araç olarak kullanılabilir. Araç olarak kullanılması yasaların bilgisine ulaşılmasını değersiz kılmaz. Aksine yasaların bilgisi toplumsal çözümlemeler açısından son derece önemlidir. Fakat sadece bu şekilde ele alındıklarında yâni, kültür bilimlerine yardımcı olacak bir araç olacak biçimde olduğunda yasalar anlamlı ve değerlidir. Weber bu noktada şu soruyu sorar: "'Yasalar'ın tahayyül edilebilir en geniş bilgisi dahi, bizi şu soru karşısında biçare bırakır: Gerçekliğin en küçük dilimi için dahi yapılan bir tanım asla tamamen kapsayıcı olamıyorsa, bu durumda tekil bir olgunun nedensel açıklaması nasıl mümkün olabilir" (Weber, 2012: 105)? Sorguladığı şey aşikârdır ve cevabı nettir: Somut ve tekil olguların anlaşılmasını

sağlayacak genel nedensel ilkeler mümkün değildir. Bu tür olgular sadece açıklanma yoluyla anlaşılamazlar, aynı zamanda değer-yönelimli dünyalarının da kavranması gerekmektedir. Sosyolojik çözümlemenin başlangıcında nedensel düzenlilikler işe yararlar. Fakat nihai aşamada, kültürel olgular değer-yönelimli olduklarından tekil var oluşlarından hareketle anlaşılmaya muhtaçtırlar. Nedensel düzenlilikler keşfetmek, evrensel önermeler formüle etmek ve yasalar bulma çabası kültür bilimleri açısından tamamen gayri meşru oldukları anlamına gelmez. Tam tersine tekil olguların anlaşılabilmesi için gerekli olan bir aşamadır. Fakat tek başına yeterli değildir (Weber, 2012: 103-106).

Anlaşılmaktadır ki; nedensel düzenlilikler sadece belirli şablonlar oluşturmak için işlevseldir. Ancak toplumu anlamak için yeterli değildirler. Toplumu anlamak ve açıklamak için, toplumun değer-yönelimli değerlendirmesine ihtiyaç vardır. Yâni toplum hem nedensel hem de "anlama"ya bağlı olarak açıklanmalıdır (Jensen, 2018: 97). Weber "anlama"yı gündeme getirerek, nedenselliğin tek taraflılığını önlemektedir. Nedenselliği tek başına yeterli sayan ve toplumsal olguların değerlendirmesinde onların değer-yönelimli ve anlamlı oluşlarını hesaba katmayan anlayışı reddetmektedir (Hira, 2000: 50). Çünkü olgunun kültürel ve toplumsal açılardan değerlendirilmesi bu ikili yöntemsel aracın birlikte kullanılmasıyla mümkündür. Bunu Weber, "mübadele" ile açıklamaktadır:

> "Mübadelenin *genel* yönlerine ve piyasanın tekniğine yönelik analiz, —hayli önemli ve vazgeçilmez— bir *başlangıç görevidir.* Ancak bu analiz tipi, mübadelenin modern dünya içerisindeki temel anlamını tarihsel olarak nasıl edindiği sorusunu yanıtsız bırakmakla kalmaz, ama diğer her şey bir yana, mübadele tekniğinin betimlenmesiyle ilgilenmemiz adına ve bu teknikle ilgilenen yalnız tek bir bilimin var olması adına, aslen ilgilendiğimiz olguyu, yani para-ekonomisinin *kültürel anlamım* da yanıtsız bırakır ki bu herhangi bir 'yasa'dan türetilebilir bir şey değildir" (Weber, 2012: 103).

Weber'in bu açıklamaları "yasalar" ile ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. Yasalar ve nedensel olasılıklar kültür bilimlerinin amacı değil, ancak aracıdırlar. Günlük tecrübede sürekli olarak tekrarlanan bir ilişki yasa olarak ele alınsın veya alınmasın bu ardı ardına gelen tecrübeler ayrı ayrı değerlendirilip birbiriyle karşılaştırılmalıdır. Yasalar, tarihsel olguların değerlendirilmesi söz konusu olduğunda bizleri içerikten uzaklaştırmaktadırlar. Bu açıdan evrensel olanın bilgisi kültürel bilimler söz konusu olduğunda kendi kendine yeterli değildir (Weber, 2012: 107). Weber'in işaret ettiği gibi tarihsel ve toplumsal olgular nedensel birtakım temeller ile açıklansalar bile, sosyolojik göz

bunları anlamaya yönelik bir tavır geliştirmelidir. Bu manada "anlama"dan yoksun olan kültürel bilimler bir bakıma kördürler. Nedensel düzenlilikler yoluyla toplumsal olgulara yönelik "ideal-tipler" geliştirilebilir. "İdeal-tipler", birçok somut gerçeklik türünde görülen ancak tüm özelliklerini tek bir olguda görmenin imkânsız olduğu zihinsel inşalardır. Bir bakıma ütopyalardır. Örneğin, birçok farklı ülke ve zamanda endüstriyel girişimlerdeki genel özellikler vurgulanarak tutarlı bir "ideal-tip" oluşturulabilir (Weber, 2012: 118). Weber nedensel ilişkilere yaptığı vurguyu burada da yapmaktadır; "ideal-tip" de amaç değil, araçtır. "İdeal-tipler", "empirik olguların engin denizinde güvenli bir biçimde seyahat etmeyi öğrenene dek, bir liman işlevi görür (Weber, 2012: 132)". "İdeal-tip", tarihsel süreçte ortaya çıkan toplumsal olayların nedensel mekanizmalara dayandırılması işlevini görmektedir (Çiğdem, 1997: 127). "İdeal-tipler", toplumsal çözümlemenin aynı zamanda soyut ifadeleridirler. Birçok toplumsal düzende var olan özelliklerinden süzülerek elde edilmiş zihinsel kurgulardır (Kurt, 2010: 3). Görüldüğü gibi "ideal-tipler", araçsal mahiyette kullanılan zihinsel birtakım kategorilerdir. Bu anlamıyla "ideal-tipler" toplumların anlaşılmasında yardımcı roldedir. Aslî değerlendirme nesnesi olarak değerlendirilmezler. Weber'in metodolojisinin ikili yapısının bir ifadesi olarak ideal-tipler, sosyolojik analizin ilk veçhesini oluştursa da sosyolojik analizin tamamlanabilmesi için "anlam" bağlamında incelemelere ihtiyacı vardır.

1.2.4. Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun ve Durkheim kurdukları ilmi/bilimsel disiplinlerin amacını nedenselliği ve düzenliliği bulmak olarak tanımlamışlardır. Öncelikle aklı ve duyuları yanıltacak ve doğru bilginin önünü tıkayacak zihinsel kurgu ve olguları temizlemişler, ardından içtimai/toplumsal nedensellik ve düzenliliği keşfetmeye koyulmuşlardır.

Doğada birtakım nedensel yasaların varlığını kabul eden bu iki düşünür, içtimai/toplumsal alanda da nedenselliklerin ve düzenliliklerin varlığını kabul etmişlerdir. İnsan; doğayı keşfedip kendisine yararlı bilgileri ürettiği gibi toplumu da keşfedip/işleyip toplumsal düzeyde de yararlı bilgiler üretebilmektedir. Böylece doğadan üretilen birtakım yasalar gibi, umrandan/toplumdan da birtakım yasalar üretilebileceği fikri mümkün olmaktadır.

İbn Haldun ve Durkheim içtimai/toplumsal yaşamdan birtakım yasaların çıkarılabileceğini kabul etmeleri bakımından benzer düşünseler de, bunu kavramsallaştırırken birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İbn Haldun; Müslüman bir düşünür olmasının da etkisiyle bu doğadaki ve umrandaki düzenlilik ve yasalılık halini "Sünnetullah" kavramıyla izah etmektedir. Doğaya ve içtimai yapıya bu düzenliliği veren bir "İlah"ın olduğunu savunmaktadır. Bu Kuranî kavramı içtimai düzleme çeken İbn Haldun, insana ve umrana/topluma hâkim olan, bu dünyadan olmayan bir gücü her şeyin üzerinde görmektedir. Durkheim açısından baktığımızda; doğadaki nedenselliği doğanın kendisinde, toplumsal nedenselliği de toplumun kendisinde kabul etmektedir. Toplumun kendi içinde ürettiği ve aynı zamanda kendisine dışsallaşan kolektif bilinç; nedenselliğin gözlemleneceği zemini oluşturmaktadır. Nedensellik ve yasalılık her şeyin üzerinde duran bir güç tarafından değil, toplumun kendisinin ürettiği içsel bir mekanizma olarak ele alınmaktadır. Bu ayrımın temel sebebi; farklı zihin dünyalarının benzer fikri görüşleri farklı biçimlerde kavramsallaştırmalarıdır.

İbn Haldun ve Durkheim nedenselliği bir amaç olarak görürken, Weber ise toplumsallığın anlaşılmasında nedenselliği bir araç olarak görmektedir. Ona göre nedensel yasalar ilk aşamada oldukça kullanışlı ve anlamlıysa da ilerleyen safhalarda toplumun tekilliğine cevap verememektedir. Çünkü toplumsallık sadece "açıklanmak"la yetinilmeyecek, "anlaşılması"na da ihtiyaç duyulan karmaşık bir yapıdadır.

Weber, "Kültür Bilimleri" olarak ifade ettiği sosyal bilimlerin konusunu değer-yönelimli insanların birbirleriyle ve kurumlarla kurmuş oldukları ilişkiler, olaylar ve olgular olarak ifade etmektedir. Bunlar sadece evrensel yasalar bağlamında değerlendirilemeyecek kadar karmaşık yapıdadırlar. Yasalar, değerleri anlamaktan yoksundurlar. Bundan dolayı da tikelliklerin yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Weber, "ideal-tipler" kavramsallaştırmasıyla toplumların genel değerlendirmesinden üretilen zihinsel formülasyonların genel çerçeve çizmesi bakımından yararlı bulmakla birlikte, toplumsal çözümlemenin bu noktada kalmayıp değer-yönelimli analizler yapmasını gerekli görmektedir. "İdeal-tipler" ilk etapta kullanışlı olsalar da gerçekliğin tam bir görüntüsünü vermekten uzak yapıdadırlar. Bir bakıma da ütopik kurgulardır çünkü Weber, "ideal-tiplerin" özelliklerinin hiçbir toplumda tam anlamıyla görülemeyeceğini de söylemektedir.

İbn Haldun, Durkheim ve Weber; nedenselliği içtimai/toplumsal çözümlemelerinin temeline koymaları bakımından benzer düşüncelere sahiptirler. Ancak İbn Haldun ve Durkheim bunu amaç olarak görmekteyken, Weber ise çözümlemenin bir aracı olarak

görmektedir. Durkheim açısından toplumsal olguların nedenselliğinin keşfi neredeyse sosyoloji ile eş tutulmuştur. İbn Haldun da kitabının ana amaçlarını sıralarken nedensellik/illiyet bağının keşfini temel amaçlarından biri olarak ifade etmektedir. Bu iki düşünür açısından nedensellik, düzenlilik ve yasalılığın keşfi içtimai/toplumsal araştırmanın aslî bir unsuru olarak görülmektedir. Weber ise nedenselliği ve yasalılığı yadsımamakta fakat toplumsal çözümlemesinin de sadece başlangıç aşamasına yerleştirerek çözümlemesinin tâlî bir unsuru olarak görmektedir. "İdeal-tipler", Weber'in bu anlayışının bir ürünüdür. Başlangıç aşamasında işe yaramakla birlikte ileri aşamalarda toplumsallığı anlamaktan yoksundur. Anlamaktayız ki İbn Haldun, Durkheim ve Weber nedenselliğe çözümlemelerinde yer vermeleri anlamında benzerlik göstermekle beraber, nedenselliğin kullanımı anlamında ise farklılaşmaktadırlar.

1.3.İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu

Bu bölümde İbn Haldun ile Marx'ın kuramlarında iktisadi faktörlerin oynadığı rol açıklanmakta ve iki ismin metodolojisinin bu yönü karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. İbn Haldun'un yaşadığı dönem düşünüldüğünde oldukça yenilikçi ve şaşırtıcı bir biçimde ifade ettiği iktisadi faktörlerin umranda oynadığı role dair fikirleri ile Marx'ın tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinde ilk sıraya koyduğu iktisadi faktörlere dair görüşlerinin karşılaştırması zihin dünyalarının da berraklaştırılması açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda bu bölümde iktisadi faktörlerin bir indirgeme sorunu üretip üretmediği de sorgulanacaktır.

1.3.1.İbn Haldun'da İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu

İbn Haldun; umranın temellerindeki unsurları ve umranın değişimini iktisadi faktörlerle açıklamaktadır. Bu anlamda açıklamalarda bulunan İbn Haldun, umran tiplerinin farklılığını geçim yollarının farklı olmasına bağlamaktadır. Bu farklılık iki umran tipine karşılık gelmektedir: Bedevi Umran ve Hadari Umran. Bunlar sadece umran şeklinde ifade edilmez, aynı zamanda "Bedevi Üretim Tarzı ve Hadari Üretim Tarzı" şeklinde ifade edilmektedir. Bu anlamda umrandaki farklılığın temelinde yatan sebep geçim yollarının

farklılığıdır. İbn Haldun, içtimai anlamdaki açıklamalarını yaparken umrandaki geçim yollarındaki farklılıkları merkeze almaktadır.

İbn Haldun; fiziken kendisinden çok daha kuvvetli varlıklar olan hayvanlar karşısında savunmasız ve çaresiz olan insanoğlunun, hayatta kalma mücadelesinde sahip olduğu iki yeteneği kullanarak kendini savunabileceği ve hatta diğer canlılara üstünlük sağlayabileceğini söylemektedir ki, bunlardan ilki akıl / düşünme yeteneği, diğeri ise "el"dir. Düşünce yeteneği ile birleşen "el" zanaatlardaki mâhirliğin kaynağıdır. İnsanların farklı üretim faaliyetleri anlamındaki çeşitliliğini artıran üretim araçlarını ve insanlara, sivri dişli, sivri boynuzlu vs. hayvanlarla başa çıkabilme imkânı veren kesici, sivri, öldürücü aletleri yapan da aynı "el"dir. İbn Haldun'un "el"e bahşettiği değer emeğe ve üretime atfettiği değerin de bir göstergesidir. Açıkçası İbn Haldun'un "el" ile beraber emeği ve üretimi de umranın, insanlığın ve tarihin kökenlerine yerleştirdiğini anlıyoruz (Kozak, 1999: 96). Aynı zamanda İbn Haldun "el"in, "akıl"ın kontrolünde olduğunu ifade etmektedir. "El"in hareket edebilmesi, sanat ve zanaat üretebilmesi için "aklın" gücüne ihtiyacı vardır (İbn Haldun: 214). İbn Haldun, insanın ayırt edici özelliklerini akıl ve el gücü olarak belirlemektedir. "Akıl" ve "el" gücünün birleştirilmesiyle insan, hayvan karşısında üstün konuma gelmiş ve kendini koruyacak alet-edevatı yapabilmiştir. Birbiriyle yardımlaşma konusunda da akıllı davranan insan hayatta kalma olasılığını daha da artırmaktadır. Toplu yaşamanın temellerini bu şekilde belirleyen İbn Haldun, oluşan toplulukların değişimini ve farklılaşmasını da üretim/geçim yolları temelinde açıklamaktadır:

> "Bilmek gerekir ki, 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 haci ve kemali ihtiyaçlardan evvel, zaruri ve basit olan şeylerden işe başlarlar" (İbn Haldun, 2015: 323).

Bedevi Umran ve Hadari Umran'ın temel ayrım noktası geçim/üretim yollarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bedevilik'te üretim basit ve kendine yetecek kadar iken, Hadarilik'te üretim karmaşık ve tüketeceğinden fazla bir üretim söz konusudur. Bedeviler tarım ve hayvancılıkla uğraştıklarından göçebe veya köylerde yaşamaktadırlar. Bedevi yaşam, emek yoğun bir yaşam değildir. Bedevi, elde ettiği değeri savaşlardan kazandığı ganimetlerden sağlamaktadır. Üretimi de bu anlamda sadece kendine yetecek ölçüdedir. Hadari yaşam ise, oturmuş bir düzeni kapsayan ve ticari ilişkilerin gelişmiş olduğu bir

yapıdadır. Sanayi ve ticaretin gelişmesi ile kendisine yeteceğinden fazla üretilen ürün Hadari piyasada parasal bir karşılık bulmaktadır. Böylece umranda oluşturulan değer insanların emeklerinin daha yoğun işlenmesiyle sağlanmış olmaktadır (Gellner, 2012: 45). Bu süreci aynı zamanda tabii /doğal ve zaruri gören İbn Haldun *determine* bir sürece işaret etmektedir (Hassan, 2015: 150). Bedevilik, umranın aslıdır ve temel hedefi Hadariliktir. Çünkü Hadarilik; yaşam koşullarının iyileşmesi, sanatın ve zanaatın gelişmesi, umranın mimari yönden gelişmesi, insanların sermayelerini artırması, devletin güçlenmesi gibi faktörlerle ifade edilmektedir. İnsanlar refah ve konfora düşkün varlıklar olduklarından hedefi bu yaşam koşullarına kavuşabilmektir (İbn Haldun, 2015: 326). Ancak bu refah ve konfor hali aynı zamanda umranın bozulmasının da temel göstergesidir. İbn Haldun bu süreci, ekonomik faktörlerdeki değişimlerinin etkisiyle ifade etmektedir. Birtakım iktisadi faktörlerin meydana gelmesiyle Bedevilik'ten Hadarilik'e doğru geçiş başlar. İbn Haldun'un bu bakış açısı hem içtimai hem de siyasi görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır.

İbn Haldun insanların bir araya gelip yardımlaşmasını ve bir işbölümü meydana getirmelerini umranın birlikteliği ve ayakta kalabilmesi için zorunlu görmektedir. İnsanlar ancak birbirlerine yardım ederek hayatta kalabilecek temel yaşam maddelerine ulaşabilmektedirler (Toku, 2002: 114). İnsanların tek başlarına bütün zanaatleri yerine getirmesi mümkün olmadığından birbirleriyle yardımlaşmaları zaruridir. Asgari gıda besinlerine ihtiyaç duyan insan birbirinin aczini gidererek hayatta kalabilir. İbn Haldun bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Allah Taala insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fıtratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir ikisinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez… O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle üretime iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızk hâsıl olur" (İbn Haldun, 2015: 213).

İbn Haldun, "el"in yanında, sadece emeğin değil, yine onun "akıl" ve "kültür" ile birlikte meydana getirdiği başka unsurun, el ve kafanın ortak ürünü "alet"in önemini de ifade etmektedir. İnsanın hayatta kalabilmesi, hem üretimde hem de savunmada yararlanılan bu üretim ve savunma araçlarının, yine "el" ve "aklın" ortak eseri olarak meydana getirilmesine

bağlıdır. İnsan; bu alet-edevatı —yardımlaşma ve işbölümünün yardımıyla— üretmemiş olsaydı, ne hayatta kalabilmek için zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilir, ne de kendinden daha güçlü hayvanların saldırısı karşısında hayatta kalabilirdi. İbn Haldun'a göre, insanı hayvanlardan farklılaştıran en önemli özelliklerden biri de, alet-edevat yaparak aklın ve elinin gücünü fiziki güce çevirebilmesidir (İbn Haldun, 2015: 214). İnsan, "el" ve "akıl" gücü ile birlikte alet-edevat yapabilme ve bunu akılcı biçimde paylaşabilme yeteneğini kazanmıştır. İnsanlar kendilerine yetemeyeceğini doğal ve zaruri yollardan öğrenmiş ve topluluk halinde yaşama özelliğini kazanmışlardır. Gelişen süreçte ancak bu şekilde davranabildiklerinde hayatta kalabilme imkânına kavuşabileceklerini kavramışlardır. "Akıl"ın yönlendirmesi ve rehberliğinde hareket eden "el", umranın gelişimi açısından aslîdir. Marx'da ilerde göreceğimiz gibi "el", "aklı" oluşturmaktadır. Ona göre, önce maddi üretim meydana gelir ardından bilinç oluşmaya başlar.

İbn Haldun'a göre Allah, insanı gıdasız yaşaması mümkün olmayacak biçimde yaratmıştır. Böylelikle insan gıdasını temin edebilmek için maişet yollarını aramak üzere doğada yola koyulmuştur. Ancak muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etmekten aciz olan insan birbiriyle yardımlaşmak ve işbölümü yapmak zorundadır. Örneğin, insan buğdayı üretti, bunu öğütecek, hamur yapacak ve pişirecektir. Bunların hepsini tek başına yapmaya kalksa başka her hangi bir şey yapamayacak duruma gelecektir. Aynı zamanda bu işlemleri yapabilmesi için gerekli alet-edevatı da marangoz, demirci, çömlekçi gibi zanaatkârlardan temin etmesi gerekmektedir. Bu yüzden insan birbiriyle yardımlaşmak ve işbirliği yapmak zorundadır (İbn Haldun, 2015: 213). Aynı zamanda İbn Haldun işbölümünü dinamik anlamda kullanmış ve Bedevilikten Hadariliğe geçişte etkisini ifade etmiştir. Yardımlaşmanın artmasıyla birlikte umran gelişmiş ve artık kendine yeteceğinden fazla üretim meydana gelmiştir. Bu süreç devamında Hadari Umran'ı doğurmuştur (Hassan, 2015: 153). Bedevi Umran'da insanlar zaruri ihtiyaç malzemeleri için birbiriyle yardımlaşırken Hadari Umran safhasında zaruri malzemelerden fazlasını üretmekte ve artık yardımlaşma profesyonel düzeyde olmaya başlamaktadır. Bu yardımlaşma da beraberinde umranın bayındırlığını getirmektedir. (Gültekin, 2016: 286).

İbn Haldun, elde edilen ekonomik değerin kaynağını "emek" olarak ifade etmektedir (İbn Haldun, 2015: 695). Kazanç da sadece emeğin değeri kadardır. Meydana gelen kazanç da kârı artıracak ve kâr da arttıkça umranda refah ve bayındırlık artacaktır. Böylece Bedevilik'te mevcut olan zaruri ihtiyaçları karşılamaya yönelik üretim de değişime uğrayacaktır. Artık kendine yettiğinden fazla üretim yapan insanlar birbiriyle

yardımlaşmanın da katkısıyla fazla üretimden kaynaklanan fazla/artı değer meydana gelmektedir. Fazla değer, şehirdeki iş ve emeği artırmakta ve kâr daha da fazla artmaya devam etmektedir. Böylece Hadari Umran'ın temelleri atılmakta ve iktisadi anlamda gelişmiş bir içtimai düzeye ulaşılmaktadır. İbn Haldun, emeğin değerini tespit etmekte ve emeği içtimai anlamda gelişmişliğin hareket ettiricisi olarak görmektedir. Emek, değer üretmekte ve bir noktadan sonra emek artmakta ve fazla değer oluşmaktadır. Oluşan bu fazla değer, kazanç ve kâra dönüşmekte ve refah ve lüks meydana getirmektedir (Toku, 2002: 114). Umranda oluşan refah ve lüks umranın her katmanına yayılmaktadır. Sanatlar, zanaatlar, ticaret, pazarlar, mimari vb. anlamda birçok yenilik ve gelişme bu sayede mümkün olmaktadır. Ancak umranın ilk aşamalarında herkese yayılan bu refah ve lüks durumu zamanla yönetici zümrenin halkın üzerinde baskıcı yönetimi ve vergi politikası yüzünden bu zümrenin daha fazla lüks içerisinde yaşamasına ve halkın ise daha zor şartlarda yaşamasına sebep olmaktadır. Bu da halk ile yönetim arasındaki asabiyetin kırılmasına yol açmaktadır. Böylelikle umranın değişim süreci halk ile yönetici elit arasındaki irtibatın kopması anlamında ilerlemektedir. İbn Haldun'un emek ve emeğin değerine dair görüşlerine dönecek olursak, bu durum *Mukaddime'de* açık bir biçimde ifade edilmektedir:

> "Kazanç (kâr, fayda) emeğin değerinden ibarettir. Harcanan emek artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kâr ve kazanları çoğalmış olacak, refah ve zenginlik ahvali, onları refaha ve bunun ihtiyaç vaziyetine getirdiği meskenlerin ve elbiselerin güzelleştirilmesi, alet ve edevatın, kap ve kacağın iyileştirilmesi, hizmetçiler ve binekler edinilmesi durumuna davet edecektir… Maişete tahsis edilen "esas emeğin" *(a'mal-i asliye)* aksine "artık emek" *(a'mal-ı zâide)* tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir" (İbn Haldun, 2015: 652).

Görüldüğü gibi İbn Haldun; emek, değer, fazla/artı-değer hakkında yenilikçi ve o dönem için şaşırtıcı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu anlamda *Mukaddime* de aynı zamanda umranın iktisadi bir çözümlenmesini de içermektedir (Lacoste, 2012: 76). Umranın kuruluşu ve yapısal manada değişimi açısından önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bedevilikten Hadariliğe geçişte hareket ettirici güç olarak da iktisadi faktörler önemli yer tutmaktadır.

1.3.2. Marx'da İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu

Marx'a göre; tüm insani varoluşun ve tüm tarihin ilk öncülü insanların yaşamlarını sürdürebilecek üretimi yapmalarıdır. Bunun için de insanların yiyecek, giysi, barınak vb. şeyler yapması gerekmektedir. Böylece ilk eylem, ihtiyaçların karşılanmasını sağlayacak araçların üretimidir, yani maddi yaşamın üretimidir. Bu eylem, insan varoluşundan günümüze dek tüm insanların gün be gün yerine getirdikleri eylemdir, tarihin ilk koşuludur (Marx & Engels, 2013a: 36). Marx, insanlığın varoluşunun temellerini maddi üretimde görmektedir. Maddi üretim üzerinden bir tarih okuması yapan Marx, ilk eylem olarak da insanların ihtiyaçlarını karşılayacak üretimi görmektedir. Böylece Marx'ın, insanlığın varoluşunu açıklarken üretimi merkeze aldığını ifade edebiliriz. Aynı zamanda temelde, üretimi yapmak için emek gerektiğinden tarihi üreten gücün "emek" olduğunu ifade edebiliriz.

İkinci olarak ise; temel ihtiyaçlarını karşılayan insan yeni alet-edevat üretmekte ve yeni üretim şekilleri geliştirmektedir. Marx üçüncü aşama olarak, insanların kendi ihtiyaçlarını giderecek üretimi yaptıktan sonra, artık kendilerini üretmeye başladıklarını ifade etmektedir. Bu şekilde oluşan üretim erkek, kadın ve çocuk ilişkilerine dayanan aileyi üretmektedir. Bu şekilde işleyen bu düzen insanlık tarihinin en başından itibaren süregelen bir sürece karşılık gelmektedir (Marx & Engels, 2013a: 36-37). Üretim süreci, insanlık tarihini belirleyen en önemli unsur olarak değerlendirilebilir (Topakkaya, 2008: 384). Görüldüğü gibi, insan ilk olarak temel ihtiyaçlarını karşılamaya dönük üretim yaparken, ardından ise yeni ihtiyaçları oluşturup onlara yönelik alet-edevat üretmekte ve bunlarla üretim yapmaktadır. Son olarak ise; kendilerini çoğaltmaya ve üretmeye başlamaktadırlar. Bunlar aslına bakılırsa birbirinin aşamaları olarak değil, eşzamanlı olarak gelişen süreçler olarak değerlendirilmelidir. Yâni bu süreç tek bir çizgi üzerinde ilerlemez, farklı toplumlarda aynı zamanda bu farklı üretim biçimleri birlikte görülebilir.

Üretim yapan bireyler toplumsal ve siyasal ilişkiler içerisine girerler. Bu ilişkiler ampirik gözlem vasıtasıyla herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın incelenebilir. Toplumsal ve siyasal yapı insanların yaşamlarıyla birlikte hayat bulmakta ve gelişmektedir. Üretici olan bireyler bu yapıları kurarken aynı zamanda yapıların gerektirdiği birtakım ön kabuller ve sınırlamalar altındadırlar. Bu öncüller rastgele/keyfi değildir, aksine gerçekliği olan öncüllerdir. Bu öncüller insanların kendi faaliyetleriyle meydana getirdikleri maddi yaşam koşullarıdır. Bu anlamda bu öncüller zihinsel argümanlar veya dogmalar olarak değerlendirilemezler, ampirik olarak gözlenebilirler (Marx & Engels, 2013a: 30-34). Marx,

teorik meselelerin çözümünü insan davranışlarının ampirik gözlemlenmesinde bulmaktadır (Tucker, 1969: 89). Marx'ın ampirik olarak gözlemlenebilir olan meseleleri çözmek istemesi de tarihsel metodunun temellerini oluşturmaktadır (Rao, 1984: 54).

İnsanlar, hayvanlardan üretim geçim yollarını üretmeye başladıklarında ayrılmaktadırlar. Bilinç ve akıl yoluyla ayrım söz konusu değil, üretim yapabilme özelliği bu noktada temel ayrımı oluşturan unsurdur. Ayrımı berraklaştıran faktör ise üretim araçlarıdır. Üretim araçları aynı zamanda yaşam koşullarını da belirlemektedir. İlk mülkiyet türü, kabile mülkiyetidir *(Stammeigentum)*. Bu türde balıkçılık, avcılık, hayvancılık ve tarım temel geçim yollarıdır. İşbölümü daha basit düzeyde ve ailenin sınırlarını aşma eğilimindedir. Toplumsal sınıflanmada en üstte kabile reisi, altında kabile mensupları ve en altta ise köleler vardır. Mülkiyet biçiminin ikinci türü; birkaç kabilenin birleşmesiyle veya fetih yoluyla oluşan kentte vücut bulan komün ve devlet mülkiyetidir. Bu toplumsal yapıda özel mülkiyet çok az gelişmiştir. Yurttaşlar köleleri üzerinde iktidar sahibidirler fakat bu sahiplik komün anlamındadır, özel mülkiyeti değildir. Ancak bu yapı özel mülkiyet geliştikçe çöküşe geçer. İşbölümü yavaş yavaş gelişmiş bir hal almaktadır. Kent-kır hem toplumsal hem de devlet düzeyinde karşıtlığı gündeme gelmeye başlamaktadır. Kır; izolasyon ve dağınıklığı temsil ederken; kent ise sermayenin, üretim araçlarının, zevklerin ve ihtiyaçların ve nüfusun merkezde toplanmasını temsil etmektedir (Marx & Engels, 2013a: 56). Marx, tüm insanlık tarihini maddi üretimin varlığına ve değişimi de kullanılan üretim araçlarına bağlı olarak farklılaşan üretim şekline bağlamaktadır. Bu maddi üretim üzerinden insanlık tarihi, belirli bir dönemlendirmeye tabi tutulmaktadır (Okutan, 2016: 58). Tarihin başlaması için insana, insanın hayatta kalabilmesi için ise üretmesine ihtiyacı vardır. Tarihin bu şekilde başlayıp bu şekilde devam ettiğini tespit ettikten sonra günümüzü anlamak ve geleceğimizi öngörmek bu anlayış çerçevesinde ele alınmaktadır. İnsanlar düzenli bir şekilde aynı şeyleri yaparak tarihi bu noktaya getirmişler ise de, bundan sonra da bu şekilde yapı değişmeye devam edecektir. Böylece geleceğe dönük öngörüler ampirik bulgulardan neşet eden, bağlayıcı bir anlam kazanmaktadır.

Marx, "emek"i şu şekilde ifade eder: "Emek, [çalışma] her şeyden önce, hem insanın hem de doğanın katıldığı ve insanın kendiliğinden, kendisi ile doğa arasındaki maddi etki ve tepkileri başlattığı, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir" (Marx, 2011: 182). İnsan doğanın karşısına elleri, kolları, bacakları ve vücudunun fiziki güçlerini çıkararak doğayı değiştirmekte ve aynı zamanda doğayı inşa eder. İnsan, doğayı değiştirirken aynı zamanda kendi tabiatını da değiştirir. Böylece insan kendini keşfeder ve üretim aletlerini de

geliştirmeye devam eder. İnsan; emeği ve üretim aletleri ile hayatta kalmasını sağlayacak yiyecekleri sudan ve topraktan elde etmektedir. Bu aletlerin üretimi de insanların hayvanlardan ayrıldığı en temel noktadır. Bu yüzden Franklin insanı, "alet yapan hayvan" şeklinde tanımlamaktadır. Aletlerin gelişmişlik düzeyi, hem toplumsal koşulları anlamak için hem de insanlığın gelişmişlik düzeyini göstermesi için asli bir unsurdur (Marx, 2011: 182-183). Marx için emek kavramı, analitik sosyolojisinde insan davranışının amacı olarak ele alınmaktadır (Smith, 1984: 145). İnsan, ancak emek ile birlikte kendisini nesnelleştirebilmektedir. Böylece insan, öznel davranışlarının yanında böylelikle bir de dışarıdan gözlemlenebilen ve araştırılabilen nesnel bir varlık olarak değerlendirilebilir.

Marx, bir metanın üretilmesiyle onun bir "kullanım değeri" kazanacağını belirtmektedir. Örneğin, üretilen ayakkabı bir kullanım değerine sahiptir. Yâni üretim yapmak aynı zamanda bir kullanım değeri de üretmek anlamına gelmektedir. Her meta böylece emeğin miktarına göre belirlenen bir değere sahiptir (Koç, 2014: 2). Kullanım değeri, sermayenin temelini teşkil etmektedir. Marx bu noktada sermaye ve toprağın kullanımını, değer üreten araçlar olarak görmez (Bocutoğlu, 2012: 137). Ancak üretilen ürünün satıldığı fiyat ile işçinin emeğine ödenen fiyat aynı değildir. Ve bu fark "artı-değer"i oluşturmaktadır. Bu artı-değer, "ürünün değerinin, onun üretimine katılan unsurların toplam değerini aşan kısmı olarak karşımıza çıkar" (Marx, 2011: 212). Örneğin 300 sterlin sermayenin 210'u anapara, 90'ı ise emek için ödenen ücrettir. Piyasa bu ürün 350 sterlin ediyorsa, 50'si artı değeri oluşturmaktadır. Böylece sanayici/kapitalist hiçbir şey üretmeden para kazanmış olmaktadır (Marx, 2004: 97-102). Marx burada üretimin değer üretimini ve bu değerin artan kısmına işveren tarafından el konulmasını açıklamaktadır. Bu süreç kendi içinde çelişkileri barındırsa da aynı zamanda tarihin ve toplumların gelişimi açısından gerekli bir evredir. Toplumsal devinim çelişkiler ile yürümektedir. İşçilerin emeğinin karşılığı olandan daha az ücret almalarının sonucu olarak oluşan artı-değere işveren el koymakta ve tarihi bu şekilde ilerlemektedir.

Marx, tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuş her türlü toplumsal düzende belirli düzeylerde görülen bir işbölümünden bahsetmektedir. Toplumun ve toplumsal ilişkilerin mevcudiyeti işbölümünün varlığına bağlıdır. Bireyler ürettikleri ürünleri karşılıklı olarak mübadele etmesinin imkânı işbölümünün varlığıyla ilgilidir (Marx, 1979: 266). Kabile, kast, feodal düzenlerde toplumsal olarak kuralları oluşturulmuş işbölümü vardır. Bu kurallar reisin, liderin veya lordun baskısıyla oluşmuş değillerdir. Bunlar maddi üretim koşullarından doğmuş ve daha sonra birer yasa şeklinde ifade bulmuşlardır. İşbölümü böylelikle toplumsal

sınıflandırmanın önemli bir faktörü olmuştur (Marx, 2006: 97). İşbölümü toplumsal örgütlenmenin en başından itibaren farklı şekillerde görülen bir olgudur. İşbölümünün düzeyi toplumsal örgütlenmenin de yapısını belirlemektedir. Basit bir işbölümünün hâkim olduğu yapı daha basit yapıda olurken, işbölümü karmaşıklaştıkça toplumsal yapı da bu ölçüde karmaşıklaşacaktır. Marx, işbölümünü toplumsal yapının belirlenmesinde asli bir unsur olarak görmektedir.

Farklı ulusların birbiri arasındaki ilişkiler ve kendi iç ilişkileri değerlendirildiğinde işbölümü ve üretici güçlerinin durumu belirleyici olmaktadır. Bunun yanında üretici güçler ve işbölümü arasında da sıkı bir ilişki vardır. Üretici güçler geliştikçe işbölümü de gelişmektedir (Marx & Engels, 2013a: 30-31). Marx, toplumları ve ulusları değerlendirirken onların maddi güçlerine odaklanmaktadır. Maddi unsurlar ne kadar güçlüyse toplum ve devlet olarak güçleri de o anlamda yüksek olacaktır. Üretici güçlerin ve nüfusun artması bu noktada belirleyici faktörlerdir. Öncelikle insan, üretici güçler anlamında alet çeşitliliğini artırır, ardından ise nüfusunu artırma yoluna gider. Tarihin ve toplumun maddi olarak geliştiği bir düzende bu son derece önemlidir.

1.3.3. İktisadi Faktörler ve İndirgemecilik Sorunu Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun ve Marx; iktisadi faktörlere yüklemiş oldukları anlam söz konusu olduğunda birçok noktada birbirine benzer görüşler ifade etmişlerdir. Bundan ötürü İbn Haldun'a "İslam'ın Marx"ı (Bilim ve Ütopya, 1999) ve "Marx'ın Öncülü İslam Bilim Adamı" (Bilim ve Ütopya, 2006) şeklinde yakıştırmalar yapılmış ve özel dergi sayıları hazırlanmıştır. Bu bölümde; İbn Haldun ve Marx'ın iktisadi görüşlerinin hangi noktalarda benzeştiği veya ayrıştığı açıklanacaktır. Aynı zamanda bu tür değerlendirmelerin, iki düşünürün düşüncelerini bağlamından kopuk mu açıklamaktadır? sorusuna cevap da aranacaktır

İbn Haldun ve Marx; insanın hayata gelmesiyle birlikte birtakım temel ihtiyaçları gidermek için üretim yapmasını zorunlu görmektedir. İnsan, hayatta kalabilmek için gıda, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayacak üretimi, doğal ve zaruri olarak yapmaktadır. Avlanmak, balıkçılık yapmak, hayvanlara fiziksel olarak üstünlük sağlamak, tarım yapmak gibi faaliyetleri gerçekleltirmek için insan birtakım alet-edevat

yapmaktadırlar. İnsan, alet-edevat yapabilmesi anlamında hayvandan ayrılmaktadır. Fakat bu noktada iki düşünür farklı düşünmektedir. İbn Haldun'a göre insan, hayvandan hem akıl hem de el (emek/üretim) anlamında ayrılmaktayken; Marx bu noktada sadece el gücünü kullanması (üretim yapması) anlamında insan ve hayvanı ayrı görmektedir. Marx açısından toplumda önce maddi üretim görülür ardından bir bilinçden söz edilebilir. Fakat İbn Haldun, insanın fıtraten hayvandan akıl yönüyle de ayrıldığını ifade etmektedir. Örnek olarak da arı ve karıncanın birtakım düzenli faaliyetler gerçekleştirdiğini fakat bunları akli melekesiyle değil, doğası gereği yaptığını ifade etmektedir (İbn Haldun, 2015: 208). Yani akıl ve bilincin doğuştan mı geldiği veya tecrübe ile mi kazanıldığı konusunda farklılaşmaktadırlar. İbn Haldun (2015: 306) bu noktada Müslüman olmasından kaynaklanan insanın akıl ile birlikte dünyaya geldiği ve mükellef bir varlık olduğu düşüncesini merkeze almaktayken, Marx ise dünyanın materyalist yorumunu merkeze alarak bilincin üretimle birlikte ve üretimden sonra oluştuğunu ifade etmektedir. Düşüncelerinin temel farklılık noktasını bu oluşturmaktadır.

İbn Haldun ve Marx; insanların biraraya gelip yaşamalarının aralarında yardımlaşmayla mümkün olduğunu ve bunun işbölümü doğaracağını düşünmektedirler. Bu işbölümü ve yardımlaşma durumu insanların farklı meziyetlerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar birtakım özellikleri bakımından diğerlerinden üstün olduklarından birbirlerine muhtaç durumdadırlar. Bu farklılıkları da ancak birbirleriyle yardımlaşarak kapayabilirler. İlk oluşan işbölümü kabilevi anlayışın ürünüdür. Bu toplumsal yapıda işbölümü, kısıtlı ve ailevi düzeyde kalmaktadır. Ancak umran/toplum geliştikçe kentsel alanlarda iş çeşitliliği artmakta, işbölümü de karmaşıklaşmakta ve insanlar arasında çatışma meydana gelmektedir. İbn Haldun, çatışmayı yöneten ve yönetilen (hadari-bedevi) bağlamında açıklarken; Marx ise sınıf bağlamında açıklamaktadır. Ortak yönleri ise her ikisinin de emeğin ürününe birtakım egemen güçlerin el koymasına vurgu yapmalarıdır. Toplumsal bütünleşmeden ziyade toplumsal çatışmaya vurgu ikisinde de söz konusudur.

İki düşünür de içtimai/toplumsal düzeyde değişimle ilgilenmişlerdir. Değişimin gerçeklik boyutunu geçim yollarının/üretim araçlarının değişmesinde gözlemlemişlerdir. Umranın ahvali veya toplumun yapısı üretimin gelişmişlik düzeyiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bedevi Umran'da üretim araçları basit ve kısıtlıyken, Hadari Umran'da ise üretim araçları karmaşık ve çeşitlidir. Aynı şekilde kabilevi toplumsal düzende üretim araçları basit ve kısıtlıyken, modern toplumsal düzende ise üretim araçları karmaşık ve çeşitlidir. İki düşünür de yapı ve değişim analizlerinde geçim yollarını/üretim araçlarını aslî unsur olarak görmektedirler. Fakat İbn Haldun, tarihselliği maddi temelde kurgulamaz.

Marx ise tarihin başlangıcı üretimin başlangıcıyla eş görmektedir. Tarihselliğin ve toplumsallığın ontolojik olarak kurgulanması açısından iki düşünür ayrılmaktadır. İbn Haldun, insanların bir araya gelerek bir tarihsellik inşa ettiklerini söylerken, Marx ise tarihin ancak insanların üretim yapmalarıyla mümkün olduğunu söylemektedir. İbn Haldun döngüsel, Marx ise ilerlemecidir. İlkinde çatışma toplumsallığın/uygarlaşmanın doğasında vardır, ikincisinde ise çatışma patolojik bir durumdur ve bundan kurtulmak mümkündür.

Marx'ın "praksis" kavramı, tarihi dönüştüren pratik anlamında kullanılmaktadır. Kendisinden önce üretilen materyalist görüşlerin insanın pratik yönünü vurgulamadığını ifade eden Marx için aslolan "dünyayı değiştirmek"tir. Böylece Marx'ın teor,sinin önemli noktalarından biri de insanın pratik etkinliğinin tarihsel süreçte etken oluşudur. İbn Haldun da teorisinde tarihsel gerçekliğe temas etmek istemektedir. "İdeal" düzen amaçlayan, spekülatif tartışmalara boğulan ve salt metafizik ilkelerden hareket eden felsefecileri eleştirmektedir. Aynı zamanda "el" ve "akıl"a vermiş olduğu önem anlamında da insanın aktif rolüne dikkat çekmektedir. Ve insanın umranı kurması ve hayatta kalması pratik etkinliğinin bir sonucudur. Fakat İbn Haldun ve Marx arasında temel bir ayrım söz konusudur: İbn Haldun "akıl"dan hareketle pratiğe vurgu yaparken Marx ise "el"den hareketle pratiği vurgular. Aralarında "el" ve "akıl" konusunda öncelik-sonralık ilişkisi vardır.

İbn Haldun ve Marx; "emek" konusunda da benzer düşüncelere sahiptirler. Emek ikisi için de ekonomik yapının temelidir. İnsanların üretmiş oldukları içtimai/toplumsal değer, ancak "emek" ve "el" gücüyle meydana gelmektedir. Emek, toplumsal değer üretiminin ilk unsurudur. İlk toplumsal biçim oluşurken de emek aslidir, toplumsallık geliştikçe de emeğin rolü de artmaktadır. Bu anlamda deeğişimi sağlayan ve devam ettiren en önemli faktörlerden birisi de emektir. Bedevilik, Hadarilik hedefine doğru ilerlerken ekonomik yapının değişimi İbn Haldun açısından temel mahiyettedir. Hadarilik söz konusu olduğunda ise emek kendine yeteceğinden fazla değer üretmeye başlar ve kâr/artı değer meydana gelir. Ve böylece içtimai anlamda bayındırlık ve gelişme meydana gelmektedir. Marx için de emek, değerin en önemli faktörüdür. Değeri üreten emektir. Fakat kapitalist toplumda emeğin, artı değer üretmesiyle sanayici bu değere el koyarak toplumda sınıfsal eşitsizlik oluşturmaktadır. Böylece İbn Haldun için bayındırlık ve gelişmişlik olarak değerlendirilen artı-değer, Marx için ise sömürü ve eşitsizliğin kaynağıdır.

Görmekteyiz ki, İbn Haldun ve Marx iktisadi faktörler bağlamında birçok benzer görüş ifade etmişlerdir. İçtimai/toplumsal ilişkilerin kurulması, alet-edevat yapımı,

işbölümü, toplumsal yapının değişmesinin iktisadi açıklaması, emeğin değer üretimi gibi konularda benzer görüşler dile getirmiş olmalarına rağmen farklılaştıkları konular da söz konusudur. İnsanın hayvandan ayrıldığı özellikler, "akıl" ve "el"in önceliği-sonralığı konusu, tarihselliğin oluşumu, artı değerin farklı şekillerde değerlendirilmesi gibi konular iki zihin dünyasının farklılaştığı temel unsurlardır.

Marx, sınıflararası çatışmada tavrını alt tabakalardan yana koymaktadır. İbn Haldun ise o kadar açık olmamakla birlikte Bedeviliğin erdemlerine vurgularda bulunmaktadır. Ancak Bedevi yaşama davetiye çıkaran bir romantizme sahip değildir. Marx milenyumcu/devrimcidir, yeryüzü cennetini mümkün görürür. İbn Haldun ise daha gerçekçidir, çatışmayı yapısal olarak görür. Bu yönü ile Durkheim'e benzetilebilir.

2. TOPLUMSAL YAPI

Bölümde ilk olarak İbn Haldun, Durkheim ve Marx'ın "insan doğası" fikirleri temelinde insanın birlikte yaşayışı, tarihi kuran özne olması ve umran/toplum görüşlerini hangi temeller üzerine kurdukları açıklanmaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa, tarihin ve toplumun felsefi temelleri açıklanmaktadır. Ardından, İbn Haldun'un "umran" anlayışı ve Durkheim, Marx ve Weber'in "toplum" anlayışları açıklanıp kuramsal düzeyde karşılaştırılmaktadır. Bu bağlamda İbn Haldun'da "insanî içtima"nın zorunluluğu, içtimai/toplumsal organizasyon fikri, umranın kurulacağı iklimsel ve coğrafi faktörlerin neler olduğu ve umran tiplerinin hangi temeller üzerine kurulduğu gibi temel düşünsel formülasyonlara odaklanılmaktadır. Durkheim'de toplumun tanımı, özellikleri, birey karşısındaki konumu gibi sosyolojik unsurlara; Marx'da toplumu meydana getiren güçlere ve ilişkilere, tarih ve toplumun ilişkisine ve toplumsal yapının özelliklerine; Weber'de tarih ve toplumun anlaşılmasına, toplumu "anlama"nın önemine, topluluklaşma ve toplumsallaşma kavramlarına odaklanılmaktadır. Son olarak da, umran ve toplum tiplerinin farklılaşma nedenleri ve dinamikleri temelinde İbn Haldun, Durkheim ve Tönnies'in toplum tipleri karşılaştırmalı olarak açıklanmaktadır. Bu karşılaştırma "Bedevi-Hadari Umran, Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum ve Cemaat-Cemiyet" kavramlarının ekonomik, ahlaki, manevi, siyasi, kültürel yönleri dikkate alınarak yapılmaktadır. Alt bölümler ve karşılaştırılacak isimler ve unsurlar belirlenirken kavramsal benzerlikleri ve farklılıkları temel alınmıştır. Aynı zamanda söz konusu isimlerin sosyolojik kuramlarının sosyal teorideki yeri de, bu karşılaştırmanın önemli bir noktasını oluşturmaktadır.

2.1.İbn Haldun'da İçtimai/Toplumsal Yapı

İbn Haldun'un içtimai/toplumsal yapıya dair düşüncelerini açıklarken insanın doğası fikrinden hareket edilecektir. İbn Haldun (2015: 213), "insanî içtima"yı (insanların birlikte

yaşamalarını) zorunlu görmektedir. Bunu da şu şekilde ifade eder: "Şüphe yok ki, insanî içtima zaruridir". İbn Haldun'a göre, ihtiyaçları olan insan birlikte yaşamak zorundadır ve ancak birbiriyle işbirliği içerisinde hareket ettiğinde hayatta kalabilir (Kılınç, 2018: 63). Çünkü insan hayatta tek başına yaşayabilecek gücü tek başına kendisinde bulamaz. İnsan; topluluk halinde olmayı doğal yollardan öğrenir ve bu yaşamın içerisinde kalmaya mecburdur (Durak ve İrğat, 2015: 211). Temel gıda maddelerini temin etmek ve iç ve dış saldırılara karşı koyabilmek için insanlar yardımlaşmak zorundadırlar. İnsan için gerekli temel gıda maddeleri çeşit çeşit olduğundan ve insanların bunlara ulaşması tek başına mümkün olmadığından insanların kabiliyetleri ölçüsünde bunlara ulaşabilmesi ancak birbiriyle yardımlaşarak olmaktadır. Aynı zamanda insan, hayvanlardan farklı olarak "düşünce/akıl" ve "el" gücü ile savunma mekanizması geliştirmektedir. İlimler ve sanatlar vasıtasıyla yapmış oldukları silahlar hayvanlar karşısında fiziki güçsüzlüğü bertaraf etmektedir. Hayvanlar kadar insanı tehdit eden bir diğer unsur ise içeriden ve dışarıdan gelecek saldırılardır. Kendi aralarında oluşturacakları bağlılık duygusu ile —İbn Haldun buna asabiyet demektedir— bu saldırılara karşı koyabilme gücünü elde etmektedirler. Bu şekilde kendini ve neslini güvence altına almaktadırlar. Bu da ancak bir arada yaşayarak ve dayanışma içerisinde olarak mümkün olmaktadır (Günay, 1986: 76).

Toplum algısı ile insan algısı arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Toplumun nasıl oluştuğuna dair bilimsel açıklamalar ve nasıl olmasına dair felsefi görüşler insan gerçekliği ya da algısı üzerine temellendirilir. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde insanın doğasına dair ayrı bir bölüm yazmamakla birlikte insan doğası üzerine birçok görüş dile getirmektedir. İbn Haldun üç tür insan doğasından bahseder:

İlk olarak, Kur'an ve hadislerdeki ifadeyle "fıtrat" anlamındaki insan doğasını açıklamaktadır. İnsanın bu yönü onun doğuştan getirmiş olduğu ve sadece iyi özelliklerle bezenmiş doğasıdır. İkinci insan doğası türü; "dualistik" insan doğasıdır. Bu doğasında insan hem iyiye hem de kötüye yönelebilmektedir. Hangi yöne gideceğine kendisi karar vermektedir. Üçüncü insan doğası türü ise, "saldırgan" insan doğasıdır. Bu doğa türünde insan olumsuz çevre ve alışkanlıklarından ötürü hayvani bir tavır sergiler (Dhaouadi M. , 2008: 580). İbn Haldun'un insan doğası görüşleri statik bir insan doğasını ifade etmez. İnsanın toplumsallaşarak, alışkanlıklarıyla şekillendirdiği bir yapıyı imgeler. Sonuç olarak, insan doğuştan birtakım özellikler ile dünyaya gelse de dünyadaki varlığı ile de doğasını şekillendirmektedir. İbn Haldun, insanların topluluk halinde yaşamalarını onların doğasındaki özelliklere ve çevresi ile olan ilişkilerine bağlamaktadır. İnsan; doğası gereği

içtimai düzende yaşamaktadır ve bu düzende hayatta kalabilmek ve sosyalleşebilmek için de gerektirdiği ilimleri, sanatları ve zanaatları öğrenmektedir.

Her insan yetenekleri doğrultusunda alet-edevat ve gıda malzemeleri üretmekte ve böylece doğal yollardan oluşan işbölümü meydana gelmektedir. İşbölümü neticesinde üretilen malzemelerdeki farklılık birbiriyle takas edilme yoluyla herkesin kullanabileceği duruma gelmektedir. Ancak bu şekilde insan gıda malzemesine ve alet-edevata ulaşıp hayatta kalabilmektedir. Üretilen alet-edevat, hem üretim yapabilmek için üretim malzemesine hem de savunma yapabilmek için silahlara karşılık gelmektedir. Hayvanlara karşı kullanılacak olan bu alet-edevat, aynı zamanda insanların bir arada yaşamalarının da teminidir.

Bu iki unsur insanların bir arada yaşamalarını temin ederken, içtimai hayatın istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi için aynı zamanda "vaz'i hakim"e (başkana/lidere) de ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanların hayvani yönü, başkalarının malına ve canına kastetme eğilimindedir. Bu eğilimi bastıracak bir güç olarak bir lidere ihtiyaç vardır. Bu otoritenin gücü, insanların hayatta kalmasının ve umranın düzeninin sağlanmasının teminatıdır (Arslan, 2014: 158). İbn Haldun; insanların bu şekilde bir araya gelip, istikrarlı bir şekilde bu yapıyı sürdürmelerini "insan doğası" fikri ile ilişkilendirmektedir. İnsan, doğası gereği bir arada yaşamakta ve bu birlikteliği sürdürecek imkânları bulup hayata geçirmektedir. İçtimai yapı ve düzen ancak bu şekilde var olmakta ve devamlılığını sağlamaktadır. Bu anlamda "insan doğası" fikri, içtimai/toplumsal yapının varlığı için zorunlu bir unsurdur. Çünkü İbn Haldun için, insanların bir araya gelip ortak bir paydada buluşmasını sağlayan en önemli unsur "insanın doğası"dır ve bundan hareketle yapmış olduğu değerlendirmeler "Umran teorisi"nin temellerini teşkil etmektedir.

Umran, genel itibariyle "insanın içtimai hayatı ve örgütlenmesi" olarak tanımlanabilir. Umran, insanların bir arada yaşamasını, yapıyı, kurumları, ilimleri vb. içtimai yaşamın bütününü kapsayan bir muhtevadadır (Arslan, 2014: 6). Say'a göre (2011: 180) de umran, toplumsal hayatın bütün katmanlarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. İbn Haldun açısından "umran", içtimai/toplumsal hayatın bütünlüklü bir ifadesidir. İnsanların bir arada yaşadıkları, toplumsal ilişkilere girdikleri, içtimai/toplumsal kurumlar bağlamında hareket ettikleri bir organizasyondur. Umran, insanî ilişkilerden kaynaklanan tüm olay ve olguları içerisine alan temel bir kavramdır. Temelde Bedevi-Hadari şeklindeki ayrım üzerinden açıklanan umran, bu iki tip açısından karşılaştırmalı olarak ele alındığı ekonomi, sanat, bilimler, devlet, din, ahlak gibi unsurları içermektedir. Umran, insanın her

türlü sosyalliğinin hem nedeni hem de sonucudur. İnsan eliyle kurulan umran, aynı zamanda insanın içerisinde varlık kazandığı bir organizmadır. İbn Haldun, umranın ve içerisinde meydana gelen her türden olay ve olgunun açıklamasını "Tanrısal müdahale" veya "kahramanlar" perspektifinden yapmaz (Arslan, 2014: 77). Açıklamalarını tarihsel ve içtimai/toplumsal yaşamın düzenliliklerinden üretmiş olduğu yasalar ve kavramlar temelinde yapmaktadır. Böylece kurmuş olduğu ilim sadece kendi dönemini açıklamakla kalmamakta, aynı zamanda genel geçer yasalar ile evrensel bir nitelik kazanmaktadır.

2.2.Durkheim'de Toplumsal Yapı

Durkheim; bilimsel bir yöntem için gerekli olan insan, toplum ve insanın doğası hakkında gerçekçi görüşlere sahiptir (Orru, 1983: 509). İnsanlar yakınlarına karşı doğal bir eğilim içerisinde olmadıklarında toplumun yapısı tüm katmanları ve kurumlarıyla ortaya çıkmayacaktır. Ancak Durkheim, bu duyguları sosyolojisinde ele almaz, onları psikolojiye bırakır. (Ritzer, 1992: 16). Bununla birlikte Durkheim, insanın ilkel yapısı itibariyle sosyal yaşama zorunlu olarak katılmadığını ve insanların topluluk halinde yaşamaları durumunun sonradan oluşan özelliklerinden kaynaklı olarak oluştuğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda insan, kendi kendine yetebilme özelliğinden dolayı toplumsal işbölümüne ihtiyaç duymadan da yaşayabilir. Bu açıklamalardan hareketle söyleyebiliriz ki, insanlar doğal olarak bir arada yaşamazlar, dış koşulların değişmesiyle toplum halinde yaşamaya başlamışlardır (Durkheim, 2019: 23). Bununla birlikte insanlar, toplumsalın nüvelerinin atıldığı ve sonrasındaki gelişim sürecinde her zaman kendilerini kolektif bir yaşam içinde bulmuşlardır. Bu kolektif yaşam; insanların özgürce karar verdikleri bir durumu değil, kendilerinin dışında oluşan bir kolektiviteye dâhil olma durumu olarak görülmelidir:

> "Bütün toplumlar devamlılık yoluyla diğer toplumlardan doğduğuna göre, bütün bir toplumsal evrim sürecinde, bireylerin kolektif yaşama katılıp katılmayacaklarına ya da kolektif yaşamlar arasında nasıl bir tercih yapacaklarına özgür olarak karar verdikleri tek bir anın olmadığına emin olabiliriz" (Durkheim, 2014a: 133).

Durkheim; insan doğası konusunda düalist/ikili bir yaklaşıma sahiptir. Bu ikili yapı insanın her anında onu kuşatmakta ve karar verme süreçlerinde etkili olmaktadır. Bir yanda

beden, diğer yanda ise ruh/tin birbiriyle adeta bir mücadele içerisindedir. Durkheim'deki düalizm, "Bencillik–Özgecilik (Cemaat–Cemiyet)" ve "Rasyonellik–İrrasyonellik" unsurlarını içermektedir. İnsanın doğasının düalistik yapısı toplumsal alandaki düalizmin de temelleridir. Bu ikili yapı; zihin ve aktivitelerde kendisini görünür kılmaktadır. Bir tarafta hisler ve duyusal eylemler varken; diğer tarafta ise düşünme ve ahlaki anlayış vardır. Hisler ve duyusal eylemler bireysel arzuların alanına girmektedir. Bunlar, bencil güdülerin tatmini için düşünce ve eylem üretirler. Ahlaki anlayış ise şahsi amaçları değil; kolektif amaçları hedeflemektedir. İnsanın ahlaki yapısı, toplumsal yapının temelini teşkil etmektedir. İnsan, ahlaki yapısıyla birlikte bir anlamda kendinden vazgeçip toplumsal yapının bir üyesi olmaktadır. Bu ahlakilik, bizi toplumsal formun evrenselliğine götürmektedir. Böylelikle insan kavramı bireysel bir yapıyı değil, aynı sosyal gruba ait olma anlamında evrensel düzeyde yeniden tanımlanmaktadır. Böylece insan; toplumsallığa katılarak, kolektif bilinç sayesinde bireyselliğini kolektivite içerisinde eritmektedir (Durkheim, 2005: 36-37).

Durkheim, insanın doğasından hareketle bireysel ve toplumsal olmak üzere onun ikili yapıda olduğunu ifade etmektedir. İnsanın bireyselliği dürtü, güdü, doyumsuzluk gibi bencil duygularını karşılamaktayken, ahlaki yönü ise insanın bireysellikten kurtulup toplumsal bir varlık oluşunun teminatını içermektedir (Çil, 2017: 452). Durkheim, insanın ikili yapısını vurgularken aslında onu toplumsal bakımdan inşa etmenin imkânını sağlamaktadır. İnsan, bireysel arzusunun yönlendirmesiyle hareket ederken aynı zamanda da ahlaki ödev bilinciyle hareket etmekte ve bu anlamda kendi içinde mücadele eden bir varlığı ifade etmektedir. İnsanın bireysel arzularından vazgeçtiği ve kolektif bilinciyle hareket ettiği koşullarda —ki bu koşullar insanın varlığından itibaren zorunlu olarak gerçekleşmektedir— toplumsal bir yapı mümkün olmaktadır. Bu yapı, insanların ahlaki yapılarının birleşimi olarak görülebilecek "kolektif varlık"tan doğmaktadır. Bu; bireysel bilinçlerin birleştiği ve aynı zamanda bireysel bilinçlerden farklı bir varoluş biçimini meydana getiren bir yapıyı ifade etmektedir (Durkheim, 2014a: 150). Bu yapı; bireylerin toplamını değil, kendi bünyesinde kurumsallaşmış kolektif bir gerçekliği ifade etmektedir (Corning, 1982: 370). Toplumsal yapı, bireyselliğin kolektivitede eridiği birleşme sürecini imlemektedir. Ancak bu birleşme süreci, Hobbes ve Rousseau gibi düşünürlerin ifade ettiği gibi dışarıdan gelen bir zorlama yoluyla gerçekleşmemektedir. Bu anlayış, insanın doğal olarak kolektif yaşamın karşısında olduğu ve ancak bir zorlama yoluyla bu yaşama dâhil olabileceği bir anlayışı ifade etmektedir. Bu anlayış, temellerini doğadan almaz çünkü bireyi toplum-karşıtı bir konuma yerleştirmektedir. Durkheim'e göre; Hobbes ve Rousseau insanın kendisine hâkim olan ve

baskı uygulayan bir makinenin bizzat yapıcısı/üreticisi olduğu fikrinin çelişkili bir örgütlenme biçimi olduğunu fark edememiştir. Durkheim de zorlamayı toplumsal hayatın temel niteliği olarak görmekte fakat bu zorlama kolektif bilincin dışında bir bilinci olan ve insanların düştüğü tuzakların bilincinde olmasını saklayan bir makine düzeni değildir. Zorlama, bireyin kendi rızasıyla boyun eğdiği doğal bir güçtür. Bireyin boyun eğmesini sağlamak için yapay bir güç yerine; bireyin acizliğinin ve doğal bağımlılığının bilincine varmasını idrak etmesini sağlayan bir güçtür (Durkheim, 2014a: 148). Durkheim; toplumun oluşumuna bireye dışarıdan yapay bir güç ile dikte edilen bir anlayışla değil, bireylerin kendi rızalarıyla doğal olarak bir araya geldikleri ve aynı zamanda kendi güçsüzlüğünü fark ettikleri bir anlayışla yaklaşmaktadır. Durkheim'in ifade ettiği toplumsal biçimde de zorlama vardır fakat bu zorlama insanın doğasından kaynaklanan bir zorlamadır. Bu anlamda birey bu örgütlenme biçimi içerisinde dışarıdan bir baskı hissetmez. Toplumsal bilinç kendisinden kaynaklanmıştır ve kendi varlığının devamı için bu süreç doğal ve zaruridir.

2.3.Marx'da Toplumsal Yapı

Marx; bütün tözcü kuramları, bireylerin doğuştan getirdiğine inanılan her türlü doğa/fıtrat fikrini, ister aşkın (Hıristiyanlık), isterse de natüralist/doğacı (Hobbes) şekilde tanımlanmasından hareket eden bütün kuramları reddetmektedir (Geras, 2002: 52). Tarih ve toplumun başlangıç ve varlığını hiçbir maddi temeli olmayan, sadece düşünsel temelde kurguların insan düşüncesini bağlamından kopardığını düşünmektedir. Tarihin ve toplumun kuruluşu O'na göre, tamamen maddi güçler ve ilişkilerle açıklanması gereken bir olgudur. Düşünceler ve bilinç tam anlamıyla insanın maddi eylemlerine ve ilişkilerine bağlıdır. Aynı şekilde tarih, toplum, yasa, politika, ahlak, din, metafizik gibi zihinsel üretim olarak meydana gelen tüm olgular ve olaylar maddi eylem ve ilişkilerin üretimidir (Marx ve Engels, 2009: 32). Hıristiyanlık; insan bedeni ve arzularını yabancı olarak görmektedir. Yani insan, doğasına yabancılaşmakta ve onu bastırmak zorunda kalmaktadır. Böylece insan doğanın belirleyici faktörlerine karşıt bir tavır geliştirmek zorunda kalmaktadır. Yâni maddi dünyaya yabancılaşan bir insan anlayışı üretmektedir:

> "Hıristiyanlığın bizi bedenin ve 'kışkırtıcı arzuların' egemenliğinden kurtarmak istemesinin tek nedeni, bedenimizi ve arzularımızı bize yabancı bir şey olarak görmesiydi. Hıristiyanlık bizi doğanın belirleyiciliğinden kurtarmak istiyordu, çünkü kendi doğamızı bize ait görmüyordu. Zira ben kendim doğa değilsem, doğal arzulanın ve tüm doğallığım -ki Hıristiyanlığın öğretisi budur- bana ait değildir. Dolayısıyla, ister kendi doğallığım isterse de dış doğa olarak nitelenen doğa aracılığıyla olsun, doğa tarafından gelen her bir belirleme, bana yabancı bir şeyin belirlemesi olarak görünür; maruz kaldığım bir pranga olarak, zor olarak, tinin özerkliğine karşıt olarak görünür" (Marx & Engels, 2013: 218).

Tarihin ve toplumun temeli, insanın "el" emeği yoluyla üretim yapmasıdır. İnsan bu üretim vasıtasıyla tarihi başlatmış ve toplumu oluşturmuştur. Bu tarih ve toplumu oluşturma süreci sadece üretim yapma şekli olarak tarih ve topluma etki eden bir varlık olarak değil, aynı zamanda ondan etkilenen bir varlık olarak da insan dış etkilere açık bir konumundan kaynaklanmaktadır. İnsanın üretmiş olduğu yapı ve ilişkiler anlamında, filozofların "insanın özü veya cevheri" olarak adlandırdıkları ve ilahlaştırdıkları şey aslında insanın üretiminin kendisidir (Marx, 2006: 60). Üretim; insanın varlığı ve dolayısıyla da toplumun varlığı için hayatî bir faktördür. Yâni insanlar, "tarih yapabilmek" için hayatta kalmak zorundadırlar. Ve hayatta kalmak için de tarihi başlatmış olmaları gerekmektedir. İlk olarak temel üretim yapmak zorunda olan insan beslenme, giyinme ve barınma düzeyinde üretim yapmıştır. Böylelikle insanın ilk tarihi eylemi, maddi yaşamın üretimidir. (Marx & Engels, 2013a: 36). Marx; tarihsel materyalist perspektiften insan doğası, tarih ve toplum görüşlerine şekil vermiştir. Marx açısından gerçekliği bulunan her şey, insanın bu dünyada yaptıklarıyla ilgilidir. İnsanın doğuştan getirmiş olduğu herhangi bir doğa/fıtrat söz konusu değildir. Bu şekilde insan, tarihi üretmiş aynı zamanda kendi gerçekliğini de üretmiştir. Böylece insan ürettiği müddetçe kendisinin ve toplumun varlığını sürdürebilir. Materyalist tarih görüşüne sahip olan Marx açısından bu tez, oldukça tutarlıdır. Teolojik, metafizik, felsefi veya soyut herhangi bir düşüncenin tarihin ve insanın üretiminde etkisi olmadığını ifade eden materyalist anlayış göz önüne alındığında insanın aktif üretici rolü genel tezle uyumludur. Tarih ve insan "akıl" yoluyla değil, "el emeği" yoluyla üretilen ve ilerleyen süreçlerin ifadesidir. Marx'a göre madde, bilinçten önce gelir. Yâni üretim ilkseldir; toplumsallık ve toplumsal değişim üretim ile gerçeklik kazanır.

2.4.Toplumsal Yapı Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun ve Durkheim; insanın doğasının ikili/düalist yapısına dikkat çekmişlerdir. İbn Haldun, insanın doğuştan hem kötü hem de iyi özelliklerle dünyaya geldiğini belirtmekte ve insanın kötü yönü ağır bastığından insanın bir "vaz'i hâkim" tarafından dizginlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca İbn Haldun'un düşüncesinde, insanî içtima veya toplumsal yaşam doğal ve zorunludur. İnsan, hayata geldiğinden itibaren hayatta kalabilmek için bir arada yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Durkheim için ise insan zorunlu olarak toplumsallığı kurmaz. Daha çok onun dışsal özelliklerinden kaynaklı olarak toplum kurulur. Bu anlamda toplum, insana yapaydır (Durkheim, 2019: 26). İnsan doğası bağlamında açıklamalar sunan Durkheim de insan doğasının düalistik yapısını vurgulamaktadır. İnsan hisleri ve duyularıyla hareket eden bir varlık olarak bireysel bir karakter sergilerken aynı zamanda da düşünce ve ahlaki karakterle hareket eden yapısı itibariyle toplumsallığı kurmaktadır. İnsan bu toplumsallığa bir makinenin zorlaması şeklinde değil, kendi rızasıyla toplumsallığı kurmaktadır. Bu konuda İbn Haldun, daha çok Hobbes gibi düşünmektedir (Adem, 2005: 138). İnsanın doğuştan saldırgan ve hayvani yönü, bir otorite tarafından kontrol altına alınırsa ancak bir arada yaşama veya toplumsallık mümkün olmaktadır. Hem İbn Haldun hem de Durkheim uygarlaşmanın/hadariliğin ortaya çıkaracağı bencillik olgusunu farklı kavramlarla ifade etseler de umran ve toplum açısından olumsuzluğuna dikkat çekmektedirler. İbn Haldun'da bencillik "bozulma/çöküş", Durkheim'de "anomi" doğurur. İbn Haldun, asabiyete yani duyguya vurgu yaparken; Durkheim ise dayanışmayı sağlayan kurallara yâni ahlaka vurgu yapar.

Marx, insan doğasının doğuştan gelen birtakım özelliklerden kaynaklandığını reddetmektedir. Bu anlamda insan, tözsel olarak veya ilahi gücün belirlemesiyle mümkün olan bir doğaya sahip değildir. Bu şekilde kurgulanan "insan doğası" fikri insanın üretici bir güç olduğunu yadsımakta ve insanı kendi doğasına karşı yabancılaştırmaktadır. Tarih ve toplum ancak insanın üretici gücü temelinde açıklanan ve anlaşılan bir yapıyı teşkil etmektedir. İnsan, üretici yapısı gereği bir arada yaşamakta ve böylelikle tarihi meydana getirmektedir. İbn Haldun ve Durkheim açısından vurgulanan "insan doğası"nın doğuştan olduğu fikri, Marx tarafından gerçek dünya düzeyine çekilmek istenmektedir. Marx, insan doğası fikrini, üretici mekanizma üzerinden okumakta ve bu anlamda materyalist felsefe açısından tutarlı bir görüş dile getirmektedir. İnsan, ancak bu dünyadaki yapıp etmeleri açısından değerlendirilen ve anlaşılan bir varlık olarak konumlanmaktadır. İbn Haldun ve Durkheim; insanın doğuştan/fıtraten getirmiş olduğu özellikler bağlamında bir toplumsal

yapı fikri inşa ederken, Marx ise insanın üretici özellikleri bağlamında bir toplumsal yapı fikri inşa etmektedir.

2.5.Umran: İbn Haldun

İçtimai/toplumsal yapıyı, ilişkileri ve değişmeyi inceleme ve tespit etme aracı olarak "İlm- Umran"ı kuran İbn Haldun, kurucusu olduğu "İlm-i Umran"a konu olarak umranı belirlemiştir. Umran, genel itibariyle "insanın içtimai hayatı ve örgütlenmesi" olarak tanımlanabilir. Açacak olursak; umran, insanların bir arada yaşamasını, yapıyı, kurumları, ilimleri vb. içtimai yaşamın bütününü kapsayan bir muhtevadadır (Arslan, 2014: 6). Say'a göre (2011: 180) de umran, toplumsal hayatın bütün katmanlarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Toku'ya göre ise, insanların bir araya gelmeleri ve bunu sürdürebilmeleri için gerekli olan ilişkiler toplamıdır. Lacoste da umranı; toplumsal, iktisadi ve kültürel etkinliklerin bütünü olarak tanımlamaktadır (Lacoste, 2012: 174). Baali (1988: 8) de umranı, sosyal organizasyon olarak tanımlamaktadır. Enan'a göre (1941:123) ise insan topluluğudur. Bu tanımlardan da anlaşılıyor ki umran, içtimai hayatın bütününü kapsayan bir içeriğe sahiptir. İnsanların bir araya geldikleri, her türden toplumsal alış-veriş yapabildikleri, insani ilişkilere girdikleri, kurumları (kültürel, siyasi, iktisadi) olan bir yapıdadır. Bu yapı içerisinde doğal ve zaruri olarak yaşayan insan, ilk olarak Bedevi yaşam sürerken, yapıyı geliştirdikçe Hadari yaşam sürmeye başlamaktadır. Bedevilik'ten Hadarilik'e geçiş, İbn Haldun'da iki toplum tipinin art zamanlı olduğu anlamına gelmez. Çoğu zaman iki toplum tipi eş zamanlı olarak görülmektedir. Bedevilik, sürekli bir olgudur ve Hadarilik yozlaşmaya karşı sürekli bir aşılanma sağlar. Örnek olarak Pareto'nun "Seçkinlerin Dolaşımı" gösterilebilir. İktidara gelen seçkinler bir müddet sonra meşruluğunu kaybetmekte ve muhalefetin varlığı, dönüşümü sağlamaktadır (Pareto, 2013: 60-61). Umran, sadece Hadari bir yaşamı değil, aynı zamanda Bedevi yaşamı da vurgular. İçtimai organizasyonun hem temeli olan Bedevilik hem de gelişmiş biçimi olan Hadarilik umranın konusunu teşkil etmektedir:

> "Umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir… maişetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunurlar. 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" (İbn Haldun, 2015: 208-209).

İbn Haldun, umranın kuruluş aşamasında coğrafi ve iklim şartlarına da dikkat çekmektedir. Umran; rastgele bir bölgeye değil, mutedil bir bölgeye kurulmaktadır. Coğrafi olarak savunması kolay olmalı, kötü ve pis kokuların olmadığı bir yer tercih edilmeli, sulak bölgelere, otlaklara ve arazilere yakın olmalı, yakıt ve kereste ihtiyacı için ormanlara yakın olmalı, ulaşımın kolay olması için deniz kıyısına yakın olan dağ başları tercih edilmelidir (İbn Haldun, 2015: 142). Görmekteyiz ki umranın kurulması fikri ve olgusu, ekonomi gibi tek bir faktör üzerinden değil birçok faktörün birleşiminden oluşmaktadır. İbn Haldun, coğrafi şartları bu şekilde izah ettikten sonra iklim şartları açısından umranın uygun yerini açıklama yoluna gitmektedir. İbn Haldun, bölgeleri sıcaklık ve soğukluk derecelerine göre yedi bölüme ayırmaktadır. Yedi iklimin ortasında yer alan dördüncü iklim mutedildir. Ona en yakın olan üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimler de mutedile en yakın olanlardır. Birinci ve yedinci olanlarda ise umran bulunmaz (Husrî, 2001: 176). İbn Haldun, iklim tiplerinin özelliklerini de net bir şekilde izah etmektedir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim tiplerinde yaşayan insanlar ahlakları, beden yapıları, yaşama tarzları ve diğer doğal halleri itibariyle umrana en yatkın olanlardır. Bu yüzden umranın kurulmasında ve ayakta kalmasında gerekli unsurlar olan barınma, geçinme, başkanlık, ilimler ve sanatlar bu iklim tipinde görülür. Uç iklim tiplerindeki insanlar ise tüm bu haller itibariyle umrana uygun değildirler. Huyları da hayvanlara daha yakın olduğundan medeniyet kurmaları beklenmemektedir (İbn Haldun, 2015: 219).

İbn Haldun, içtimai yapının oluşumunu "insan doğası" fikri üzerinden temellendirmektedir. "İnsan doğası" fikri temelinde açıklanan bu yapı gerçeklik kazanmaktadır. İnsan; birbiriyle yardımlaşmak ve kendinden daha güçlü hayvanların saldırılarından korunmak için bir arada yaşamakta ve birtakım alet-edevat üretmek zorundadır. Böylece insan, toplu halde yaşamaya mecburdur ve bunu sürdürme yönünde irade ortaya koymak durumundadır. Bu tür doğal problemleri bu şekilde çözen insan, bu yapıyı sürdürülebilir kılmak için ise anlaşmazlıkları çözecek ve insanların birbirine zarar vermesini önleyecek "vaz'ı hakim"e ihtiyaç duymaktadır. Bu otorite; insanların üzerinde

otorite kuran, onların birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve her türlü içtimai yapıyı düzenleyen bir iktidardır. Ancak bu şekilde insanların "hayvani" doğalarından kaynaklanan saldırı ve zarar verme güdüleri bastırılabilir. İbn Haldun aynı zamanda umranın kurulması için uygun coğrafi ve iklim şartlarını da izah etmektedir. Coğrafi ve iklimsel olarak mutedil bölgenin seçimine dikkat çeken İbn Haldun, umranın kurulması bağlamında değerli açıklamalar yapmaktadır. Coğrafi seçimde savunma, tarım, ulaşım, ticaret gibi faktörlere dikkat çekmekte ve iklimsel açıdan da umranın kurulması ve gelişmesi için uygun iklim türlerine dikkat çekmektedir. Umran yalnızca bu iklim türlerinde kurulabilmekte ve sanatlar, ilimler, başkanlık, bayındırlık gibi unsurlar bakımından gelişimini sağlayabilmektedir. Uç noktalardaki iklimlerde umranın gelişmesi için uygun koşullar mevcut olmadığından içtimai yapı mümkün olmamaktadır.

Umranın kuruluş ve gelişim süreçlerini birçok faktör üzerinden açıklayan İbn Haldun, umranın Bedevilik ve Hadarilik'ten oluşan ikili yapısına dikkat çekmektedir. Bedevilik, umranın aslı ve temeliyken aynı zamanda da Hadarilik'i hedef olarak gören insanlardan oluşan yapının ifadesidir. İbn Haldun, bu iki içtimai yapıyı sınıflandırırken bunu onlardaki yapısal özellikler çerçevesinde yapmaktadır. Yapısal özelliklerin başlıcaları; grup dayanışmasından (asabiyetten) veya dinden kaynaklanan tavır ve davranışlar kalıpları, düzenin sağlanmasının teminati olarak hukuki ilişkiler ve yönetim ilişkileri ve maişete dayanan üretim tarzlarıdır. Bu tarz yapısal farklılıklar temelinde İbn Haldun umranı temel iki yapı biçiminde açıklamaktadır. Bunların ilki; grup dayanışmasının yoğun olduğu, üretim biçimi olarak daha basit ve kendine yetecek kadar üretimin yapıldığı, kasaba, köy gibi yerlerde ikamet eden insanların oluşturduğu, maişetin tarım ve hayvancılığa dayandığı ve yönetim ilişkileri bağlamında ahlaki boyutu ön planda olan riyaset sisteminin işlediği içtimai düzeni ifade eden "Bedevi Umran"dır. *Mukaddime'de* bu yapı şu şekilde ifade edilmektedir: "Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplulukları zaruret bedeviliğe sevk etmektedir" (İbn Haldun, 2015: 323). İkincisi; grup dayanışmasının zayıfladığı hatta tamamen ortadan kalktığı, ekonomik yönden insanların bireyselleşerek işbölümüne ayrıştığı, yaşam yerlerinin şehirleşmeye başladığı ve artık şehirlerde ikametin oluştuğu, geçim tarzının küçük ve orta ölçekli sanayiye dönüştüğü ve artık ticaretin ortaya çıktığı ve riyasetin yerini güç temelli mülk siyasetinin aldığı umran tipi olan "Hadari Umran"dır (Toku, 2002: 91-92). Hadari umran için ise İbn Haldun şunları ifade etmektedir: "Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplulukların halleri genişleyip ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti… Hadari

olmaları sebebiyle daha geniş ev yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler" (İbn Haldun, 2015: 324). Umran tipleri için temel ayrım geçim yollarının niteliği ve üretilen ürünün miktarıdır. Basit ve kendine yetecek kadar üretim yapan topluluklar Bedevi, karmaşık ve ihtiyacından fazlasını üreten topluluklar ise Hadari olarak nitelendirilmektedir.

Umran oluşurken ve gelişirken insanlar yetenekleri dâhilinde üretim yolları/araçları icat etmektedirler. Bedevi Umran söz konusu olduğunda bu araçlar basit düzeyde olmaktayken, Hadari Umran söz konusu olduğunda ise bu araçlar karmaşık hale gelmektedirler. İnsanlar iki umran tipinde de bu araçlara özel mülkiyet anlamında sahiptirler (İbn Haldun, 2015: 323). Aynı zamanda ürettikleri ürünlerin de sahipleridirler. Ancak Bedevi Umran'da insanlar bu üretim araçlarını birbirleriyle ortak kullanma konusunda asabiyetin etkisiyle istekli olmaktadırlar. Hadari Umran söz konusu olduğunda ise insanlar kâr odaklı hareket ettiklerinden üretim araçlarının kullanımı daha bireyseldir. Hadari Umran'da ticaret ve sanayinin de gelişmesiyle birlikte insanların sahip oldukları mallar da çeşitlenmiş ve fazlalaşmıştır. Hadari Umran'da görülen ürün çeşitliliği aynı zamanda umranın da karmaşık yapılı karakterini simgelemektedir (Câbirî, 2018: 230). Bedevi Umran'da insanlar statüleri çoğunlukla kendi emeklerinin karşılığı olarak kazanmaktadırlar. Aynı zamanda meslek anlamında da kazanılan statüler kişilerin yetenekleri doğrultusundadır. Aynı şekilde ilmi statüler de kişinin ilmi ile doğru orantılı olarak kazanılmaktadır. Toplumsalın kuruluşunda olduğu gibi Bedevi Umran'ın devamında da statüler doğal yollardan elde edilmektedir. Ancak siyasi statüler söz konusu olduğunda kişinin soyu ve kabilesi önem kazanmaktadır. Hadari Umran'da statüler daha yapaydır. Siyasi çekişmelerin sonucu olarak insanlar hak etmedikleri statülere gelebilmektedirler. Bu da devletin asabiyet sahibi olmayan kişilerin eline geçmesine ve yıkılmaya yüz tutmasına sebep olmaktadır. Statüleri belirleyen önemli unsurlardan birisi de tüketimdir. Lüks ve israfa kaçan tüketim umranın biçimini ve içerisindekilerin statülerini belirlemektedir (İbn Haldun, 2015: 652). Fakat lüks ve israf konusundaki temel vurgu kişilere değil umranın genel yapısınadır.

2.6.Toplum: Durkheim, Marx ve Weber

Bu bölümde Durkheim, Marx ve Weber'in "toplum" görüşleri açıklanmakta ve karşılaştırılmaktadır. Bölümün temelde aradığı cevaplara karşılık gelen sorular şunlardır:

Toplum nedir ve nasıl meydana gelmektedir, toplumun bir doğası var mıdır, toplumun özellikleri nelerdir? Böylece "Klasik Sosyoloji"nin "toplum" anlayışlarındaki farklılıklar açıklanmış olacaktır.

Durkheim'in toplum nedir? sorusuna verdiği cevap oldukça açık ve nettir: Birey olarak üzerinizde "baskılayıcı/zorlayıcı", aynı zamanda size dışsal bir etki görürseniz, işte bu toplumdur. Toplumu bu şekilde tanımlayan Durkheim, evrensel açıdan bağlayıcı olan, sui generis/kendine özgü bir yapıyı ifade eden toplum fikri oluşturma amacındadır. Bu yapı öylesine geniş ve kapsayıcıdır ki Tanrı'yı dahi kapsayacak biçimde ifade edilmektedir. Bunun anlamı Durkheim'in din kurumunu toplumsal olarak üretilen bir olgu olarak görmesinde aranmalıdır (Baker, 2011). Durkheim için toplum, her şey ve toplum bilimi de her şeyin bilimidir. Bu açıklama biçimine göre toplumsallığın dışında kalan herhangi bir şey düşünülemez. Düşünceler, fikirler, eğilimler, alışkanlık vb. bunların tamamı gerçekliklerinden dolayı sosyolojinin konusu içerisinde değerlendirilmektedir. Toplum da bunların gözlemlendiği bir "ortam" mahiyetindedir:

> "Biz toplumsal yaşamın doğrudan doğruya kendi içinde sui generis bir doğaya sahip olan kolektif varlıktan doğduğunu düşünüyoruz; bireysel bilinçlerin birleşme yoluyla bağlandıkları ve içinden yeni bir varoluş biçiminin doğduğu özel bir gerçekleşimin sonucu olduğunu düşünüyoruz" (Durkheim, 2014a, s. 150)

Durkheim'in düşüncesinde toplum, kendisini meydana getiren insanlardan bağımsız, onların üzerinde duran ve onları zorlayan bir mekanizmadır. Toplumsal mekanizma içerisinde birey, topluma boyun eğdiği sürece özgür olmaktadır. Ancak bu şekilde insan tutkularından ve doğasından gelen kötü özelliklerden bağımsız yaşayabilecektir. İnsanın güdülerinin esiri olmaktan kurtulması ancak topluma bağlanmakla mümkün olmaktadır (Berberoğlu, 2009: 30). Toplum; bireylerden oluşan fakat bununla birlikte onları aşan, kuşatan ve onlara dışsal olan bir birlikteliktir. Aynı zamanda da toplum, dengeyi ve düzeni devam ettirebilmek için öğelerin birbiriyle işbirliği içerisinde olduğu organik bir yapıdır. Bu yapı, bireylerin tek tek incelenmesiyle açıklanamaz. Toplumsal analiz, toplumu meydana getiren kolektif gücün analizidir. Bireylerin tek tek analizini yapmak psikolojinin alanına girmekteyken, sosyolojinin alanı kolektivitedir. Durkheim'in toplum analizi, toplumu organik bir bütün olarak gören ve toplumsal kurumları ve süreçleri yapının işlevleri temelinde ele alan bir anlayışı yansıtmaktadır (Swingewood, 1998: 154). Aynı zamanda

toplum; toplumsal olguların bir toplamı değil, onları daha üst düzeydeki bir gerçeklikte birleştiren yapıdır. Toplum; tarihsel ve nesnel süreçlerle şekillenmiş ve zaman ve mekân olarak bireyi aşan kendine has bir gerçekliktir. Bu gerçeklik birbiriyle ilişkili öğelerinin uyumlu bütünlüğünde sağlıklı bir biçimde işlemektedir. Ancak güçlü bir ahlaki yapı söz konusu olmayınca, toplum çökmeye yüz tutacaktır. (Swingewood, 1998: 137).

Durkheim açısından toplum, bireylerin salt bir birleşimi olarak ele alınamaz. Durkheim'in izah etmek istediği toplum düşüncesi, bireylerden oluşan fakat bu bireylerin oluşturmuş olduğu kolektif bilinç ile var olan bir yapının ifadesidir. Birey bu yapıyı doğasından kaynaklanan özellikler vasıtasıyla meydana getirmektedir. Çünkü Durkheim'e göre insan, tarih var olduğundan beri topluluk halinde yaşamaktadır. Doğuştan getirmiş olduğu özellikler, onun topluluk halinde yaşamasını gerekli kılmaktadır. Kötü doğasının etkisiyle insan güdüleri ve duygularıyla hareket etmekte ve bunların esiri olmaktaysa da doğasının iyi yönü toplumsallığı mümkün kılmaktadır. İyi doğası sayesinde insan, bireysel arzu ve güdülerine engel olmakta ve topluluğu mümkün kılan ahlaki olgunluğa erişmektedir. Böylece Durkheim açısından toplum, hem insanların doğasına yapılacak vurgu hem de insanların oluşturmuş oldukları yapının özellikleri bağlamında açıklanabilmektedir.

Marx için gerçeklik dünyasında gözlemlenen her şey maddi ilişkilerin ve maddi üretimin konusudur. Bunlar; fikirler, bilinç, kavramlar, politikalar, yasalar, ahlak, din, metafizik ve toplumdur (Marx & Engels, 2009: 32). Soyut olarak ele alınabilecek her türden şey, fikir, kavram, din ve metafizik gibi maddi ortamla ilgilidir ve maddi ortamın belirlenimine bağlıdır. Toplum dışında gerçekleşen ve varlığını sürdüren herhangi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir (Swingewood, 1998: 84). Toplum, bu maddi olguların gerçekleştiği mekân olarak gerçeklik zeminini oluşturmaktadır. Aynı zamanda toplum, toplumsal unsurların hepsini kuşatan ve onların sınırlarını belirleyen bir küme olarak da bağlayıcıdır. Tüm olguların gerçekleştiği, ilişki içerisinde olduğu ve değişip dönüştüğü ortam toplumdur. Var olan her şey tam anlamıyla bu dünyada gerçekleşmekte ve temellerini de bu dünyanın maddi gerçeklerinde bulmaktadır.

Toplum; maddi ilişkiler ve güçler tarafından tarih boyunca varlığını sürdüren ve topluluk halinde yaşayan insanları belirli bir sistem içerisinde yaşamaya zorlayan bir yapı olarak değerlendirilebilir. Marx açısından toplum üzerine yapılacak araştırmalar da toplumun tarihsel seyri, maddi ilişkilerin yapısı ve insanların faaliyetlerini kapsamalıdır (Swingewood, 1998: 87). Marx; temel öncüllerini belirlerken dogmatik, gerçek-üstü, metafizik ilkelerden hareketle değil, toplumların gerçekliğinde görülen ampirik olgular

olarak belirlemektedir. Tarihsel, toplumsal ve antropolojik inşalarını da gerçekliğin ampirik olarak gözlemlenebilen olguları bağlamında oluşturmaktadır. Marx'ın merkezde insanın ve faaliyetlerinin bulunduğu, maddi temelde kurulan ve gelişen bir analiz şeması vardır:

> "Hareket noktamız olan öncüller, keyfi öncüller veya dogmalar değil, gerçek öncüllerdir ve bunlardan ancak imgelemde soyutlama yapmak mümkündür. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır. o halde, bu öncülleri, tamamen ampirik yolla saptamak mümkün" (Marx & Engels, 2013a: 30).

İnsanın diğer insanlarla ilişki kurması gerektiğinin bilincine varması, toplum halinde yaşadığının farkına varmasıyla eşanlamlıdır. Bu aşamada insanın bilinci oldukça düşük seviyededir. Çünkü insan bu aşamada basit düzeyde üretim yapmaktadır. İnsan bilincini hayvandan ayıran şey, içgüdüyü bilinçle ikame etmesidir. Zamanla üretimin artması, işbölümünün gelişmesi ve nüfusun da artmasıyla birlikte bilinç düzeyi de artmaktadır (Turcker, 1969: 89). Görmekteyiz ki insan bilinci üretimin konusudur. Üretim ile bilinç arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bilincin artması üretimin artmasının, doğadan kopuşun ve doğaya hâkim olmanın sonucudur. Toplumsal yapı insan bilincinin bir yansıması ve dolayısıyla da üretimin bir sonucudur. Yapının gelişmişliği de yine üretiminin gelişmişliği ile ilgili bir konudur.

Marx'ın toplumun ne olduğuna dair kendisine yönelttiği soruya verdiği cevap: "İnsanların karşılıklı etkinlerinin ürünüdür" olmuştur. Peki, insanlar yaşayacakları toplum biçimini seçerken özgür müdür? "Asla değil" cevabını verecektir Marx (Marx & Engels, 1995: 30). Çünkü insan, toplumu kurarken ve belirli bir toplum tipinin içerisine girerken üretim güçlerinin belirlenimciliği altında hareket etmek zorundadır. Birey, kendisinin oluşturmadığı ve kendisinden önce gelenlerin miras olarak bıraktığı bir yapının içerisine girmektedir. Tarihsel olarak gelişen bu süreçte insanlar kendilerinden öncekilerin kendilerine bırakmış olduğu üretim güçlerini devralmakta ve tarihi ilerletmeye devam etmektedirler. Bu maddi ilişkiler, tüm toplumsal ilişkilerin temelidir. Çünkü insanların ilişki içerisine girdikleri toplumu ve ortamı bu maddi güçlerin biçimi belirlemektedir.

Weber'in sosyoloji tanımı, onun tarihsel ve toplumsal düşüncelerinin temelinde yapılabilir. Weber; tarih ve toplumu birtakım yasalılıklar temelinde değil, insanın değer-yönelimli eylemlerini "anlama" temelinde açıklamaktadır. Tarih ve toplum; insani ilişkilerin sonucu olarak var olan ve kendini sürdüren yapılardır. "Sosyoloji (bu oldukça muğlak

sözcüğün burada kullanıldığı anlamda) toplumsal eylemi yorumsal olarak anlamakla ve dolayısıyla onun seyrinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir" (Weber, 2018: 112). Weber sosyolojisinde "toplumsal eylem" kavramı da önemli bir yer tutar. Bireyin diğer bireylerle ilişkilerini hesaba kattığı dolayısıyla da diğerleriyle aynı ortamda olmasından kaynaklı olarak gidişatını yönlendirdiği eylemler "toplumsal"dır. Toplumsal eylemler, "anlama" yoluyla kesinliğe anlaşılabilir. Buradaki kesinliğin temeli ya rasyoneldir, ya da empatik/artistiktir. Rasyonel "anlama"da eylemler, aklın kavraması sonucunda açıktır. Empatik veya duygusal kesinliğe ise eylemin duygusal bağlamını kavradığımızda ulaşırız. Ancak duygusal eylemler, rasyonel eylemlerden sapma olarak değerlendirilebilir. Fakat duyguların bu rasyonel olmayan yapısı, toplumsal olgular ve süreçler noktasında sosyolojik değerlendirmeden uzak tutulması anlamına gelmemektedir (Weber, 2018: 111-112).

Weber'in tarih ve toplum anlayışı; insanların belirli değerler ve amaçlar belirlediği ve bu amaçları gerçekleştirmeye çalıştığı bağlamı kapsar. Bu anlamda Weber; tarih ve toplum söz konusu olduğunda bireylerin anlamlı eylemleriyle ve karşılıklı ilişkilerle işleyen süreçleri ifade etmektedir. Yâni sosyoloji, salt mekanik eylemden ziyade anlam içeren eylemleri konu almaktadır (Swingewood, 1998: 175). Weber'in sosyoloji anlayışı, sosyal eylemin anlaşılmasını hedefler ve bireyin kendi davranışına ve karşısındakinin davranışına yüklediği anlamı kavramak ister (Aron, 2010: 355). Weber, metodolojik mülahazaları doğrultusunda tarih ve toplumun sosyolojik yöntemini belirlerken salt olarak nedensel ve mekanik işleyişten ziyade insan unsurunun anlamlı eylemlerini de kapsayan bir paradigma geliştirmiştir. Toplumu ve tarihi anlayabilmek sadece nedensel bağlarla birbiri ardına gelen eylemleri açıklamakla sınırlı kalmamalı, anlamlı bireyin değer içeren eylem ve ilişkileri de bu "anlama" sürecine dâhil edilmelidir.

> "Sosyal bilimsel ilginin kalkış noktası, şüphesiz ki, kültürel hayatımızın *gerçek,* yani somut, tekil-olarak-yapılanmış oluşumudur ve bu oluşum, onun bizzat tekil-olarak-yapılanmış evrensel ilişkileri içerisinde ve açıkça aynı şekilde tekil-olarak-yapılanmış diğer sosyal kültürel koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan gelişimi içerisinde gerçekleşmiştir" (Weber, 2012: 100).

Weber açısından tarihte ve toplumda sadece mekanik ve analitik bir işleyiş yoktur. Tarihsel ve toplumsal eylemler daima özneler arası ilişkiler bağlamında meydana gelmektedirler (Swingewood, 1998: 177). Weber, toplumsala ilişkin büyük kuramsal

açıklamalar geliştirme amacında değildir. Ama aynı zamanda da topluluk ve toplumsallaşma düşüncesi anlamında buna yaklaşmaktadır. Bu anlamda dört tip toplumsal eylem tipinden söz eder: 1)Araçsal-rasyonel eylem, toplumsal ortamdaki nesnelerin ve insanların davranışlarıyla ilgili beklentiler tarafından belirlenir. Aktörün kendi davranışlarına yön verebilmesi için "şartlar" ve "araçları" hesaplamasına karşılık gelir. 2)Değer yönelimli rasyonel eylem, başarı odaklı olmayan ve sadece değerin peşinden gidildiği eylem tipidir. Dinsel, etik veya estetik değerin elde edilmesi yönündeki eylemdir. 3)Duygusal eylem, aktörün duyguları doğrultusunda hareket ettiği eylem tipidir. 4)Geleneksel eylem, kökleşmiş davranış kalıplarıyla belirlenen eylem tipidir (Weber, 2018: 132-133). Weber toplumsal eylem tiplerinden hareketle "topluluksallaşma *(vergemeinschaftung)*" ve "toplumsallaşma *(vergesellschaftung)*" kavramsallaştırmasını yapmaktadır. Toplumsal eylem; insanların duygusal veya geleneksel biçimlerine dayanıyorsa "topluluksallaşma", toplumsal eylem insanların rasyonel güdülerine veya değer yönelimli eylemlerine dayanıyorsa "toplumsallaşma" meydana gelmektedir. Toplum'da karşılıklı rıza ve rasyonel uzlaşı söz konusudur (Weber, 2018: 150). Weber; bu ikili yapı birbirine karşıtlık temelinde değil, süreklilik temelinde açıklamaktadır (Zorlu, 2005: 141). Bu anlamda İbn Haldun'dan farklı düşünmektedir. İbn Haldun, Bedevi-Hadari Umranları birbirinin zıttı olarak görmektedir. Fakat bunun yanında birinin varlığı diğerini dışlamamaktadır. Yani coğrafyanın belirli bölgelerinde Bedevi Umran yapılanması söz konusuyken, farklı coğrafyalarda ise Hadari Umran söz konusu olabilmektedir. Eşzamanlı umran anlayışı aynı zamanda İbn Haldun'un tarihsel görüşlerinin bir yansımasıdır. Erekselci tarih anlayışının aksine döngüsel tarih anlayışını kabul eden İbn Haldun, umranları birbirinin devamı olarak görmez. Tarih anlayışı, içtimai/toplumsal anlayışının de temelini oluşturmaktadır.

Weber'in sosyoloji tanımında da gördüğümüz gibi insani ilişkiler, toplumsalın temelini oluşturmaktadır. Tarih ve toplum; insanın eylemleri doğrultusunda anlam kazanmaktadır. Bu, Weber'in nedensel ilişkilere toplumsal açıklamalarında yer vermediği anlamına gelmemekte ancak onları araçsal düzeyde değerlendirdiğini göstermektedir. Toplumsal açıklamanın ilk aşamasında nedensel formülasyonlar işe yarasa da, toplumun anlaşılmasında bireyin/aktörün anlamlı eylemlerinin yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Böylelikle tarih ve toplum insanüstünün değil, insanın yaptığı bir yapı ve sürecin ifadesi olmaktadır.

2.7.Umran ve Toplum Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun, umran tanımını tarihsel açıklamalar doğrultusunda yapmaktadır. Umran'ın yapısının ve kurumlarının anlaşılması için tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan düzenlilikler temelinde bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun yanında umranın ilk olarak ortaya çıkması ve böylesi bir yapıya ihtiyaç duyulması da insanın doğasından yola çıkılarak açıklanmaktadır. İnsan, doğası gereği böylesi bir örgütlenme biçiminde yaşamak zorundadır. Çünkü ancak bu şekilde bir yapı içerisinde yaşarsa hayatta kalabilecek temel ihtiyaçlarını giderebilecek ortama kavuşmaktadır. Durkheim de toplum tanımı yaparken toplumu, insanın varoluşundan itibaren sürekli biçimde içinde yaşadığı bir yapı/organizasyon olarak ifade etmektedir. Bu anlamda değerlendirildiğinde iki tanım da evrensel ve tarihsel gerçeklik düzleminde gerçekleşen yapılara işaret etmektedir. Aynı zamanda Durkheim için toplum; bireylerin toplamından bağımsız ve onların üzerinde baskı ve zorlama gücüne sahip doğal bir yapıdır. Toplum; insan gerçekliği temelinde gözlemlenen her türden ilişki biçimini, eylemi ve kavramı içeren bütüncül ve kapsayıcı bir mekanizmadır. İbn Haldun da umranın insanlar üzerinde baskı kurduğunu, birtakım ilişki biçimlerini onlara dayattığını ifade etmektedir. Örneğin, Bedevi Umran'da bireyler belirli ekonomik, siyasal, kültürel ilişkiler içerisinde eylemde bulunmak zorundadırlar. Bu anlamdaki umranın doğası onları birtakım eylemler yapmalarına zorlamaktadır. Umran ve toplumun düzgün bir şekilde işleyebilmesi için insanların bireyselliklerini toplumsallığın içerisinde eritmeleri gerekmektedir. Toplumsallık, bireylerin bireysel bilinçlerinden farklı olarak kolektif bir bilinçten meydana gelen kolektif bir duygu ve ilişki biçimidir. Bu duygu ve ilişki biçimi; insanların kendi rızalarıyla toplumsallık içerisinde yaşamalarının karşılığıdır. Bireyler toplumsallaştıkları ölçüde daha özgür ve dayatmalardan uzak yaşayabilirler. Bu toplumsallığa ulaşmak da insanın "iyi" doğasına bağlıdır. İnsanın "kötü" doğası birbirine zarar vermeyi, saldırganlığı, "hayvani" yönü öne çıkarırken, insanın "iyi" doğası ise birbirine yardım etmeyi, ahlaklı olmayı, "insanî" yönü öne çıkarır. İçtimai yapı veya toplumsal yapı ancak insanın bu "iyi" doğası sayesinde mümkün olmaktadır.

İbn Haldun, "Bedevi Umran"ı organik bir bütün olarak görmektedir. Bedevi Umran, basit yapıdaki içtimai kurumların birbiriyle uyumlu ilişkisini ve işlevselliğini yansıtmaktadır. "Hadari Umran" ise içtimai kurumların ve birbirleriyle olan ilişkilerinin karmaşıklaştığı toplumsal yapıyı ifade eder. Ancak tam anlamıyla birbirinden kopuk bireylerin ve kurumların olduğu bir yapıdan da söz etmemekteyiz. Çünkü İbn Haldun'un yaşadığı dönemde insanların "özgürlük" gibi bir problemi yoktu. Ancak "Hadari Umran"da

organik bütünlük devam ederken bu bütünlüğün gücü azalmakta ve gittikçe de sona ermektedir. Bu anlamda Bedevi Umran'dan Hadari Umran'a doğru geçiş, kolektiviteden bireyselliğe doğru geçiş olarak ifade edilebilir.

Durkheim, toplumun kuruluşunda ahlaki kuralların ve sorumlulukların önemine dikkat çekmektedir. Din temelli bir ahlaki yapı kurgulayan Durkheim, toplumun varlığını bu kurallara bağlamaktadır. Toplumun var olduğu her dönemde bu türden bir ilişki söz konusu olmuştur. İbn Haldun'da ise umran, insanların akrabalığı/kandaşlığı temelinde oluşan ve kendilerinden yüce bir gücün varlığına bağlı bir yapı şeklinde karşılık bulmaktadır. Hobbes'un siyasal kuramında olduğu gibi siyasal erkin toplumu mümkün kılan özelliği İbn Haldun'un kuramı için de söz konusudur. Bu da insanın doğasında birbirine zarar verme ve saldırganlık özelliklerinin mevcut olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanlar ancak kendisinden üstün bir gücün varlığıyla bir arada yaşamı mümkün ve sürdürülebilir kılmaktadırlar. Otoritenin/devletin umrandan ayrı düşünülecek bir gerçekliği mümkün değildir. İbn Haldun, umranın var olduğu her koşulda insanları düzene sokan bir otoritenin de var olduğunu ifade etmektedir. Bu birliktelik, umranın ve devletin gelişim ve bozulma dönemlerinde birbirine sirayet eden bir etki de meydana getirmektedir.

Marx için tarih ve toplum; üretim faaliyetinin başlamasıyla eşzamanlı olarak ele alınmaktadır. İnsan, toplumsal yapıyı üretim ilişkileri ve güçleri doğrultusunda kurmakta ve sürdürmektedir. Toplumun tarihi, insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürülmektedir. İnsan, öncelikle maddi ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapmış ardından da kendini üretecek faaliyetlerde bulunmuştur. İnsan bu açıdan üretici faaliyette bulunan özne konumundadır. Fakat aynı zamanda da içine doğmuş olduğu toplumsal yapının kuralları doğrultusunda hareket eden edilgen bir varlıktır. Bu ikili bakış açısı Marx açısından çelişki değil, diyalektik anlayışın göstergesidir. İnsan bu şekilde hem kendine hem de topluma şekil vermektedir. Çünkü toplum, insanın üretimi ve şekil vermesi sayesinde değişmekte ve ilerlemektedir. Marx; İbn Haldun ve Durkheim'den farklı olarak "insan doğası" şeklinde tarih-üstü, metafizik bir anlatıyı kabul etmemektedir. İnsanın doğasını, yapmış olduğu üretim belirlemektedir. İnsanın hayvanlardan ayrılan yönü de budur. "İyi" veya "kötü" doğası nedeniyle birey insan veya hayvan olmaz, yaptıkları ve eylemleriyle insan olur. İnsan olma faktörü de tarih boyunca çatışmaların varlığını mümkün kılmıştır. Tarihin ve toplumun başlangıcından itibaren toplumsal sınıflar arasında bir rekabet ve çatışma vardır (Marx & Engels, 2012, s. 49). Bu çatışma doğrultusunda tarih ve toplum ilerler. Marx'ın toplum

görüşleri; tamamen bu dünyaya ait olan insan doğası ve maddi ilişkiler temelinde anlam kazanan bir yapıya dâirdir.

Weber için toplum; birtakım nedensel ilişkilerin mevcut olduğu, ama aynı zamanda da insanların karşılıklı ilişkileriyle kurulan bir yapıdır. Ancak bu yapı, nedensel ilişkiler temelinde açıklanamaz. Nedensel ilişkiler toplumsal araştırmalarda ancak araçsal konumdadırlar. Toplumu anlamak için ise insani eylemlerin ve insani ilişkilerin incelenmesi gerekmektedir. Sadece nedensel ilişkiler veya birtakım düzenlilikler toplumu anlamak için yeterli değildir. Çünkü toplum, insani temelde kurulur. Toplumsal yapı, insanla birlikte var olur. İnsanın üzerinde bir baskı aracı veya ondan bağımsız bir gerçeklik olarak algılanamaz. Weber'de toplum; insanın iradî eylemleriyle birlikte mümkün olan ve birçok faktörün birbirini etkilediği bir yapı olarak ele alınmaktadır.

İbn Haldun, Durkheim ve Marx'ın tarih ve toplum anlayışlarını ele aldığımızda makro ölçekli toplumsal analizlerin varlığından söz edebiliriz. Açacak olursak; sözü geçen isimlerin topluma ve toplumsala yönelik bakış açılarını; teorik inşaları, toplumsal yapı analizleri ve bireylerin rollerinin ikinci planda kabul edilmesi bağlamında makro sosyolojik anlayış içerisinde değerlendirebiliriz. Bu bakış açısında bireyler tam anlamıyla yok sayılmasa da, bireylerin eylemlerinin analizi toplumsal yapı, kurumlar ve toplumsal işlevler açısından değerlendirilmektedir (Wallace ve Wolf, 2012: 39). Weber ise tam anlamıyla makro sosyolojik bakış açısını yansıtmamaktadır. Nedenselliğe yaptığı vurgu makro sosyolojik anlayışa yaklaştırsa da, bireylere ve onların karşılıklı olan ilişkilerinin yorumlanmasına dair yapmış olduğu tanımlama ise mikro sosyolojik bakış açısının ürünüdür. Bu anlamda Weber; iki bakış açısından da birtakım özelliklere sosyolojisinde yer vermesi bağlamında ikisinin sentezi olarak değerlendirilebilecek bir sosyolojik anlayışa sahiptir. Bunun yanında Weber, toplum çözümlemesinde sosyal bilimler bağlamında "kültür bilimleri" kavramsallaştırmasını kullanmaktadır. Bu kavramsal tercih, sosyolojik görüşlerinin "erekselci" ve "evrimci" anlayıştan ziyade "anlamacı" ve "yorumlayıcı" olmasını ifade etmektedir. Toplumların benzerliklerinin ve ilerlemesinin incelenmesinin yerini, toplumların farklılıklarının incelenmesi almaktadır. Bu yönüyle Weber; İbn Haldun, Durkheim ve Marx'tan ayrılmaktadır. Weber'de yasa bulma yönelimli sosyolojik bakış açısının yerini değer-yönelimli sosyolojik bakış açısı almaktadır.

2.8.Umranda İçtimai/Toplumsal Farklılaşma: Bedevi-Hadari Umran

İbn Haldun, içtimai organizasyondaki farklılığı, umranlardaki mevcut geçim yollarının farklı oluşuyla açıklamaktadır. Bedevi yaşam süren insanlar; zaruri ve basit olan ihtiyaçlarını gidermek amacıyla üretim yapmaktadırlar. Hadari yaşam süren insanlar ise haci ve kemali ihtiyaçlarını gidermek için üretim yapmaktadırlar. Hadari Umran'da birtakım sanat ve zanaat yolları da gelişimin sebebi ve sonucu olarak mevcuttur ve bunlar kâr ve refaha imkânı vermektedir. İbn Haldun; umranın bu iki biçimini şu şekilde ifade ediyor:

> "Bazı kavimler ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanla ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık ile uğraşan söz konusu toplumları zaruret bedeviliğe sevk etmektedir. Kıldan, devetüyünden veya ağaçtan veyahut çamur ve topraktan veyahut da taştan iyi ve muntazam olmayan evler edinirler. Maksat gölgelenmek ve barınmaktır… Sonra refah ve rahat hali artar. Bunun peşinden, incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. İşte bunlar artık hadaridirler. Bunun manası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir" (İbn Haldun, 2015: 323).

İbn Haldun'a göre Bedevilik, umranın özünü teşkil etmektedir. Bu süreç, kendisini sürekli tekrar eden ve sona ermeyen bir döngüselliği ifade etmektedir. Bedevi kelimesi Arapça'da "çölde yaşayan, göçebe" anlamlarına gelmekle birlikte İbn Haldun bu kelimeyi farklı anlamlarda kullanmaktadır. Çünkü İbn Haldun; yerleşik yaşamdaki bazı toplulukları, örneğin dağlık alanlarda, köylerde, kasabalarda oturan ve zıraî üretim ile uğraşan toplulukları da "Bedevi" kategorisi içerisinde değerlendirmektedir (Arslan, 2014: 84). Bu kullanım türünde Bedevilik sadece "göçebe" anlamına gelmemekte, yerleşik düzende yaşayanlar da İbn Haldun'un "Bedevi" kategorisi içerisine girmektedirler (Uygun, 2008: 12). "Bedevi Umran", hem kır hayatını hem de çöl hayatını kapsayan bir kavram olarak ifade bulmaktadır (Meriç, 1974: 35). Bedevi denildiğinde insanların aklında sadece göçebe yaşayan insanlar canlanmaktaysa da İbn Haldun bu kavramı kapalı, kendine yeten ve basit ekonomik tarzı olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplulukları da dâhil edecek şekilde genişletmektedir. Böylelikle kelimenin anlamı genişlemekte ve içtimai örgütlenme biçimini de ifade eden bir anlam kazanmaktadır.

Bedevi Umran; coğrafi ve iklim koşulları açısından zorlu yaşam ile mücadele edebilmek için grup dayanışması ve işbirliğinin zorunlu olduğu ve üretimin zaruri ihtiyaç düzeyinde olduğu içtimai yapıdır (topluluktur) (Kılınç, 2018: 64). Bedevi hayat tarzı; basitliği, sadeliği, cesareti ve karşılıklı yardımlaşmayı kapsayan içeriğe sahiptir. Aynı zamanda ekonomik olarak da tarım ve hayvancılığı içeren daha basit bir ekonomik düzeni ifade eder. (Hassan, 2015: 145). Bu yapıda temel üretim biçimleri tarım ve hayvancılıktır. Kendine yetecek kadar üretim söz konusu olduğundan ticaret de ancak değiş-tokuş şeklinde olabilmektedir (Arslan, 2014: 91). İbn Haldun bu yaşam tarzını ifade ederken üretim şekline vurgu yapmaktadır. Bu anlamda ilk üretim tarzı, Bedevilik olarak tanımlanmaktadır (Özel, 2006: 3). Bedeviler, üretim tarzlarından ötürü geniş otlaklar ve suya yakın bölgelere yerleşmektedirler. Şehir hayatının koşulları Bedeviler için uygun değildir. İbn Haldun, Bedevi Umran'ı temelde üretim ilişkileri bağlamında açıklamaktadır. Tarım ve hayvancılık gibi üretim tarzlarının bir sonucu olarak insanlar Bedevi yaşam sürdürmektedirler. Üretim faktörlerinin basit ve aynı zamanda zorlu oluşu insanların mizaçlarını da belirlemektedir. Bu durum daha sert, cesur, dayanışması kuvvetli bir yapı meydana getirmektedir. Ancak birbiriyle yardımlaşarak bu zor hayatın üstesinden gelmekte olan insanların birbirleriyle olan ilişkileri de kuvvetlidir. İbn Haldun; insanların bu işbirliği, dayanışma, grup aidiyeti, birbirini koruma içgüdüsü gibi unsurları kapsayan kavram olarak "asabiyet"i kullanmaktadır.

Asabiyet; İbn Haldun'un en çok kullanılan ve aynı zamanda da farklı dillere çevrilmesi en zor kavramıdır. Birçok düşünür ve sosyal bilimci bu kavramı farklı şekillerde çevirmiş fakat tam anlamıyla kapsayıcı bir çevirisine ulaşamamışlardır. Hatta bazı yazarlar bu kavramın çevrilemez olduğunu dahi iddia etmişlerdir (Lacoste, 2012: 117). Çoğu kez bu kavram çevirilerde tam manasıyla aktarılamamış, kavramın ancak belli boyutları açıklanabilmiştir. Bununla birlikte İbn Haldun *Mukaddime'nin* birçok yerinde bu kavramı kullanmış aynı zamanda da yer yer anlaşılması zor açıklamalar yapmıştır (Say, 2011: 203).

Asabiyet; *asabe* kelimesinden türetilmiştir. Asabe kelimesi de "sarmak, çevrelemek" gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Terim olarak ise kan bağı olan insanların oluşturduğu topluluğu ifade etmektedir. Asabiyet de kan bağı olan insanların birbirini koruması, desteklemesi, birbirine bağlılıklarını ifade etmektedir (Say, 2011: 205). Asabiyet kavramını birçok yazar/düşünür farklı anlamlarda kullanmışlardır. Mahdi (1957: 196) asabiyeti "sosyal dayanışma" kavramıyla karşılamaktadır. Bland (1984: 38) asabiyeti "grup hissiyatı" olarak çevirmiştir. Yine aynı şekilde Dale (2015: 339) de "grup hissiyatı" olarak aktarmıştır. Simon

(2002: 149) da asabiyetin birçok çevirisinin mevcut olduğunu fakat bunun en kapsamlı olanının "grup dayanışması" olduğunu belirtmektedir. Alatas (2017: 22) ise asabiyeti, ilkel toplumları bir arada tutan duygu olarak değerlendirmiş ve "ilkel sosyal dayanışma" kavramıyla karşılamıştır. Okene ve Ahmad (2011:84) da asabiyeti "grup hissiyatı, bağlılık ve dayanışma" kavramlarıyla karşılamışlardır. Sümer (2012: 258) ise asabiyeti "mekanik dayanışma" şeklinde çevirmiştir. Gierer (2001: 95) de yine aynı şekilde "bağlılık ve grup dayanışması" şeklinde çevirmiştir. Asabiyet kavramını birçok düşünür birçok farklı kavramla karşılamışlardır. Yapılan tanımlamalar asabiyeti bir tarafından tutmakla birlikte, tam anlamıyla karşılama noktasında yetersiz kalmışlardır. Ritter'e göre, İbn Haldun asabiyeti birçok farklı yerde birçok anlamana gelecek şekilde kullanmıştır. Asabiyet temelde, kan birliğine dayalı dayanışma duygusudur. İkinci olarak, kan birliğine dayanmasa bile umranda yaşayanların birbirleriyle olan dayanışmasıdır. Üçüncü olarak da ortak işlerle uğraşan insanlar arasında oluşan dayanışmadır (Hassan, 2015: 303). Ritter'in asabiyet kavramına yüklemiş olduğu anlamlara baktığımızda, kavramın içinin dolduğunu ve bütünlüklü bir yaklaşımla ele alındığını görebilmekteyiz. Uludağ da İbn Haldun'un asabiyet kavramını ikili sınıflandırmaya tâbi tutmuştur: İlki *nesep asabiyeti,* ikincisi *sebep* asabiyetidir. Nesep asabiyeti; soydan gelmek ve kandaş olmak ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu asabiyet türü Bedeviler'in karakterini yansıtmaktadır. Sebep asabiyeti ise insanların bir arada yaşamalarından kaynaklanan asabiyettir. Bu asabiyetin kaynağı; iktisadi, siyasi, kültürel vb. olabilmektedir. Milli duygulara yüklenen anlam, sendika gibi kuruluşların oluşturmuş olduğu birlikler, milletlerarası ilişkiler, ideoloji ve doktrinlere bağlı insanların birlikteliği gibi birçok anlamda kullanılan bu kavram günümüzde genişletilmiş ve günümüz şartlarını açıklamak için uygun bir kavram haline getirilmiştir (Uludağ, 2007: 99).

İbn Haldun asabiyeti en başta "Bedevi Umran"da görülen bir duygu/bilinç olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda asabiyet, umranda yaşayan insanları bir arada tutan faktördür. İnsanları birbirine uyumlu hale getiren, birlikte yaşamalarına imkânı sağlayan kolektivetenin temelidir. Kabilevi topluluklar olarak kabul edilen Bedevi Umran'da kan bağının güçlü olmasından kaynaklı olarak asabiyet daha kuvvetli olmaktadır. Bu duygu ve bilinç yoğunluğu işbirliğini artırmakta ve zorluklara karşı mücadele etmede yardımlaşmayı artırmaktadır. İkinci olarak da; İbn Haldun kan bağının haricindeki bazı faktörlerin de asabiyet oluşturabileceğini ifade etmektedir. Bu faktörler insanın tabiatında var olan birleşme ve kaynaşma eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu asabiyet, nesepten kaynaklanan asabiyet kadar güçlü olmasa da şehirliler arasında bir dayanışma meydana

getirmektedir. Aynı zamanda bu asabiyet şehirdeki evlilikler yoluyla da oluşmaktadır. Yâni hem insanın tabiatından hem de evliliklerden meydana gelen bu asabiyet insanlar arasında birtakım dayanışma duygularının oluşmasının hem kaynağı hem de sebebidir (İbn Haldun, 2015: 684). Böylece asabiyet hem kan bağından hem de ortak yaşama kültüründen kaynaklanan içtimai bir faktör olarak ifade edilebilir:

> "Bu bağın (asabiyetin) gereklerinden biri de gayrete gelerek, zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısım ve akrabaların imdatlarına koşmaktır… Bu, var olduklarından beri insanlarda tabii olarak mevcut olan temayül ve histir… Bu irtibatın mücerret olarak var ve açık oluşu yardımlaşmayı gerektirir… Yekdiğerine himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme asabiyet sayesinde mümkün olur" (İbn Haldun, 2015: 336-339).

İbn Haldun "asabiyet"i, hem içtimai yapının oluşumunun hem de bu yapının en önemli faktörlerinden biri olarak gördüğü siyasi mekanizmanın oluşumunun temeli olarak görmektedir. İnsanların "biz" duygusunu kazanması ve zorluklara karşı koyabilmesi asabiyetin gücüyle alakalıdır. Birbirini kandaşı olarak gören insanlar birbiriyle ekonomik, siyasi, kültürel alanlarda işbirliği yapmakta ve birbirine yardımcı olmakta oldukça istekli olmaktadırlar. Bunun yanında bu insanlar diğer milletlerin saldırılarına karşı koyacak gücü de asabiyetten almaktadırlar. Bir milletin asabiyeti ne kadar güçlü ise karşısındakine boyun eğdirme olasılığı da o kadar kuvvetlidir. Bu anlamda sağlam bir siyasi yapıyı kurabilmek ve başka milletlerin saldırılarına karşı koyabilmek ve onlara karşı saldırılarda başarılı olabilmek için asabiyetin gücüne ihtiyaçları vardır. İbn Haldun'un siyasete ilişkin görüşleri açısından da asabiyet önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Haldun insanların bir araya gelmelerini ve siyasi yapıya ihtiyaç duymalarını "insan doğası" fikri ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre; insanların bir arada yaşaması doğal ve zaruri bir durumdur ve aynı şekilde bir otorite/siyasi erk de doğal ve zaruridir. İnsanların hayvani yönleri birbirine zarar verme ve saldırma eğilimi göstermektedir. Bu durum da umranda kaosa neden olmaktadır. Bu kaosun ortaya çıkmaması için saldırıları önleyecek, yaptırım gücü olan bir otoriteye yâni bir siyasal erke ihtiyaç vardır:

> "Sonra bu içtima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak bir vazia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve kötülük yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanların

> tecavüzlerine defetmek için imal edilmiş silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek 'başka bir şeye' behemehâl ihtiyaç vardır. Bahis konusu 'başka şey' kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vazi insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vazi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın manası işte budur" (İbn Haldun, 2015: 215).

Otoriteye ihtiyaç duyan insanlar arasından asabiyeti en güçlü olan topluluk/kabile diğer topluluklara galebe çalmaktadır. Umrandaki bütün topluluklar bu asabiyete boyun eğer ve tek bir asabiyetmiş gibi hareket ederler. Böylece güçlenen asabiyet, diğer asabiyetlerle mücadele içerisinde girer. Eğer onlara karşı da galip gelirlerse onları da asabiyetlerinin içine katarlar (İbn Haldun, 2015: 350-351). Asabiyet, umrandaki içtimai düzenin birliği için gerekli olduğu kadar umranın ve devletin gücünün artması için de gerekli bir unsurdur. Bedevi Umran'ın içtimai ve iktisadi yapılanması otoritenin de niteliğini aynı yönde belirlemektedir. İçtimai ve iktisadi anlamda basit bir düzene sahip olan umran siyasi anlamda da basit bir yapıya sahiptir. Asabiyetin etkisiyle birbirinin yardımına koşan ve her türlü zorluğa karşı birlikte hareket eden insanlardan oluşan bu umranda siyasi otorite "riyaset/başkanlık" biçimindedir (Hassan, 2015: 213). Asabiyet; güç, kudret, asalet kazandıran en önemli husus olduğundan riyaset de ancak bu şekilde devamlılık sağlayabilmektedir. Bu otorite, doğal ve yasaklayıcı birtakım hükümler içermediğinden insanlar otoritenin kaynağını kendilerinde görmekte ve otoriteye itaat etmekten geri durmamaktadırlar. Görülmektedir ki İbn Haldun'un siyaset anlayışında asabiyet, siyasi otoritenin kaynağı konumundadır. Burada dikkati çeken husus, siyasi otoritenin oluşması ve devamı için tek kişinin başarısına değil, grubun ortak gücünün başarısına ihtiyaç duyulmasıdır (Arslan, 2014: 107).

İbn Haldun'un düşüncesinde içtimai yapı ile siyasi yapı umranın ayrılmaz iki parçasıdır. Biçim ile madde nasıl ki birbirinden ayrı düşünülemez ise; insanî içtima ve siyasi yapı da ayrı düşünülemez (Say, 2011: 217). İki yapının da temeline asabiyeti yerleştiren İbn Haldun, umranın oluşması ve devamı için asabiyeti zaruri görmektedir. Grup üyelerinin ortak duygu, fikir ve amaçta birleşmelerinden oluşan umran, —özelde Bedevi Umran— bu gücünü asabiyetten almaktadır. Asabiyetin ana gayesi ise Hadari Umran'a ve aynı zamanda "Mülk"e ulaşmaktır (İbn Haldun, 2015: 351). Hadarilik; hazır olma, orada bulunma gibi

anlamlara gelmektedir. Hadarilik, Bedevilik'in zıttıdır ve beldeler, kasabalar gibi anlamlara gelmektedir. Hadari ise; şehirlerde oturan, göçebe olmayan gibi manalara gelmektedir (Say, 2011: 223). İbn Haldun, Hadarilik kavramını geçim tarzı, içtimai düzen, gelişmişlik düzeyi, ilim ve fendeki ileri olma durumu gibi faktörlerle açıklamaktadır. Hadari olmak, şehirli olmaya karşılık gelmektedir. Hadarilik kendisini kentte göstermektedir.

İbn Haldun, Bedevi Umran ve Hadari Umran'ı birbirinden ayırırken ilk olarak geçim yollarındaki farklılıklardan yola çıkarak bir açıklama geliştirmektedir. Bedevi Umran'da insanlar tarım ve hayvancılık ile uğraşırlarken, Hadari Umran'da insanlar sanayi ve ticaret ile geçimlerini sürdürmektedirler. Hadari Umran'da insanlar temel ve zorunlu üretimden farklı olarak lüks ve refaha yönelik üretim yapmaktadırlar. Bu durum, umranda insanların konforlu ve rahat bir yaşam sürmelerini sağlamaktadır. Böylece Hadari Umran; gelişen üretim araçlarıyla birlikte karmaşık, tüketime dayalı lüks bir hayatı vurgulamaktadır (Hassan, 2015: 150). Aynı zamanda Hadari Umran; hayatın şehirlerde yaşandığı, geçimlik değerin daha fazla ticarete, zanaata dayandığı ve ücretli emeğin mevcut olduğu bir yapıyı ifade etmektedir (Toku, 2002: 92). Üretim, temel ihtiyaçları aşacak duruma geldiğinden, ihtiyaç fazlası ürünler pazarlarda satılmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak da umranda ticaret yapılabilir hale gelmektedir. Bedevi Umran'da ise üretim, ancak temel ihtiyaçları karşıladığından ticaret yapmak mümkün değildir. Ticaretin mümkün olmasıyla birlikte umranda lüks ürünler ve refah artmaktadır. İbn Haldun da Hadari Umran'ı lüksün ve refahın artmasıyla tanımlamaktadır (İbn Haldun, 2015: 209). İbn Haldun, geçim yollarındaki farklılığın belirleyici bir unsur olduğunu birçok farklı toplulukta ve zamanda gözlemlediğinden bunu bir "yasa" şeklinde ortaya koymaktadır. Bu sayede üretim faktörlerinin belirleyici unsur olmasını "Sünnetullah"ın gereği şeklinde ifade etmektedir.

İbn Haldun; umranda üretilen değerin, "emek" ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Artı-değer de ancak üretimin arttığı ve ticaretin yaygınlaştığı bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Oluşan bu yapı, kâr üretmekte ve umran refaha ve zenginliğe kavuşmaktadır (Hasan, 2007: 44). İbn Haldun bu formülasyonu Bedevi Umran'da mümkün görmemektedir. Çünkü burada üretim basit ve kısıtlıdır. Hadari Umran'da ise insanların işgücü bir araya gelmekte, üretim artmakta ve "artı-değer" mümkün olmaktadır (Baali ve Wardi, 1981: 112). İhtiyaç fazlası ürünler piyasaya sürülüp ticaret yapılmakta ve kâr meydana gelmektedir. Kârın oluşumu ve artmasıyla birlikte umranın serveti artmakta ve bolluk ve refah meydana gelmektedir. Böylece umranda büyük yapılar inşa edilmekte, evler süslenmekte, hizmetçiler göreve alınmakta vb. gelişmelerle birlikte umranda birçok yenilik meydana gelmektedir (Hassan,

2015: 153-154). Umrandaki gelişme ilerledikçe ilim ve sanatlardaki yenilikler de aynı yönde artmaktadırlar. Çünkü geçinmek ve hayatta kalmak için yapılan üretim zaruri fakat ilim, fen ve sanattaki üretim ve ilerleme kemali bir ihtiyaçtır. İnsanlar çalışmalarının karşılığı olarak ihtiyaçlarından fazla kazanç elde ettiklerinde kalan zamanlarında ilim, fen ve sanat öğrenirler. Yani iktisadi gelişme, sosyal ve kültürel gelişmenin de kaynağı haline gelmektedir (Hassan, 2015: 142). İbn Haldun, umranın kuruluşunu "emek/amel" üzerinden açıkladığı gibi Hadari Umran'ın da yapısını ve yapısındaki gelişmeleri "emek/amel" üzerinden açıklamaktadır. Aynı zamanda İbn Haldun'un içtimai gelişimi ekonomik, siyasal, ilmi ve kültürel faktörlerin bir bileşimi olarak görmesi de indirgemeci bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir.

İbn Haldun asabiyeti, Bedevi Umran'da ortaya çıkan ve umranın bir arada olmasını temin eden "içtimai bağlılık, dayanışma" olarak tanımlamaktadır. Kan bağının kuvvetli olduğu, yaşanan coğrafyanın çetin olduğu, üretim ilişkilerinin daha basit ve yardımlaşmanın daha fazla olduğu Bedevi Umran'da asabiyetin gücü de bu ölçüde kuvvetli olmaktadır. Hadari Umran söz konusu olduğunda ise asabiyet de gücünü kaybetmeye başlamakta ve ileri aşamalarda asabiyet tamamen ortadan kalkmaktadır. Bir bakıma asabiyet; badiyede olmanın, hadaretin imkânlarından mahrum kalmanın ifadesidir (Kayapınar, 2006: 91). Asabiyet en yüksek seviyesine ulaştığında Bedevi Umran, Hadari Umran şeklini almaktadır (İbn Haldun, 2015: 350). Çünkü asabiyetin artması ile birlikte umran ve devlet güçlenecek ve yapılacak seferlerle birlikte umranın toprakları genişleyecektir. Bu noktadan sonra insanlar üzerinde hadaretin özellikleri hâkim olmaya başlayınca asabiyet de azalmaya başlayacak ve nihayetinde ortadan kalkacaktır. İnsanlar bolluk ve refah içerisindeyken kendilerinin yapabilecekleri basit işleri dahi başkalarına yaptırmaktadırlar. Şehrin savunmasını askerlere devretmektedirler (Közleme, 2013: 367-368). Yaşadıkları mekân, zorlu ve çetin bir yer olmaktan çıkıp, konforlu bir mekân haline gelmekte ve bunun etkisiyle mizaçları da yumuşamaktadır. Ticaretin insanların ahlakı üzerindeki bozucu etkisiyle birlikte yardımlaşma azalmakta ve "biz" duygusu zayıflamaktadır (İbn Haldun, 2015: 391). Birbirlerini ve yaşadıkları yeri savunma görevini üzerinden atan insanların zorluklara karşı mücadele ve saldırılara karşı koyma kabiliyetleri ortadan kalkmaktadır. Tüm bunların etkisiyle umranın asabiyeti zayıflamakta ve nihayetinde ortadan kalkmaktadır.

Bedevi Umran'dan Hadari Umran'a geçiş sürecinde içtimai, ekonomik, ilmi, kültürel ve siyasi birçok değişim yaşanmaktadır. İbn Haldun'un düşüncesinde içtimai yapının değişmesi siyasetin de değişmesini beraberinde getirmektedir. Bedevi Umran'da siyasi yapı

"riyaset/başkanlık" şeklindeyken, Hadari Umran'da siyasi yapı "mülk devleti" şeklini almaktadır. Riyaset şeflik/liderlikten ibaret ve lider bir rehber konumundadır. İnsanlar bu erkin meşruiyetini kabul ettiklerinden verdiği kararların uygulanmasında erkin tebaasına baskı uygulamasına gerek yoktur. Mülk ise zorla hükmetmek ve baskıya dayalı idare etme biçimidir. İbn Haldun, Mülk'ün hükmetme gücü ve baskısını keyfilik anlamında değerlendirmemektedir. Kurallar koyan, vergi toplayan, temsilciler yollayan anlamında bir otoriteden bahseder (Hassan, 2015: 248). Bu yapısal değişimin en önemli iki faktörü "ekonomik yapıdaki" ve "asabiyetteki" değişimlerdir. Ekonomik anlamda üretim faaliyetlerinin karmaşıklaşması, işbölümünün çok katmanlı olarak devam etmesi, tüccar sınıfının oluşması, tüketimin artması gibi faktörleri sayabiliriz. Asabiyet yönünden ise devletin kurulabilmesi için öncelikle güçlü bir kandaşlık ve ülkü birliği gerekli olduğundan bundaki değişim siyasi yapıyı da değiştirmektedir (Hassan, 2015: 238-240). Mülk devleti de kuruluş aşamasında bu asabiyet üzerine bina olmaktadır. Asabiyet, devletin şekli ne olursa olsun devlet için gereken en önemli unsurdur. İbn Haldun, Hadari Umran'da mülk devletinin ilk aşamada bedevi nitelikler taşıdığını ifade etmektedir. Çünkü mülkün ve hanedanlığın kurulabilmesi ancak asabiyetle mümkün olmaktadır. Asabiyet ne kadar güçlü ve yaygın olursa devletin gücü ve ulaştığı yerler de o kadar geniş olur. Bunun yanında asabiyet sahibi insanların çokluğu devletin gücünü belirlemektedir. Eğer asabiyet sahibi insan sayısı azalırsa, devlet de ortadan kalkmaya yüz tutacaktır. Devletin kurulma, istikrar kazanma ve ortadan kalkma süreçlerinin tamamında asabiyetin varlığı temel etken faktördür.

Hadari Umran'ın ürettiği siyasi yapıyı/devleti İbn Haldun "Mülk" olarak tanımlamaktadır. Mülk, "hüküm" ile yönetilen, kahır ile tagallüba dayanan siyasi yapıdır. Mülk ile yönetilen devlette otoritenin sahibi, insanların kendisine itaat etmelerini güç kullanma yoluyla sağlamaktadır. Hükümdarın otoritesini kurabilmesi için tebaasına boyun eğdirebilmesi, onlardan vergi toplayabilmesi ve sınırları koruyabilmesi gerekmektedir (Hassan, 2015: 256-261). Bu bakımdan devlet aslî olarak mali ve askeri yönden güçlü olmalıdır. Bir devletten bahsedebilmemiz için bu iki faktörün otorite gücü tarafından temin edilmiş olması gerekmektedir. Zira umranın ve devletin çözülüşü ve çöküşü de yine bu iki etmendeki bozulmalarda kendini göstermektedir (Arslan, 2014: 109). İbn Haldun, devletin geçirmiş olduğu aşamaları, —adı İbn Haldun araştırmacıları tarafından konulan— "Tavırlar Teorisi" bağlamında değerlendirmektedir. Bu tavırlar "Toplumsal Değişme" başlığı altında ele alınacaktır.

2.9.Toplumda Yapısal Farklılaşma: Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum ve Cemaat-Cemiyet

Durkheim, toplumların Mekanik Dayanışmalı ve Organik Dayanışmalı yapılarını açıklarken işbölümündeki değişimleri temele almaktadır. Çünkü işbölümü insanlar arasında dayanışmayı oluşturan ve bu dayanışmanın seviyesini belirleyen en önemli faktördür (Durkheim, 2014b: 82-83). Durkheim en fszla toplumsal dayanışmanın farklılaşması, toplumsal bir aradalığın sağlanması ve toplumdaki aktörlerin kendilerini toplumun bir parçası olarak görüp görmemesiyle ilgilendi (Ritzer, 2013: 198). Bu açıdan bakıldığında Durkheim'in üretmiş olduğu "Mekanik Dayanışmalı Toplum ve Organik Dayanışmalı Toplum" kavramlarının temelinde işbölümündeki değişimin olduğunu görülmektedir. Bu ikili yapı toplumdaki bireylerin birbirleriyle olan dayanışmasının temelinde örgütlenen iki toplum tipini ifade etmektedir.

Mekanik Dayanışmalı Toplumsal Yapı; sanayi öncesini, toplumsal örgütlenmenin farklılaşmamış şeklini ve ortak bilincin yoğunluğunu ifade etmektedir. Bu yapıda toplumsal işlevler basit düzeydedir ve benzerlikler öne çıkmaktadır. Otorite biçimi olarak merkezi siyasi erk söz konusudur. Toplum aynı zamanda nüfus yoğunluğu düşük, ahlaki yapının güçlü olduğu yapıdadır. Toplumun bağlarının yoğun olmasıyla birlikte kolektif duygular ve bilinç topluma hâkimdir. İnanç ve din temelli bir toplumsal yapı oluşmuştur ve bu yapı öylesine belirleyici olmaktadır ki bütün toplumu kapsar duruma gelmiştir. Yasaların niteliği zorlayıcı ve baskıcı bir nitelik taşımakla birlikte cezalar kurumlaşmış mekanizmalar ile değil, birtakım insanlar eliyle verilmektedir (Swingewood, 1998: 140). Mekanik Dayanışmalı Toplum biçimi, insan aktörünü uyumlu bir şekilde topluma bağlayan benzerlikler bütünlüğüdür. Bu toplumsal yapıda bireysel eylem alanı oldukça dardır ve kolektif eylemler toplumsallığın tümüne yayılmıştır.

Durkheim, "mekanik dayanışma"nın karşılık geldiği ilkel toplumlarda inançların ve paylaşılan normların etkisiyle güçlü bir kolektif bilincin varlığını ifade etmektedir (Ritzer, 2013: 198). Kolektif bilinç; toplumu oluşturan bireylerin ortalamasında yaşanan inanç ve duyguların oluşturduğu bireylerin tek tek bilincinden farklı olan bilinçtir. Toplumun her yerinde ve her zamanda inanç ve duygu birlikteliği oluşturmaktadır (Durkheim, 2014b: 109-110). Durkheim'in inanç ve duygu olarak bahsettiği bu soyut olarak ifade bulan değer, toplumun gerçekliğinde kendini göstermektedir. Örneğin, toplumda bir suç işlendiğinde kolektif bilinç devreye girer ve suçun cezasız kalmaması için baskı oluşturmaktadır.

"Mekanik dayanışma"nın hâkim olduğu toplumun ayırt edici özelliklerinden birisi de "baskıcı hukuk"tur. Bu tarz toplumlarda bireyler ortak duygu, inanç ve ahlakı paylaştıklarından kolektif yapıya karşı işlenen suçların cezalandırılmasına yönelik istek de yoğun olmaktadır (Ritzer, 2013: 200). Bunun sonucunda toplumsal yapı zorlama ve baskılarla yönetilmektedir. Bireyler bu baskı ve zorlamalarla kendinden üstün olarak gördüğü topluma boyun eğdirilmektedirler. Ortak hissedilen duygular ve oluşan bilinç suçlara verilecek cezaların şiddetini artırıcı etki oluşturmaktadır. Toplumda nasıl davranılacağı ve hissedileceği toplumsal güç tarafından belirlenmektedir (Aron, 2010: 232). Aynı zamanda Mekanik Dayanışmalı Toplum'da hükümet organının gücü de, etki alanı ve cezalandırma gücüyle alakalıdır. Bu tür toplumlarda bu gücün düzeyi oldukça yüksek olmasından dolayı da verilen cezalar oldukça ağırdır (Durkheim, 2014b: 115). Kolektif bilincin varlığı dayanışmaya dayalı toplumu ve hükümeti güçlü kılarken aynı zamanda güçlü hükümet ve toplum da kolektif bilinci artırmaktadır. Böylece kolektif bilinç hem neden hem de sonuç olarak değer kazanmaktadır. Kolektif bilinci yaralayan, toplumun ortak değerlerini ihlal eden veya birey temelli toplumsal yapıyı tehdit eden suçlar oldukça ağır biçimde cezalandırılmaktadır. Çünkü tehlikede olan bireyin kendisi değil ortak değerler sistemi olan toplumdur. Bu durumda suç da bireye karşı değil topluma karşı işlenmiştir. Cezalandırma, öç alma duygusunun toplumsal düzeyde ifade bulması anlamında gerçeklik kazanmaktadır. Bu toplum tipinde bireyler birbirleriyle ortak değerleri paylaşmaları temelinde tutarlı tavır sergilerler. Cezanın işlevi, toplumsal dayanışmanın yoğunluğunun ve toplumsal yapının devamının sağlanmasıdır. Çünkü devlet ve yönetim erkinin ilk ve temel işlevi kolektif inanç, gelenek ve bilinci her türlü düşmana karşı korumaktır (Durkheim, 2014b: 114). Devlet erki toplumun tümünü kontrol eden ve onları ahlaklı davranmaya iten meşru güçtür.

Organik Dayanışmalı Toplum; gelişmiş işbölümü ve toplumsal farklılaşma temelinde ifade bulan toplumsal yapı tipidir. Buradaki toplumsal yapı toplumdaki organların birbiriyle karşılıklı bağımlılığı, sanayinin gelişmesi, nüfusun yoğunluğu gibi faktörler ile nitelendirilmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da, toplumun birbirine benzemesi temelinde oluşturulan dayanışma; Organik Dayanışmalı Toplum söz konusu olduğunda farklılıklar temelinde gelişen toplumsallıkla ifade edilmektedir. İnsanların ve kurumların birbirleriyle olan ilişkileri dayanışmanın temelini teşkil etmektedir. Birey artık kolektif bilincin etkisiyle hareket etmez, daha fazla bireyselleşmenin etkisindedir. Organik Dayanışmalı Toplumsal Yapı'nın örgütlenmesinde kolektif bilincin etkisinin yerini bireyselleşmenin aldığı bir toplumsal organizasyon etkili olmaktadır. Bireyler, işbölümüyle

birlikte hem daha fazla uzmanlaşma sayesinde kişiselleşirken, aynı zamanda birbirleriyle ilişkilerinin zorunluluk arz etmesi bakımından topluma da daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar. Bu anlamda işbölümü bireyi hem bireyselleştirirken aynı zamanda da bireyi topluma bağlamaktadır (Swingewood, 1998: 141). Durkheim uzmanlaşmayı sadece bireye özgü olarak ele almamakta, kurumlar ve yapıların da uzmanlaşmasından bahsetmektedir. Bireyler bu yapılarda yer almaları sayesinde birbirleriyle bir uzmanlaşmaya dayalı bir dayanışma meydana getirmektedirler (Ritzer, 2013: 198). Organik Dayanışmalı Toplum'un bir arada yaşaması ve birbiriyle uyumlu olmalarını sağlayan temel unsur işbölümüdür: "Büyük siyasal toplumlarda dengenin ancak işlerin uzmanlaşmasıyla korunabileceğini ve işbölümünün toplumsal dayanışmanın tek değilse bile en azından ana kaynağı olduğunu düşünmek yerinde olur (Durkheim, 2014b: 89)".

Organik dayanışma parçaların bütünde işlevsel olduğu, uzmanlaşmanın ortaya çıktığı bir sistem inşa eder. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi birey bu işlevsel organlarda yer alması bakımından topluma bağlılığını devam ettirir. Bu bağlılık toplumda bir tür kolektif bilinç meydana getirmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'daki kadar güçlü olmasa da bu, toplumu bir arada tutan bir güce karşılık gelmektedir. Hukuki, açıdan baktığımızda kolektif bilincin zayıflamasıyla birlikte hukuk da "telafi edici" bir hüviyet kazanmaktadır. Toplumsal normlar uzman hâkimler ve mahkemeler aracılığıyla işlerlik kazanmaktadır. Hukuk da farklı dallara ayrılmaktadır: Medeni hukuk, idare hukuku, ticaret hukuku gibi. (Swingewood, 1998: 141). Kolektif bilincin yoğunluğunun azalması ve uzmanlaşmanın artmasıyla hukuk da şekil değiştirmiştir. Çünkü işlenen suç artık tüm toplumu ilgilendirmemekte, ya bireye ya da toplumun bir kesimine karşı işlenen bir suç olarak görülmektedir. Böylece toplumun ortak kanıları değişmiş ve yaptırım gücü düşük cezalar ile mümkün olmaya başlamıştır (Ritzer, 2013: 200). Baskıcı ve zorlayıcı hukuk kuralları ve uygulamalarının yerini telafi edici ve geri kazandırıcı hukuk kuralları almıştır. Toplumun birliğinin sağlanması ve düzenin devam etmesi için suça karşılık ceza her toplumda zorunlu olduğundan cezalar kalkmamış, şekil değiştirmiştir.

Organik Dayanışmalı Toplum'u ortaya çıkaran ve bu toplumda daha da gelişen işbölümü, Durkheim tarafından toplum açısından olumlu yönde açıklanmaktadır. İşbölümü sayesinde toplumdaki işlevler daha belirginleşmekte ve geleneğin yerini akıl almaktadır. Fakat bunların yanında toplumda insanların uyumlu ve düzen içerisinde hareket etmesini sağlayacak ahlakı işbölümü tam anlamıyla sağlayamamaktadır. Bireylerin haz ve tutkularının dizginlenemez doğası, işçi-işveren arasındaki anlaşmazlıklar, ekonomik

bunalımlar gibi sorunlardan dolayı toplumda bir tür anomi/kuralsızlık meydana gelmektedir. Yâni bireyler toplumun kendisine verebileceğinden fazlasını istemektedirler (Aron, 2010: 237-238). Böyle bir ortamda anomi baş göstermektedir. Organik Dayanışmalı Toplum'daki anomik yapı insanların toplumla olan bağlarındaki azalma ile ortaya çıkmaktadır. Bu toplumsal yapıda işbölümü bireyleri birbirine tam anlamıyla bağlamayı başaramamaktadır.

Durkheim, toplumda ortaya çıkan anomiyi "intihar" olgusu üzerinden açıklamaktadır. Toplumsal açıdan "anomik intihar" türü toplumsal dayanışmanın iyiden iyiye zayıfladığı ve toplumsal kurumların işlevlerini yerine getiremediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ekonomik bunalım zamanları intihar oranlarının arttığı bir dönemlerdir (Durkheim, 2013: 241). Ticaret ve sanayi faaliyetlerinin gelişmiş olduğu Organik Dayanışmalı Toplumlar'da sürekli bir "anomi" hali mevcuttur. Mekanik Dayanışmalı Toplum söz konusu olduğunda din insanların mevcut koşullara isyan etmemesini sağlarken, Organik Dayanışmalı Toplum söz konusu olduğunda ise bu güç ortadan kalkmaktadır. Aynı zamanda Organik Dayanışmalı Toplum'da sanayi ve ticari kârların artması da insanların arzularını kamçılamakta ve daha fazla kazanma hevesiyle işveren ile işçiler arasında sorunlar baş göstermektedir. İşveren ve işçiler kazandıklarından daha fazlasını arzulamakta ve toplumun kendilerine verebileceğinden çok fazlasını istemelerinden dolayı da toplumda huzursuzluk meydana gelmektedir (Durkheim, 2013: 258-260). Bu "anomi" hali, toplumda patolojik bir durum meydana getirmektedir. Durkheim bu durumdan çıkış yolunu "meslek grupları"nda bulmaktadır.

Durkheim, toplumsal bütünlüğün ve düzenin sağlanmasında temel işlevi ahlaka vermektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da ahlakın kaynağını gelenek ve din gibi unsurlar oluştururken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ahlak işbölümü, kurallar ve meslek grupları temelinde oluşturulmak istenmektedir. Toplumda ahlakın eksikliğinde birtakım patolojik durumlar meydana gelmektedir. Özellikle Organik Dayanışmalı Toplum'da uzmanlaşmanın ve işbölümünün etkisiyle iş ilişkileri artmakta ve işveren-işçi ilişkilerinde kurallar net bir şekilde belirlenmemekte ve birçok problem baş göstermektedir (Durkheim, 1986: 10). Hem işçinin işverenine karşı olan sorumlulukları hem de işverenin işçisine karşı olan sorumlulukları vardır fakat bunlar net bir şekilde kurallara bağlanmadığından birçok problem söz konusu olmaktadır. Organik Dayanışmalı Toplumla birlikte insanların hazları ve tutkuları da dizginlenemez duruma geldiğinden birçok kere patolojik durumlar meydana gelmektedir. Aynı zamanda bu tarz patolojik durumların giderilmesi için gelenek de artık etkili olmadığından bu patolojik durumların üstesinden gelmek çok daha zor bir hale

gelmektedir. Yazılı kuralların hâkim olduğu bir toplumda sorumlulukların kurallaştırılması gerekmektedir. Aksi takdirde topluma anlaşmazlıklardan doğan bir kuralsızlık hali hâkim olacaktır. Burada Durkheim'e insan özgürlüklerinin kısıtlanması problemi konusunda karşı çıkılabilir. Çünkü kuralların hâkimiyeti bireyin üzerinde bir güç oluşturacaktır. Ancak Durkheim, bireyin özgürlüğünü de toplum çerçevesinde değerlendirmektedir. Bireylerin tam anlamıyla istediklerini yapabilmeleri be karşısındakinin ekonomik özgürlüklerini kısıtlamaları özgürlük olarak değerlendirilmez (Durkheim, 2014b: 22-23). Hiçbir kuralın olmadığı bir sistemde ahlaktan söz etmemiz mümkün değildir. Bu ahlak, hukuk yoluyla tesis edilmelidir. Bunu devletin yapması olanaklı görünmemektedir çünkü gün geçtikçe ekonomik yaşam daha karmaşık ve uzmanlaşmış bir görünüme bürünmektedir. Bunu yapabilecek organ aynı meslekten olan insanların oluşturacağı korporasyonlar/meslek gruplarıdır (Durkheim, 2014b: 25-26). Durkheim, devlet eliyle değil fakat devletin denetiminde olacak bu mesleki gruplar yoluyla toplumdaki patolojik unsurların önüne geçmek istemektedir. Toplumda oluşan ahlaki çöküntünün de giderilmesi için bu örgütler başat aktör olarak konumlandırılmaktadır. Ancak bu örgütler muhalefet üretmek için değil, toplumsal uyum ve düzeni sağlamak için vardır. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da dinin ve ailenin gördüğü işlevi Organik Dayanışmalı Toplum'da "mesleki örgütler"in görmesi beklenmektedir.

Tönnies'in "Cemaat–Cemiyet" kavramsallaştırması üzerinden toplum açıklaması yapmaktadır. Tüm teorisini bu ikilik üzerine kuran Tönnies'in bu bölümde değerlendirilmesi anlamlıdır. "Cemaat–Cemiyet" ikiliği hem İbn Haldun'un "Bedevi–Hadari Umran" hem de Durkheim "Mekanik Dayanışmalı Toplum–Organik Dayanışmalı Toplum" ikilikleriyle birlikte düşünülmüştür. Tönnies'in savunmuş olduğu "Cemaat" yapısının, İbn Haldun'un "Bedevi" umran hakkındaki görüşlerine yakın olması karşılaştırmayı daha da anlamlı kılmaktadır.

Tönnies'e göre insanın hayata karşı tutumu ve iradesi; beğenme, alışkanlık ve hafıza gibi ortak duygulara dayanır. Bunlar da insan topluluğu meydana getirmektedir (Cahman, 1968: 138). Tönnies, insanın her türlü faaliyetini insanın kendi iradesi ile yaptığını kabul etmektedir. İnsanlar, karşılıklı iyi niyetleri çerçevesinde birlikte düşünür ve yaşarlar (Swingewood, 1998: 165). Tönnies, insanların genel eğilimini ortak paydada buluşma ve bir arada yaşama şeklinde ifade etmektedir. Ortak alışkanlıklar, duygular ve beğenme iradesi insanları bir arada tutan temel faktörlerdir. İnsanlar bir araya geldiklerinde öncelikli olarak "Cemaat/Topluluk*(Gemeinschaft)*" şeklinde örgütlenmektedirler. Zaman ilerledikçe

insanların iktisadi, siyasi ve kültürel yönleri de değişir ve "Cemaat", "Cemiyet"e*(Gesellschaft)* dönüşür. Tönnies'in temel toplum tasviri bu ikili ayrıma dayanmaktadır. Temel ayrım, "dayanışma" ve "kimlik" temellidir. Cemaat'in yapısı "biz" bilincini temele alırken, cemiyet ise "ben" bilincini temele alır. Cemaat; örf, adet ve gelenek ile birbirine kaynaşmış ve dayanışma halinde olan insanların oluşturulduğu toplumsal birliktir. Cemiyet ise şehirleşme, sanayileşme ve uzmanlaşmayla birlikte dayanışmanın azaldığı toplum tipine karşılık gelmektedir (Baloğlu, 1986: 253).

Tönnies, Cemaat'i üç kategoride ele almaktadır. Bunlar; "kan cemaati", "yer cemaati" ve "fikir cemaati"dir. Tönnies bu kategorileri toplumun tarihsel sürecini temele alarak oluşturmaktadır. Kan cemaati; insanların birbirine kandaşlık bağıyla bağlı olduğu, dayanışmanın toplumsal dinamiklerde önemli bir yer teşkil ettiği yapıyı ifade etmektedir. Herhangi bir yerde ikamet etmeyen, göçebe bir hayatın ifadesidir. İnsanlar göçebe avcılıktan yerleşik tarıma geçmeleriyle birlikte "yer cemaati" şeklinde örgütlenmişlerdir. "Yer cemaati"ni de fikir ve ruh kavramları temelinde "fikir cemaati" takip etmektedir (Gezgin, 2000: 198). Bu ayrımlar aynı zamanda Cemaat'in gelişmesini ifade etmektedir. Ekonomik, kültürel ve düşünsel anlamda gelişen toplum, bu kategoriler altında açıklanmaktadır.

Tönnies'in Cemaat–Cemiyet ayrımını kategorik olarak beş ayrım noktası üzerinden ele alabiliriz. İlk olarak irade kapsamında Cemaat'i ele alacak olursak; birliktelik duygusu ve totaliter yapısından dolayı Cemaat'in "ortak irade" vurgusunu öne çıkarabiliriz. Bu irade din ve örf sayesinde geniş kitlelere yayılmaktadır. Cemiyette ise işbölümü ve uzmanlaşma gibi faktörlerden dolayı "bireysel irade" karar verme süreçlerinde daha etkilidir. Cemiyet'te uzlaşmaya dayalı akılcı bir irade söz konusudur. Aynı zamanda Cemaat'te karşılıklı bağlayıcılığı olan pozitif hukuk söz konusudur. Cemiyet'te ise ayrı ayrı bireylerin kimliklerini korumaya yönelik pozitif hukuk söz konusudur (Tönnies, 2019: 432-434). Bu da Cemaat'in ortak çıkarlar yönünde hareket ettiğini ve Cemiyet'in ise insanların kendi çıkarları yönünde hareket ettiğini göstermektedir. Tönnies'in bu ikili toplumsal kategorisinde toplum mu yoksa birey mi üstündür? problematiği üzerinden şekillenen toplumsal yapıyı görebiliriz. İkinci olarak; Cemaat'te topluma yön veren ve insanların hayatlarına kaynaklık eden faktör olarak "inanç" söz konusuyken, Cemiyet'te ise bu faktör "doktrin"dir. Üçüncü olarak; Cemaat'te insanların düşünceleri ve yaşam biçimleri "gelenek ve görenekler" temelinde toplumda yansıma bulmaktadır. Cemiyet'te ise "moda" insanların hayat tarzına hâkimdir. Dördüncü olarak; Cemaat'te dayanışma türü olarak insanları birbirine bağlayan ve bir arada yaşamalarının teminatı olan "doğal dayanışma" söz

konusuyken, Cemiyet'te ise "sözleşmeye dayalı" toplumsal dayanışmadan söz etmekteyiz. Cemiyet'te insanların doğaları, gelenek, inanç gibi soyut düşünce ve fikirlerin yerini sınırları belirli sözleşmeci anlayış almıştır. Beşinci olarak; Cemaat'te mülkiyet toplumda yaşayanların "ortak" bir değeriyken, Cemiyette ise mülkiyet "özel" statüdedir. Cemaat, tarihsel olarak ilkel toplumların anlayışını, Cemiyet ise insanlık tarihin ileri aşamalarını ifade eder niteliktedir. Tarih ilerledikçe insanlık fikirsel, düşünsel, kültürel, demografik vb. anlamda hem nitelik hem de nicelik bazında gelişmiştir (Sorokin, 1994: 60). Tönnies'in bu ikili ayrımı da bu anlayışa karşılık gelmektedir.

Tönnies "Cemaat–Cemiyet" ayrımını yapar ve "Cemaat" tipi toplumsal yapıyı savunur görünmektedir (Çiğdem, 1997: 103). Din, özü itibariyle ahlaki bir yapı oluşturur. Cemaatleşen yapıda dinin etkisi yoğun ve ahlakın temeli dindir. Cemiyette ise dinin yerini zamanla bilim almaktadır. Bilim yoluyla insanlar arasında bir uzlaşma ve bütünlük sağlanmaktadır. Yâni bilim artık ahlakın kaynağı hâline gelmektedir (Tönnies, 2019: 437). Cemaat, insanların birbiriyle güven ve dayanışma içerisinde yaşadığı bir sosyal organizasyonu ifade etmektedir. Ortak mülkiyet temelli "biz" duygusunun hâkim olduğu toplumsal düzende insanlar birbirine yardım etmede ve zorluklarla başa çıkmada birlikte hareket etmeyi öne çıkarmaktadırlar. Cemaat, adeta büyük bir aile gibidir. Cemiyet ise yapay ilişkilerin yaşandığı, birbirinden kopuk bireylerin atomize olduğu, herkesin birbiriyle gerilim içerisinde olduğu bir yapıdadır. Hiç kimse bir başkasına yardım etme niyetinde olmadan herkes kendi yalnız dünyasında yaşamaktadır. Toplumda bireysel hazların ve tutkuların peşinde koşan insanın tek isteği "kâr" edebilmektir. Bu toplumun birliktelik duygusunu ancak ticaret oluşturabilir. Bu da ancak bireysel çıkarların birleşimi anlamında bir birlikteliktir (Tönnies, 2019: 98-99). Cemaat'te insanın doğasına uygun üretim yapması, bu üretimi topluluğun içkin bir işlevi olarak görmesini sağlamaktadır. Yâni bireyler topluluğa hizmet ederlerken aynı zamanda sanki kendilerine de hizmet ediyormuş hissi ile hareket edeceklerdir. Bu da topluluğun devam ettirilmesi anlamında oldukça önemlidir. Bu anlayışın tam tersi ise "kâr" etme arzusu ile üretim yapmaktır ki bu da ticarete karşılık gelmektedir. Kâr, bir değer oluşturmaz sadece zenginliğin dağıtımındaki bir farklılaşmadan ibarettir. Bunun anlamı, biri kâr ederken diğeri zarar ediyor demektir (Tönnies, 2019: 126). Aynı zamanda bir meta yalnızca onu elde edip satmayı içeren bir ilişki içerisinde ele alınmaktaysa meta ile ona sahip olan arasında herhangi bir samimi ilişkiden söz edemeyiz. Bu tamamen metayı araçsallaştıran tavrın ifadesidir (Tönnies, 2019: 155). Tönnies için Cemaat; uyum, birliktelik, dayanışma, dini ve ahlaki düzen iken, Cemiyet ise farklılık,

işbölümü, uzmanlaşma, akılcılaştırma gibi kategoriler çerçevesinde ele alınmaktadır. Tönnies bu gidişatın geri döndürülemeyeceğini kabul etmekle birlikte, Cemaat tipi toplumsal yapıyı Cemiyet'e yeğler görünmektedir.

2.10.Yapısal Farklılaşma Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun, umrandaki yapısal farklılaşmanın nedenini "geçim yolları"ndaki farklılık temelinde ele almaktadır. Bedevi Umran'da insanlar tarım ve hayvancılık temelinde bir üretim gerçekleştirirken, Hadari Umran söz konusu olduğunda sanayi, ticaret, zanaat gibi geçim yolları ile üretim yapmaktadırlar. Durkheim ise işbölümünün varlığı ve yoğunluğu açısından bir yapısal farklılaşma teorisi geliştirmektedir. İşbölümü, Mekanik Dayanışmalı Toplum'da daha basit iken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise karmaşıktır. Böylelikle işbölümü, Mekanik Dayanışmalı Toplum'da kısıtlı bir dayanışma oluşturmakta, dayanışmanın önemli kısmı din, inanç ve ahlak temellinde oluşmaktadır. Organik Dayanışmalı Toplum'da ise işbölümü bireyselleşme üretmekte ve dinin yerini aklın da almasıyla dayanışmanın kaynağı hukuk kuralları olmaktadır.

İbn Haldun'un Bedevi-Hadari Umran şeklindeki ikili yapısı, Durkheim'in Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum şeklinde formüle ettiği yapı ile birçok noktada benzerlik göstermektedir. Bedevi Umran söz konusu olduğunda işbölümünün basit, geçim yollarının kısıtlı olduğu bir yapıyı görmekteyiz. Aynı şekilde Mekanik Dayanışmalı Toplum'da da işbölümü basit yapıdadır. Aynı zamanda Bedevi Umran'da insanlar arasındaki dayanışmayı sağlayan "asabiyet" kuvvetlidir. Asabiyet'in gücü insanların hem kandaş olmaları hem de zorlu şartlara karşı birlikte hareket etme zorunluluklarından ileri gelmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da da din, inanç temelli ahlaki yapı insanlar arasında kolektif bilinç oluşturmaktadır. Bu da dayanışmayı yoğun kılmaktadır. İnsanlar iki yapıda da "aynılık" özellikleri göstermektedir. Aynı zamanda iki toplumsal tipte de nüfus yoğunlukları da düşüktür. Bundan dolayı da karşılıklı ilişkiler sınırlı düzeyde kalmaktadır. Hem nüfusun azlığı hem de aynılık özelliklerinden dolayı toplumsal yapı, farklı ilişkileri mümkün kılmamaktadır. Siyasi yapı hakkında İbn Haldun Bedevi Umran'daki yapıyı "Riyaset/Başkanlık" şeklinde tanımlamakta ve bu yapının halkla iç içe ve istişareye dayalı bir şekilde hareket ettiğini söylemektedir. Bu yapıda insanlar siyasal erke uyarken üzerlerinde herhangi bir baskı ile değil isteyerek kabul etmektedirler. Durkheim ise hukuk

çerçevesinde açıklamalarda bulunmakta ve hukukun zorlayıcı/baskılayıcı rolünü sorun etmektedir. Verilen cezalar yoğun toplumsal baskı ile birlikte oldukça sert ve şiddetlidir. Hukukun bu şekli alması toplumdaki dayanışmanın yoğunluğu ile alakalı bir durumdur. Devlet her iki düşünür için iç ve dış düşmanları bertaraf etmek ve düzeni sağlamak adına işlevseldir.

Hadari Umran'da ise geçim yolları gelişmiş olduğundan insanlar artık sadece tarım ve hayvancılık ile yaşamlarını sürdürmemekte aynı zamanda sınai faaliyetlerde bulunmakta ve ticaret ile ilgilenmektedirler. Bu da aynı zamanda asabiyetin hem şeklini değiştirmekte hem de asabiyetin gücünü zayıflatmaktadır. Bu yapıda insanlar daha bireysel temelde örgütlenmekte ve uzmanlaşmayla birlikte birçok işten anlamaz hale gelmektedirler. Örneğin, ülkenin ve kendilerinin savunmasını orduya bırakan insanlar cesaretsiz, ahlaksız, dayanışmadan uzak bir hâl almışlardır. Aynı zamanda ticaretin ve geçim yollarının değişmesi de ahlakın bozulmasına yok açmıştır. Bunun yanında lüks ürünlerin üretilmesi ve lüks tüketime geçilmesi de insanların bireyselleşmesine yol açmaktadır. Durkheim açısından da Organik Dayanışmalı Toplum, işbölümünün yoğun olduğu bir toplumsal yapıdadır. Bu toplumsal yapıda uzmanlaşma sebebiyle insanlar farklılaşmakta ve bireyselleşmektedirler. Aklın öne çıkıp dinin ve inancın alanının daralmasıyla da insanlarda ahlaki boşluklar oluşmaktadır. Bu da dayanışmanın azalmasına yol açmaktadır. İki düşünürün de toplumun değişimine dair ve yapısal analizlerinin temelini ekonomik faaliyetlerdeki değişim oluşturmaktadır. Bu değişim umranda ve toplumda birtakım farklılıklar ve bozulmalar meydana getirmektedir. İbn Haldun için bu bozulmalar umranın çöküşünü hazırlayan sebepleri doğurmaktadır. Bu anlamda umranın çöküşü sadece yavaşlatılabilir fakat önlenemezdir. Durkheim ise bu bozulmaların/anominin önüne geçebilecek mekanizmalar olarak "meslek ahlakı ve meslek dayanışmasını/korporasyonları"nı görmektedir. Bu yapılar, Organik Dayanışmalı Toplum'da din ve inancın ortadan kalkmasıyla birlikte oluşan ahlaki boşluğu dolduracak ve kurallar çerçevesinde örgütlenecek toplumu bir düzen içerisine sokacaklardır. Bunlar devletin gözetiminde fakat devlete bağlı olmayacak, bir nevi "sivil toplum kuruluşu" gibi çalışacaklardır. Durkheim açısından anomi, ancak bu şekilde ortadan kaldırılabilir.

Tönnies'e göz attığımızda; insanların bir araya gelip ortak bir yaşam sürmelerini iradelerinin birlikteliği olarak değerlendirmektedir. Bir araya gelişin ilk görüntüsü "Cemaat" tipi topluluk modelidir. Cemaat tipi örgütlenme İbn Haldun'un Bedevi Umran'ı ve Durkheim'in Mekanik Dayanışmalı Toplum'una karşılık gelecek şekilde ele alınabilir.

Cemaat'in en karakteristik özelliği "biz" bilinci oluşturabilmesidir. Cemaat aynı zamanda kan birliği ile kurulur, yer ve fikir birliği ile şekil değiştirir. Cemaat'te yaşayan insanlar ortak iradenin yansıması olarak hareket etmektedirler. Din, örf ve adetler insanların eylemlerinin ana belirleyicisidir. Hukuki anlamda insanları karşılıklı birbirine bağlayıcı pozitif hukuk kuralları hâkimdir. Cemaat, üretimin de doğal olmasından kaynaklı olarak doğal dayanışmalı bir toplum tipidir. Yâni insanlar ürettikleri ürünlere karşı samimi bir ilişki içerisine girebilmektedirler. Aynı zamanda kendi ürettikleri ürünlerin de bilincindedirler. Mülkiyet de ortaktır. Çünkü bu toplum bir aile gibi bir örgütlenme biçimi sergiler.

Tönnies'in ikinci tipi ise "Cemiyet" tipi toplum modelidir. Bu toplumun da en karakteristik özelliği topluma "ben" bilincinin hâkim olmasıdır. Uzmanlaşma ve işbölümü temelli aklın hâkimiyeti ile birlikte bireyler atomize olmakta ve "biz" bilincinin yerini "ben" bilinci almaktadır. "Bireysel/akılcı İrade" toplumsal düzenin hâkim iradesi haline gelmektedir. Bireyler kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmektedirler. Hukuksal düzeyde de hukuk kuralları kimlikleri/statüleri korumaya yönelik yapılmaktadır. Gelenek, görenek ve adetlerin yerini moda almaktadır. Dayanışma, daha prosedürel nitelik kazanıp sözleşmeye dayalı hale gelmektedir. Soyut değerlerin sağladığı dayanışmanın yerini somut hukuki kurallar almaktadır. Bireylerin atomize olmasıyla birlikte mülkiyet de özel nitelik kazanmaktadır.

İbn Haldun, Durkheim ve Tönnies'in insanî içtimaya ve topluma dair formülasyonları genel anlamda birbirlerine benzemektedirler. Fakat İbn Haldun ve Tönnies "Bedevi Umran ve Cemaat"i yeğleme konusunda aynı düşünürlerken, Durkheim ise "Organik Dayanışmalı Toplum"dan yana tavır almaktadır. Durkheim, insanın ilerlemesi temelinde akılcı bir toplumsal yapının oluşmasını olumlu karşılamaktadır. Her türlü ahlaki çöküntü veya anomi düzeltilebilir sorunlar olduklarından bunların mevcut durumu Durkheim açısından Organik Dayanışmalı Toplum'un yüceltilmesine engel değildir. İbn Haldun ve Tönnies ise Hadari Umran ve Cemiyet tipi toplumsal yapının birçok sorunlu karakteristiğinden dolayı bu yapıları olumsuz bir anlayışla ele almaktadır. Tönnies bu yapının bir daha geri döndürülemeyeceğini kabul ederken, İbn Haldun ise Hadari Umran'ın bir dönüşüm içerisinde tekrar başa dönmesini ifade etmektedir.

3. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Toplumsal değişme, özellikle işlevselci ve evrimci kuramlar açısından oldukça önemli bir konudur. İşlevselci anlayışa göre toplum, birbiriyle uyumlu yapıların sistemli bir bütünüdür. Toplumdaki bu sistemin hangi koşullarda sağlıklı bir şekilde devam edeceğinin belirlenmesi ve patolojik durumların tespiti işlevselciliğin temel konusudur. Organizma sağlıklı bütünlüğünü değişmeme veya öngörülebilir bir değişme sayesinde sağlayabilmektedir. Bu amaçla Comte, "toplumsal dinamik" kavramsallaştırmasıyla değişimin yasalarını incelemektedir (Aron, 2010: 79). Durkheim de aynı şekilde toplumu bir organizma olarak görmektedir. Tüm çabası organizmanın sağlıklı yapısının sürdürülmesini sağlayacak kuramsal formülasyona ulaşmaktır. Durkheim açısından toplumsal olguların olumsuz anlamdaki değişimi toplumda "anomi" durumu meydana getireceğinden kabul edilir bir şey değildir (Swingewood, 1998: 137). Evrimci model açısından toplumsal değişim, toplumdaki ilerlemenin belirlenmesini içermektedir. Spencer'a göre, herhangi bir düzen içerisindeki değişmeden bahsedilemezse bilimden de bahsedilemeyecektir. Toplumsal organizmacı görüş; toplumu yapılar ve sistemler bütünü olarak görmektedir. Pozitivist görüşten etkilenen evrimci görüşe göre ise toplumlar gittikçe karmaşıklaşan ve ilerleyen bir bütündür (Slattery, 2014: 95). Çatışma kuramı açısından değişme; toplumun ilerlemesinin temel sebebidir. Toplumda var olan çelişkiler ve çatışmalar toplumdaki değişmeyi zorun kılmaktadırlar. Marx, tarihin başından itibaren var olan toplumsal çatışmanın, tarihin gelişimi açısından zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Toplumdaki değişme ve ilerleme ancak bu şekilde mümkün olmaktadır (Ritzer, 2013: 177). İnsanın aktif rolü ve tarihsel koşullandırmanın etkisiyle toplumdaki değişmeler ilerlemenin göstergesidir ve bu değişmeler toplumsal açıdan zorunludurlar.

Bu bölümde "Toplumsal Değişme" İbn Haldun ve Marx'ın kuramları çerçevesinde açıklanmaktadır. İki düşünür için de değişme tarih boyunca var olmuş ve devam edecektir. "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a doğru bir değişme tarih boyunca sürekli biçimde tekrar edegelen bir sürecin ifadesidir. Marx'da ise toplumsal değişme; tek yönlü ve ileriye dönük bir süreci ifade eder. "Göçebe, Antik/Asyatik, Feodal, Kapitalist ve Komünist" şeklinde

ifade ettiği bu süreç bir noktada sona erer. Bölümün alt başlığı olan "Umran'da ve Toplum'da Değişme"de İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı ve Marx'ın "Sosyoloji"si bağlamında umranın ve toplumun varlıklarının ve kurumlarının değişmesi karşılıklı olarak ele alınmaktadır. Umran ve toplumdaki değişmeler tüm bir toplumu da içerisine alan bir değişim rüzgârını beraberinde getirmektedir. Bu değişimin iki farklı kuramdaki yansımalarının açıklanması ve birbiri ile karşılaştırılması bölümün amacını oluşturmaktadır.

3.1.İbn Haldun'da İçtimai/Toplumsal Değişme

İbn Haldun "İlm-i Umran"da; değişmenin nedenlerini, nasıl oluştuğunu, hangi yönde seyrettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Bu yönde hareket eden İbn Haldun, kavimlerin/toplulukların ahvalinin/durumunun aynı kalmayacağını, içtimai, iktisadi, kültürel, siyasi vb. değişimler yaşayacağını ifade etmektedir. Milletlerin ve kavimlerin durumlarındaki değişme kaçınılmazdır. Hiçbir millet veya kavim tek bir çizgi üzerinde devam etmez. Yâni değişme, hem döngüsel hem de eş zamanlıdır. Tarih ilmi ile ilgilenen çoğu insan değişimi anlama konusunda hataya düşmüşlerdir. Düşmüş oldukları hatalar, umranın bâtınını anlama konusunda onlara engel olmuştur. Hataya düşme sebepleri; tarihin akışını takip etmemiş olmaları ve umranın tabiatına vakıf olmamalarıdır. Umranın tabiatını gözlemleyen ve bilen herkes için değişme kaçınılmazdır (İbn Haldun, 2015: 190).

İbn Haldun, değişmenin içtimai (umrana dair) olan kısmına özellikle dikkat çekmektedir. İçtimai yapı, statik bir yapıyı anlatmaz, aksine dinamik bir sürecin ifadesidir. İçtimai yapı; sürekli bir geçiş ve değişmeyi içinde barındırmaktadır. Bu değişme basitten, karmaşığa, gösterişsiz yaşamdan lüks yaşama, nüfusun nicelik olarak artışına vb. şeklinde kendini göstermektedir (Karaca, 2011: 29). İbn Haldun bu değişimleri Bedevi Umran'dan Hadari Umran'a doğru giden süreç içerisinde anlatmaktadır.

Bedevi Umran'dan Hadari Umran'a doğru gerçekleşen değişimin ana hareket ettiricisi "geçim yolları"ndaki farklılıktır. Bedevi Umran'da insanlar basit üretim araçlarıyla kendilerine yetecek kadar üretim yapmaktadırlar. Bundan dolayı ticari hayat da gelişmemektedir. Hadari Umran'da ise insanlar geçim yollarını geliştirmekte ve farklılaştırmaktadır. Geçim yollarındaki bu değişim ile birlikte genel yaşam koşulları da karakter değiştirmektedir (İbn Haldun, 2015: 323). İbn Haldun, "nüfusu" da değişimin bir

dinamiği olarak görmektedir. Umran'ın nüfusu arttıkça umrandaki değişmenin hızı da artmaktadır. Nüfus olarak daha yoğun olan coğrafyalar Hadari Umran'a doğru gelişmeyi daha hızlı gerçekleştirmektedirler (Hassan, 2015: 180). Değişimin önemli dinamiklerinden bir diğeri de "asabiyet"tir. Asabiyet, insanlar arasındaki bütünlüğü ve uyumu sağlayan bir duygudur. İnsanların zorluklarla baş etme gücünü kazandıkları, ürettiklerini mübadele etme imkânını sağlayan, dayanışmayı var eden bir güç olarak asabiyet, insanların birlikte yaşamasının teminatı mahiyetindedir. Asabiyetin gücü sayesinde insanlar hem kendilerini hem de devletlerini savunmakta tereddüt etmezler (İbn Haldun, 2015: 336). Aynı zamanda asabiyetin gücü ile umran ve devlet sınırlarını genişletmektedir. İnsanların birbirine yardımı ve birbirleriyle dayanışması gibi kolektif duygular Bedevi Umran'da oldukça yoğundur ve Hadari Umran'a doğru gelişmenin şemsiye kavramlarıdır. Bu değişim süreci sonlu bir süreci ifade etmemektedir. Bedevilik Hadarilik'e doğru ilerler ve Hadarilik belli bir süre sonra bozulur ve tekrar Bedevi karaktere geri döner (İbn Haldun, 2015: 350-351). Bu süreç çizgisel olarak değil döngüsel olarak ilerleyen bir süreçtir. Bu anlamda umranın Hadarilik'ten öte bir biçimi yoktur. Modern dönemin ve sosyolojinin hâkim düşüncesinin aksine İbn Haldun, döngüsel tarih ve umran modeli oraya koymaktadır. Tarihe bir rol biçmek yerine onu anlamaya, düzenliliklerini keşfetmeye çalışan bir çaba içerisindedir. Bu anlamıyla da salt ilmi/bilimsel bir anlayışı yansıtmaktadır.

İnsan, varlık âlemine geldiğinde birlikte yaşama arzusu içerisindedir. Tek başına yaşamak hiçbir zaman insanın gayesi olmamıştır. İnsan her zaman topluluk halinde yaşamıştır. Bunun iki sebebi vardır: İlki, insanın hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu gıda maddelerinin farklı oluşu ve insanların bu maddelere ancak birlikte yaşam sayesinde ulaşabilmesidir. İkincisi ise, kendisinden fiziki anlamda güçlü olan hayvanlara karşı savunma ihtiyacını ancak birlikte yardımlaşarak ve alet-edevat üreterek yapabilecek durumda olmasıdır. İnsan, hayata geldiğinde doğal ve zaruri bir süreç olarak Bedevi Umran'ı oluşturmaktadır. Bedevi Umran'ın gayesi Hadari Umran'dır. Geçim yollarının farklılaşması, insanların arasındaki bağlılık ve dayanışmanın artması, umranın ilim, fen ve kültürel anlamda gelişmesi gibi faktörler umranın gayesine ulaşmasını sağlamaktadır. Bu değişim süreci içtimai olduğu kadar siyasi bir değişimi de kapsamaktadır. Siyasi yapıda da "riyaset"ten "mülk"e doğru bir geçiş ve değişim söz konusu olmaktadır.

> "Bilmek gerekir ki, 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 haci ve kemali ihtiyaçlardan evvel, zaruri ve basit olan şeylerden işe başlarlar" (İbn Haldun, 2015: 323).

İbn Haldun, umranlardaki farklılığının ana etmenini "geçim yollarındaki farklılık" olarak görmektedir. Geçim yolları ile anlatmak istediği, üretilecek ürünü elde etmek için kullanılan alet-edevat ve üretim faaliyetinin kendisidir. Yâni geçim yolları, "üretim tarzı"nı ifade etmektedir (Falay, 1978: 20). Üretim tarzlarının yanında "tüketim tarzı" olarak da Bedevi Umran'da temel üretim maddeleri tüketilmektedir. Ancak umran Hadari karakter kazandıkça üretim ve tüketim de "lüks" mahiyete kavuşmaktadır. Aynı zamanda bu lüks tüketim umranın gerilemesine yol açmaktadır (İbn Haldun, 2015: 325-326). Bedevi Umran'da yaşayan insanlar, tarım ve hayvancılık ile uğraşmaktadırlar. Yaşadıkları yerler de bu üretim tarzlarını mümkün kılacak uygun tarım arazisi, mera ve otlaklardır. Aynı zamanda İbn Haldun, Bedevi Umran'ı ekonomik temelde üçlü sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. En alt seviyede deve yetiştiriciliği ile geçinen Araplar bulunmaktadır. Orta seviyede; koyun, sığır hayvancılığına dayanan Türk-Berberi topluluklar bulunmaktadır. Üstte ise çiftçilik yapan ve böylece yerleşik hayata geçmiş bulunan topluluklar bulunmaktadır (Arslan, 2014: 85). Hassan (2015: 191) da toplumların bedeviliklerinin çeşitli dereceleri olduğunu vurgulamaktadır. Bedevi topluluklar geçim yollarını temin edebildiği müddetçe yaşadıkları yerlerde kalırlar fakat geçimlerini temin edemeyecek konuma gelirlerse yaşadıkları yerlerden göçüp farklı yaşam alanlarında yaşamlarını sürdürürler. Bu yaşam onları birbirine daha da yakınlaştırmakta, işbirliği yapmalarını zorun kılmakta ve bunun sonucunda kan bağından dolayı mevcut olan asabiyet (dayanışma, bağlılık) daha da artmaktadır. Bu umran tipinde üretilen ürünler (yiyecek, giyecek ve barınma) zorunlu, basit ve ihtiyaçlarını karşılayacak kadardır. Üretim sadece umrandaki insanların ihtiyacını karşılamakta, böylece ticari yapı ya hiç oluşmamakta ya da çok kısıtlı bir seviyede kalmaktadır.

Hadari Umran söz konusu olduğunda geçim yolları/üretim biçimleri daha karmaşık hale gelmekte ve birçok geçim türü meydana gelmektedir. Bunlar; marangozluk, kâtiplik, terzilik gibi meslek gruplarıdır. Böylece birçok meslek grubu kendi arasında yardımlaşmak ve işbölümünü artırmak durumundadır. Bu meslek grubunun üretmiş olduğu ürünler lüks ve refah türünden ürünlerdir. Umran ne kadar kökleşirse bu meslek grupları da o yönde kökleşmektedir. Umranın gelişmesiyle meslek grupları da gelişmekte ve farklılaşmaya devam etmektedirler. Umranda yaşayanların ihtiyacından fazla ürün üretilmesiyle beraber fazla ürünü alıp satma işini yapan tüccar sınıfı oluşmaktadır. Tüccarın alım-satımı ile elde

edilen kârlar umranın lüks ve refahı daha kolay elde etmesini sağlamaktadır. Lüks ve refah Hadari Umran'da yaşayanların alışkanlığı haline gelmeye başladığında asabiyetin gücü zayıflamaya başlamaktadır. Bu durum son raddeye ulaştığında asabiyetin gücü de ortadan kalkacaktır. Bunun sonucunda insanların sertliği ve cesareti ortadan kalkar (Câbirî, 2018: 230-231). Coğrafi faktörlerin sınırladığı Bedevi Umran'da geçim yollarının tarım ve hayvancılık temelli olduğunu, Hadari Umran'da ise birtakım sanat ve meslek gruplarının geliştiğini ve ticaretin mümkün olduğunu görmekteyiz. Geçim yolları aynı zamanda umran içindeki asabiyetin de yoğunluğunu belirlemektedir. Geçim yollarının zorlu olduğu yerlerde asabiyetin etkisi de güçlü olmakta, refah ve lüks üretimin olduğu yerlerde ise asabiyetin gücü kırılmakta ve sonucunda asabiyet ortadan kalkmaktadır. İbn Haldun, Bedevi Umran'ın ve Hadari Umran'ın kendi içindeki değişimlerde ve Bedevilikten Hadariliğe doğru geçişte geçim yollarını asli bir unsur olarak görmektedir. Geçim yolları değiştikçe ve geliştikçe hem umranın yaşam kalitesi, refahı, kullandıkları malzemeler, giyim kuşam, mimari yapılar değişmekte hem de insanları birbirine bağlayan unsur olarak kabul ettiğimiz asabiyetin etkisi değişmektedir.

İbn Haldun için umran ile devlet birbirinden ayrı düşünülemeyecek yapıdadırlar. "Bu ikisi(umran ile devlet) birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bozukluk diğerine de tesir edecektir" (İbn Haldun, 2015: 630). Umran'ın yapısı değiştikçe, devletin yapısı da değişime uğramaktadır. Geçim yolları ve asabiyet gibi asli faktörlerin umran içindeki değişimi, devletin yapısı ve işleyişini de değiştirmektedir. Refah artarken, asabiyet ise ters orantılı olarak azalmakta ve siyasi yapı da "Riyaset'ten Mülk"e doğru değişmektedir. Aynı zamanda Mülk devletinin yapısı/tavırları da zamanla değişmektedir. İbn Haldun, "umran" kavramını hem Bedevilik hem de Hadarilik bağlamında kullanmaktadır. "Bedevilik'ten Hadarilik"e geçiş süreci "Kandaşlık'tan, Uygarlık"a geçiş sürecini anlatmaktadır (Hassan, 2015: 138). Kandaşlıkta kurumsal anlamda bir devlet yapısından söz etmek mümkün değildir. Daha çok kabile lideri/reisi tarzı bir yapılanma söz konusudur. Uygarlık'ta ise devletin kurumsal varlığını kazandığı görülmektedir. Bu bakımdan İbn Haldun, Hobbes'da olduğu gibi umranın kuruluşunun otoriteyi doğuracağını düşünmektedir. Bedevi Umran'da siyasi otorite devlet şeklinde değildir, Hadari Umran'da ise devletleşme meydana gelmektedir. Hadari Umran'da devlet yıkılma sürecine girince umranda da bozulmalar meydana gelmektedir. Fakat insan umransız yaşayamayacağından tam anlamıyla umranın ortadan kalkmasından bahsedemeyiz. Devlet ortadan kalkınca ya devleti ortadan kaldıran güç devleti yeniden tesis eder ya da umran Bedevi nitelikteki siyasi

otorite yapısına geri döner (İbn Haldun, 2015: 680-681). Yâni umran; devletin kalkmasıyla mutlak olarak ortadan kalkmaz, devleti ortadan kaldıran güç umranı tekrar canlandırabilir. Sosyolojik anlamda toplum üzerine düşünceler gelişmeden önce siyasi otorite ve devlet üzerinden toplum tanımı yapılmaktaydı. Buna benzer biçimde İbn Haldun, umranı siyasi yapı ile eşzamanlı olarak değerlendirmektedir. Fakat İbn haldun aynı zamanda umranın ortaya çıkış sürecinde belirleyici unsurlar olan insanın geçim yollarına, işbölümüne ve dayanışmaya dikkat çekerek tek taraflı ve indirgemeci bakış açısını aşmaktadır.

Hadari Umran'daki refah seviyesinin artması aynı zamanda umranın bozulmasının da habercisi konumundadır. İktisaden(sınai, zirai, ticari vb.) gelişen Hadari Umran aynı zamanda halkın da refahının artmasını sağlamaktadır. Refah, rahat ve bolluk halkın genel karakteri haline gelmektedir. Bedevi Umran'da görülmeyen ahlaki çöküntüler bu dönemde görülmeye başlanmaktadır. "Kumar, yalancılık, hırsızlık, korkaklık, güçsüzlük" gibi kötü hasletler şehirlilerin çoğuna yayılmaktadır. Asabiyetin de ortadan kalkmasıyla umran iç ve dış tehlikelere karşı da savunmasız hale gelmiştir. Böylece umranın gelişmesi olarak okunan bu süreç aynı zamanda çözülüşün ve bozulmasının da göstergesi olmaktadır. İbn Haldun bunu *Mukaddime'sinin* bir bölüm başlığında açık bir şekilde izah etmiştir: "Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir" (İbn Haldun, 2015: 669). Arslan'a göre de İbn Haldun'un teorisinde toplumsal yapı; belirli bir evrim sürecini yaşamaktadır. Kurulur, mükemmel seviyeye ulaşır, çöküş sürecine girer ve nihayetinde çöker. İbn Haldun umranın gelişimini ve çöküşünü açıklarken canlı varlıkların gelişimi ve ortadan kalkışı üzerinden açıklamaktadır. Nasıl ki insan doğar, kemale erer(İbn Haldun bunu 40 yaş olarak ifade eder) ve bir süre sonra nihayete ererse; umran da doğar, kemale erer ve bir süre sonra nihayete erer (İbn Haldun, 2015: 393). Umran'daki bu gelişme ve çöküş süreci devlet için de söz konusudur. Devletler de doğar, kemale erer ve nihayetinde çökerler. (Arslan, 2014: 86). Buradaki çöküş tam anlamıyla başa dönme şeklinde değildir. Hadarilik, güçlü bir asabiyet tarafından ortadan kaldırıldığında o bölgeye artık o asabiyetin gücü hâkim olmaktadır. İlk başlarda tekrar Bedevi özellikler görülse de coğrafi koşulların belirlemesiyle insanlar Hadari Umran'ın özelliklerini yansıtmaya ve yaşatmaya başlarlar. Devlet ile umran bu anlamda tam bir paralellik göstermez. Devlet tamamen ortadan kalkar fakat umran değişim ile birlikte yaşamaya devam eder (İbn Haldun, 2015: 682).

"Mülk, asabiyetin gayesidir" (İbn Haldun, 2015: 351). İbn Haldun, asabiyetin ulaşmak istediği noktayı, "Mülk Devleti" olarak belirlemektedir. İnsanların birlikteliği, yardımlaşması ve dayanışması devletin oluşmasını hedeflemektedir. İnsan, doğası gereği

topluluğu oluşturmakta ve huzur ve istikrar içerisinde yaşayabilmek için otoriteye ihtiyaç duymaktadır. İçtimai düzeni kuran insan aynı zamanda siyasi yapıyı da zorunlu olarak kurmaktadır (Câbirî, 2018: 223). Umranın aslı Bedevilik olduğu gibi bu içtimai düzende kurulan siyasi yapı da Bedevi özellikler taşıyan "Riyaset"tir. Riyaset; insanın doğası gereği bir araya gelmesiyle kurulan ve asabiyetin güçlü bağları sayesinde istikrar kazanmaktadır. Aynı zamanda bu asabiyet birçok farklı asabiyet ile mücadele içine girmekte ve üstünlük sağladığı asabiyetleri mağlup etmektedir. Böylelikle asabiyet hedefi olan "Mülk"e doğru ilerlemeye devam etmektedir. Böylece İbn Haldun, "Riyaset'ten Mülk"e doğru geçişte ana faktör olarak asabiyeti belirlemektedir. Asabiyetin gücü siyasi yapıyı değiştiren ve dönüştüren en önemli faktör olarak öne çıkmaktadır.

İbn Haldun; devletlerin geçirmiş olduğu aşamaları insanın geçirmiş olduğu aşamalarla açıklama yoluna gitmektedir. İnsan doğup, büyüyüp ve öldüğü gibi devlet de doğmakta, büyümekte ve ölmektedir. Bu üş aşama, üç nesle karşılık gelmektedir. Devlet de çoğunlukla üç nesil yaşar ve ölür. Birinci nesil; Bedeviliğin sert ve cesur karakterini yansıtmaya devam eder. Asabiyet sahibi olan bu nesil diğerlerine karşı birlikteliğini koruyup, devletini güçlü kılmaktadır. İkinci nesil; rahatlığa ve lükse kavuşmuş olanlardır. Yaşadıkları coğrafyanın şartları yumuşamış, geçimleri artmış ve refaha kavuşmuşlardır. Fakat bu refah durumu kendilerinin şerefini, cesaretini ve izzetini azaltmıştır. Asabiyetin gücü zayıflamış ve kendilerinde sertlik kalmamıştır. Üçüncü nesil ise asabiyetini tamamen kaybetmiş, sertliği ortadan kalkmış olan kimselerdir. Artık şeref ve izzet kendilerinde bulunmamaktadır. Kendilerini savunmaktan aciz durumdadırlar. Artık devlet yıkılmaya yüz tutmaktadır (İbn Haldun, 2015: 393-394). İbn Haldun, insanın yaklaşık üç nesil yaşayacağını ve devletin de bu aşamalardan geçerek nihayete ereceğine kanaat getirmektedir. Bu gelişimin hareket ettiricisi asabiyettir. Asabiyetin gücü ile kurulan devlet zamanla asabiyetini kaybetmekte ve güçsüz düşerek ortadan kalkmaktadır. İnsanların kendini, birbirini ve nihayetinde devletini savunmaktan aciz kalmasıyla da devlet ortadan kalkmaktadır.

İbn Haldun'un devletin tavırlarına yönelik geliştirmiş olduğu kuram; devletin ve umranın belli aşamalardan geçtiği düşüncesi üzerine kurulmaktadır. İbn Haldun'un tarih anlayışı, "döngüsel" tarih anlayışı olarak adlandırılmaktadır (Rızvanoğlu, 2013: 240). Bu tarih anlayışı, aynı zamanda çöküşün tarihidir. Asabiyet ile birbirine bağlanan insanlar kurmuş oldukları umran ve devlet ile tarihi başlatır ve zaman içerisinde tavırların değişimiyle birlikte devlet yıkılmaktadır (Durak ve İrğat, 2015: 212). Görülmektedir ki

birçok araştırmacı İbn Haldun'un devlet ve umran görüşlerini birbirine paralel olarak ele almaktadır. Umranın ve devletin bir sonlarının olduğu ve ortadan kalktığını ifade etmektedirler. Ancak devletler ortadan kalkıp, yok olurlarken, umran ise bir dönüşüm içerisinde varlığını sürdürmektedir (İbn Haldun, 2015: 682). İbn Haldun'un devlet teorisi söz konusu bir çöküş sürecini ifade edebilmekteyiz fakat umran söz konusu olduğunda çöküşten ziyade bir değişimden bahsedebiliriz. Devletin geçirmiş olduğu aşamalar, tarihsel süreç içerisinde belirli bir ilerleme ve sonrasında başa dönme süreci olarak değerlendirilmelidir. Her devlet bu süreci yaklaşık üç nesil olarak yaşamaktaysalar da bunun istisnaları da mümkündür. İbn Haldun, Pers İmparatorluğu'nun yaklaşık 250 yıl yaşamasını bu istisnaya örnek olarak göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun da ayakta kalma süresini düşündüğümüzde Osmanlı'nın da bu istisnaya dâhil olduğunu görebiliriz. Aynı zamanda Osmanlı'daki düşünür ve bilginler çöküş teorisyeni olarak tanımlayabileceğimiz İbn Haldun'un teorisini dikkatle incelemiş ve çöküşün önlenmesi için İbn Haldun'dan yararlanmışlardır (Okumuş, 2006: 144). Gellner'e göre (2012: 140-147) Osmanlı devleti kendine has bir toplumsal ve siyasi yapıyı yansıtmaktaydı. İbn Haldun'un teorisinin aksine homojen bir yapıyı ifade etmiyordu. Kabile sisteminin kandaşlığı ve birlikteliğinin yerine toplumun bütünlüğü köleler ve devşirmeler yoluyla sağlanmaktaydı. Osmanlı'da kölelerin ve devşirmelerin teknik eğitim ile donatılmasıyla toplumsal birlik kurulmuştur. İbn Haldun açısından devletin çöküşü kabile üyesi olmayan ve asabiyeti olmayan askerlerden ve kölelerden oluşan orduların devleti savunamamasıdır. Bu anlamıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşu İbn Haldun'dan çok Platon'un teorisine uygundu. Aynı zamanda Osmanlı farklı toplumlara kendi iç işlerini yönetmede yetki vermekteydi. Modern devlet düşüncesi ise bu anlayışa tam ters görüştedir. Bu devlet düşüncesi; toplumlardan kendi benliklerini tek bir benlik içerisinde eritmelerini istedi. Çünkü ulus-devlet ancak bu şekilde mümkün olabilirdi. İbn Haldun'un kabile mensuplarının düşünsel ve pratik ortaklığına dayalı toplum modeli, modernite ile daha uyumlu görünmektedir. Ekonomik, demografik, kültürel açıdan birbiriyle uyumlu bireylerin oluşturduğu birlik olarak "Bedevi Umran", Osmanlı'nın ekonomik, demografik ve kültürel açıdan farklılaşmış bireylerin uyumunun meydana getirdiği birliğe zıttır.

İbn Haldun; devletin kuruluş, gelişim ve çöküşü ile ilgili görüşlerini "Tavırlar Teorisi" olarak adlandırılan kuramıyla izah etmektedir. Devlet, beş tavırdan/aşamadan geçmektedir. Birinci tavır, zafer ve galibiyet dönemidir. İkinci tavır, istibdat dönemidir. Üçüncü tavır, dinlenme ve rahatlık dönemidir. Dördüncü tavır, barış dönemidir. Beşinci tavır

ise israf dönemidir (İbn Haldun, 2015: 399). Bu sınıflandırma aynı zamanda umranın "Bedevilik'ten Hadarilik"e geçişinin de aşamalarını anlatmaktadır. Umran ve devlet birbirinden ayrılmaz yapıda olduklarından ve birbirini etkileyen iki faktör olarak ele alındığından bu iki gelişim süreci birlikte değerlendirilmelidir.

Birinci tavır, zafer dönemidir. Bu dönem hem devletin ilk kuruluş dönemini anlamakta hem de kurulu bir devletin başka bir devleti mağlup edip zafer kazanma dönemini ifade etmektedir. Dönemin en önemli özelliği, asabiyetin güçlü olmasıdır. Asabiyetin gücü ile galip asabiyetin reisi kendi kandaşlarıyla birlikte hareket ederek tüm asabiyetleri kendi çatısı altında toplayacak gücü elde etmektedir. Asabiyet sahiplerini devlet işlerinde görevlere getirmekte ve böylece onlara güven aşılamaktadır. Toplanan vergilerden ancak az bir miktar kendisi için almakta, geri kalanını yönetimi paylaştığı asabiyet sahiplerine dağıtmaktadır. Böylece herkes kendisini yönetimin sahibi gibi hissetmekte ve yardımlaşma konusunda canını feda edebilecek anlayışa sahip olmaktadır. Asabiyet sahibi insanlar ahlaki olarak da cömert, tevazu sahibi, yardımlaşmayı seven vb. iyi özelliklere büründüğünden asabiyetin gücü ile devletin sınırlarını koruması ve genişletmesi mümkün olmaktadır (Câbirî, 2018: 279).

İkinci tavır, istibdat dönemidir. Devlet reisinin/başkanının devlet yönetimini tek başına idare etmeye başladığı, asabiyet sahiplerini yönetimde pay sahibi yapmadığı, dışarıdan getirdiği kişilere yönetimde görevler verdiği bir dönemdir. Asabiyet sahipleriyle birlikte düşmanlarına karşı vermiş olduğu mücadele ortadan kalkmakta ve böylece kendi asabiyet sahiplerine karşı bir mücadele durumu hâsıl olmaktadır. Böylece devlette asabiyetin gücü zayıflamakta ve içeriden ve dışarıdan gelecek olan saldırılara karşı savunmasız durumda kalmaktadır. Devlet reisi yönetmede kendisine ortak olabilecek herkesi devre dışı bırakmakta ve asabiyet sahibi olmayan insanlara görevler vererek kendi asabiyetinin gücünü büyük oranda kırmaktadır. Sonuç olarak; devlet reisi asabiyet sahipleri ile birlikte mücadele ederken artık asabiyet sahiplerine karşı mücadele eder konuma gelmiştir (İbn Haldun, 2015: 399).

Üçüncü tavır, dinlenme dönemidir. Bu dönemde Bedeviliğin sade ve basit yaşantısının yerini Hadariliğin ihtişamlı ve karmaşık yaşantısı almaktadır. Geçim yolları genişleyen şehir sakinlerinin nüfusları da artmaktadır. İktisaden refaha kavuşan ve nüfusları artan insanların devlete vermiş olduğu vergiler de artmakta ve hem umranda hem de devlette ekonomik anlamda rahatlama meydana gelmektedir. Devletin gelirlerinin artmasıyla sanat eserleri, büyük binalar, ihtişamlı abideler inşa edilmektedir. Bu dönemde aynı zamanda

asabiyet tamamen çözülmektedir. Devlet başkanı; devleti kurmuş olduğu asabiyeti ortadan kaldırmakta, onun yerine yeni bir zümre oluşturmaktadır. Fakat bu yeni zümrenin asabiyeti kandaşlık bağıyla bağlanan asabiyet kadar etkili olmadığından devlete bir tür zayıflık hali hâkim olmaktadır. Bu dönemde iktidar/güç artırılmaktan ziyade, mevcut olan gücün nimetlerinden yararlanılmaktadır (Hassan, 2015: 272). Dördüncü tavır, barış dönemidir. Bu dönemde bir önceki dönem taklit edilmektedir. Kendinden önceki dönemde yapılan işlerin en doğrusu olduğuna kanaat getirilmektedir. Refah ve lüks yaşam bu dönemde de aynı şekilde devam etmektedir (İbn Haldun, 2015: 401).

Beşinci tavır, israf dönemidir. Devlet başkanı etrafındakilere karşı oldukça cömert davranmaktadır. Devletin hazinesini lüks ve refah yolunda harcamaktadır. Devlet görevlilerine kaldıramayacağı işleri yüklemektedir. Böylece devlet yaşlanmaya yüz tutmakta ve yıkılma evresine girmektedir (İbn Haldun, 2015: 399-401). İbn Haldun umran ile devletin kurulma, gelişme ve yıkılma evrelerini benzer anlayış içerisinde ele almaktadır. İki yapı da belirli aşamaları geçerek sonunda nihayete erecek bir düzen içerisinde hareket etmektedirler. İkisini de kuran iki temel güç vardır; asabiyet ve üretim. İnsanlar birlikte yaşama ve otoriteye tabi olma durumuna tabi ve zorunlu olarak ulaşmaktadırlar. Geçim yolları ve asabiyetleri onların hangi umran içerisinde yaşadıklarını belirlemektedir. Ancak zamanla geçim yolları farklılaşmakta ve asabiyetleri kırılmaktadır. Bu iki güçteki değişimler ise onların nasıl bir umran ve devlette yaşadıklarının en önemli kanıtlarıdır. Bedevi bir yaşam süren insanlar "Riyaset", Hadari bir yaşam süren insanlar ise "Mülk" devletinin otoritesi altında yaşamaktadırlar. İbn Haldun bu süreci anlatırken asabiyet ve geçim/üretim yollarını diyalektik anlayışla ele almaktadır. Asabiyet azalırken, geçim yolları farklılaşmakta ve gelişmektedir. Fakat ikisinin de gücünün düşmesi umran ve devletin sonunu hazırlamaktadır. Asabiyetin gücü kırılıp insanlar ve devlet artık kendini savunamayacak hale gelmekte, geçim yollarının gelişmesiyle umran daha da zenginleşmekte, refahı artmakta ve bunun sonucunda insanlar kendilerini savunamayacak kadar acziyete düşmektedirler. Anlıyoruz ki; birindeki (geçim yolları, refah) artış ile diğerindeki (asabiyet) azalış aynı sonuçları doğurmaktadır.

Umran meydana geldiğinde insanların birbirlerinin hakkına tecavüz etmesinin önüne geçebilecek bir Vaz'i Hâkim'e (Başkana) ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durum yine tarihi bir gerçeklik olarak süreklilik arz eden ve insanların birbirine zarar verme potansiyellerinden doğan tabii ve zorunlu bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bedevi yaşamın ihtiyaçları ve mizacı doğrultusunda "Riyaset (Başkanlık)" şeklinde vücut bulan bu yapı, Hadari yaşam

ile birlikte dönüşüme uğrayarak "Mülk" şekline bürünmektedir (İbn Haldun, 2015: 399). İbn Haldun otoriteyi/devleti umranın devamı için gerekli görmektedir. İnsanların birbirlerine zarar verme eğilimlerinden dolayı bunu önleyecek ve çatışmayı giderecek bir "güç"e ihtiyaç duyulmaktadır. Otorite/Devlet, bu anlamıyla çatışmayı giderici konumdadır. Hobbes'da olduğu gibi kaotik durumdan kurtuluş insanların kendi rızalarıyla boyun eğdikleri bir otorite vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

3.2.Marx'da Toplumsal Değişme

Marx'a göre (2013a: 74) insanlar, tarih boyunca kendi bilinçleriyle hareket etmişlerse de bunu ancak mevcut koşullar ve ilişkiler içerisinde gerçekleştirebilmişlerdir. Marx burada insanın, "tarih yapan özne" oluşunu ön plana çıkarırken Aydınlanma Felsefesi'nin bireyci yönünü vurgulamakta, aynı zamanda mevcut koşullar ve ilişkilere vurgu yapması bakımından yaptığı değerlendirmeyle de insanın belirli şartlar tarafından da kısıtlandığını kabul etmektedir. Marx'ın bu açıklamalarından hareketle sınırsız bir insan özgürlüğü mümkün görünmemektedir. İnsanın üretimi ve dolaylı olarak tarihin üretimi, her neslin kendisine aktarılan üretim araçları ve ilişkilerini sürdüren, ama aynı zamanda da bunları geliştirmek için gerçekleştirilen emekten ileri gelmektedir. Marx'a göre (2013a: 52) tarih tam anlamıyla şudur: İnsanın; üretim güçleri ve ilişkileri aracılığıyla yapmış olduğu üretimdir.

Tarihin ve toplumların yönünü tespit edebilmek için yalnızca insanların düşünme şekillerini ele almak yeterli değil; toplumların yapısını, üretim güçlerini ve üretim ilişkilerini ele alarak inceleme yapmak gerekmektedir. Bu ilişkiler, hem bireylerin elinde hem de bireylerden bağımsız bir şekilde gelişmektedir. Salt olarak bireylere odaklanmak toplumsal olguların yanlış değerlendirilmesine yol açmaktadır. Toplumlar; yapı ve üst yapı olmak üzere ikiye ayrılır. Yapı; üretim güçleri ve ilişkilerinden meydana gelirken, üst yapı ise ideoloji, siyasal mekanizma, felsefe, metafizik, din gibi unsurlardan oluşur. Tarihsel ilerlemenin ana unsuru olan devrimsel değişimler yapıdaki çelişkilerden doğmaktadır. Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki tarihin seyrini değiştirmektedir. Bu çelişkili dönemlerde devrimsel süreci hazırlayan ve bu devrimi ortadan kaldırmaya çalışan sınıflar ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda tarih, sınıf savaşımlarının tarihidir. Devrimler yâni bir bakıma toplumun bütünlüklü değişimi, tarihsel zorunluluğun görünümleridir. Bu bakımdan

devrimi gerektiren koşullar oluşunca devrimler bir zorunluluk olarak ortaya çıkacak zemini ve eylemi üretirler (Aron, 2010: 114-115).

Tarihi yapan insan, üretim güçlerini ve ilişkilerini geliştirmek suretiyle bu süreci hazırlamaktadır. İnsanlar tarih boyunca birtakım üretim teknikler geliştirmiş ve tarihe bu anlamda yön vermişlerdir. Örneğin, el değirmeninin varlığı feodal bir toplumu simgelerken, buharlı değirmenin varlığı ise kapitalist bir toplumu simgelemektedir (Wallace ve Wolf, 2012: 125). Bu doğrultuda bir okumaya tabi tutulan tarih, birtakım merhalelerden geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlar; ataerkil/göçebe, antik, feodal, kapitalist ve sosyalist/komünist evrelerdir. Marx açısından tarihsel ve toplumsal değişimin görünümleri bu dönemlere karşılık gelmektedir.

İbn Haldun ve Marx; toplumsal değişimin izahını içtimai/toplumsal ve tarihsel düzlemde yapmaktadırlar. Tarihsel yasalardan hareket eden iki düşünür de değişimin insan merkezli yapısını vurgulamaktadırlar. Bu insan merkezlilik tam anlamıyla sınırsız irade anlamında düşünülmemelidir. İnsan, belirli koşullar ve yapıların etkisi altında edimlerini belirlemektedir. Üretim biçimleri/geçim yolları merkezli ele alınan tarihsel süreç, iki düşünürde farklı şekillerde ilerlemektedir. İbn Haldun, umran kavramsallaştırmasını açıklarken tam bir çöküşten bahsetmez fakat devlet için aynı şey geçerli değildir. Çünkü devlet insan gibi doğar, büyür ve çökerler. Umran, ikili yapısını tarih boyunca sürdürür. Tam bir barbarlık durumu tarihin istisnai zamanlarında ortaya çıkar. Marx için ise tarihsel süreç ilerlemenin tezahürüdür. Toplum varlığını sürdürürken tarih boyunca sürdürecekken devlet ise komünist düzende ortadan kalkacaktır. Devletin çökmesi anlamında benzer olsalar da İbn Haldun'un düşüncesinde devletin varlığı tarih boyunca devam eder fakat Marx, devletin belli bir aşamadan sonra ortada kalkacağını ifade etmektedir.

Marx; insanın doğuştan gelen doğasının yerine toplumsal ve tarihsel olarak oluşan doğasını koymaktadır. Bu anlayışa göre insanlar, doğaları gereği bir arada yaşamazlar, bir arada yaşadıklarından doğaları oluşur. İnsanın doğuştan getirdiği herhangi bir doğa fikri, insana biçilmiş bir deli gömleğinden ibarettir. Oysaki Marx'a göre (2009: 32) insan doğasının tek kaynağı, maddi üretimidir. Hayvandan üretim yapabilme yönüyle ayrılan insan, tarihsel koşulları hem üreten hem de onlara maruz kalan varlıktır. Yâni insan, hem değişimin etkeni hem de edilgeni konumundadır.

Marx'a göre önce madde, sonra fikir gelmektedir. Bu düşüncede maddi üretim ile değişen zihinsel ve toplumsal düzenden bahsedebiliriz. Tarih boyunca insan, üretim

yapabilmesiyle hayatta kalmaktadır. Bu üretimin sonucu olarak da toplumsal yapı değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu değişimi ampirik olarak araştıranlar tarihin hem geçmiş dönemini anlaşılabilir kılmakta hem de geleceğe dair tutarlı öngörülerde bulunabilmektedirler. Marx da aynı amaca yönelik olarak çaba göstermekte, yâni tarihsel gelişmenin yasalarını keşfedip değişimi anlamak istemektedir. Bu yönde hareket edip tarihsel değişimi anlayıp bunun toplumsal tezahürlerini teorisinin merkezine yerleştirmek istemektedir. Tarihin bu değişimi Marx için ilerlemeye yönelik bir değişimdir. Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle Hegel ve Marx tarihin belirli bir çizgide ilerlediğini savunmuşlardır. Hegel bunu düşünsel ve ruhsal anlamda yaparken Marx ise maddi anlamda yapmaktadır. Bu aynı zamanda Doğu–Batı ayrımının da temelini oluşturmaktadır. Marx'ın Doğu toplumlarına dair üretmiş olduğu "asya tipi üretim tarzı" bunun bir göstergesidir. (Sunar, 2011: 35).

Tarihte ortaya çıkan üretim biçimini iki grupta ele alabiliriz: 1)Göçebe toplumların üretim biçimi 2)Yerleşik sınıflı toplumların üretim biçimi (asa tipi, antik, feodal, kapitalist). "*Göçebe toplum"un* kendine has birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bunlar; ortak mülkiyet, bireylerin eşitliği, basit işbölümü, kabile reisi, tebaa ve köleler, toplumun üyelerinin kendilerine yetecek kadar üretim yapması ve artı ürünün olmayışından dolayı sömürünün gerçekleşmemesidir. Marx, göçebe yapıdan yerleşik düzene geçişi ailelerin tarım yapılabilir alana sahip olmasına bağlamaktadır. Böylece aileler topraklarında köleler çalıştırmaya başlamışlardır. Bu toplum tipi "*köleci veya antik toplum"dur*. Bu geçiş Afrika, Amerika ve Asya'da despotik biçimde gerçekleşmiştir (Edinsel, 2014: 200-201).

Marx, toplumsal yapının her katmanının tek bir liderde toplanmasından dolayı bu tip üretim tarzı olan toplumlar *"asya tipi toplum"* şeklinde tanımlamaktadır (Marx, 2011: 325). Bu toplumsal yapının özellikleri; üreticilere verilen topraklar devletin mülküdür, herkese yetecek kadar toprak mevcut değildir ve totaliter bir devletin varlığı ile birlikte tüm artı değere devlet tarafından el konulmaktadır. Despot hükümdar, bu gücünü "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" olma özelliğinden almaktadır (Edinsel, 2014: 203).

Antik veya köleci toplumun özellikleri ise; ticaret ve sanayinin gelişmesi ile üretimin köleler eliyle yapılması, topraklarda özel mülkiyetin oluşması, eşitsizliğin oluşması, zenginlerin toplumsal katmandan farklılaşmaları, emeğin meta haline gelmesi ve fetihlerin ganimet yoluyla ekonomik kazanca dönüşmesinden dolayı güçlü orduların varlığıdır (Edinsel, 2014: 206-207).

Üçüncü üretim biçimi ise *"feodal"* üretimdir. Kölelik ortadan kalkmakta ve onların yerini serfler almaktadır. Feodal beyler kendilerine bağlı olan serfler vasıtasıyla güç elde etmektedirler (Marx, 2011: 690). Özellikleri ise; feodal beyin sahip olduğu topraklarda serflerin feodal bey hesabına çalışması, köylerde ziraat ve zanaatlarla üretim ve feodal beyin sadece artı ürüne değil, yeniden üretim için gerekli olan ürüne de el koyduğu bir yapı (Edinsel, 2014: 209-210).

Dördüncü üretim biçimi ise "*kapitalist"* üretimdir. Bu toplumun ekonomik yapısı, feodal toplumun ekonomik yapısından doğmaktadır (Marx, 2011: 688). Bir yandan köyde yaşayan insanların giderek fakirleşmesi ve kentlere göç etmesiyle birlikte oluşan "proleterya"; diğer yanda ise rant, kira ve ticaret gelirlerinden, banka kredilerinden ve sömürgelerden elde edilen gelirlerinden az sayıda insanın (burjuva) üretim araçlarına sahip olarak gelir oluşmaktadır. Bu iki gelişim makinelerin doğuşuna ve böylece kitlesel üretimin önündeki engellerin kaldırılmasına yol açmaktadır. Böylece kapitalist ekonomik düzen kurulmaktadır. Bu düzenin temel özellikleri; üretim araçlarının sahibi ürünleri üretenler değil, üreticilerin ürettiklerine el koyan ve bunların ticaretini yapan kapitalistlerin varlığı, üretimi gerçekleştiren ve hayatta kalabilmek için üretim yapmak zorunda olan "ücretli emekçi"nin varlığı, emeğin alınıp satılan metaya dönüşmesi, kapitalist üretim tarzının tüm toplumun geneline yayılması ve işbölümünün gelişmesiyle birlikte iş ve emek süreçleri de endüstrileşmektedir (Edinsel, 2014: 264-265).

Marx, insanın belirli şartlar altında tarihi meydana getirme sürecinin toplumsal yapıyı ve değişmeyi belirlediğini ifade etmektedir. Bu gelişim kapitalist toplumun oluşum şartlarını hazırlamaktadır. Kapitalist toplumda ise özel mülkiyetin oluşması ve üretim araçlarına sahip olan ve olmayan sınıfların meydana gelmesi ile toplum iki sınıfa ayrılmaktadır: Kapitalistler ve proleterya (Marx ve Engels, 1994: 398). Marx kapitalist toplumu üretim güçlerini elinde bulunduran sınıf ile üretim güçlerine sahip olmayan sınıflar olarak ikili yapıda değerlendirmektedir (Swingewood, 1998: 114). Görülmektedir ki kapitalist toplumda temelde iki sınıfın varlığından bahsedebiliriz: Artı-değere el koyan kapitalistler ile emeği sömürülen işçiler. Bu iki sınıf arasında sürekli bir gerilim ve çatışma hali vardır. Gerekli şartlar oluştuğunda ise tarihin seyri işçiler lehine değişecektir.

Marx'ın ilerlemeci tarih anlayışı kapitalist toplumdan sonra *"komünist"* toplumu öngörmektedir. Kapitalist toplumda var olan sömürü düzeni çelişkileriyle birlikte varlığını sürdürmektedir. Üretim ilişkileri, üretim güçleri, işçi–işveren ve işverenlerin kendi aralarında mevcut olan çelişkiler koşulların olgunlaşmasıyla devrimin gerçeklemesine sebep

olacaklardır (Marx, 2006: 257). Bu, Marx için tarihin bilmecesinin çözülmesi, insanın insanca yaşamasının imkânıdır. Böylece insan, özel mülkiyetin her türlü yabancılaştırmasının prangalarından kurtulacaktır (Marx, 2011: 171-172). Fakat bu süreç bireyin kendi iradesiyle gerçekleşecek bir süreç değildir. Birey ancak topluluk halinde hareket ederse özgürlüğüne kavuşacaktır. Kapitalist düzende kapitalistlerin elinde tuttuğu kurumlarda herhangi bir özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Bireyler kendi sivil toplumunu üreterek özgürlüğün kapılarını aralayabilirler. Aynı zamanda bu sivil toplumu kapitalistlerin kontrol altında tutması da işçi sınıfı için yeni prangalar oluşturmaktadır. Bireylerin topluluk içerisinde özgürce bilinçlenmesi ve yeteneklerini gösterebilmesi devrimsel hareket için oldukça önemlidir. İnsanca yaşamanın imkânı sivil toplum örgütlenmesinden geçmektedir. İnsanların koşulların farkına varıp buna karşı koyabilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır (Marx ve Engels, 2013a: 75).

Komünist toplumda insan, yabancılaşmanın etkisinden kurtulmakta ve insanî olarak yaşamanın farkına varmaya başlamaktadır. Bu düzen, tam anlamıyla hümanizmin toplumsal görünümlerini yansıtmaktadır. Bu, insan ile doğa arasındaki karşıtlığın çözülmesi anlamına gelmektedir. Bu toplum, bireyin savaş içerisinde olduğu tüm koşulların çözülüşü ve insanî bilince ulaştığı toplumsal yapıdır. İnsanın her türlü prangadan kurtulduğu ve özgürlüğün farkına varabildiği bir düzendir (Marx, 2006: 262). İnsan bu düzende işbölümünün ve uzmanlaşmanın meydana getirdiği yabancılaşmadan kurtulmuş biçimde yaşamını sürdürmektedir. Bireyler işbölümünden kaynaklı maddi ve zihinsel parçalanmışlıktan kurtulup bilinçlerini özgürleştireceklerdir.

Marx; toplumun gelişimini insan ve doğanın karşılıklı üretken etkileşimi temelinde açıklamaktadır (Giddens, 2010: 75). Böylece insanın yaratıcı rolü, tarihin ve toplumun gelişiminin temellerine oturtulmaktadır. İnsanın yaratıcı özne oluşu, toplumda bir işbölümünü zorunlu kılmaktadır. Bu işbölümü de toplumsal değişmenin temel dinamiğidir. İşbölümündeki değişim aynı zamanda materyal, mülkiyet, emek ve değerdeki değişimi ifade etmektedir (Giddens, 2010: 59). Toplumda, en basit düzeydeki işbölümünden en karmaşık düzeydeki işbölümüne doğru bir ilerleme söz konusudur. Bu anlamıyla toplumsal değişme, maddi unsurlardaki değişmeye karşılık gelmektedir. İnsanın yaratıcı faaliyeti olan üretim, toplumsal organizasyonun sağlanması ile birlikte toplumsal değişimin temelidir. Bu değişim de işbölümü temelinde izlenebilir ve açıklanabilir bir farklılığa karşılık gelmektedir.

Tarih boyunca sınıflı toplumların var olması devletin de varlığını mümkün kılmıştır. Devlet, Marx'ın düşüncesinde her türden toplumsal yapıda hâkim sınıfın bireyler üzerindeki

üstünlüğünü meşrulaştıran bir işleve sahiptir. Marx, devleti tarihte görülen tüm toplum tiplerinde eşitsizlik doğuran ve bu eşitsizliğin sürekli hale gelmesini sağlayan mekanizma olarak görmektedir (Wallace ve Wolf, 2012: 214). Tarih boyunca oluşan ekonomik yapının bir yansıması olarak devlet, sınıflar arası eşitsizliğin bir yansıması ve teminatı olmuştur (Swingewood, 1998: 211). Örneğin Hıristiyan devletini ele aldığında Marx, devlet için önemli olanın insan değil, insanın yabancılaşması olduğunu belirmektedir (Marx, 1968: 26). Bu anlamda da devlet ancak yabancılaşma, sömürü, eşitsizlik vb. doğuran bir mekanizmaya dönüşmektedir. Marx açısından devlet, tamamen olumsuz nitelikler taşıyan bir yapıdadır. Tarih boyunca devletin eşitsizlik üreten pozisyonu farklı biçimlerde de olsa devam etmiştir. Devletin ortadan kalkmasının teminatı ise komünist topluma geçiştir.

Marx'a göre, tarihin ve toplumun değişmesiyle devlet yapısı da değişmektedir. Göçebe toplumda bir devlet yapılanmasından söz etmesek de kabile reisi temelli bir örgütlenme biçimini görmekteyiz. Bu düzen kabile reisinin tek yetkili merci olduğu ve tüm gücün onda toplandığı bir yapıdır. Örneğin, Asya tipi örgütlenmede temsil gücünü Tanrı'dan alan despotik bir hükümdar/sultan görmekteyiz. Bu toplum tipinde tüm artı-ürüne el koyan, yetkilerin kendisinde toplandığı, ülke işlerini atamış olduğu bürokratlar ve memurlar eliyle gören bir lider modeli ile karşılaşırız. Doğu toplumları özelinde kavramsallaştırılan bu yapı, doğu toplumlarının despotik lider etrafında örgütlenmesinin yansımasıdır. Böylelikle Marx için asya-tipi üretimdeki devlet yapısını, meşruluğunu dinden alan totaliter bir yapı olarak tanımlamaktadır. Antik veya köleci üretim tarzında da merkezi devlet güçlüdür çünkü fetihler için güçlü ordu yapılanmasına ihtiyaç vardır. Feodal üretim tarzında ise devlet gücünün feodal beyler vasıtasıyla görünür kılındığı görülmektedir. Feodal beyler de hiyerarşik yapı içerisinde birbirlerine bağlanmaktadırlar. Köylüler ve serflerin tüm artı-ürününe el koyan feodal beyler yeniden üretim için gerekli olan değeri de sömürerek oldukça çelişkili bir yapı meydana getirmektedirler. Kapitalist üretimin olduğu toplumda ise devletin merkezde toplandığı, aynı zamanda da devletin burjuvanın önünü açtığı bir yapıyı görmekteyiz. Bu toplumda devlet, burjuvanın gelişim koşullarını hızlandırmaktadır. Devlet, bireylerin egemen sınıfların kontrolüne girmesinin teminatı konumundadır. Yâni devlet; eşitsizliğin sürdürülmesi ve artmasındaki temel faktörlerden birisi konumundadır. Marx'ın ifadesiyle: "Modern devletin yürütme gücü tüm burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir kuruldan başa bir şey değildir" (Marx ve Engels, 2012: 52).

Marx; devletin, komünist/sınıfsız toplumda varlığını sürdürmesini mümkün görmemektedir. Marx, komünist toplumda devlete ihtiyaç olmayacağını açıklarken devleti

şu şekilde tanımlamaktadır: 1)Devlet kapitalist sınıfın bir aracıdır. 2)Devlet kendini halk üzerinden beslemektedir. 3)Devlet profesyonel politikacıların ve bürokratların özel mülküdür. 4)Devlet toplumun hizmetçisi olmak yerine toplumun efendisidir (Royce, 2015: 211). Tüm bu özelliklerinden dolayı komünist toplumda devlete ihtiyaç duyulmayacaktır. Komünist topluma geçiş aşamasında da devletin herhangi bir rolü olmayacaktır. Marx'a göre devlet, "sivil toplum üzerindeki asalak bir ur" olduğundan dolayı devrim noktasında kendisinden faydalanmak mümkün değildir. Komünist topluma geçişi mümkün kılan faktörler arasında devlete kesinlikle yer yoktur.

3.3.İçtimai/Toplumsal Değişme Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Haldun ve Marx; umrandaki ve toplumdaki değişmeleri anlamak için tarihsel gelişmeleri anlamaya odaklanmışlardır. İbn Haldun; insanın, doğası gereği bir arada yaşamasına vurgu yaparken, Marx ise insanın doğuştan getirdiği bir doğasının söz konusu olmadığını vurgulamakta ve insanın doğasını üretimin belirlediğini belirtmektedir. Marx; tarihsel materyalist yönteminin gereği olarak insanın maddi üretiminin tarihi ve toplumu belirlediğini ifade etmektedir. Marx'ın düşünüş biçiminde; insanüstü herhangi bir güç, tarihsel sürecin içine dâhil olamaz. İbn Haldun ise salt bir materyalist anlayışa sahip olmadığından tarihin gelişim sürecinde insanın doğuştan getirmiş olduğu özelliklere (fitrat) teorik inşasında yer vermektedir.

İbn Haldun, insanın hayatta kalabilmek için üretim yapmak ve birbiriyle bunları paylaşmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Çünkü her insan, farklı yeteneklere sahiptir. Ve ancak birbiriyle yardımlaşarak farklı ürünlere sahip olabilmektedirler. Umranın yapısını oluşturan bu zorunluluk, umranın değişiminin de ana faktörüdür. "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a doğru izleyen süreçte geçim yollarındaki/üretim araçlarındaki farklılık belirleyici olmaktadır. Marx açısından tarih, insanın yapıp etmeleriyle gelişen bir süreçtir. İnsan, üretim araçlarını ve üretim ilişkilerini üreten etken öznedir. Ama aynı zamanda da belirli şartların içerisine doğan bir varlık olarak edilgendir. İnsanın etken yapısı; toplumsal yapının göçebe, asya-tipi/antik, feodal, kapitalist ve komünist evrelerden geçmesinin en önemli nedenidir. Çünkü toplumdaki çelişki ve çatışmaların kaynağını insanın üretimi oluşturmaktadır. İbn Haldun açısından Hadari Umran nasıl ki çöküşün habercisi ise, Marx için de Kapitalist Toplum çöküşün ve aynı zamanda ilerlemenin habercisidir. Kapitalist Toplum, Marx için

hem bir çöküşün hem de ilerlemenin ifadesidir, çünkü Marx'ın tarihsel metodu diyalektik yaklaşım üzerine kuruludur. İbn Haldun için ise Hadari Umran'dan sonra herhangi bir aşama yoktur, Bedevi Umran'a geri dönülmektedir. Bu anlamda İbn Haldun döngüselliği vurgularken, Marx ise ilerlemeci bir anlayışa sahiptir.

İbn Haldun; umran ve devleti birbirini etkileyen iki unsur olarak ele almaktadır. Umrandaki ilerleme veya bozulma devleti; devletteki ilerleme veya bozulma da umranı etkilemektedir. Ancak umran söz konusu olduğunda tam bir çöküşten bahsetmemektedir. Umran'da, "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a ardından tekrar Bedevi Umran'a doğru bir devinim söz konusudur. Umranın tam anlamıyla çöküşü "Barbarlık"ı doğurmaktadır ki İbn Haldun bunu pek olanaklı görmemektedir. Marx'ta ise toplum ve devlet birbiriyle iç içe geçmiş durumdadırlar. Tarihsel süreç içerisinde toplumun gelişmesi aynı zamanda devletin de gelişmesini doğurmaktadır. Toplumdaki devrimsel değişimler devletin de yapısını da değiştirmektedir. Ancak Komünist Toplum söz konusu olduğunda, devlet ortadan kalkmaktadır. Marx toplumsal analizinde toplumu ilerlemeci bir anlayışla ele alırken, devleti ise sınırlı bir ilerlemenin konusu yapmaktadır. Bu toplumsal çözümlemede devlete belirli aşamadan sonra söz konusu olmamaktadır. Bunun sebebi ise devletin, Marx'ın gözünde tam anlamıyla olumsuz karakterde olmasıdır. Devlet, sömürü ve eşitsizliğin devam etmesindeki ana faktörlerden birisidir. İbn Haldun ise devleti umranın başından itibaren zorunlu ve umranın iki tipinde de vazgeçilmez bir olgu olarak görmektedir. Bedevi Umran'da "Riyaset/Başkanlık" şeklinde organize olan bu yapı, Hadari Umran'da ise kurumsallaşmasıyla birlikte "Mülk"e dönüşmektedir. Bu içtimai anlayışta devlet, salt olarak kötülüğün kaynağı değildir. Eğer ki umran devleti iyi kullanırsa devlet işe yarar olmakta, fakat umran devleti kötü kullanırsa devlet kötülüğün kaynağı olmaktadır.

İbn Haldun ve Marx'ın değişime dâir görüşlerini ele aldığımızda; belirli noktalarda birbirine benzeyen unsurları olduğunu görmekteyken fakat belirli noktalarda da birbirinden ayrışan yönleri olduğunu görmekteyiz. İbn Haldun, Marx'ın despotik olarak nitelediği Doğu'dan yükselen ses olarak kendi şartları içerisinden evrensel nitelikli ilmin kurucusu olarak seslenmektedir. Marx da Batı'nın belirli bir döneminde yaşarken o toplumsal koşulların etkisiyle toplumsa çözümlemeler üretmektedir. Bu anlamda birbiriyle tamamen benzer düşüncelerde olmaları mümkün değildir. Fakat şaşırtıcı biçimde benzer düşüncelere sahip olduklarından da söz edebilmekteyiz. Son kertede; iki isim de kendilerince tutarlı kuramsal inşalar sunmuşlarsa da birbirlerinin ardılı olarak değerlendirilemezler.

4. TOPLUMSAL DEĞERLER

Bu bölümde toplumsal değerler bağlamında "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"nin kapsamış olduğu toplumsal değerler karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Aslî beş değer (asabiyet, kolektif bilinç, dayanışma, din ve ahlak) temelinde oluşturulan bölüm son olarak iki ilmi yaklaşımın karşılaştırmasıyla son bulmaktadır. Temel alınan bu değerlerin yanında bölüm içerisinde toplumsal yaşam biçimlerinin farklı yönleri (ortak yaşama kültürü, bireyselleşme, kültür gibi) de açıklanmaktadır.

4.1.Asabiyet, Kolektif Bilinç ve Dayanışma

Umran, içtimai hayatın bütününü kapsayan bir içeriğe sahiptir. Umran ile insanların bir araya geldikleri, her türden alış-veriş yaptıkları, insani ilişkilere girdikleri, kurumları (kültürel, siyasi, iktisadi) olan vb. bir yapı ifade edilmektedir. İbn Haldun, umranı kuran ve daha sonra ortaya çıkan değerleri "Bedevi Umran-Hadari Umran" temelinde karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu iki umran tipindeki içtimai değerler, umranların yapılarından kaynaklı olarak farklılaşmaktadır. Umranların yapılarından kaynaklanan bu farklılıkları açıklayan İbn Haldun, umranın değişim ve gelişim süreci içerisinde değerlerin değişimini açık bir şekilde gözlemlemiştir. Burada değerler mi umranı belirlemekte, umran mı değerleri belirlemekte sorusu gündeme gelmektedir. Umran'ın kuruluş ve gelişim süreçlerine baktığımızda, tek taraflı bir belirleme olgusundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Umran, değer üretmekteyken aynı zamanda değer de umranın yapısını değiştirmektedir. Bölüm içerisinde bu ifade daha anlaşılır kılınacaktır.

Umranın kurulması ve değişmesi aşamalarında bu değişimin yönünü belirleyen en önemli değer, "asabiyet"tir. Asabiyetin gücü ile kurulan umran, asabiyetin gücü nispetinde gelişmekte ve asabiyetin gücü nispetinde de çöküşe geçmektedir. Bu anlamda asabiyet, umran için asli bir değerdir. Asabiyet; insanların bir arada yaşamalarını sağlayan ve bu

birlikteliği istikrarlı kılan en önemli değerdir. Asabiyet sayesinde insanlar topluluk içerisindeki diğer insanları koruma ve kollama gibi bütünlüğü sağlayacak duygularla hareket etmektedirler. Böylelikle topluluk, bir arada yaşayabilmelerini temin edecek bir dayanışma ruhu kazanmış olmaktadır. Asabiyetin oluşmasındaki temel faktör ise "kandaşlık/soy/akrabalık"tır (Hassan, 2015: 179). Bedevi Umran, öncelikli olarak kandaşlık üzerine kurulmuş bir topluluktur. Bu yapıda insanlar birbirinin akrabasıdırlar. Böylelikle bu toplulukta insanların birbirini savunma ve birbirleriyle yardımlaşma duyguları daha kuvvetli olmaktadır. Aynı zamanda yaşam şartlarının zorluğu da insanların birbirlerine yardım etmelerini ve saldırılara karşı birlikte hareket etme eğilimlerini artırmaktadır. "Dar geçim, sıkıntılı haller ve üzerinde dolaşılan kötü topraklar onlara mahsustur. Onları bu duruma(asabiyete) sevk eden, böylece yaşamayı kaderleri haline getirmiş olan zarurettir" (İbn Haldun, 2015: 336). Kandaşlıktan doğan asabiyet, yaşam şartlarının da etkisiyle daha da güçlenmektedir. İnsanlar, kolektif hareket etme bilincine asabiyet sayesinde erişmekte ve bu bilincin sürdürülmesi de yine asabiyetle mümkün olmaktadır.

İbn Haldun içtimai değerler açısından Bedeviliği ele aldığında tam anlamıyla olumlu bir tablo çizmekteyken, Hadarilik söz konusu olduğunda ise bütünüyle olumsuzdur (Arslan, 2014: 133). Bedevilik; kandaşlık bağı ile bağlı olan insanların asabiyetinden oluşan, birbirine yardım etmekten geri durmayan, kendisini ve nesebini korurken canını ortaya koyan, sert mizaca sahip olan, ahlaken bozulmamış bir içtimai düzene karşılık gelmektedir. Bunun yanında Hadarilik ise; asabiyetin bağlanın çözüldüğü; insanların kendi zevki ve refahı peşinde koştuğu; birbirlerinden atomize olmuş; kendini ve nesebinden olanları korumaktan aciz; umranın tamamında ahlakî bozulmaların görüldüğü; hile, yalan, sözünde durmama, kumar insanların mizaçları olduğu; bedeviliğin sertliğinin yerini yumuşaklığın aldığı bir içtimai düzene karşılık gelmektedir. İnsanların ve umranın ekonomik anlamda gelişmişliği, değerler anlamında bozulmayı beraberinde getirmektedir. İlerleme olarak görülen gelişmeler, insanî değerlerin yitirilmesine ve bunun sonucu olarak da umranın çökmesine sebep olmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tönnies de İbn Haldun gibi düşünmektedir. Uygarlaşma olarak ifade edilebilecek olan gelişme toplumsal çöküntü doğurmaktadır. Bu anlamda uygarlaşma istenilen toplum tipi üretmemektedir.

İbn Haldun'un "asabiyet" ile Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramları arasında benzerlikten söz edebiliriz. Kısaca "birlikte hareket etme" duygusu olarak ifade ettiğimiz "asabiyet"in, insanların bireysel bilinçlerinden farklı ortak bir duyguya gönderme yapması bakımından "kolektif bilinç" ile birlikte düşünülmesi oldukça anlamlıdır. "Kolektif bilinç",

toplumda yaşayan insanların paylaştıkları düşünceler, kurallar, inançlar şeklinde kavranan kapsayıcı bir kavramdır. Kolektif bilincin, bireylerin tek tek bilinçlerinin üstünde, onlardan bağımsız bir gerçekliği bulunmaktadır (Ritzer, 2013: 194). Toplumdaki ortalama bireylerin ortak olan inançları ve duygularının toplamı olan kolektif bilinç; aynı zamanda toplumu bir arada tutan, aynı hedefe yönelten bir ülküdür. Durkheim, "kolektif bilinç" kavramını şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların tümü, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturur; buna ortak bilinç denilebilir. Kuşkusuz onun tek bir organı yoktur; tanımı gereği, toplumun her yanında yaygın, dağılmış durumda bulunur; ama kendi başına gerçekliği bulunduğunu gösteren özel nitelikleri de yok değildir. Gerçekten kolektif bilinç, bireylerin içinde bulundukları özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçici o ise kalıcıdır… Görüldüğü gibi bireylerde ortaya çıkmakla birlikte, bireysel bilinçlerden apayrı bir şeydir" (Durkheim, 2014b: 109-110).

Kolektif bilinç; toplumdaki bireylerin ortak düşünce, duygu ve inançlarından oluştuğundan kolektif bilince aykırı eylem ve düşünceler toplumun tamamı tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Kolektif bilince zarar verecek her türden eylem, düşünce ortadan kaldırılmalıdır. Örneğin, toplumda suç meydana geldiğinde bu suç sadece bireylerin kendisine verilmiş bir zarara karşılık gelmemekte, aksine suç toplumsal bilince karşı işlenmiştir. Kolektif bilinç, suçun ortadan kaldırılmasını ister ve bu, toplumun bağlarının güçlü kalması için gereklidir. Çünkü suçun vermiş olduğu zarar toplumsal vicdanda bulunan ortak duygularadır. Suçun karşılık geldiği cezalandırma da her toplum tipinde ortak olmakla birlikte şiddeti, kolektif bilincin yoğunluğu ile şekillenmektedir. Kolektif bilinç yoğunsa ceza da o yönde şiddetli olurken, kolektif bilinç düşükse cezanın da şiddeti o yönde azalmaktadır (Durkheim, 2014b: 111-115). Kolektif bilinç; toplumdaki ortalama bireylerdeki ortak duygu, düşünce ve inançların toplamı olarak tanımlanmaktadır. Toplumu bir arada tutan, ortak hedef ve amaçlar doğrultusunda mobilize eden, toplumun devamlılığını sağlayan, maddi olarak tespit edilemese de varlığından şüphe duyulmayan bir güçtür. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da kolektif bilinci oluşturan en önemli unsur "din"dir. Din; ortak temsil, simgeler, duygular, inançlar vb. oluşturması yönüyle kolektif bilincin temel unsurudur. Organik Dayanışmalı Toplum'da ise kolektif bilinç "meslek grupları/korporasyonlar" vasıtasıyla sağlanmaktadır. Bunlar; oluşan dini boşluğun yerini dolduracağını düşündüğü "sivil toplum kurumları" tarzındaki teşkilatlardır. Geleneksel

kurumların ve kuralların yerini modern kurum ve kuralların aldığı bir dönemde kolektif bilinci sağlayacak olanlar da modern düşünce ve kurallar ve bu zihniyetin üretmiş olduğu kurumlardır.

Dayanışma, Durkheim sosyolojisinde "Mekanik Dayanışmalı Toplum ve Organik Dayanışmalı Toplum" bağlamında ikili toplumsal yapının ayrıştığı temel unsurdur. Mekanik Dayanışmalı Toplum; sanayi-öncesi toplumların özellikleri bağlamında açıklanmaktadır. Toplumsal organizasyonun farklılaşmadığı, işlevlerin ve kurumların temel düzeyde olduğu toplum tipidir (Swingewood, 1998: 140). B toplumsal tip, işbölümünün basit düzeyde olması, toplumsalın dinsel olarak algılanması, kolektif duygu ve inançların yoğunluğuyla karakterize olmaktadır. Hukuk kuralları da bu yönde olup, cezalandırıcı niteliktedir (Durkheim, 2014b: 99). Kolektif bilincin yaralanmasına yol açan suçlar ciddi bir cezalandırmayla bastırılır. Genel olarak, "Mekanik Dayanışmalı Toplum" biçimi "kolektivite"nin güçlü olması temelinde ifade edilebilmektedir. Her türden toplumsal yönelim, ortaklık bağlamında şekillenmektedir. Farklılığın çeşitliliğinin yerine, birlikteliğin uyumu topluma hâkimdir.

"Organik Dayanışmalı Toplum" ise sanayinin gelişmiş olduğu toplum tipine karşılık gelmektedir. Toplumsal dayanışma benzerlik ile değil, farklılık ile sağlanmaktadır. Bireylerin üzerinde kolektif bilincin etkisi azalmakta ve böylece kendiliklerini daha fazla sergileyebilmektedirler. Hukuk kuralları da telafi edici niteliktedir (Durkheim, 2014b: 143). İşbölümünün karmaşıklaşması insanların farklı alanlarda uzmanlaşmasını doğurmakta ve bu gelişme insanlar arasındaki dayanışmayı farklı bir şekle sokmaktadır. İnsanlar, Mekanik Dayanışmalı Toplum'da ahlakın, dinin, inançların vb. etkisiyle dayanışmayı sağlarken Organik Dayanışmalı Toplum'da artık meslek gruplarının birbiri içerisindeki ve diğer meslek dallarıyla olan ilişkileri temelinde dayanışma sağlamaya başlamaktadırlar (Ritzer, 2013: 198-199).

4.2.Din

İbn Haldun, dini umran için zorunlu olarak görmemektedir. Umranın zorunlu oluşu insanların hayatta kalmak için bir arada yaşamalarının zorunlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda filozofların umran için dini ve peygamberliği zorunlu gören

görüşlerini eleştirmektedir. İbn Haldun, insanların birbiriyle yardımlaşmalarını ve asabiyet bağının oluşmasını umran için zorunlu görürken, dini bu anlamda asli bir unsur olarak görmemektedir. Bu anlamda din, umran için "zorunlu" bir değer değilken, "mümkün" bir değerdir. Yâni, umranın oluşması dinin varlığına bağlı değildir. Ancak din, umranda ortaya çıkan bir unsur olarak İbn Haldun'un incelemesinin dışında da değildir. Kendisi de Müslüman bir topluluğun içinde yaşayan İbn Haldun, din unsurunu içtimai düzeyde ele almaktadır. Çünkü genelde din özelde de İslâm, ortaya çıkmış olduğu içtimai düzeni değiştirmek için birtakım kurallar düzenlemektedir (Arslan, 2014: 142-144). İslam'ı; İktisadi, ahlaki ve kültürel yapıyı kendi ilkelerince düzenleyecek özel statüsü olan bir güç olarak ele alabiliriz. Bu anlamıyla İslâm; insanların sadece öbür dünyasını değil, aynı zamanda da bu dünyasını düzenleyen içtimai yönü olan bir dindir. İbn Haldun, umranın kurulması için belirlemiş olduğu iklim bölgelerini aynı zamanda din için de uygun bölgeler olarak belirlemektedir. Din de umran gibi ancak mutedil olan iklim bölgesinde varlık bulmaktadır. Dini insanlara tebliğ eden Peygamber de ancak umranın kurulabileceği ve asabiyetin oluşacağı iklim bölgesinde tebliğini başarılı bir şekilde yerine getirebilmektedir. Çünkü insanlar, peygambere karşı koyduklarında peygamber ancak asabiyetin gücü ile onlara karşı koyabilme gücünü elde edebilecektir. Bunun tersi olarak da asabiyetin gücüne eklenecek dini bağlılığın gücü de umranın sınırlarının genişlemesinde etkili olacaktır. İki gücün birleşmesiyle mevcut olan güç kat kat artacak ve hem birlikte yaşama anlayışı hem de dini yaşayış kuvvetlenecektir (Halim, 2012: 1234). Aynı zamanda bu, dinin gücünün asabiyetin gücüne eklenmesiyle oluşan bağlılık duygusu, nesebin sınırlarını aşıp bağlılığı kitlesel hale getirmektedir. Bu anlamda dinin farklı asabiyetleri de birbirine bağlayacak gücünden söz etmekteyiz (İbn Haldun, 2015: 378-379). İbn Haldun, asabiyetlerin birbirinden farklılaştığı noktalarda dinin onları birleştirici gücünü görmüştür. Asabiyet sahipleri dinin etkisiyle birbirlerini rakip olarak değil, "kardeş" olarak görmektedirler. Böylece din, insanları tek ve ortak bir amaç uğrunda hareket etmeye ikna edecek gücü sağlayabilmektedir.

İbn Haldun, dini aynı zamanda bir duygu olarak değerlendirmekte ve dindarlık derecelerini Bedevi Umran ve Hadari Umran'da karşılıklı olarak ele almaktadır. Bedevi Umran'da yaşayan insanlar daha zorlu şartlarda yaşamlarını sürdürmelerinden ötürü insanların vücutlarına daha az yiyecek girmekte ve vücut zindeliğini korumaktadırlar. Bu sayede sadece vücut değil aynı zamanda dindarlık duygusu da zinde kalmaktadır. Yâni kendisini açlığın meydana getirdiği isyandan ve zevklerken koruması ile terbiye eden insanın

dini duyguları da kuvvetli olmaktadır. Hadari Umran'da ise insanlar zevke ve refaha düşkün olduklarından vücutlarına her türlü yiyecek girmekte ve vücutları da hantallaşmaktadır. Vücutlarının zindeliğini kaybedip hantallaşması, onların dini duygularının da zayıfladığının bir göstergesidir. Bundan dolayı zahit insanlar, Hadari Umran'da nadir olarak görülmektedir:

> "Sonra Hadari, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi (lüks ve konfor ile ilgili) adetler ve bunlara boyun eğme hali onu bozmuş; nefs de bu tür adetlerden hâsıl olan melekelerin boyasıyla boyanmıştır. Evvela kudreti, sonra ahlakı ve dini itibarıyla bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerine mesh (şekil değişmesi) vaki olmuştur, (yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir)" (İbn Haldun, 2015: 673).

İbn Haldun, asabiyeti umranın kuruluş aşamasında asli bir faktör olarak görmektedir. Asabiyetin gücü ile insanlar birbiriyle yardımlaşmakta, birbirinin hakkını savunmakta ve saldırılara karşı birlikte karşı koymaktadırlar. Böylelikle insanlar arasında ortak bir ruh, duygu oluşmaktadır. Bunun sonucunda umran sınırlarını genişletmekte, hedefi olan Hadari Umran'a doğru ilerlemektedir. Fakat Bedevilik özellikleri kaybolup, Hadarilik özellikleri umrana hâkim olmaya başladığında asabiyetin gücü de kırılmaya başlamaktadır. Çünkü Bedeviliğin sertliğinin yerini Hadarilik'in yumuşaklığı almaktadır. Asabiyetin gücünün kırılmasıyla insanlar arasındaki kolektif güç de zamanla kaybolmaktadır. Böylelikle umranda insanlar birbirinden atomize bir biçim almaktadır. Böylece artık kendilerini ve umranı koruyacak güç de ortadan kalkmaktadır. İbn Haldun'un düşünce sisteminde; umranın içtimai ve ekonomik yapısı insanların ahlakiliğini ve dindarlığını belirlemektedir. Bunun yanında ahlak ve dinin umranın kuruluş ve gelişim aşamalarında asli unsurlar olmadığını, ikincil konumda olduğunu vurgulamaktadır. Ahlak ve din temelli bir umran okumasının yerine dini ve ahlakı; umran üzerinden okumaktadır. (Bu yaklaşım iki asır sonra Machievelli ve Hobbes'da Batı Düşünce'sinde kendini gösterecektir.) Bunu yaparken Bedevilik ve Hadarilik'in umran özelliklerinin ahlak ve din üzerindeki etkilerini karşılıklı olarak incelemektedir. Bedevilik'in yaşam şartları, geçim sıkıntısı orada yaşayan insanların manevi duygularını da kuvvetlendirmekteyken, Hadarilik'in bolluk ve refah içerisindeki yaşamı da orada yaşayan insanların manevi duygularını köreltmektedir. Diyebiliriz ki; insanlar Bedevilik'te fıtratına uygun bir yaşam sürebilme ortamına sahipken, Hadarilik'te ise fıtratından uzaklaşarak insandan daha alt seviyeye inebilmektedirler.

İbn Haldun; umran açısından asabiyeti asli, dini ise ikincil konumda görmektedir. Bu anlayışa da tarihteki uygarlıkların deneyimlerinden yola çıkarak sahip olmaktadır. İbn Haldun; tarihi incelediğinde kurulan bazı uygarlıkların dinin gücünden bağımsız asabiyetin gücü ile kurulduğunu tespit etmektedir. Aynı zamanda İbn Haldun, asabiyetin birleştirici gücü ile dinin birleştirici gücünün umranın nicelik ve nitelik açısından gelişmesinde son derece önemli olduğunu belirtmektedir. Asabiyetin etkisiyle saldırganlık konusunda cesaret kazanan insanlar, dinin de etkisiyle çok daha gözü pek hale gelmektedirler (İbn Haldun, 2015: 332). Böylece hem iç düşmanlara hem de dış düşmanlara karşı koymak oldukça kolaylaşmaktadır. Ayrıca peygamberlerin tebliğini yapabilmeleri ve kendilerine muhalefet eden insanları bastırabilmeleri için asabiyete ihtiyaçları vardır. Asabiyet sayesinde peygamberler kitlelere ulaşmakta ve kendisine karşı oluşan muhalefete ve saldırılara karşı koyabilmektedirler. Sonuç olarak; asabiyet ve din birbirini dışlamayan, aksine birbirini besleyen iki unsur olarak değerlendirilmektedir.

Durkheim'in sosyolojik çözümlemesinde din, işlevsel yönüyle ele alınmaktadır. Din, toplumsal karşılığı olan, insanların kolektif duygulara ve sorumluluklara sahip olmasını sağlayan toplumsal bir olgudur. Toplumsal olgular nasıl ki hem şeyler olarak hem de neden-sonuç ilişkisi içerisinde inceleniyorsa din de bu şekilde incelenmektedir. Dinî güç toplumların varlığını sürdürmelerindeki en önemli faktördür. Çünkü din, insanların ahlakiliğini temin eden en önemli etmendir. İnsanlar; kuralların ve sorumlulukların olmadığı bir yaşamda bir arada yaşama imkânı bulamazlar. Toplum; bireylerin bilinçlerinin dışında ve onlar üzerinde baskı uygulayacak kolektif bilince ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaca din, emir ve yasaklar doğrultusunda karşılık vermektedir. Böylece dinin esas işlevi; toplumu bir arada tutmak ve düzenliliği temin etmektir. İnsanlar ayinler, ibadetler vb. yoluyla toplumsal birliği sağlayan duyguları kuvvetlendirmektedirler. Din; insanların tek tek bilinçlerinde değil, kolektif bilinçlerindedir. (Özyurt, 2015: 214). Din, insan düşüncesini geliştirmekle kalmaz; insanın kolektif ideallere ve ahlaka bağlanmasını da sağlar (Koştaş, 1986: 363). Durkheim açısından din, manevi unsurlarının toplumsal birlik, bütünlük ve düzenlilik oluşturması anlamında değerlidir. Bu anlamda dini, işlevsel bağlamında ele almaktadır. Tarih boyunca dinin birlik sağlayan yapısı farklı şekillerde gözlenmiş olsa da bunu doğuran sebepler hiç değişmemiştir (Durkheim, 2009: 27). Dinin bu yapısı sayesinde tarih boyunca değişen şekillerinin arkasındaki anlam hep aynı kalmıştır. Farklı şekiller alsa da dinin temel işlevi aynı kalmaktadır.

Durkheim, toplumsal hayattaki dini yapıyı anlayabilmek için dinin en temel şekillerini incelemiştir. Fizikçi incelediği konuyu kanunlaştırmak için onu basitleştirerek incelemek durumundadır. Fakat toplumsal kurumlar söz konusu olduğunda doğa bu basitleştirmeyi kendiliğinden yapar ve Durkheim bunu keşfetmeye çalışmaktadır (Durkheim, 2009: 28). Bu bağlamda Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri* kitabında tarih boyunca dinin geçirmiş olduğu değişimleri ele almaktadır. Bunu yapmadaki amacı da dinin tarih boyunca toplumsal birliği nasıl sağladığını tespit etmek ve modern toplumdaki ahlaki çözülmeyi giderecek unsurları tespit edebilmektir (Tiryakian, 1990: 230). Çünkü dinler; tarih boyunca çeşitli ibadetler, ayinler, ritüeller vb. yoluyla aynı amaca yönelik hareket etmişlerdir. Durkheim açısından amaçları, toplumu bir arada tutabilmektir. Bunu yapabilmek, gelişmemiş toplumlarda basitti. Çünkü toplumsal yapıda her şey insanların farklılıklarını en aza indirmek görevini yerine getirmekteydi. Herkes aynı şekilde hareket etmekte, aynı rüzgâr yönünde ilerlemekte ve yapılan ayinler, ritüeller insanların tek tip bir yapıya kavuşmasını sağlamaktaydı. Bu anlamda toplum, inanç ve ibadetler ile birliğini sağlarken kolektif yaşamı da mümkün kılar. Toplum için gerekli olan hem inanç gibi soyut düşünceler hem de ibadet, ayin gibi somut gerçekliklerdir. Toplumun kolektif yapısı bu şekilde kurulmakta ve devam etmektedir (Özyurt, 2015: 218).

Marx, tarihsel süreçte meydana gelen her şeyin insanın üretimiyle meydana geldiğini söylemektedir. Bu üretim yalnızca maddi unsurları kapsamaz ahlak, metafizik, fikir, din gibi soyut düşünceleri de kapsamaktadır. Özel olarak din konusunu ele aldığımızda ise Marx'a dinin de insan üretimidir. Din, insanın kendi acizliğinin sonucu olarak insanın kendisi tarafından üretilen bir olgudur. İnsanın kendinde olmayan tüm iyi özellikleri Tanrı'ya atfetmesi sonucunda kurmuş olduğu bir düşüncedir (Lefebvre, 1976: 15). Dini düşünce, insanın gerçek mutluluğunun öteki dünyada olduğunu ifade etmekle insanı bu dünyada öldürmektedir. Dinsel ibadetler ve dualar; insanın kendisini kurban etmesi ve hurafeler uydurması anlamına gelmektedir. İnsan, kendisinden verdiği ödünleri Tanrı'ya atfederek psikolojik rahatlama içerisine girmektedir. İnsan, düşünme yeteneğini kısıtlayarak Tanrı'yı bilge yapar. Tanrı'ya her şeyi yapabilme gücünü atfettiğinde ise kendisinin tam anlamıyla güçsüzlüğünü kabul etmiş olur (Ollman, 2012: 344-345). Marx için din, insanların kendilerinin üretmiş olduğu ve herhangi bir aşkınsal güce atfedilemeyecek bir düşünce/bilinçtir. İnsan kendisinde bulamadığını özellikleri Tanrı'ya atfetmesi sonucunda kendisinin acizliğine inanmış olmaktadır. Ayrıca öte dünya görüşünün insanlar arasında hâkim olması, insanın bu dünyada karşılaşmış olduğu haksızlıklara ve sömürü ilişkilerine

karşın eyleme geçmemesine ve her türden kötülük karşısında da sessiz kalıp şükretmesine sebep olmaktadır. Böylece insan, mevcut şartların değişim için herhangi bir eylem bilincine sahip olamayacaktır. Marx, insanın bu yanlış bilinçlenme durumunu yabancılaşma olarak görmektedir. İnsanların özgür ve sahici yaşamı bu dünyada mümkün görmemelerinden kaynaklanan bu yabancılaşma, insanlarda yanlış bilinç meydana getirmektedir (Balibar, 1996: 28). Yâni din, insanın doğasında var olan bir şey değil, sonradan üretmiş olduğu yapay bir şeydir. İnsanın kendinden geçmesini, teselli olmasını ve eylemlerinin ahlaken onaylanmasını din sağlamaktadır. Din; ezilen insanın teselli edeni, acımasız dünyanın şefkati ve toplumsal koşulların ruhudur. Bu anlamda din, ezilen insanın sahte mutluluğudur. İnsanın özgürleşmesini sağlamak için ise bu sahteliğin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Dinin eleştirisi ve ortadan kaldırılması; insanın kendi gerçekliğinin farkına varmasını sağlayacaktır. Çünkü din, dünyanın aldatıcı bir güneşinden ibarettir (Marx, 2009: 192). Tarih boyunca insanlığın gelişimi sürecinde, insanlar birtakım dinsel inanışlara sahip olmuşlardır fakat bu dinsel inanışlar sınıfsal tabakanın üstündeki insanlar tarafından bir baskı aracı olarak kullanılmıştır. Marx bunu gördüğünden insanın ve toplumun dinselliğini toptan reddetmiştir. Marx açısından din; insanların sömürülmesine yol açması ve yabancılaşması üretmesi bağlamında ortadan kaldırılması gereken bir unsurdur. Bu sayede insan, sahte mutluluğun yerine sahici mutluluğa erişmiş olacaktır.

Marx'da dinler ve dinsel fikirler; inanç sistemlerinden dolayı eleştirilmezler, aksine egemen güçlerin dinsel inançları insanların aleyhine kullanması sebebiyle eleştirilmekte ve reddedilmektedirler (Öğütle, 2011: 203). Bu anlamda din, var oluşu anlamında kötü olarak değerlendirilmez. Fakat onu kullanan güçlerin yüklediği anlam bağlamında reddedilmektedir. Aynı zamanda Marx'a göre tarih boyunca bu sömürü biçimi toplumsal düzenlere hâkim olduğundan, dinin doğru kullanımı mümkün olmamıştır ve olamayacaktır. Aynı zamanda bu şekilde kabul edilen dinsel anlayış sömürüyü meşrulaştırmaktadır (Özyurt, 2014: 227). Dinsel inanış; azla yetinmeyi, yumuşak başlılığı, itidalli olmayı, şükretmeyi vb. görüşleri insanlara empoze ederek sınıfsal farklılıkların olduğu gibi kalmasına neden olmaktadır (Giddens, 2012: 584). Örneğin; Hindistan, zenginlik ile fakirliğin bir arada yaşandığı çelişkili bir toplumsal düzene sahiptir. Hinduizm'in "duygusal zenginlik" ve "çileciliği" vurgulayan söylemleri, insanların bu duruma isyan etmemelerine neden olmaktadır (Bottomore, 1991: 140). Genel anlamda Marx, dinin sömürü ve eşitsizlik doğuran yönüne dikkat çekmektedir. Dine asıl karşı çıkışı da bundan kaynaklanmaktadır. Toplumdaki çelişkilerin gizlenmesine neden olmasından dolayı din, toplumsal gelişimin

önündeki engellerden ve aynı zamanda da sömürünün devam etmesinin en önemli etkenlerinden biridir.

Dinsel düşünce Marx'a göre, bir ideolojidir. İdeoloji, gerçekliğin baş aşağı olmuş biçimidir. İdeoloji tam anlamıyla bir yanılsama, düş ve hiçliktir. İdeoloji; boş ve beyhude bir imgelemdir. İdeoloji, gerçeklikten kopuş olarak her türlü tarihsel şemanın üzerindedir (Althusser, 2010: 80). İdeoloji, insanların gereklikleri "camera obscura" mantığındaki gibi gerçekliğin ters yüz edilmiş şekilde kavramasına yol açmaktadır. Bu noktada hayatın gerçekliği kavranamamakta ve hayat puslu bir şekle bürünmeye başlamaktadır (Lefebvre, 1976: 74-75). Bilinçleri ile gerçeği kavrayamaz hale gelen bireyler, hâkim sınıfın hizmetkârı durumuna gelmektedirler. Bu yanılsamadan kurtuluşun yegâne yolu, mevcut koşulların ortadan kaldırılmasıdır (Atılgan, 2013: 290). Böylece yaşamın bilinci belirlemesinin önündeki engeller kalkmış olacaktır. Çünkü ideoloji her şeyi ters yüz ettiğinden bilincin yaşamı belirlediğini iddia etmektedir. Ancak Marx (2013b: 67) için gerçek olan yaşamın, bilinci belirlediğidir. Bu anlamda ideoloji; ekonomik çıkarların eşitsizliğinin gizlenmesi ve gerçeklik dünyasının ters yüz edilmesidir. Bu, aynı zamanda yabancılaşmayı üreten bir gölge fenomendir (Swingewood, 1998: 104). İdeolojik yanılsama, insanların maddi süreçler sonucunda ürettikleri bir düşünce veya bilinç olmadığından; tarihsel anlamda meşruluğu söz konusu değildir (Topakkaya, 2008: 380).

İdeoloji; maddi yaşam koşullarını gizler ve bu yönde oluşması gereken bilinci alt üst eder. İdeoloji, bu anlamda her türlü insani ilişkinin üstünü örten ve onu insanların doğru bir şekilde algılanmasının önüne geçen bir yanlış bilinçtir. İnsanların kendilerinin üretmiş oldukları bir Tanrı'ya ve dine inanmaları da maddi üretimin bir sonucu değildir. Maddi üretimin sonucu olmayan bu anlayışın Marx'ın görüşleri açısından herhangi bir meşruluğundan söz edemeyiz. Dinin herhangi bir araştırmaya konu olması söz konusu değildir. Çünkü tarihsel materyalist yöntem; nesnel ve maddi gerçekliği olan olgularla ilgilenmektedir. Bu anlamda din, somut ilişkiler dışında kalan bir olgudur.

Tarihsel süreçte din ve ideoloji toplumda her zaman varlıklarını korumuşlardır. İnsanları gerçeklikten alıkoyan ve sömürü ilişkilerini gizleyen bu düşünceler; sınıflı toplum var olduğu sürece toplumda varlığını sürdüreceklerdir. Ancak Marx, bu tür ideolojik yanılsamaların sınıfsız topluma geçişte ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Sınıfsız toplumda sömürü ilişkileri ortadan kalkacağından insanların bu tür inanışlara ihtiyacı da kalmayacaktır. Aynı zamanda bireylerin üzerinde bir güce sahip olan devlet bürokrasisi, siyasiler, burjuva veya işveren sınıfı da olmayacağından bu tür yanlış bilinç içeren

düşünceleri kendi çıkarları adına kullanacak bir zümre de mevcut olmayacaktır. Böylesi bir toplumda Tanrı veya din gibi bir düşünce kalmayacağından Tanrı veya din üzerine konuşmak bile mümkün olmayacaktır. Çünkü böylesi bir toplumda insanların bu tarz düşünceleri üretecekleri koşullar ortadan kalkmış olacaktır. Bu anlamda Marx, dini ortadan kaldırmaya çalışmamakta, dinin kendiliğinden ortadan kalkacağını iddia etmektedir (Davie, 2006: 241). Her türden ideoloji ve yanlış bilincin ortadan kalkmasıyla birlikte insanlar; kendi yeteneklerini, kabiliyetlerini özgürce gösterebilecekleri, özgürce düşünecekleri bir toplumsal yapıya kavuşmuş olacaklardır. Kendilerini aciz hissetmeyecek ve kendilerinde olmayan üstün özellikleri yüce bir varlığa atfetmeyeceklerdir. Herkes kendi bilincinin farkında olacağı bir yaşam sürdürecektir. Bu durum; insanı sınırlayan ve kısıtlayan tüm ilişkilerin ve bilinçlerin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. İnsanın, insan gibi yaşamasının önündeki tüm engeller ortadan kaldırıldığında insanlar gerçekten insanlıklarına kavuşmuş olacaklardır (Edinsel, 2014: 290).

Weber; din konusundaki değerlendirmelerinde, dinin toplumsal bağlamda farklılaştığı noktaları anlama çabasındadır. Bu anlamda dinin farklı toplumsal yapı ve ilişkilerdeki farklı görünümleri, Weber'in temel ilgisidir. Weber; insanların ve grupların dinsel anlayışlarının davranışlarına yansıdığını belirtmekte ve bunların da özellikle ekonomik davranışlarını çözümlemek için sahip oldukları dinsel anlayışları hesaba katmak gerektiğini ifade etmektedir (Aron, 2010: 375). Bundan yola çıkan Weber; daha çok dinsel inanış ve olaylar ile ekonomik anlayış ve olaylar arasındaki ilişkiyi çözümlemeye çalışmaktadır. Tek taraflı bakış açısı toplumsal olgu ve olayları anlamak için yeterli değildir (Keskin, 2004: 12). En önemli çalışması; Kapitalizm ile Protestanlık arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik çabanın sonucu yazdığı kitabı *Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı*'dır. Çalışmasına başlarken temel sorusu şudur: Kapitalizm neden Doğu'da değil de, Batı'da ortaya çıkmıştır? Kapitalizmi ortaya çıkaran dinsel inanç ve Batı dünyasına hâkim olan fikirsel ve kültürel düşünceler araştırmasının temelini oluşturmaktadır. Batı'da, Doğu'da olmayan birtakım özelliklerden dolayı Kapitalizm Batı'da ortaya çıkmıştır. Weber'in dini ele alışı; Batı'nın şartları ve Kapitalizm ve Protestanlığın hangi zeminde bir araya geldikleriyle ilgidir. "Batı'nın Akılcılığı" ve "Protestan Ahlakı", "Kapitalizmin Ruhu"nu meydana getirmektedir.

Weber açısından modern kapitalizm, rasyonalite ile ilişkilidir. Temelde kâr güdüsüne dayanan bu sistem; ücret ve maliyetlerin hesaplanmasına, yatırım riskleri ve faydalarına ve piyasanın uygun şartlarının ayarlanmasına dayanmaktadır. Kapitalist ruhu oluşturan bu

rasyonel mantık, toplumdaki sadece belirli bir zümrenin anlayışı değil toplumun tamamına yayılan bir hayat tarzı haline gelmektedir (Slattery, 2014: 80). Bu ruh; Protestanlığın dine ve dünyaya bakışıyla birleştiğinde Kapitalizm varlığını çok daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Burada temel soru: Protestanlığın hangi özellikleri Kapitalizmin Ruhunu var etmekte ve yüceltmektedir? Weber bu noktada Protestanlığın içerisindeki bir öğreti olan "Calvinizm" öğretisine odaklanmaktadır. Calvinci öğretinin temelinde, insanın bu dünyanın nimetlerine tamah etmemesi ve çilecilik vardır. Bu, Kapitalizmin kâr mantığının temeli olabilecek bir düşüncedir. Çünkü insanın tüketmeden sadece üretim yapması kârın artışını sağlayacaktır. Bunun Calvinci öğretinin "kaderci" anlayışı da Kapitalizm'in gelişmesi açısından önemlidir. Bu anlayışa göre insanın dünyaya geldiğinde, öbür dünyada cennete mi cehenneme mi gideceği Tanrı tarafından belirlenmiş durumdadır. İnsan bu korku ile dünyaya gelir ve bu korkuyu her an hisseder. Bu korku insanı Tanrısal işareti görebilmesi veya hissedebilmesi için sürekli çalışmaya sevk etmektedir. Çünkü ekonomik başarılar insanın "seçilmiş" olduğunun işareti olabilirler (Aron, 2010: 380-381). Protestanların seçilmişlik duygusunu bireysel olarak yaşadıkları ama bunun yanında, Tanrısal buyruklara uyarak bir cemaati meydana getirdiklerini söyleyebiliriz. Buna göre çıkarlarda birleşen bir dinsel birliktelik söz konusudur (Schroeder, 1996: 147-148). Bu birliktelikte insanlar kendilerinin seçilmiş olup olmadığını anlamak için rasyonel bireyler şeklinde hareket ederek kâr maksimizasyonunu amaçlamaktadırlar. Herkesin kendine verilmiş olan sorumluluğun bilincinde hareket ettiği ve aynı zamanda seçilmiş insan olup olmadığı sorusuna cevap bulmaya çalıştığı bir çaba içerisindedirler. Birey dünyaya "atılmış" mı yoksa "seçilmiş" mi olduğunun cevabını yoğun mesleki çaba ile birlikte bulabilir. Birey, bu korku sayesinde kendi öz denetimini sağlayacaktır (Weber, 1999: 96-99). Böylece birey, öz denetimi sayesinde Kapitalizm'in yoğun iş temposu ve kâr elde etme güdüsü ile uyumlu bir durumda hareket edecektir. Sonuç olarak Calvinci öğreti inananlara sürekli uyanık kalmalarını, öz denetimlerini titizlikle sürdürmelerini, doğal dürtülerini bastırmalarını ve akılcı bir hayat yaşamalarını emretmektedir (Royce, 2015: 105). Bunlara aynı zamanda Calvincilerin çileci ve lüks yaşamı dışlayan anlayışları eklenince Protestanlık ve Kapitalizm; çok daha uyumlu bir hâle gelmektedir.

Calvinci öğreti; insanları çalışmaya sev eden, rasyonel topluma yönlendiren ve bireysel motivasyonu sağlayarak bunu sürekli hale getiren bir eylem seti üretmektedir (Swingewood, 1998: 183). Kapitalizmin ortaya çıkmasından önce de maddi koşullar uygundu fakat Kapitalizm daha önce değil de belirli bir dönemde ortaya çıktı. Aynı zamanda

insanlar kazanma içgüdüsüne hep sahipti fakat Kapitalizm belli bir sürecin sonucunda ortaya çıktı. Protestanlığın ahlakı, Kapitalizmi var eden ve güçlenmesini sağlayan en önemli etkendir. Bunu da temelde kâr elde etme üzerinden sağlamaktadır. Protestanlık, kâr elde etme içgüdüsünü genel ahlak ve etik kurallar olarak sundu ve bunda başarılı oldu. Protestanlık; Kapitalizm'in ortaya çıkışı ve güçlenmesini sağlayacak "çalışkan olun", "adil olun", "kâr amaçtır" gibi değerleri bünyesinde barındırmaktadır (Ritzer, 2013: 257-258). Weber de Kapitalizmin temel düsturunu, durup dinlenmeden sürekli çalışmak olarak ifade etmektedir. Bu düstura göre insanlar; tüketim yapmayacak —ki zaten o dönemdeki mevcut çalışma şartlarında tüketim yapabilecek boş zaman da mümkün değildir— ve bu sayede mevcut olan sermaye birikimini oldukça artıracaktır (Weber, 1999: 148). Böylece, neden Kapitalizm Batı'da çıktığı ortaya çıkmaktadır. Batı gerekli olan akılcılığı Modernite sürecinde elde etmiş, Protestanlık da geleneksel dinsel anlayışın tersine daha akılcı bir öğreti imkânı sağlamıştır. Protestanlık'a göre insan; kendini ayinlerle veya dualarla garanti altına alamaz. İnsan yaşamını, Tanrı'nın isteğine uygun ve rasyonel biçimde kurgulamalıdır (Swingewood, 1998: 188). Batı'nın bu akılcılığı aynı zamanda kâr elde etme güdüsünü doğurmuştur. Calvinci öğreti, insanın seçilmişliği üzerinden sürekli bir çalışma ve kâr etme mantığını geliştirmekte aynı zamanda da çileci bir hayatı savlayarak kârın sürekli artışını sağlamaktadır. Böylece Weber'e göre, Kapitalizm kendisi için en uygun zaman ve mekânda ortaya çıkma fırsatı bulabilmiştir.

Weber, Kapitalizmin doğuşunu sadece maddi faktörler ile değil aynı zamanda manevi değerlerle de açıklama yoluna gitmektedir (Turner, 2014: 134). Bunu da Protestanlığın diğer dinler ve mezheplerden ayrılan kendisine has özellikleri ile yapmaktadır. Bu özellikler sayesinde Protestanlık, Kapitalizm'in doğmasına uygun şartları sağlamıştır. Weber'ın bu vurgusundan şunu çıkarabiliriz: Bilinç ve düşünce; maddeden önce gelmektedir. Çünkü Weber'e göre bilinç ve düşüncenin değişimi ekonomik faktörlerin değişmesine yol açmaktadır. Bu anlamda Weber, Marx'ın tarihsel materyalist anlayışının tersine bir teori geliştirmiştir. Bir anlamda Marx'ın teorisinin ters yüz edilmiş halini sunmaktadır. Maddi üretimle değişen gerçekliğin yerini; fikir, soyut düşünce ve manevi değerler ile değişen maddi gerçeklik düşüncesi almıştır. Bun göre toplumsal değişim, sadece maddi üretim ile açıklanacak kadar basit bir olgu değildir.

4.3.Ahlak

"Asabiyet" bölümünde de ifade ettiğimiz gibi İbn Haldun, içtimai/toplumsal değerleri Bedevi Umran ve Hadari Umran dikotomisi ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Asabiyeti de bu çerçevede ele alan İbn Haldun, asabiyetin Bedevi Umran'da oldukça etkili olduğu ifade etmekteyken, Hadari Umran'da ise asabiyetin gücünün zamanla kırılacağını ve Hadari Umran çökme sürecine girdiğinde ise asabiyetin gücünün tamamen ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Bedeviler kendilerinin ve neseplerinden olanların hayatlarını korumak için birlikte hareket etmek ve cesur olmak zorundadırlar. Kendi nesebinden birisi kendilerinden yardım istediğinde veya saldırıya/tecavüze uğradığında hemen oraya koşmak onların karakteri olmuştur. Birbirlerine karşı cömert ve düşmanlarına karşı ise sert tavır içerisindedirler. Asabiyetin ortaklık bilinci, insanları adeta birbirine kenetlemekte ve umranda yaşanan duygular ortak değerlerin güçlenmesini sağlamaktadır. Hadari Umran'da ise asabiyetin gücü zamanla azalmaktadır. Refah ve lüksün artmasıyla insanların birbiriyle dayanışması da azalmaktadır. Şehirlerin surlarla çevrilmesi ve orduların kurulması sonucunda insanlar kendilerini koruyacak karakteri kaybetmektedirler. İnsanların kendilerini koruma görevi artık surlarda ve ordulardadır. Aynı zamanda Hadari Umran'da insanlar geniş coğrafyaya yayılmakta ve birbirlerine uzak oturmaktadırlar. Bu da insanlar arasındaki yardımlaşmanın gücünü azaltmakta ve birbirlerinden uzaklaştırmaktadır. Ekonomik açıdan da rahatlayan insanlar; zorlu geçim yollarının ortadan kalkmasıyla daha rahat bir yaşam sürmeye başlamaktadırlar. Böylece insanların mizaçları yumuşamakta ve cesaretleri kırılmaktadır. Bunun sonucu olarak kendini ve birbirini savunmaktan aciz düşen insanların ahlakları da bozulmaktadır. Yalan söyleme, kumar oynama, verdiği sözde durmama gibi özellikler insanların mizaçları haline gelmektedir (İbn Haldun, 2015: 671). Böylece güvensizlik ve bireyselleşme umranın genel karakteristiği haline gelmektedir. Asabiyetin gücünün kırılması sonucunda insanlar, birlikte hareket etme bilincini kaybetmektedirler. Ortak yaşama kültürünün ortadan kalkmasıyla insanlar, şehir hayatı içerisinde atomize olmaktadırlar. Şehir hayatında görülen refah ve lüksün sonucunda asabiyet bağı kırılmakta ve bunun sonucunda da ortak yaşama kültürü ortadan kalkmaktadır. İbn Haldun, Hadari Umran sakinlerinin ahlaki durumları hakkında da oldukça olumsuz görüşlere sahiptir. O'na göre, şehir hayatı ile ahlaki bozulma arasında ters ilişki vardır. Şehir hayatı geliştikçe insanların ahlaki değerleri aşınmaktadır. Şehir hayatı, insanlar arasında var olan asabiyeti kırmakta, yardımlaşmayı bitirmekte ve aynı zamanda ticaretin varlığı ile birlikte insanlar yalan söylemeye, hile yapmaya, sözünde durmamaya yönelmektedirler.

Böylece İbn Haldun'a göre, ahlaki olarak neredeyse tüm olumsuz özellikler şehirli insanların mizacı haline gelmiştir. İbn Haldun bu durumu *Mukaddime'de* açıkça şu şekilde ifade etmektedir:

> "Her ne kadar bedeviler de tıpkı onlar gibi dünyaya yönelmişlerse de, onların bu tutumları sadece zaruri ihtiyaç maddelerine inhisar etmekte, refah nevinden olan maddelerle ilgisi bulunmamakta, haz, zevk ve bunların sebepleri ile alakalı olmamaktadır… Bedeviler ilk fıtrata ve tabiata daha yakındırlar, birçok kötü ve çirkin alışkanlıklar sebebiyle nefste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzakta bulunurlar. Şehirliler bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri körlenmiş ve bu kirlilik oranında iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile gitmiştir. Bunların çoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında son derece çirkin küfürler ettiğini ve utanma duygusunun onları artık bu gibi çirkin davranışlardan alıkoymadığını görürsün. Çünkü sözlü ve fiili olarak yapageldikleri çirkin ve kötü şeyler onları buna iyice alıştırmıştır" (İbn Haldun, 2015: 327).
>
> "Bütün bunların (umrandaki bozulmanın) sebebi hadarette ve refahta görülen ifrat (aşırılık)tır… Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. Onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlığa başvurur. Çünkü refahtan gelen bir yığın arzu ve hazları neticesi olarak bunları fıskı (ahlaksızlığı) ve bunun çeşitlerini, yollarını açıktan açığa icra etmeyi, bu gibi şeylere atılırken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakmayı gayet iyi bilen ve beceren kimseler olarak bulursunuz… Artık şehir denizi kötü ahlak sahibi ve rezil adi kişilerle çalkalanır durur" (İbn Haldun, 2015: 670-672).

İbn Haldun'un bu değerlendirmeleri, şehirli yaşamın insanların üzerindeki bozucu etkilerini göstermektedir. Şehirdeki iktisadi, kültürel, siyasi yapı; insanın kötülüğe yönelme eğilimi ile birleşince ortaya bu türden bir şehirleşme durumu çıkmaktadır. Bu bozulma hâli sadece halkta değil yönetici kesimde de görülmektedir. Ahlaki olarak bozulmuş bu yapı İbn Haldun açısından düzeltilebilir değildir ve İbn Haldun bu durumun giderilmesi için herhangi bir öneride de bulunmamaktadır. Bu bozulmanın tek çözümü Hadari Umran'ın Bedevi Umran'a doğru devinimidir.

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* kitabının amacını, ahlakın pozitif bilimsel yöntemlerle incelenmesi olarak belirlemektedir. Çünkü Durkheim, ahlakın gerçek hayattaki görünümlerinin neden-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirileceğini düşünmektedir. Ahlak da bu anlamda tarihsel koşullar altında gelişen bir disiplindir (Durkheim, 2014b: 55-56). Durkheim açısından aslî olan şey; ahlakın bilimini yaparak toplumların tarihsel süreç

içerisinde bütünlük arz eden yaşamlarını nasıl sürdürdüklerini incelemek ve modern toplumları da bir arada tutacak şeyi bulabilmektir. Geleneksel toplumların bir aradalığını sağlayan en önemli unsur, "ahlak"tır. Hatta toplum için ahlak, insanların yaşayabilmesi için gerekli olan "ekmek" mahiyetindedir. (Durkheim, 2014b: 78). Ahlakın temelini oluşturan şey ise dindir. Din, buyurgan doğasıyla insanların davranış şekillerini belirleyen temel unsurdur. Ahlak da insanların davranışlarının şeklini belirlediğinden ahlakın temeli dindir. Toplumsal uyum ve bütünlük için gerekli olan ahlaki unsurlar aynı zamanda dinsel buyruklara karşılık gelmektedir. Toplumun kolektif bilinç kazanmasını ve insanın kendisini toplumun bir parçası olarak görmesini din sağlamaktadır (Özyurt, 2015: 218). Bu anlamda din, ahlaki kuralların biçimini belirleyen ve toplumsallığı üreten ilk ve temel faktördür. Bu anlamda din, toplumun temelidir. Toplumsallık söz konusu olduğunda bir tür dinsellik üretilmektedir. Yâni toplumsallık kurulmakta ve bunun devamlılığını sağlamak için gerekli olan ahlaki kurallar din tarafından buyurulmaktadır. Toplumu bir arada tutan ve insanlardaki sorumluluk bilincini kazandıran dindir.

Mekanik Dayanışmalı Toplum'da dinin etkisiyle oluşan ahlaki ilkeler toplumu bir arada tutmayı başarmıştır. Bu yapıda toplum; birbirine benzeyen ve uyumlu insanların oluşturduğu birliğe karşılık gelmektedir. Böylece insanlar arasındaki kolektif bilincin oluşması doğal yollardan gerçekleşmektedir. Organik Dayanışmalı Toplum'da ise işbölümünün karmaşıklaşması ve uzmanlaşmanın artması ile insanların atomize olduğu görülmektedir. Atomize olan bireyler, bireyciliğin de gelişmesiyle birlikte birbirine saygı duymamakta ve empati yapmalarını sağlayacak sorumluluk duygusunu yitirmektedirler. Bu da, toplumda ahlaki bunalıma yol açmaktadır (Özyurt, 2015: 186). Tarihsel süreçte toplumlar birçok konuda ilerleme sağlamışlarsa da modern toplumun insanların ahlakiliği sorununu çözmesi gerekmektedir. Eğer ki bunu sağlayamazlarsa toplumda ahlaki bunalımın sonucu meydana gelen "anomi" durumu sürekli hale gelecektir. Bunun giderilmesi için birbirinden kopuk şekilde yaşayan insanları birbirine bağlayacak ahlak kurallarına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü sanayileşmiş toplum; insanların hazlarının dizginlenemediği, duygusal açlığın en son raddede yaşandığı, sonu gelmez isteklerin alabildiğine fazla olduğu ve herhangi bir sınırın kalmadığı bir toplum tipini ifade etmektedir (Swingewood, 1998: 142-144). Durkheim bunun toplumsal kargaşa meydana getireceğini bilmekte ve bunu tutucu bir yaklaşıma ele alarak toplumun ahlaklı kılınması yönünde birtakım önlemler almak istemektedir. Fakat toplumun akılcılaşmasından ötürü bu önemlerin dinsel buyruklarla alınması mümkün görünememektedir. Durkheim bu noktada çözüm olarak "meslek

grupları"nın toplumu bir arada tutabilme imkânını aramaktadır. Bu anlayışa göre, insanların içsel güdülerinin dizginlenmesi ancak bu şekilde mümkün olabilecektir. Durkheim, Mekanik Dayanışmalı Toplum'da dinin yerine getirdiği bu işlevi, Organik Dayanışmalı Toplum'da "meslek grupları"nın yerine getireceğini düşünmektedir. Sanayileşmenin, işbölümünün ve uzmanlaşmanın arttığı modern toplumda insanların duygusal yönlerini bastıracak olan şey "meslek grupları"dır. Tanrı'nın buyruklarının hükümsüz kaldığı modern toplum, toplumsallığını "meslek grupları" ile sağlayacaktır.

Sanayileşmiş toplumda toplumsal kargaşanın çıkmasındaki en büyük etkeni, işçi-işveren arasındaki anlaşmazlık olarak gören Durkheim, bu anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak için "meslek grupları"nı gerekli görmektedir. Dinselliğin etkili olduğu Mekanik Dayanışmalı Toplum'da bu tarz çatışmalar dinin buyurgan yapısı ile ortadan kaldırılırken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise bunun ortadan kaldırılması için birtakım yazılı kurallara ihtiyaç vardır. Bu toplum tipinde insanların, yazılı kuralların buyruklarına uymaları sağlanarak toplumsal sorunların önüne geçilebilir. Her türden toplumun varlığı için disiplin ve otorite şarttır (Aron, 2010: 246). Modern toplumdaki otorite de akılcı hukuk kurallarıdır. Bu hukuk kurallarının oluşturulması ve insanların bunlara uymasının sağlanması için de "meslek grupları"na ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gruplar aynı meslekten insanların bir araya geldikleri ve ortak bilinç oluşturdukları birliklerdir. Bunlar, modern düşüncenin ayrıştırdığı bireyi birleştiren ve ortak duygu/bilinç oluşturan mekanizmalardır. Aynı zamanda birçok meslek söz konusu olduğundan meslek grupları da mesleklerin çokluğu kadar mevcut olacaktır. Bu da modernitenin "tek"liğe yaptığı vurgunun karşısında alternatif söylem geliştirebilme ve eylemde bulunabilme imkânı sağlayacaktır. Böylece modern dönemdeki ahlakilik çok biçimli bir yapıya kavuşmuş olacaktır (Durkheim, 2006: 52). Geleneksel toplumda din, aile ve akrabalık gibi unsurların sağladığı ahlakiliği modern toplumda "meslek grupları"nın hukuki düzenlemeleri ile sağlayacaktır (Özyurt, 2007: 106). Toplumsal şartlar incelendiğinde toplum içerisinde ortak duygu, düşünce ve çıkarlara sahip bireylerin birbirlerini çeken mıknatıs gibi birbirlerini bulmaları doğaldır. Bu birliktelik de insanların kendi içerisinde ahlaki kurallar bütünü oluşturmalarını sağlamaktadır (Durkheim, 2006: 71). "Meslek grupları" da bu türden oluşan birlikteliklerdendir. Değişen ekonomik ilişkiler ve toplumun akılcılaşması bu birlikleri/grupları gerekli kılmaktadır. Durkheim açısından insanların bireyselleşmesinin ve toplumun ahlakiliği probleminin çözümü bu "meslek grupları"dır. Aynı zamanda "meslek grupları"nın çeşitliliği bunlar arasında birtakım çıkar çatışmalarını da gündeme getirecektir. "Meslek grupları"nın kendi mevzuatlarının üzerinde

konumlanacak devletin kontrolünde oluşturulacak mevzuat, bu çatışmaların önüne geçecektir (Durkheim, 2006: 87). Böylelikle bu grupların çeşitliliğinin varlığının yanında devletin varlığı, kontrolü sağlayıp düzeni tesis edecektir. Durkheim'in düşüncesinde toplum ve devlet; uyumu, birlikteliği ve düzen içerisindeki ilerlemeyi sağlamalıdır. Toplum hiyerarşik olarak devletin üstündedir. Devlet, toplumun bir organı olarak kendisinden beklenen görevleri yerine getirmekle sorumludur. Devletin amacı bireyleri kısıtlamak değil, onların yaşamlarını daha özgür biçimde sürdürebilmelerini garanti altına almaktır (Durkheim, 2006: 114).

Durkheim, sosyolojik çözümlemelerinde toplumu bir arada tutan bağın mahiyetini tespit etmek istemektedir. Toplumu iki tür toplumsal biçim şeklinde ele alan Durkheim, ikisi arasındaki değişimleri bütünlüklü ve karşılıklı olarak ifade etmektedir. İki toplum tipinin kendilerine has özelliklerden dolayı toplumu bir arada tutan değerler farklılık göstermektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da, toplumsal bağ din temelindeki ahlaki değerlerken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise bu bağ pozitif hukuk temelindeki "mesleki gruplar"ın varlığıyla kurulmaktadır. Durkheim, ahlakın farklılaştığı bu iki tipte de evrensel olan değerlerin bilimini yapmıştır. İki toplumu da kendi içerisinde uyumlu kılan ve düzenin devamını temin eden toplumsal değerlerin tespit edilmesi Durkheim'in sosyolojik araştırmalarının odağını oluşturmaktadır.

4.4.İlm-i Umran ve Klasik Sosyoloji Kuramlarının Toplumsal Değerler Anlayışlarının Karşılaştırılması

"İlm-i Umran", değerler bağlamında ele aldığı "asabiyet, din, ahlak gibi" unsurları geleneksel dini düşüncenin etkisi ve kendi ilmi yönteminin sentezinden hareketle açıklamaktadır. Umranın kuruluşu ve değişiminin değerler bağlamında açıklanması bu sentezin bir ürünüdür. "Klasik Sosyoloji"de pozitivist anlayış hâkim konumda olduğundan toplumsal değerler söz konusu olduğunda da bu anlayışın etkisi görülmektedir. Geleneksel değerlerin modernite bağlamında dışlandığı ve ilerlemenin bu değerlerden bağımsızlaşan toplum düzeyine ulaştırdığına inanıldığı bir anlayış hâkimdir. Ancak Weber, bu konuda bir açılım sağlamaktadır. Örneğin Durkheim ve Marx; din konusunda nesnel bir olguyu değerlendirir gibi hareket ederlerken, Weber ise anlamacı sosyoloji bağlamında dini değerlendirirken yorumu da dikkate almaktadır.

İbn Haldun, "asabiyet" kavramsallaştırmasıyla umrandaki insanların birlikte yaşama kültürü meydana getirdiklerini ve birbiriyle dayanışmayı ve yardımlaşmayı sağladıklarını ifade etmektedir. Asabiyetin gücü; insanların ortak düşünce, eylem ve ruhunu oluşturmaktadır. Aynı şekilde Durkheim için de "kolektif bilinç" toplumdaki ortalama bireylerin ortak duygu, düşünce ve inançlarının toplamını ifade etmektedir. Bu bilinç, insanları birlikte yaşamaya ve ortak hedefe yönelmeye sevk etmektedir. Dayanışmayı sağlayan en önemli unsur olan "kolektif bilinç"; toplumun "mekanik ve organik dayanışma" biçimlerinde kaynağı ve derecesi bakımından farklılık göstermektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da "kolektif bilinç" din, ahlak ve inançlar temelinde yoğun hissedilirken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise bu değerlerin toplumda etkilerinin azaldığı görülmektedir. İlkinde aynılık "kolektif bilinç" oluştururken, ikincisinde farklılık "kolektif bilinç"i azaltıcı etkide bulunmaktadır.

Durkheim'i toplumsal değerler bağlamında değerlendirdiğimizde; kendisinin ahlakın bilimini yaptığını ifade edebiliriz. Ahlak; bireysel, soyut ve manevi bir nitelik taşımaktan ziyade toplumsal olgularda kendisini gösteren davranış biçimi olarak gözlemlenebilen nesnel bir olgudur. Ahlak toplumsal olarak ele alındığında, onun neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesinin imkânı aranmaktadır. Ahlak; toplumsal yapının bir aradalığı, uyumu, düzeni ve devamı için aslî bir unsurdur. Durkheim, toplumsal değişmenin gerçekleştiği toplumlarda ahlakın değişimini bir sorunsal olarak görmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da bireyler; dinin ve geleneksel yapının etkisiyle ahlaki bir topluluk oluştururlarken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise bireylerin atomize olması ve çıkarlarının peşinden koşması gibi etkenlerden dolayı toplumda ahlaki çöküntüler meydana gelmektedir. Durkheim'in asıl amacı; bu ahlaki çöküntüleri gidermek ve toplumu bir arada tutacak formülleri üretmektir. İbn Haldun da umranı kuran, bir arada tutan, değişim ile birlikte farklılaşan değerlere odaklanmaktadır. Asabiyet, umranın kuruluşunda aslî bir faktör olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda umranın bütünlüğü, devamı ve gelişmesi için de en önemli faktördür. Asabiyet, insanların kandaş olmalarından kaynaklanan bir duygudaşlık meydana getirmektedir. Din bu etkinin daha da kuvvetlenmesini sağlamaktadır. Çünkü kandaşlık bağının olmadığı kişiler arasında dinsel bir kardeşlik mümkün olabilir ve bu da kişiler arasındaki bağı kuvvetlendirici etkide bulunabilmektedir. İbn Haldun, ahlakı umrandaki bir değer olarak ele almakla birlikte, aslî bir faktör olarak değerlendirmez. O, daha çok ahlakın Bedevi Umran ve Hadari Umran'daki değişimine odaklanmaktadır. Bedevi Umran'da insanlar daha ahlaklı iken, Hadari Umran'da ise insanlar sanayi, ticaret, tüketim,

bireyselleşme, lüks gibi etkenlerden dolayı ahlaken bozulmuşlardır. Asabiyet bu noktada hem bu ahlaki bozulmanın sebebi hem de sonucudur. Asabiyetin zayıflaması ahlakı bozarken, bozulmuş ahlak da zamanla asabiyeti ortadan kaldırmaktadır.

İbn Haldun; asabiyeti temele alıp umrandaki değerlerin değişimini bunun üzerinden kurarken, Durkheim ise ahlakı temele alıp bozulan ahlakın giderilmesi için çaba sarf etmektedir. Durkheim'in düşüncesinde kolektif bilinci oluşturan ahlak, toplumsal birlikteliğin de en önemli faktörüdür. Kolektif bilinç dediği insanların üzerinde yer alan ve onları ortak bir amaç çerçevesinde hareket etmeye yönlendiren bu güç toplumsal uyum ve düzenin oluşmasındaki temel duygudur. Asabiyet; umranı kuran ve devam ettiren bir güç olarak değerlendirilirken, kolektif bilinç de toplumun bir arada olmasını ve uyum içerisinde yaşamasını temin eden güçtür. İbn Haldun açısından din, umranın kuruluşunda aslî bir faktör olmasa da umrandaki bağların güçlenmesinde oldukça etkilidir. Durkheim ise dini, ahlakı meydana getiren temel bir unsur olarak görmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da ahlakın temeli dindir. Fakat Organik Dayanışmalı Toplum'da dinin etkisi azaldığından ahlaki bozulmaların önüne geçebilmek hukuk kuralları ve "meslek grupları" yoluyla mümkün olacaktır. İki düşünür de bu anlamda dini toplumsal işlevi bağlamında ele almaktadır. Fakat İbn Haldun, dini asli bir faktör olarak görmezken, Durkheim ise toplumun başlangıcında dinin varlığını kabul ederek, dinin aslî bir unsur olduğuna dikkat çekmektedir.

"Klasik Sosyoloji" içerisinde Marx ile Weber arasında temel bir ayrım söz konusudur. Marx; tarihin ve toplumun değişimini maddi faktörlerdeki gelişim ile açıklarken, Weber ise manevi değerlerin ekonomik değişimlere yol açtığını belirtmekle toplumsal değişimi daha soyut düzeyde açıklamaktadır. Bu açıdan bakıldığında aralarında temel bir ayrım söz konusudur: Bilinç mi maddeyi meydana getirmektedir yoksa madde mi bilinci meydana getirmektedir? sorusu bu ayrımın temel sorusudur. Marx, bilincin maddeden sonra geldiğini iddia etmektedir. Tarih boyunca insanlar, maddi üretim ile birlikte bilinçlerini inşa etmişlerdir. Weber ise insanların bilinçlerinin maddi değişimleri meydana getirdiğini ifade etmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Protestan bilinci, Kapitalizm'in doğuşunu hazırlamıştır.

Toplumsal değerler bağlamında da Marx'a göre değerlerin oluşumunun temelinde maddi üretim vardır. İnsanlar üreterek hayvanlardan ayrılmakta ve bu belirli bir bilinç meydana getirmektedir. Bu bilinç, sınıfsal yapıların hâkimiyeti altında tarih boyunca yanlış bilinç şeklinde ortaya çıkmıştır. Ahlak ve din gibi değerler birer ideolojik unsur haline getirilip toplumdaki sömürünün başat unsurları haline getirilmişlerdir (Peffer, 2001: 200).

Bu anlamda insanın sınıfsal konumu içerisinde oluşturulan her türlü değer, insanın egemen güçlerin sömürüsüne girmesinin yolunu açmıştır. Bunun sonucu olarak da toplumun sınıfsal konumu ortadan kaldırıldığında toplumsal değerler de kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Çünkü artık onlara ihtiyaç kalmayacaktır. Weber açısından ise toplumsal değerler Kapitalizm ve Protestanlık arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilmektir. İnancın ve ahlakın kültür ile olan ilişkisi bu anlamda oldukça önemlidir. İnanç ve ahlaktaki farklılıklar kültürel farklılıklar temelinde değerlendirilmektedir. Aynı zamanda bu farklılıklar toplumsal gelişmenin de temel dinamiklerini oluşturmaktadır.

Weber, Kapitalizm'in doğuşunu Protestanlık'ın etik unsurlarına bağlamaktadır. Protestanlık, rasyonellik vurgusu ile geleneksel dinlerden kopuşu ifade etmektedir. Aynı zamanda Protestanlık'ın bir kolu olan Calvinci öğretinin "kaderci görüşleri", "çileciliği", "azla yetinme vurgusu" ve "sıkı çalışmanın teşviki" gibi etik kurallar, Kapitalizm'in mantığının temelleri ile uyumlu bir ilişki meydana getirmektedir. Böylece Kapitalizm'in akılcı kararlar verebilme, kârı maksimize etme, sermaye birikimi ve uzun süreler çalışma gibi unsurlarının temelleri Protestanlık ile atılmaktadır. Bu açıklaamaları yaparak Weber, dinsel değerler ile ekonomik faktörlerin ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Bu görüşe göre din; sadece bir yanlış bilinç olarak değil, toplumsal yapıların değişimini belirleyen değerler olarak anlam kazanmaktadır.

İbn Haldun'un; umranın kuruluşu ve değişiminde geçim yollarının/üretim araçlarının temel bir faktör olduğunu ifade ettiği görüşlerinin Marx'ın düşüncelerine benzer olduğu ifade edilmektedir. Fakat İbn Haldun Marx'tan farklı olarak, her şeyin maddi üretimin bir sonucu olduğunu söylememektedir. İbn Haldun'da yaşam koşulları umran yapısını belirleyen temel faktörken, Marx'ta üretim ilişkilerini her şeyin belirleyicisidir. Akrabalık ve kandaşlık, asabiyetin temelidir ve maddi üretimin bunda herhangi bir rolü yoktur. Aynı zamanda asabiyet, ahlak ve din gibi değerler tamamıyla olumsuz değil, tam tersine umranın birliği, uyumu ve gelişimi için gerekli olan etmenlerdir. Hatta bu değerlerin olmayışı umranın bozulduğunun göstergesidir. Bu değerler de umranın ekonomik gelişiminin sonucu olarak umranda değersiz hale gelmektedir. Yâni ekonomik gelişim, bu değerleri ortadan kaldıran olumsuz bir etmendir. Weber ise dinsel değerlerin ekonomiyi şekillendirdiğini ve değiştirdiğini ifade etmektedir. İbn Haldun açısından böyle bir gerçeklik söz konusu değildir. Dinsel değerler, umrandaki birliğin artmasında etkili olmasının yanında ekonomik değişimi belirler konumda değildir. Ekonomik faktörler; insanların dine ve ahlaka olan bakış açısını belirlemektedir. Örneğin dinsel yoğunluk, bağlılık ve ibadetlere düşkünlük gibi dinsel

değerler ve eylemler Bedevi Umran'da daha fazla görülürken, Hadari Umran'da ise dinin gücü kırılmasıyla daha az görülmektedir.

Durkheim, Marx ve Weber'in ortak argümanı; bilimin ve tekniğin gelişiminin dinin etkisini azaltacağı yönündedir. Zamanla dinsel bağlılığın yerini rasyonel ve hukuksal bağlılık alacaktır. İbn Haldun da benzer düşünceleri paylaşır. Hadarileşmeyle birlikte meydana gelen üretim araçlarında, sanatta, teknikte, mimaride, siyasi yapıdaki gelişmeler dinin etkisini azaltacaktır. Bu anlamda benzer düşünseler de İbn Haldun bunu olumsuz bir gelişme olarak görmekteyken, ele aldığımız Klasik Sosyologlar ise bu gelişmeyi olumlu olarak görmektedirler. Onlara göre bilimin, tekniğin ve rasyonel aklın gelişimi insan özgürlüğünün de gelişimi anlamına gelmektedir.

İbn Haldun; "İlm-i Umran"da ahlakın ve dindarlığın varlığını ve değişimini umranın geneli açısından değil daha çok bireysel temelde ele almaktadır. Aynı zamanda ahlak ile dindarlığı da birbiriyle ilişkili olarak ele almaktadır. Bu da ahlakın yalnızca dindarlık ile mümkün olabileceği algısına yol açmaktadır. "Klasik Sosyoloji" içerisinde toplumsal değerler; kolektiviteyi sağlama veya bozma açısından değerlendirilmektedir. Ahlak, din ve kolektif bilinç gibi unsurlar toplumun bütünlüğünün devamı veya ortadan kalkması bağlamında ele alınmaktadır. Marx, toplumsal değerleri tarihsel materyalist perspektiften açıklarken onların manevi yönünü hesaba katmamaktadır. Toplumsal değerler de insanın kendisini ve tarihi üretmesinin bir sonucu olarak toplumda varlığını kazanmakta ve sürdürmektedirler. Ele aldığımız isimler toplumsal değerlerin etkisinin toplumdaki değişmeyle birlikte gücünü kaybedeceğini savunmaktadırlar. Ancak tarihsel ele alındığında gelinen noktada yapmış oldukları değerlendirmelerin doğruluğu tartışma konusu yapılmaktadır.

SONUÇ

Çalışmada İbn Haldun'un kuramının bütünlüklü analizi yapılmış ve Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'in sosyolojilerinin öne çıkan yönleri baz alınarak "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji"nin karşılaştırması yapılmıştır. Bu anlamda ele alınan dört sosyolog her bölümün ve başlığın konusunu teşkil etmemiş; karşılaştırma bu sosyologların önemi ve konusu bağlamında yapılmıştır. Bunun yanında çalışma bu şekliyle sosyolojinin konusuna giren dört temel unsur (metodoloji, toplumsal yapı, toplumsal değişme ve toplumsal değerler) ile sınırlandırılmıştır. Çalışma, sorunsal olarak belirlediği geleneksel toplumbilim görüşü (İlm-i Umran) ile modern toplumbilim görüşlerini (Klasik Sosyolojiler) kıyaslayarak birbirleri açısından önemini, konumunu ve imkânını tartışmaktadır. "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"yi dört temel unsur açısından karşılaştırdığımız çalışmamızda ilk olarak metodolojik unsurlar analiz edilmiştir. Bu bağlamda İbn Haldun, Durkheim, Marx ve Weber sosyolojileri, barındırdığı metodolojik ilkeler bağlamında karşılaştırılmıştır. İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ının, döneminin oldukça ilerisindeki ilmi/bilimsel yaklaşımından dolayı, Modern dönemin "Sosyoloji Kuramları" ile karşılaştırılması oldukça anlamlıdır. Bu yaklaşımın metodolojik unsurları ile Durkheim, Marx ve Weber'in metodolojik yaklaşımları "akıl ve duyular, nedensellik ve düzenlilik ve iktisadi faktörler ve indirgeme sorunu" alt başlıkları altında karşılıklı olarak ele alınmıştır. Bilimsel yönteminde birçok yenilikçi fikirler ifade eden İbn Haldun, toplumbilimsel düşüncenin kökenlerinin daha eskilere dayandığının kanıtlarını sunmaktadır. Toplumun/umranın felsefi kökenleri ve toplumun/umranın yapısı ve değişimi İbn Haldun, Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies açısından karşılıklı olarak ele alınmıştır. Toplumun/umranın felsefi temelleri, yapısal özellikleri ve değişimin dinamikleri bu isimler bağlamında açıklanmış ve karşılaştırılmıştır. Toplumu bir arada tutan veya toplumun değişimi ve çöküşüne zemin hazırlayan toplumsal değerler de ele aldığımız isimlerin düşünceleri bağlamında açıklanmıştır. "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" ele aldıkları konular bağlamında benzer bilimsel ve toplumsal değerlendirmeler sunmaktadır. Aynı zamanda farklı koşulların etkisiyle birbirinden ayrıldığı noktalar da çalışmanın içerisinde açıklanmıştır.

Çalışmanın "Giriş" bölümünde, çalışmanın cevaplamaya çalışacağı sorular tespit edilmiştir. Geldiğimiz bu noktada sorulara cevap vermeye çalışacağız:

1. *İbn Haldun, "İlm-i Umran"ı kurarken neyi amaçlamaktadır? Bu kuram, Modern toplumların sorunlarını analiz edebilir mi?* "İlm-i Umran"; tarihselin ve toplumsalın gerçekleştiği koşulları ve düzenlilikleri tespit edebilmek amacındadır. Bunu yaparken "olması gereken"e dair herhangi bir model sunmaz. Bu anlamda kuram; erekselci ve evrimci olmayan yapıdadır. Aynı zamanda İbn Haldun; toplumu tarihsel olarak açıklamak ve farklı toplum tiplerini analiz edebilmek amacındadır. "İlm-i Umran", Modern toplumların sorunlarının analizinde sosyolojiye farklı bir açılım kazandırabilir. Sahip olduğu metodolojisi, kavramları ve analizleriyle kuram, evrensellik iddiasındadır. Örneğin "asabiyet" kavramı, günümüzün milliyetçilik akımlarının yapısı ve değişimi hakkında yapılacak olan analizlere temel oluşturabilecek düzeydedir.
2. *"Klasik Sosyoloji" tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinde neyi amaçlamaktadır?* "Klasik Sosyoloji", tek bir sosyolojik düşünceyi imlemese de hâkim olan görüş açısından ele aldığımızda; "Klasik Sosyoloji"nin tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinin arkasında yatan amaç; tarihsel ve toplumsal çözümlemeler yapabilmek ve toplumu "olması gereken" model yönünde dizayn edebilmektir.
3. *İbn Haldun sosyolojisi toplumsal yapı ve toplumsal değişmenin analizinde ne tür açıklamalar sunmaktadır?* İbn Haldun, "insani içtima" veya "topluluk" insanın bir zorunluluğu mudur? sorusu temelinde bir tartışma yürütmektedir. İbn Haldun, insanın doğuştan getirmiş olduğu doğası/fıtratından hareketle, "insani içtima"yı zorunlu görmektedir. O'na göre insan, hayatta kalabilmek için birlikte yaşamak zorundadır. Çünkü topluluk içerisinde herkesin kendine has özellikleri vardır ve insan ancak birbiriyle yardımlaşarak hayatta kalabilmektedir. Aynı zamanda insanlar, birbirine zarar vermemek için bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Böylece toplumsal yapı bir siyasal mekanizmayı zorunlu kılar. Yâni toplumsallık ve siyasallık İbn Haldun açısından birbiriyle ilintili olgulardır. İbn Haldun'un kuramında "umran" kavramı önemli bir yer tutmaktadır. O'na göre umran, "insanların bir arada yaşadıkları sosyal organizasyon"dur. İbn Haldun umranın insanların içerisinde umranın kurumlarına maruz kaldığı fakat bunun yanında birbirleriyle etkileşime girdikleri mekân olarak ikili yapısına dikkat çeker. Umran

aynı zamanda ikili toplumsal tipi içerisinde barındırır. Bunlar; "Bedevi Umran ve Hadari Umran"dır. İbn Haldun, umrandaki bu yapısal farklılaşmayı "geçim yolları" temelinde açıklamaktadır. "Bedevilik", karakterini geçim yollarının basit oluşundan ve tarım ve hayvancılığa dayanmasından, "Hadarilik" ise karakterini karmaşık oluşundan ve sanayi ve ticaret yapmasından almaktadır. Değişim konusunda, "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a ardından tekrar Bedevi Umran'a doğru bir devinim söz konusudur. Bu devinimde, şehirliler göçebe hayata dönmemektedirler. Siyasal çöküş anında (irtifa kaybı demek daha doğru) mülkü Bedeviler ele geçirmekte ve böylece şehre yerleşmektedirler ve böylece şehre taze kan olmaktalar. Bunun etkisiyle şehir hayatı birtakım yapısal ve ahlaki düzenlemelerle varlığını devam ettirmektedir.

4. *"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" ilmi/bilimsel ve tarihsel kopuşun mu, sürekliliğin mi ürünüdürler?* "İlm-i Umran"; ilim olma sürecinde ilmi ve tarihsel açıklamalardan kopuşun bir ifadesidir. İbn Haldun, daha önce mevcut olmayan ve "İlm-i Umran" adını verdiği bir ilmin kurucusu olduğunu iddia etmektedir. Kendisinden önce birçok filozof (Aristo, Farabi gibi) farklı disiplinlere dair birtakım görüşler ortaya koymuşlarsa da hiçbiri bütünlüklü bir sosyal bilimin kuruculuğunu yapamamışlardır. İbn Haldun tarihsel süreç içerisinde toplulukların doğuşunu; umranın kuruluşu ve geçirdiği evreleri; dünyanın imarını; devletlerin oluşumu, gelişimi ve çöküşünü "İlm-i Umran" kapsamında incelemektedir. İbn Haldun bunu yaparken kendi zamanına kadar yaygın usullerden olan ne retorik ilmindeki gibi insanları ikna etmeye yönelik hareket etmiş ne de siyaset-i medeniye ilmindeki gibi ideal bir düzen inşa etmek istemiştir. İbn Haldun; insan topluluklarının gelişimini ve dönemini teorik çerçeveye oturturken gerçekçi temelde hareket etmektedir. Yâni, "olması gereken"i değil "olan"ı konu edinmektedir. Felsefi spekülasyonlardan veya ideal düzenlerin özleminden değil, gerçekliğin bilgisinden hareket etmektedir. "İlm-i Umran"ı kurarken tarihi rivayetlerin doğruluğunu da ilmini kurarken yararlanmış olduğu yönteminin prensipleriyle tespit etmektedir. "Klasik Sosyoloji" ise Batı'da yaşanan belli bir tarihselliğin ürünüdür. Gelenekten kopuş ve sekülerleşme süreçlerinin sonucunda meydana gelen epistemolojik, kültürel, ekonomik ve siyasi kırılmaları anlamak ve çözüm üretmek amacındadır. Bu anlamda "Klasik Sosyoloji", belli niyet ve amaçlarla hareket eden bir bilimdir.

Örneğin; Comte ve Durkheim mevcut olan toplumsal ve politik problemleri çözebilmek ve kaosu ortadan kaldırabilmek adına hareket etmişlerdir. Marx ise Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı problemleri ortadan kaldırmak adına kuramsal açıklamak geliştirmiştir.

5. *"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" konuları bakımından hangi noktalarda birbirine benzemekte ve farklılaşmaktadır? Aralarında bir işbirliği mümkün olabilir mi?* İbn Haldun'un ilmi çabasının sonucu olan "İlm-i Umran", kullandığı yöntem ve ele aldığı konular bakımından modern sosyal bilimlerin içerisine giren birçok unsuru bütünlüklü bir biçimde analiz etmektedir. İbn Haldun yaşamış olduğu 14. ve 15. yüzyıllarda toplum ve devlet yapılarını analiz etmesi ve geleneksel tarihî rivayet kültürünü eleştirel okumasından ötürü sosyal bilimler söz konusu olduğunda "İlm-i Umran" ayrıcalıklı bir konumdadır. Günümüz sosyal bilimlerinin içerisinde değerlendirilen sosyoloji, tarih/tarih felsefesi, siyaset bilimi/sosyolojisi, ekonomi gibi disiplinlere dair birçok teorik değerlendirmelerin benzerlerinin İbn Haldun'un *Mukaddime'si* içerisinde yer alması İbn Haldun'a olan önemi daha da dikkat çekici bir noktaya ulaştırmaktadır. İbn Haldun, bu disiplinler arasında en çok sosyolojinin konusuna giren unsurları ele almakta ve açıklamaktadır. Buna rağmen İbn Haldun'un siyaset felsefesi ve siyaset teorisine olan ilgi sosyal teorisinin önüne geçmektedir. "Tavırlar Teorisi" olarak bilinen devletlerin kuruluş, gelişim ve yıkılması süreci "Bedevi Umran-Hadari Umran" şeklinde ifade edilen umran/toplum teorisi ile karıştırılmaktadır. Çalışma, bu karışıklığı giderme yönünde de bir imkân olarak görülebilir. Tarihsel olarak Sosyoloji'nin kurucusu olarak değerlendirilemeyecek olan İbn Haldun, teorisinin içerisinde bulundurduğu sosyolojik unsurlar nedeniyle sosyoloji tarihi yazılırken bir kez daha düşünülmeye gerek duyulacak sistematik düşünme biçimi geliştirmiş ve kuram kurmayı başarmıştır. Toplumun yapısının nasıl olduğu, kaç tür toplum tipi olduğu, toplum tiplerini farklılaştıran özelliklerin neler olduğu, bir toplum tipinden diğer toplum tipine nasıl geçiş yapıldığı sosyolojinin temel konularından olmuştur. Aynı şekilde "İlm-i Umran" da umranın yapısının nasıl olduğunu, umranın hangi kurumlardan oluştuğunu, umranı bir arada tutan ve onu bozan unsurların neler olduğunu, umrandaki değişimin sebeplerini ve değişimin hangi yönde ilerlediğini vb. konu edinmiştir.

Bu anlamda "İlm-i Umran" ile "Sosyoloji" arasında konu bağlamında oldukça benzer açıklamalar söz konusudur.

6. *"Bedevi Umran-Hadari Umran" tipolojisi ile "Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum" ve "Cemaat-Cemiyet" tipolojileri arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?* "Bedevi Umran" ile "Mekanik Dayanışmalı Toplum" şu özelliklerden dolayı birbirine benzemektedirler: İşbölümünün basitliği, asabiyetin/kolektif bilincin yoğunluğu ile ortak hareket edilmesi, yaşam tarzlarının yalınlığı, nüfusun azlığı gibi. İbn Haldun, siyasal otorite konusunda olumlu görüşlere sahiptir. İnsanların siyasal erke gönüllü bir bağlılıkla bağlandıklarını düşünmektedir. Durkheim ise siyasal erk şeklinde olmasa da hukuk kuralları çerçevesinde farklı görüşler dile getirmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da hukuk; acımasız ve sert bir tutum sergilemektedir. Bunun sebebi de kolektif bilincin yoğunluğudur. Aynı şekilde "Hadari Umran" ile "Organik Dayanışmalı Toplum" da birbirine belirli konularda benzemektedir: işbölümünün gelişmesi, geçim yollarının/üretim faktörlerinin değişmesi ve gelişmesi, tüketimin artması, asabiyetin/kolektif bilincin yoğunluğunun azalması, bireyselleşme, dinin ve inancın etkisin azalması, bozulmanın/anominin ortaya çıkması gibi. Siyasal otorite bağlamında İbn Haldun devletleşmeden bahsederken, Durkheim hukukun "telafi edici" bir karakter kazanmasından bahsetmektedir. İbn Haldun; bu tür bozulmaların ve çöküşün önüne geçecek herhangi bir formül önermemektedir. Yalnızca bu sürecin kaçınılmazlığını vurgulamakla yetinir. Durkheim ise ortaya çıkan anominin "meslek grupları/korporasyonlar" eliyle giderilebileceğini ifade etmektedir. Toplumun ahlakileşmesi hâlâ mümkündür. Bu ayrım, "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji"nin temel ayrım noktasına karşılık gelmektedir: Bilimsel ve ideolojik bakış açısına sahip olunmasına. Tönnies'in "Cemaat-Cemiyet" ayrımı da İbn Haldun ve Durkheim'in ayrımlarına benzemektedir. "Cemaat"te bireyler iradelerinin ortaklığıyla hareket ederler. Böylece bir "biz" bilincinden bahsedebiliriz. Din, örf ve adetler insanların eylemlerine yön vermektedirler. İnsanlar ürettikleri ürünlerle birebir ilişki içindedirler. Yâni aralarında "yabancılaşma" gibi bir patolojik durum yoktur. Bu toplum tipinde mülkiyet ortaktır. Bu anlamda hem İbn Haldun'dan hem de Durkheim'den ayrılmaktadır. İki düşünür de özel mülkiyeti dışlamaz. Özel mülkiyet konusunda özellikle

ifadeleri bulunmasa da teorisinden insanların kendi ürettiklerinin sahipliğini çıkarabiliriz. Aynı zamanda savaşlarda elde edilen ganimetler de bireysel niteliktedir. Tönnies'in ikinci toplum tipi olan "Cemiyet"in karakteristik özelliği "ben" bilincidir. Bireysel ve akılcı irade topluma hâkimdir. İnsanlar bireysel çıkarları doğrultusunda hareket etmektedirler. Toplumdaki dayanışma ve hukuk kuralları da prosedürel nitelik kazanmaktadır. Artık mülkiyet de özeldir. İbn Haldun, Durkheim ve Tönnies'in insani içtima ve topluma dair formülasyonları genel anlamda birbirlerine benzemektedirler. Fakat İbn Haldun ve Tönnies "Bedevi Umran" ve "Cemaat"ten yana tavır alırlarken, Durkheim ise "Organik Dayanışmalı Toplum"dan yana tavır almaktadır. Durkheim insanın ilerlemesi temelinde, akılcı bir toplumsal yapının oluşmasını olumlu karşılamaktadır. Her türlü ahlaki çöküntü veya anomi düzeltilebilir sorunlar olduklarından bunların mevcut durumu Durkheim açısından ilerlemenin yüceltilmesine engel değildir. İbn Haldun ve Tönnies ise Hadari Umran ve Cemiyet tipi umran ve toplum tiplerinin birçok sorunlu karakteristiğinden dolayı bu yapıları olumsuz bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Tönnies, Cemiyet tipi yapının bir daha geri döndürülemeyeceğini kabul ederken, İbn Haldun ise Hadari Umran'ın bir dönüşüm içerisinde tekrar başa döneceğini vurgulamaktadır.

7. *"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" ilim/bilim midir yoksa ideolojik fikirler midir?* "İlm-i Umran"; herhangi bir gelecek tasavvuru taşımaması ve metodolojik ilkeleri açısından ilim/bilim şeklinde değerlendirilebilir. "Klasik Sosyoloji" ise amaçları bakımından değerlendirildiğinde "ideolojik" unsurlar içermektedir. Bunu söylerken tam anlamıyla bir ideoloji olduğu ifade etmek yanlı bir görüş olacaktır. Çünkü metodolojik ilkelerini ve toplumsal çözümlemelerini değerlendirdiğimiz bölümlerde bilimselliğini açıkça görmekteyiz. Buna rağmen "Klasik Sosyoloji" tüm boyutlarıyla değerlendirildiğinde ideolojik unsurlar içeren bilimsel bir çaba olarak ifade edilebilir.
8. *"İlm-i Umran", Sosyoloji'ye alternatif bir disiplin olarak değerlendirilebilir mi? Birbiriyle işbirliği mümkün müdür? İbn Haldun sosyolojisinin toplumsallığı bütüncül olarak inceleme imkânı nedir?* Benzerlikleri ve farklılıkları bağlamında yapmış olduğumuz tespitler göz önüne alındığında, toplumsal değerlendirmeler yaparken "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"yi birbirinin alternatifi olarak görmek yerine, ikisinden de yararlanmak gerektiğini iddia etmekteyiz. Çünkü

dünyadaki toplum yapıları göz önüne alındığında mevcut olan çeşitliliği tek bir disiplinin çözümlemesi mümkün görünmemektedir. Farklı toplum tiplerini açıklamak için farklı disiplinlerin açılımlarına ihtiyaç vardır. Bilimsel yöntemi, inceleme nesnesinin umran/toplum olması, insan topluluklarını konu alması, bütünlüklü kavramlar kullanması ve açıklayıcı değerlendirmelere sahip olması bağlamında değerlendirildiğinde "İlm-i Umran"ın söyleyecek çok şeyi olduğunu iddia edebiliriz.

"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" disiplin olma süreçleri bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı kurduğu dönemde "Klasik Sosyoloji"nin kurulduğu dönemde olduğu gibi ciddi tarihsel kırılmalar ve gelişmeler yaşanmamıştır. İbn Haldun böylesi bir dönemde yaşamadığından temel amacı da toplumu düzen içinde tutacak formüller üretmek değil; tarihsel ve toplumsal/içtimai bilginin kriterlerini tespit etmektir. "Klasik Sosyoloji" ise epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel kırılmaların ve gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıktığından amacı da bu kırılmaların doğurmuş olduğu toplumsal olguları çözümlemek ve doğan sorunlara çözüm üretmektir. "İlm-i Umran" epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel olgular hakkında fikirler geliştirmiş ve değerlendirmeler yapmış olmasına rağmen amacı bu olguların değiştirilmesi ve düzenlenmesi değildir. İbn Haldun, değerlendirmelerini yaparken olguların ve olayların sebeplerini göstermek istemektedir. "Klasik Sosyoloji" ise ortaya çıkan toplumsal olgu ve olayların çözümlemesini yaparak geleceğe dair fikirler üretmek ve "ideal" bir düzen kurmak amacındadır (Toku, 2002: 86-87). Görülmektedir ki "İlm-i Umran", kendinden müstakil bir ilim olarak temel gayesi tarihsel ve toplumsal/içtimai gelişme yasalarını keşfetmektir. Geleceğe yönelik öngörülerde bulunmak gibi bir amacı olsa da, hem umranı dizayn etme hem de geleceğe yönelik "ideal" bir düzen kurma amacı taşımamaktadır. "Klasik Sosyoloji" ise döneminde ortaya çıkan gelişmelerin ve devrimsel olayların meydana getirdiği yeni olguları çözümleme ve onları kontrol altına alma amacındadır. Aynı zamanda geleceğe yönelik "ideal" düzen tasarımları kurgular. İki ilmi ortaya çıkaran sebepler ve toplumsala dair bakış açılarındaki farklılıklar bu şekilde ifade edilebilir.

Metodoloji bağlamında "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" değerlendirildiğinde geleneksel bilimsel anlayışın aksine, İbn Haldun'un aklı reddetmeyen ve aynı zamanda da duyulardan yararlanan tavrını görmekteyiz. Yapmak istediği şey, içtimai akıl yürütmenin kriterlerini tespit edebilmektir. Bunu yaparken de bilgi kaynakları olarak akıl ve duyuları birlikte kullanmaktadır. Bu bağlamda "işe yaramayan/spekülatif" felsefeyi reddeder. Çünkü

O'na göre, düşünme biçiminin umranda bir karşılığı olmalıdır. Durkheim de toplumsalı incelerken olguları psikolojik veya felsefi açılardan değil, toplumsal gerçeklikleri temelinde ele almaktadır. Olguların nesnel değerlendirmesi, ancak onların önsel ve bireysel düşüncelerden arındırılmasıyla mümkün olmaktadır. Durkheim açısından gözlem yeteneği ve tarihsel bilgilerin varlığı, nesnel bilgiye ulaşmada oldukça önemlidir. Metodolojileri incelendiğinde akıl ve duyulara önem verme ve nesnel bilgiye ulaşmadaki çabaları açısından iki isim birbirlerine benzer fikirlere sahiptirler. İkisi de, inceledikleri olguları gerçeklikleri temelinde değerlendirmektedirler. Felsefi spekülasyonların toplumsal/içtimai değerlendirmelerde herhangi bir rolünün olmasını reddederler. Ortaya koymuş oldukları bilimsel birikimin kendilerine has konuları vardır ve bu konular ancak bu yöntemle incelenebilir/araştırılabilir.

Metodolojinin bir diğer unsuru olan "Nedensellik ve Düzenlilik/Kanunluluk" konusunda İbn Haldun, kitabını yazma amacını "tarihteki ve umrandaki düzenliliği keşfetmek" olarak ifade etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca insanların bir arada yaşayıp hâlâ bu düzeni sürdürüyor olmalarının birtakım nedenleri olmalıdır. Bu nedenlerden yola çıkarak kendi dönemindeki düzenliliğin ve bozulmaların sebeplerini bulmak istemektedir. Ancak bu nedenlerin bulunup teşhisin konulması, İbn Haldun'u mevcut sorunlara çözüm üretme gibi bir hedefe ulaştırmaz. O, sadece bu sebepleri keşfetmek ve bunun betimlemesini yapmak amacındadır. "Klasik Sosyoloji" açısından konuya baktığımızda, Durkheim ve Weber'in iki farklı "nedensellik" anlayışları olduğunu görmekteyiz. Durkheim, nedenselliği toplumsal çözümlemelerinin başat faktörü olarak görmektedir. Toplumsala dair nedenselliğin keşfi, sosyolojinin aslî amacını oluşturmaktadır. Durkheim'e göre, doğada mevcut olan nedensellik gibi toplumda da birtakım nedensellikler vardır ve bu iki varlık alanı aynı yöntemlerle ele alınmalıdır. İbn Haldun'da bu bakış açısı "Sünnetullah" olarak ifade edilmektedir. Allah'ın âleme koymuş olduğu yasalar ve düzenlilikler olarak ifade edilen bu kavram, "İlm-i Umran" açısından kritik öneme sahiptir. İbn Haldun'da Allah'a atfedilen yasa koyma ve düzene sokma gücü Durkheim'de ve Modern dünyada "Doğa"ya verilmektedir. Durkheim; bu yasa ve düzen fikrini toplumsal alana uygulayarak, toplumdaki düzenliliği bulmayı amaç edinmektedir. Bunun da temel sebebi, başta zikrettiğimiz kargaşanın ortadan kaldırılıp düzenin tesis edilebilmesi amacıdır. Weber ise "nedenselliği" metodolojisinin ilk aşamasında gerekli görürken, sonraki aşamalarda yetersiz ve işlevsiz görmektedir. Bu anlamda nedensellik, sosyolojik çözümlemenin ikinci unsuru konumundadır. Weber için nedensellik, birtakım tümellerin sınıflandırılması konusunda işe

yarar görünse de bütünlüklü sosyolojik analizlerin üretilebilmesi için yetersizdir. Çünkü bütünlüklü sosyolojik çözümlemeye ulaşmak için, değer-yüklü toplumun yorumlanmasına gerek duyulmaktadır. Bu anlamda "ideal-tip" kavramsallaştırması, toplumlar hakkında önbilgi sunabilir ancak toplumsalın çözümlenmesi onların anlam dünyalarının keşfiyle mümkündür. Nedensellik ve düzenlilik her üç isim için de çözümlemelerinin bir kısmını oluştursa da İbn Haldun ve Durkheim için "amaç" konumundayken, Weber için ise "araç" konumundadır. Yâni; İbn Haldun ve Durkheim, bilimsel çabalarında "nedenselliği" keşfetmeyi amaçlarken, "Weber" ise "nedenselliği" sosyolojisinde tâlî bir unsur olarak görmektedir. Bu anlamda Weber, her şeyi "nedensellik" ile açıklamaz, nedensellik O'nun için sadece bir adımdır.

Metodoloji bağlamında son değerlendirmemiz "İktisadi Faktörler ve İndirgeme Sorunu" başlığı altındadır. İbn Haldun'un "İlm-i Umran"da yöntem hususunda iktisadi faktörlere vermiş olduğu önem ele alındığında oldukça ilgi çekici fikirlere ulaşılmaktadır. Umran kurulurken insanlar, bir arada yaşayıp hayatta kalabilmek için yardımlaşmaya ve işbölümüne ihtiyaç duyarlar. Çünkü herkes, doğuştan birtakım yeteneklerle dünyaya gelmiştir ve bu yüzden hayatta kalabilmeleri için bu yeteneklerin üretmiş olduğu ürünleri/metaları birbirleriyle mübadele etmeleri gerekmektedir.

İnsan, bir şeyler üretebilecek akıl ve kas gücü sayesinde hayvandan ayrılmaktadır. Yâni insanı hayvandan ayırabilmek onun üretim yapabilme yönüyle ilgilidir. Umran, ilk olarak "Bedevi" karakterle kurulduğunda onun bu karakterini belirleyen unsurlar, "geçim yolları"nın biçimidir. Bedevi Umran'da insanlar; hayvancılık ve tarım yapabilecek alet-edevat üretebilmekte ve ancak bu yolla geçimlerini kazanmaktadırlar. Umran, "Hadari" karakterini ise sanayi, ticaret, karmaşık işbölümü gibi faktörlerle kazanır. Marx'ın çözümlemelerine baktığımızda insan, tarih yapan özne konumundadır. Bunu yaparken üretmiş olduğu değer, "emek" ile ölçülmektedir. Tarihi var eden ve değiştiren unsur "emek"tir. Emeğiyle birlikte insanı hayvandan ayıran en önemli özellik, üretim yapabilme kabiliyetidir. Toplum tiplerinin değişimi, üretim güçlerinin değişimiyle mümkün olmaktadır. Örneğin, "sabanın" icadı "Feodal Toplum"un başlangıcını simgelerken, "buharlı makine"nin icadı ise "Kapitalist Toplum"un başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

İşbölümü ve uzmanlaşma da yine üretim güçlerindeki değişimin konusudur. Toplum, basitten karmaşığa doğru ilerlerken toplumdaki işbölümü ve uzmanlaşma da aynı yönde seyretmektedir. İbn Haldun ve Marx; tarihsel çözümlemelerinin temeline iktisadi faktörleri yerleştirmektedirler. Umranın ve toplumun kuruluşu ve aynı zamanda değişimi "emek,

geçim yolları/üretim araçları" temelinde açıklanmaktadır. Kır-kent ayrımı şeklinde konumlanan düşünüş biçimleri; mekânlarda var olan işbölümü ve uzmanlaşma gibi faktörlerin karmaşıklaşmasını ifade etmektedir. Ancak İbn Haldun, insanın hayvandan farklılaştığı unsurlar konusunda aklı da söz konusu ederken, Marx ise bu noktada sadece "emek" gücünü kabul etmektedir. Çünkü Marx için madde, bilinçten önce gelmektedir. Akıl zamanla oluşan bir melekedir. Aynı zamanda Marx, tarihselliği yalnızca ekonomi temelli değerlendirirken, İbn Haldun kuramının içerisine "asabiyet, din, ahlak gibi" soyut unsurları ve "iklim ve coğrafya" gibi somut unsurları da katmaktadır. İbn Haldun açısından içtimai değişim, bu tarz faktörlerin bütüncül değerlendirilmesiyle açıklanmaktadır. Canatan (2011: 20) da İbn Haldun'un içtimai değerlendirmelerinden iktisadi faktörlere yaptığı vurgunun indirgemeci olmadığını ve İbn Haldun'un "tarihsel materyalist" kalıbına sokulmasını doğru bulmadığını ifade etmektedir. Çünkü İbn Haldun, içtimai yapıyı birçok faktörü hesaba katarak açıklamaktadır. Son olarak da "artı-değer"; İbn Haldun'da maddi gelişmenin ifadesiyken, Marx için ise üretim araçlarının gelişmesinin ve buna bağlı olarak oluşan sömürünün ifadesidir. Hadari Umran; gelişimini "artı-değer"e borçluyken, Kapitalist Toplum'da ise "artı-değer", işverenin sömürü aracıdır. İbn Haldun, işbölümü vurgusunu yaparken Bedevi Umran'da oluşan tabakalaşmayı sorun olarak görmemektedir. Bu anlamda meydana gelen tabakalaşma; işbölümünden kaynaklanan doğal bir durumdur ve insanın birbirinden farklı özellikler ile yaratılmasının görünümünden ibarettir. Fakat Hadari Umran'da ortaya çıkan "artı-değer"in etkisiyle meydana gelen zora dayalı tabakalaşma ise "Mülk"ü zayıflatan ve çökerten bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Marx ise tabakalaşmanın her türlüsünü toplumsal yapıya yabancı unsur olarak değerlendirmekte ve eşitsizliğin toplumsal görünümü olarak kabul etmektedir. Bu yapaylık ortadan kaldırılmadan, eşitlikten söz etmek mümkün değildir.

"Toplumsal Yapı" bağlamında ilk olarak İbn Haldun, Durkheim ve Marx'ın içtimai/toplumsal yapı görüşlerinin felsefi temelleri açıklanmakta ve karşılaştırılmaktadır. İlk olarak; "insani içtima" veya "topluluk" insanın bir zorunluluğu mudur? sorusu temelinde bir tartışma yürütülmektedir. İbn Haldun, insanın doğuştan getirmiş olduğu doğasından/fıtratından hareketle, "insani içtima"yı zorunlu görmektedir. İnsan, hayatta kalabilmek için birlikte yaşamak zorundadır. Çünkü herkesin kendine has özellikleri vardır ve insan ancak birbiriyle yardımlaşarak hayatta kalabilmektedir. Aynı zamanda insanlar, birbirine zarar vermemek için bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Yâni toplumsallık ve siyasallık İbn Haldun açısından birbiriyle ilintili olgulardır. Durkheim bu noktada farklı düşünür ve bu

tarz düşünsel kurguları reddeder (Durkheim, 2019: 23). O'na göre insan, birlikte yaşamak zorunda değildir. Durkheim, insan doğasının düalistik yapısını kabul etmektedir. Bu düalistik yapı; birbirinin alternatifi değil, eş zamanlı olarak mevcut olan yapılardır. Durkheim'in ilgisi; toplum kurulduktan sonra toplumun nasıl bir arada tutulacağına ve kontrol edileceğinedir. Hisler ve duygularla hareket eden insanın yerine, düşünme ve ahlaki karakterle hareket eden insanın, toplumsallığı sürdürebileceğini söylemektedir. Marx için "insan doğası" fikri kabul edilemezdir. İnsanın doğuştan getirmiş olduğu herhangi bir düşüncesi/bilinci veya doğası/fıtratı söz konusu değildir. Toplumsallık, insanın "üretim yapabilen" varlık olmasıyla kurulmaktadır. Bu anlamda tarih ve toplum; insanın üretimi sayesinde var olmaktadır. Marx, "insan doğası" fikrini reddederek toplumsallığı maddi dünya düzeyine indirmek istemektedir. İbn Haldun ise toplumsallık fikrini "insan doğası" ve "zorunluluk" fikirleri temelinde kurarken, Durkheim ise "toplumsallığın" devamını insanın "ahlaki ve düşünebilme melekesine" bağlar fakat Marx toplumsallık fikrini, insanın "üretici bir güç" olduğu fikri üzerinden kurmaktadır. Marx'ın insanın kendi doğasını "üretim" ile belirlediği görüşü bir takım sorunlar barındırmaktadır. İnsanın kendini gerçekleştirmesi bağlamında değerlendirilen "insanın kendi doğasını üretmesi" fikri, mevcut olan özelliklerini ortaya çıkarması olarak değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirme bizi, zaten mevcut olan bir takım özelliklerin varlığına götürmektedir. Bu anlamda insanın doğasını üretmesi, üretim ile ortaya çıkarılan ve insanda mevcut olan özelliklerin görünür kılınması anlamına gelmektedir.

İbn Haldun'a göre umran, "insanların bir arada yaşadıkları sosyal organizasyon"dur. Daha önce de gördüğümüz gibi bu organizasyon, insanların doğalarından kaynaklanan bir zorunluluktur. İbn Haldun, "İlm-i Umran"da bu organizasyonun "çalışma prensiplerini/düzenliliklerini" bulmak istemektedir. Umranın hangi şartlarda kurulduğunu, hangi yönde ilerlediğini ve umranın ekonomik, siyasi, kültürel vb. yapılarının nasıl işlediğini keşfetmek istemektedir. Umran'ın içerisinde içtimai/toplumsal düzeyde yaşanan her şeyi (iklim, coğrafya, otorite, din, ahlak vb.) değerlendirmektedir. İbn Haldun, bunların tümünü kapsayan bir başka kavram olan "umranın ahval"i ifadesini kullanmaktadır. Ahval, umranın genel durumunu ve kültürünü ifade etmektedir. Umrandaki yapı ve ilişkiler umranın ahvalini hem belirler hem de bu ahvalden etkilenir. Bu anlamda umran ve ahval; birbirini besleyen ve belirleyen unsurlar olarak ifade edilebilir.

Durkheim, toplum tanımını yaparken toplumun iki yönüne dikkat çeker; ilki, toplumun bireylerden bağımsız oluşudur; ikincisi, bireylerin üzerinde baskı unsuru oluşudur.

Toplum, bir sosyal organizasyon biçimi olarak insanlara kendini dayatmaktadır. Aynı zamanda toplum, her türden ilişkinin (dini, ahlaki, zirai, ekonomik, kültürel vb.) içerisinde yaşandığı kapsayıcı bir mekanizmadır. İbn Haldun ve Durkheim; umranın/toplumun bireye bir yaşam biçimi dayattığını kabul etmektedirler. Örneğin, Bedevi Umran'da yaşayan bir birey, geçim yolu olarak sınai üretim yapamaz; tarım veya hayvancılık ile uğraşmak zorundadır. Aynı zamanda insanların umranı ve toplumu ayakta tutabilmek ve toplumsallığı koruyabilmek için "kolektif bilinç" ile hareket etmeleri gerekmektedir. Bireyler ancak bu şekilde yaşadıklarında "özgür" olabilmektedirler. Çünkü toplumsallığın dışındaki yaşam, özgürlüğü kısıtlayıcı özelliktedir. Buna göre, insanın ahlaklı yaşaması toplum ile mümkündür. Durkheim, toplumun varoluşunda ve devamlılığını kazanmasında "ahlak"ın zorunluluğuna dikkat çekmektedir. İnsanın doğasının düalistik yapısında olumlu bir karşılığı olan "ahlak", toplumsallığı var eden önemli bir unsurdur. İbn Haldun'a göre umranın başlangıcında ve sürdürülmesinde etkili olan unsur ise "asabiyet/kandaşlık"tır. İnsanlar, belirli bir toplumsallık türü içerisinde belirli bir ilişki ağının içerisine doğar. Umranın varlığı ve devamı bu ilişkinin varlığı ile mümkün olmaktadır.

Marx, insanı belirli bir toplumsallığın içerisinde doğan ama aynı zamanda bu şartların içerisinde özgürce hareket edebilen bir varlık olarak tanımlamaktadır. Burada ikili yapı dikkat çekmektedir. Toplum hem insanın dışında bir gerçeklik hem de insanın aktif özne olması dolayısıyla insanla birlikte değişen ve dönüşen bir yapıdır. Tarih ve toplum; insanın ilk faaliyetiyle kurulmaya başlanan gerçekliklerdir. Tarih ve toplum; herhangi bir tözcü veya ilahi bir belirlenime gerek duyulmaksızın, insanın üretimi sayesinde var olmaktadır. İnsan toplumsal bir özne olarak, hem kendisini özgürleştirmiş hem de kendisini toplumsal prangalara bağlamıştır. Toplum hem özgürleşmenin ve ilerlemenin ifadesiyken hem de insanın sömürülmesinin ifadesidir.

Weber ise toplumun ikili yapısına dikkat çekmektedir: Toplum; yasalar ve insanların karşılıklı ilişkileri temelinde açıklanabilir. Toplumu anlamak ve açıklamak bu ikili yapının çözümlenmesiyle mümkün olmaktadır. Bu anlamda insanın üzerinde duran ve ona baskı kuran toplum fikri reddedilmektedir. Toplum; insanın özgür eylemleri ve birçok unsurun birbiriyle etkileşimiyle karşılıklı olarak kurulan bir yapıdır. Weber; "Topluluklaşma" ve "Toplumsallaşma" terimleriyle bunu ifade etmektedir. "Topluluklaşma", insanın duygusal ve geleneksel değerlerinin; "Toplumsallaşma" ise rasyonel ve dini değerlerinin etkisiyle oluşmaktadır.

İbn Haldun, Durkheim ve Marx'ın tarih ve toplum anlayışlarına baktığımızda makro ölçekli toplumsal analizler yaptıklarını söyleyebiliriz. Bu ifadeyi açacak olursak; adı geçen isimleri teorik inşalarını, toplumsal yapı analizlerini ve bireylerin rollerinin ikinci planda değerlendirilmesini içeren makro sosyolojik anlayış içerisinde değerlendirebiliriz. Bireyler bu anlayışta tam anlamıyla yok sayılmasa da, bireylerin eylemlerinin analizi toplumsal yapı, kurumlar ve kurumların işlevleri açısından değerlendirilmektedir (Wallace ve Wolf, 2012: 39). Weber ise makro sosyolojik anlayışı tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Nedenselliğe yaptığı vurgu makro sosyolojik anlayışın bir yönünü vurgulasa da, bireylere ve onların karşılıklı olan ilişkilerinin yorumlanmasına dair yapmış olduğu vurgu ise mikro sosyolojik bakış açısını yansıtmaktadır. Weber; ikisinden de birtakım özelliklere sosyolojisinde yer vermesi anlamında ikisinin sentezi olarak değerlendirilebilecek bir sosyolojik anlayışa sahiptir. Weber, toplum çözümlemesinde sosyal bilimleri "kültür bilimleri" kavramsallaştırması ile ikame etmektedir. Bu kavramsal tercih; sosyolojik görüşlerinin erekselci ve evrimci anlayıştan ziyade anlamacı ve yorumlayıcı olmasının yansımasıdır. Bu anlayışta, toplumların benzerliklerinin ve ilerlemesinin incelenmesinin yerini toplumların farklılıklarının incelenmesi almaktadır. Bu yönüyle Weber'in görüşleri, İbn Haldun'un görüşlerine benzemektedir. İbn Haldun ve Weber içtimai/toplumsal değerlendirmelerinde değerden bağımsız açıklamalarda bulunmaktadırlar. Bunun yanında İbn Haldun amacını, umranın kuruluş ve değişim süreçlerindeki düzenliliklerini keşfetmek olarak belirlediğinden "determinist" bir düşünür olarak tanımlanmaktadır. Çünkü umranın ortaya çıkışı; siyasi, ekonomik, kültürel faktörlerin oluşumu, değişimi ve çöküşü belirli düzenlilikler temelinde gerçekleşmektedir. İbn Haldun'un bu determinist yönü de Durkheim ve Marx'ın anlayışlarına yaklaştırmaktadır. Bu isimlere göre tarih ve toplum, belirli yasaların varlığı ile açıklanmaktadır. Aynı zamanda umranda ve toplumda meydana gelen olaylar belirli yasaların varlığıyla açıklanmaktadır.

İbn Haldun, umrandaki yapısal farklılaşmayı "geçim yolları" temelinde açıklamaktadır. "Bedevilik", karakterini geçim yollarının basit oluşundan ve tarım ve hayvancılığa dayanmasından, "Hadarilik" ise karakterini karmaşık oluşundan ve sanayi ve ticaret yapmasından almaktadır. Durkheim'de ise toplumun "Mekanik Dayanışmalı Toplum-Organik Dayanışmalı Toplum" olarak ayrışması "işbölümü" temelindedir. "Mekanik Dayanışmalı Toplum"da işbölümünün gelişmemiş oluşu toplumu da homojen kılmaktayken, "Organik Dayanışmalı Toplum"da ise işbölümünün karmaşıklaşması toplumun yapısını da farklılaştırmaktadır. "Bedevi Umran" ile "Mekanik Dayanışmalı

Toplum" şu özelliklerden dolayı birbirine benzemektedirler: İşbölümünün basitliği, asabiyetin/kolektif bilincin yoğunluğu ile ortak hareket edilmesi, yaşam tarzlarının yalınlığı, nüfusun azlığı gibi. İbn Haldun, siyasal otorite konusunda olumlu görüşlere sahiptir. İnsanların siyasal erke gönüllü bir bağlılıkla bağlandıklarını düşünmektedir. Durkheim ise siyasal erk şeklinde olmasa da hukuk kuralları çerçevesinde farklı görüşler dile getirmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da hukuk; acımasız ve sert bir tutum sergilemektedir. Bunun sebebi de kolektif bilincin yoğunluğudur. Aynı şekilde "Hadari Umran" ile "Organik Dayanışmalı Toplum" da birbirine belirli konularda benzemektedir: işbölümünün gelişmesi, geçim yollarının/üretim faktörlerinin değişmesi ve gelişmesi, tüketimin artması, asabiyetin/kolektif bilincin yoğunluğunun azalması, bireyselleşme, dinin ve inancın etkisin azalması, bozulmanın/anominin ortaya çıkması gibi. Siyasal otorite bağlamında İbn Haldun devletleşmeden bahsederken, Durkheim hukukun "telafi edici" bir karakter kazanmasından bahsetmektedir. İbn Haldun; bu tür bozulmaların ve çöküşün önüne geçecek herhangi bir formül önermemektedir. Yalnızca bu sürecin kaçınılmazlığını vurgulamakla yetinir. Durkheim ise ortaya çıkan anominin "meslek grupları/korporasyonlar" eliyle giderilebileceğini ifade etmektedir. Toplumun ahlakileşmesi hâlâ mümkündür. Bu ayrım, bilimsel ve ideolojik bakış açısına sahip olunması bağlamında "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji"nin temel ayrım noktasına karşılık gelmektedir.

Tönnies'in "Cemaat-Cemiyet" ayrımı da İbn Haldun ve Durkheim'in ayrımlarına benzemektedir. "Cemaat"te bireyler iradelerinin ortaklığıyla hareket ederler. Böylece bir "biz" bilincinden bahsedebiliriz. Din, örf ve adetler insanların eylemlerine yön vermektedirler. İnsanlar ürettikleri ürünlerle birebir ilişki içindedirler. Yâni aralarında "yabancılaşma" gibi bir patolojik durum yoktur. Bu toplum tipinde mülkiyet ortaktır. Bu anlamda hem İbn Haldun'dan hem de Durkheim'den ayrılmaktadır. İki düşünür de özel mülkiyeti dışlamaz. Özel mülkiyet konusunda özellikle ifadeleri bulunmasa da teorisinden insanların kendi ürettiklerinin sahipliğini çıkarabiliriz. Aynı zamanda savaşlarda elde edilen ganimetler de bireysel niteliktedir. Tönnies'in ikinci toplum tipi olan "Cemiyet"in karakteristik özelliği "ben" bilincidir. Bireysel ve akılcı irade topluma hâkimdir. İnsanlar bireysel çıkarları doğrultusunda hareket etmektedirler. Toplumdaki dayanışma ve hukuk kuralları da prosedürel nitelik kazanmaktadır. Artık mülkiyet de özeldir. İbn Haldun, Durkheim ve Tönnies'in insani içtima ve topluma dair formülasyonları genel anlamda birbirlerine benzemektedirler. Fakat İbn Haldun ve Tönnies "Bedevi Umran" ve "Cemaat"ten yana tavır alırlarken, Durkheim ise "Organik Dayanışmalı Toplum"dan yana

tavır almaktadır. Durkheim insanın ilerlemesi temelinde, akılcı bir toplumsal yapının oluşmasını olumlu karşılamaktadır. Her türlü ahlaki çöküntü veya anomi düzeltilebilir sorunlar olduklarından bunların mevcut durumu Durkheim açısından ilerlemenin yüceltilmesine engel değildir. İbn Haldun ve Tönnies ise Hadari Umran ve Cemiyet tipi umran ve toplum tiplerinin birçok sorunlu karakteristiğinden dolayı bu yapıları olumsuz bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Tönnies, Cemiyet tipi yapının bir daha geri döndürülemeyeceğini kabul ederken, İbn Haldun ise Hadari Umran'ın bir dönüşüm içerisinde tekrar başa döneceğini vurgulamaktadır.

İbn Haldun ve Marx; "değişme"yi ve "değişme"nin yönünü tespit ederken tarihsel bir anlatı oluşturmaktadır. Tarihin nasıl var olduğu ve geliştiği temel sorunlarıdır. İbn Haldun, umranın kuruluşunu açıklarken "insan doğası"na vurgu yaparken; Marx, insanın doğuştan getirdiği herhangi bir doğasının varlığını kabul etmemektedir. İnsanda bulunan maddi-manevi her şey sonradan ve bu dünyada elde edilmiştir. "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a doğru izleyen süreçte geçim yollarındaki/üretim araçlarındaki farklılık belirleyici olmaktadır. Marx açısından tarih, insanın yapıp etmeleriyle gelişen bir süreçtir. İnsan; üretim araçlarını ve üretim ilişkilerini üreten etken öznedir. Ama aynı zamanda da belirli şartların içerisine doğan bir varlık olarak edilgendir. İnsanın etken yapısı toplumsal yapının göçebe, antik, feodal, kapitalist ve komünist evrelerden geçmesinin en önemli faktörüdür. Çünkü toplumdaki çelişki ve çatışmaların kaynağını insanın üretimi oluşturmaktadır. İbn Haldun açısından "Hadari Umran" nasıl ki çöküşün habercisi ise Marx için de "Kapitalist Toplum" çöküşün ve aynı zamanda ilerlemenin habercisidir. Marx için bu süreç hem bir çöküş hem de ilerlemedir çünkü tarihin ilerlemesi diyalektik yöntem üzerine kuruludur. Çünkü "Kapitalist Toplum"dan sonra onun devamı olarak "Komünist Toplum" aşamasına geçilecektir. İbn Haldun için ise "Hadari Umran"dan sonra herhangi bir aşama söz konusu değildir. Bu aşamadan sonra, "Bedevi Umran"a geri dönülmektedir. Bu anlamda İbn Haldun döngüselliği vurgularken, Marx ise ilerlemeciliği vurgulamaktadır.

İbn Haldun; umran ve devleti birbirini etkileyen olgular olarak ikili yapıda değerlendirmektedir. Umrandaki ilerleme veya bozulma devleti; devletteki ilerleme veya bozulma da umranı etkilemektedir. Ancak umran söz konusu olduğunda tam bir çöküşten bahsedemeyiz (İbn Haldun, 2015: 682). "Bedevi Umran'dan Hadari Umran"a ardından tekrar Bedevi Umran'a doğru bir devinim söz konusudur. Bu devinimde, şehirliler göçebe hayata dönmemektedirler. Siyasal çöküş anında (irtifa kaybı demek daha doğru) mülkü Bedeviler ele geçirmekte ve böylece şehre yerleşmektedirler. Bedeviler şehre taze kan

olmaktalar ve böylece de şehir hayatı birtakım yapısal ve ahlaki düzeltmelerle varlığını devam ettirmektedir. Bu durum, bugün de farklı bir açıdan geçerlidir. Fetihlerle olmasa da şehirler ve gelişmiş ülkeler kırsal alandan ve gelişmemiş ülkelerden göç almaktadırlar. Böylece şehirde kaybolmaya yüz tutan değerler yeniden canlanma fırsatı bulmaktadırlar. Umranın tam anlamıyla çöküşü "Barbarlık"ı doğurmaktadır ki İbn Haldun bunu pek olanaklı görmez. Marx'ta da toplum ve devlet birbiriyle iç içe geçmektedir. Tarihsel süreç içerisinde toplumun gelişmesi aynı zamanda devletin de gelişmesini doğurmuştur. Toplumdaki devrimsel değişimler devletin de yapısını belli oranda değiştirmektedir. Ancak Komünist Toplum söz konusu olduğunda devlet tam anlamıyla ortadan kalkmaktadır. Marx, toplumsal analizinde ilerlemeci bir anlayıştayken, devleti ise sınırlı bir ilerlemenin konusu yapmaktadır. Devlete belirli aşamadan sonra ihtiyaç duyulmamaktadır. Bunun sebebi ise devletin Marx'ın gözünde tam anlamıyla olumsuz karakterde olmasıdır. Devlet sömürü ve eşitsizliğin devam etmesindeki ana faktörlerden birisidir. İbn Haldun ise devleti, umranın başından itibaren zorunlu görmektedir. Bedevi Umran'da "riyaset/başkanlık" şeklinde organize olan bu yapı, Hadari Umran'da ise kurumlarıyla birlikte "Mülk"e dönüşmektedir.

Devlet, salt olarak kötülüğün kaynağı değildir. Eğer ki umran, devleti iyi kullanırsa devlet işlevselidir fakat devleti kötü kullanırsa devlet kötülüğün kaynağı hâline gelmektedir. Umranda devleti yıkıcı koşullar umranda meydana gelince, devlet yıkılmaktadır ki İbn Haldun bunu "Tavırlar Teorisi" ile izah etmektedir. İbn Haldun ve Marx'ın içtimai/toplumsal değişime dâir görüşlerini ele aldığımızda; belirli noktalarda birbirine benzeyen fakat belirli noktalarda da birbirinden ayrışan yönleri olduğunu görmekteyiz. İbn Haldun, Marx'ın despotik olarak nitelediği Doğu'dan yükselen ses olarak kendi şartları bağlamında kuramsal iddialarda bulunmaktadır. Marx da Batı'nın belirli bir döneminde yaşayan bir düşünür olduğundan o toplumsal koşullardan hareketle kuramsal iddialarını savunmaktadır. Bu anlamda birbirine tıpatıp benzer olmaları mümkün değildir. Fakat "geçim yollarının/üretim ilişkilerinin başatlığı, emeğin değer üretimi, toplumsal değişimin iktisadi yönden ele alınması" gibi unsurlar açısından benzerliklerinden söz edebilmekteyiz. Fakat son kertede; iki isim de kendilerince tutarlı kuramsal açıklamalar sunmuşlarsa da iki ismi birbirlerinin devamı olarak görmek mümkün değildir.

"İlm-i Umran", değerler bağlamında ele aldığı "asabiyet, din, ahlak" gibi unsurları geleneksel düşüncenin etkisi ve kendi ilmi yönteminin sentezinden hareketle açıklamaktadır. Umranın kuruluşu ve değişiminin değerler bağlamında açıklanması bu sentezin bir ürünüdür. İbn Haldun, "asabiyet" kavramsallaştırmasıyla umrandaki insanların birlikte

yaşama kültürü meydana getirdiklerini ve bu sayede birbirleriyle dayanışmayı ve yardımlaşmayı sağladıklarını ifade etmektedir. Asabiyetin gücü; insanların ortak düşünce, eylem ve ruhunu meydana getirmektedir. Asabiyet bu anlamıyla değerlendirildiğinde günümüzde "milliyetçilik" ile eş görülmektedir. Fakat asabiyet, içerdiği farklı unsurlardan dolayı milliyetçilikten daha kapsamlı bir olgudur. Milliyetçilik ancak insanları aynı ülkü ve amaç doğrultusunda harekete geçirebilme özelliğinden dolayı asabiyetin bir türü olarak değerlendirilebilir. Fakat asabiyet; tarih boyunca toplumsal ve siyasi yapıları var eden kapsamlı bir olgudur. (Kayapınar, 2006: 110). Örneğin; İsrail Devleti'nin kuruluşu, asabiyetin etkisinin görülmesi açısından oldukça açıklayıcıdır. İsrail, hem ırksal hem de dinsel anlamda dayanışma ve birliktelik oluşturan insanların bir araya gelmesiyle oluşmuştur (Gülsoy, 2018: 139). Güçlü asabiyetleri sayesinde mevcut asabiyeti mağlup edip kendi asabiyetlerini "Mülk" haline getirmişlerdir. Bu üstün gelme hâli, sadece siyasi anlamda değil; yaşantı, kültür ve kimlik anlamında da kendini göstermektedir. Asabiyetin etkisinin görüldüğü bir diğer örnek dizisi "Arap Baharı" şeklinde ifade edilen Arap dünyasındaki toplumsal ve siyasi gelişmelerdir. Asabiyetin etkisinin azaldığı ve toplumsal çöküntülerin yaşandığı ülkelerde halk ayaklanması şeklinde başlayan gösteriler rejim değişikliği şeklinde sonuçlanmıştır. Hem devletin asabiyetinin azalması hem de karşı asabiyetin oluşması bağlamında İbn Haldun'un kuramı yaşanan süreç ve olguları açıklamakta oldukça kullanışlıdır (Bilal, 2017: 144). Devletin zayıflaması ve toplumun asabiyet temelinde mobilize olması asabiyet kavramının çok yönlülüğünü göstermesi açısından oldukça önemlidir. Son örnek olarak da şunu ifade edebiliriz; Suriye'deki savaştan ve zulümden kaçan insanların mülteci olarak sığındıkları ülkelerdeki görmüş oldukları muamele ve son dönemde artan milliyetçi söylemler "asabiyet"in kapsamında değerlendirilebilir. Ortak kültür, geçmiş, din, dil, kimlik vb. sahibi insanlar kendi "asabiyet"lerinin dışındakileri dışlama eğilimi göstermektedirler. İbn Haldun'un "asabiyet" kavramı birçok unsuru barındırması açısından birçok toplumsal ve siyasal olgu ve olayı açıklama gücüne sahiptir. Bu açıklamalardan yararlanarak toplumbilimciler toplumsal sorunların çözümünü arayabileceklerdir. İbn Haldun'un güncelliği ancak böyle sağlanabilecektir.

"Asabiyet" ile "Kolektif Bilinç" kavramları çalışmamızda karşılıklı olarak analiz edilmektedir. Durkheim için "kolektif bilinç"; toplumdaki ortalama bireylerin ortak duygu, düşünce ve inançlarının toplamıdır. Bu bilinç; insanların birlikte yaşamasını ve ortak hedefe yönelmesini sağlamaktadır. Dayanışmayı sağlayan en önemli unsur olan "kolektif bilinç"; toplumun Mekanik Dayanışmalı ve Organik Dayanışmalı biçimlerinde derecesi bakımından

farklılık göstermektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da "kolektif bilinç", din, ahlak, inançlar temelinde yoğun hissedilirken, Organik Dayanışmalı Toplum'da ise bu değerlerin toplumda etkilerinin azalmasıyla "işbölümü ve uzmanlaşma" temelinde oluşan "kolektif bilinç"in yoğunluğu azalmaktadır. İlkinde, aynılık "kolektif bilinç" meydana getirirken, ikincisinde ise farklılık, "kolektif bilinç"i meydana getirmektedir. İbn Haldun asabiyeti temele alıp, umrandaki değerlerin değişimini bunun üzerinden kurarken, Durkheim ise ahlakı temele alıp bozulan ahlakın giderilmesi için çaba sarf etmektedir. Durkheim'in düşüncesinde kolektif bilinci oluşturan ahlak, toplumsal birlikteliğin de en önemli faktörüdür. Durkheim'in "kolektif bilinç" olarak adlandırdığı; insanların üzerinde yer alan ve onları ortak bir amaç çerçevesinde hareket etmeye yönlendiren bu güç; toplumsal uyum ve düzenin oluşmasındaki en temel duygudur. İbn Haldun için asabiyet; umranı kuran ve devam ettiren temel güçtür; Durkheim için ise "kolektif bilinç"; toplumun bir arada ve uyum içerisinde yaşamasını temin eden temel güçtür. İbn Haldun açısından din, umranın kuruluşunda aslî bir faktör olmasa da umrandaki bağların güçlenmesinde oldukça etkilidir. Durkheim ise dini, ahlakı meydana getiren temel unsur olarak görmektedir. Mekanik Dayanışmalı Toplum'da ahlakın temeli dindir. Organik Dayanışmalı Toplum'da ise dinin etkisi azaldığından ahlaki bozulmaların önüne geçmek hukuk kuralları ve "meslek grupları" yoluyla mümkün olacaktır. İki düşünür de bu anlamda dini, toplumsal işlevi bağlamında ele almaktadır. Fakat İbn Haldun dini, asli bir faktör olarak görmezken; Durkheim ise toplumun başlangıcında dinin varlığını öngörerek dini aslî bir unsur olarak ele almaktadır.

"Klasik Sosyoloji" içerisinde Marx ile Weber arasında asli bir farklılık mevcuttur. Marx; tarihin ve toplumun değişimini maddi faktörlerdeki değişim ve gelişim ile açıklarken, Weber; ise toplumsal değişmeyi manevi unsurlar ile açıklamaktadır. Bu açıdan bakıldığında aralarında temel bir ayrım söz konusudur: Bilinç mi maddeyi meydana getirmekte yoksa madde mi bilinci meydana getirmektedir? sorusu bu ayrımın temelini oluşturur. Marx, bilincin maddeden sonra geldiğini iddia etmektedir. O'na göre, insanlık var olduğu müddetçe üretim yapabilme özelliğinden dolayı bilinci inşa edebilecektir. Weber ise insanların bilinçlenme süreçlerinin maddi değişimlerin motoru olduğunu ifade etmektedir. Bundan yola çıkarak Weber, Kapitalizm'in doğuşunu Protestan ahlakına bağlamaktadır. İbn Haldun, umranın meydana gelişi ve değişiminde geçim yollarının/üretim araçlarının temel bir faktör olduğunu ifade ederken Marx'ın düşüncelerine benzer görüşler ileri sürmektedir. Fakat O, her şeyin maddi üretimin bir sonucu olduğunu söylememektedir. Bu anlamda içtimai

değişimde "geçim yollarının" yanında coğrafi ve iklimsel şartlar, akrabalık ilişkileri, dinsel yapılar gibi faktörlerin de etkili olduğunu savunur.

Umranın toplumsal ve siyasal yapısının temelinde asabiyet vardır. Akrabalık ve kandaşlık, asabiyetin temelidir ve maddi üretimin bunda herhangi bir rolü yoktur. Marx açısından toplumsal değerler, genel anlamda yanılsama üretir. İbn Haldun açısından ise asabiyet, ahlak ve din gibi değerler tamamıyla olumsuz değil, tam tersine umranın birliği, uyumu ve gelişimi için gerekli olan unsurlardır. Hatta bu değerlerin Hadarileşme ile birlikte olumsuz anlamda değişen etkileri umranın bozulduğunun göstergesidir. Yâni, ekonomik gelişim bu değerleri ortadan kaldıran olumsuz bir etmendir. Weber ise dinsel değerlerin ekonomiyi şekillendirdiğini ve değiştirdiğini ifade etmektedir. İbn Haldun açısından böyle bir gerçeklik söz konusu değildir. Dini değerler umrandaki birliğin artmasında etkili olmasının yanında ekonomik değişimi etkiler konumda değillerdir. Tam tersine ekonomik faktörler insanların dine ve ahlaka olan bakış açısını belirlemektedir. Örneğin, dinsel yoğunluk, bağlılık ve ibadetlere düşkünlük "Bedevi Umran"da daha fazla görülürken, "Hadari Umran"da ise dini buyrukların gücünün etkisinin azalmasından dolayı bu unsurlar unutulmaya yüz tutmuştur.

Durkheim, Marx ve Weber'in ortak argümanı; bilimin ve tekniğin gelişiminin dinin etkisini azaltacağı yönündedir. Dinsel bağlılığın yerini rasyonel ve hukuksal bağlılık alacaktır. İbn Haldun açısından da benzer durum söz konusudur. Hadarileşmeyle birlikte üretim araçlarında, sanatta, teknikte, mimaride, siyasi yapıdaki gelişmeler, dinin etkisini azaltacaktır. Bu anlamda benzer düşünseler de İbn Haldun bu gelişmeyi olumsuz anlamda değerlendirirken, ele aldığımız Klasik Sosyologlar ise bu gelişmeyi olumlu olarak görmektedirler. Onlara göre bilimin, tekniğin ve rasyonel aklın gelişimi insan özgürlüğünün de gelişimi anlamına gelmektedir. İbn Haldun ise bu tür gelişmeleri çöküşün temel sebepleri olarak gördüğünden Bedevilik'in karakterini öne çıkarmaktadır. O'na göre Hadarilik, gelişmeyle birlikte gelen çöküşün belirtisidir.

"İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji" amaçları bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. "İlm-i Umran"; tarihsel ve toplumsalın gerçekleştiği koşulları ve düzenlilikleri tespit edebilmek amacındadır. Bunu yaparken "olması gereken"e dair herhangi bir model sunmaz. "Klasik Sosyoloji" ise tek bir sosyolojik düşünceyi imlemese de hâkim olan görüş açısından ele alındığında; "Klasik Sosyoloji"nin tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinin arkasında yatan amaç; tarihsel ve toplumsal çözümlemeler yapabilmek ve toplumu "olması gereken" model yönünde dizayn edebilmektir. Bu anlayış dışında hareket

eden Weber ise İbn Haldun gibi toplumu tarihsel olarak açıklamak ve farklı toplum tiplerini analiz edebilmek amacındadır. Amaçları konusundaki bu farklılık iki bilimsel birikimin "bilim-ideoloji" dikotomisi/ikiliği bağlamında değerlendirilmesini gündeme getirmektedir. "İlm-i Umran"; herhangi bir gelecek tasavvuru taşımaması ve metodolojik ilkeleri açısından ilim/bilim şeklinde değerlendirilebilir. "Klasik Sosyoloji" ise amaçları bakımından değerlendirildiğinde "ideolojik" unsurlar içermektedir. Bunu söylerken tam anlamıyla bir ideoloji olduğu ifade etmek yanlı bir görüş olacaktır. Çünkü metodolojik ilkelerini ve toplumsal çözümlemelerini değerlendirdiğimiz bölümlerde "Klasik Sosyoloji"nin bilimselliğini açıkça görmekteyiz. Buna rağmen "Klasik Sosyoloji", tüm boyutlarıyla değerlendirildiğinde ideolojik unsurlar içeren bilimsel bir çaba olarak ifade edilebilir.

İbn Haldun'un kuramı içtimai/toplumsal yapı ve değişme konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. "İlm-i Umran"; sosyal ve siyasal açıdan umranın/toplumun varlığını ve değişimini açık ve net biçimde açıklamaktadır. "İlm-i Umran"; Bedevi Umran'da ve Hadari Umran'da mevcut olan ekonomik, siyasal, kültürel vb. bileşenleri, mevcut ve değişen halleri bağlamında değerlendirmektedir. Bu yapı ve değişim kuramı, bizim de ele aldığımız Durkheim ve Tönnies'in değişim analizleriyle karşılıklı olarak açıklanmaktadır. Her üç düşünür de toplum tiplerini açıklarken bir ilerlemeden söz etmektelerse de, Durkheim diğer ikisinden farklı olarak bu değişimi olumlu olarak görmektedir. İbn Haldun ve Tönnies ise toplumsal açıdan bir gelişmeden söz etseler de Hadari Umran ve Cemiyeti son kertede bozulmanın sebebi olarak görmektedirler.

"İlm-i Umran", "Klasik Sosyoloji Kuramları"ndan hangisine daha yakındır? sorusunu sormamız bu noktada oldukça anlamlıdır. Çünkü karşılaştırdığımız isimlerin sosyolojik perspektiflerine ve açıklamalarına karşılık gelen birtakım sosyolojik kuramlar söz konusudur. Sosyoloji dünyasında karşımıza "Yapısal İşlevselci Kuram – Çatışmacı Kuram" şeklinde çıkan karşıtlığı "İlm-i Umran" ile karşılaştırmalı biçimde ele alıp, onları birbirine benzeyen ve birbirinden ayrılan yönleri bağlamında değerlendirmeye tabi tutacağız.

Yapısal İşlevselci Kuram, temelde Durkheim'in görüşleriyle anlam kazanmış bir kuramdır. Bu görüşe göre; toplumun çözümlenmesi sadece yapılar ve onların işlevleri bağlamında yapılabilmektedir. Toplumsal yapılar karşısında bireyin iradesi ve bireylerarası ilişkiler ikincil önemdedir. Örneğin, bireyin üzerinde dinin gücünün ve işlevinin anlaşılabilmesi için dinin toplumsal alandaki işlevi araştırılmalıdır. Yâni dinin toplumsal yaşamdaki değeri ve önemi bireyin içsel veya dışsal biçimde kazanmış olduğu inançlar ile açıklanamaz. Din; otorite, rol, işlev, statü gibi kavramlar bağlamında anlam kazanan bir yapı

olarak varlığını sürdürmektedir (Bottomore ve Nisbet, 1990: 580-584). Çatışmacı Kuram ise temelde Marx'ın görüşleri bağlamında anlam kazanan bir kuram olmasının yanında Weber'in de bir takım görüşleri bu kuram kapsamında değerlendirilmektedir. Marx'ın görüşleri doğrultusunda Çatışmacı Kuram; tarih boyunca insanların kendi ve kendi sınıflarının çıkarları adına hareket ettiğini ve bunun sonucunda toplumsal çatışmaların doğduğunu kabul etmektedir. Bu kurama göre, toplumsal örgütlenmenin temelinde ekonomik faktörler vardır (Wallace ve Wolf, 2012: 107). Toplumdaki çatışma da bu ekonomik faktörlerin paylaşılması hususunda çıkmaktadır. Bu anlamda toplumda işlevsel bir bütünlükten bahsedemeyiz çünkü toplumsal düzen sürekli eşitsizlik ve sömürü üretmektedir. Bu açıklamalardan hareketle İbn Haldun'un "İlmi-i Umran"ını değerlendirdiğimizde, "Yapısal İşlevselci Kuram" ile daha fazla benzer özellikler taşıdığından söz edebiliriz. İbn Haldun, içtimai/toplumsal düzen oluşurken ve devamlılığını sürdürürken içtimai/toplumsal yapıların belirlenimini kabul etmektedir. Örneğin, Bedevi Umran veya Hadari Umran belirli koşulların (iklimsel ve coğrafi) etkisi altında kurulduktan sonra; ekonomik, kültürel ve siyasi vb. içtimai/toplumsal yapıların içeriği doğrultusunda somut gerçeklik kazanmaktadır. Bireylerin iradesi veya bireylerarası ilişkiler bu noktadan sonra ikincil plana itilmektedir. Fakat aynı zamanda İbn Haldun, umranın biçiminin farklılığını belirlerken ekonomik faktörlere yapmış olduğu vurgu ile Çatışmacı Kuram'ın açıklama biçimine benzer açıklamalar geliştirmektedir. Bununla birlikte İbn Haldun, ekonomik faktörlerin Bedevi Umran'da işbölümü meydana getireceğini fakat bunun çatışma doğurmayacağını ifade etmektedir. Hadari Umran söz konusu olduğunda ise "artı-değer"in oluşumuyla birlikte umranda çatışmanın meydana geleceğini ifade etmektedir. Bu çatışma durumu toplumsal ve siyasal yapının değişiminin en önemli sebebidir. "İlm-i Umran"ın bu açıklama biçimlerinin iki yönlü yapısından dolayı iki kuramın da kapsamına girebilecek ifadeler içerdiğini söyleyebiliriz.

İbn Haldun; "İlm-i Umran"ı kurarken, kendisinden önceki ilmi geleneğin bir devamı şeklinde değerlendirilemez. Çünkü İbn Haldun, yeni bir ilmin kurucusu olarak birçok noktada mevcut dini ve dünyevi ilmi yöntemleri eleştirmektedir. İbn Haldun, özellikle tarih ilminin rivayetçi anlayışına karşı eleştiriler getirmektedir. Akıldan ve eleştirellikten yoksun bu anlayış, yalan-yanlış bilgilerin doğru olarak kabul edilmesi sonucu doğurmaktadır. Kurmuş olduğu ilmin sağlayacağı en önemli yararlardan birisi, bu türden bilgilerin doğruluklarının tespit edilmesi olacaktır. Aynı zamanda İbn Haldun, ilmini kurmuş olduğu zemini de kendisi oluşturmaktadır. Bundan dolayı İbn Haldun tam anlamıyla bir dehadır.

Tüm bunların yanında İbn Haldun'un İslamî düşüncenin insan ve âlem düşünceleri bağlamında "İlm-i Umran"ı geliştirdiği ifade edilmektedir (Türker, 2006: 264). Bu doğru olarak kabul edilse bile kendisinden önce herhangi bir sosyal bilimler geleneğinden bahsetmemiz mümkün değildir. İlmi süreklilik anlamında bir süreklilik de söz konusu değildir. "Sosyoloji"nin ortaya çıktığı koşullara baktığımızda epistemolojik, politik, ekonomik ve kültürel bir sürekliliklerin varlığından bahsedebilmekteyiz. 15-16. yüzyıllarda başlayan bu köklü değişim süreci, 19. yüzyıla gelindiğinde "Sosyoloji"nin doğuşunu hazırlamıştır. Modern düşünce adına geleneğe dair her türden bilginin reddedildiği bu süreçte meydana gelen toplumsal problemlere çözüm ihtiyacı "Sosyoloji"yi mümkün kılmıştır. Görüldüğü gibi iki bilimsel birikimin ortaya çıkış koşulları birbirinden farklıdır. Bu farklılık "İlm-i Umran"ın değerini daha da artırmaktadır. Çünkü "İlm-i Umran" kendinde bir çabanın ürünü olarak doğmaktadır.

"İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji"; çalışmamız içerisinde bir çok faktör bağlamında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Yaptığımız değerlendirmeler sonucunda "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"; konuları ve yöntemleri bakımından birbirine benzeseler de; bilim oluş süreçleri, dinî ve metafizik düşünceyi ele alış biçimleri ve amaçları bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. İbn Haldun; dini ve metafizik düşünceyi "dogma" olarak değerlendirmeyip kurmuş olduğun ilmin bir konusu olarak değerlendirmektedir. Hatta *Mukaddime* içerisindeki bazı hususları ayet ve hadisler ile temellendirmektedir. İlminin amacı; umranda meydana gelen hususlara çözüm üretmek ve gelecekte meydana gelecek olayların yönünü değiştirmek değildir. "İlm-i Umran"; tarihte ve umranda meydana gelen olay ve olguları anlamak ve açıklamak amacındadır. "Sosyoloji" ise epistemolojik, kültürel, politik, ekonomik birçok olay ve olgunun sonucunda doğmuştur. Bu anlamda belirli bir birkimin sonucudur. Bu birikim; dini ve metafizik düşünceyi dışlayan özelliktedir. Geleneksel düşünce, "dogma" olarak kabul edilip bilimin konusu edilmez. Sosyoloji; tarihsel ve toplumsal koşulların işleyiş biçimini çözümleyerek bugünde ve gelecekte ortaya çıkacak muhtemel problemlerin önüne geçebilmek amacındadır.

Canatan'ın (2011: 22) da vurguladığı gibi; İbn Haldun'un sosyal ontolojisi, içtimai/toplumsal gerçekliği indirgemeci bir yaklaşımla değil, bütüncül ve kapsamlı bir yaklaşımla ele almaktadır. "İlm-i Umran" bunu; içtimai yapının ve değişimin analizini bir çok farklı faktörün analizine dahil etmesiyle yapmaktadır. Bu anlayış Batılı sosyal bilimler paradigmasının ulaşamadığı düzeydir. Çünkü Batılı sosyal bilimler paradigması toplumu ve toplumsalı parçalı biçimde kavramaktadır. Toplum, her metodolojik kavrayışın kendisine

has özelliklerini çerçevesinde kavranır. "İlm-i Umran", "Klasik Sosyoloji"nin farklı kuramsal perspektiflerinin üstünde bütünlüklü içtimai/toplumsal açıklama biçimi geliştirebilmektedir. Bu yönüyle de "İlm-i Umran", günümüz sosyal bilimlerine bütüncül bir katkı sağlayabilmesi açısından önemli bir bilimsel birikim olarak kabul edilebilir.

İbn Haldun bilimsel anlamda yola çıkarken içtimai/toplumsal amaçlarını gerçekleştirmek gibi bir niyetle hareket etmemektedir. Yapmak istediği; kendisine kadar gelen bilimsel birikimi ve döneminde meydana gelen içtimai, ekonomik, kültürel, siyasi ve düşünsel gelişmeleri eleştirel biçimde ele alıp bütünlüklü bir ilim ortaya koyabilmektir. İbn Haldun'un; dini, düşünsel veya ideolojik birtakım amaçları yoktur. Bu şekilde bilim adamının göstermesi gereken nesnel duruşa sahip olabilmektedir. Aynı zamanda içtimai analizlerini yaparken tek bir bilimsel metoda sahip değildir. Tarihi rivayetler, insana dâir felsefi kabuller, gözlem ve dini kaynaklar metoduna bilgi sağlayan temel araçlardır. Tarihi rivayetleri değerlendirirken göstermiş olduğu eleştirel tavır, O'nun akılcı yönünü öne çıkarmaktadır. Çünkü rivayetlerin doğruluğunun tespiti için akla ve neden-sonuç ilişkisine ters düşmemesi gerekmektedir. Gözlemciliği ise siyasi kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Yaşamının belirli dönemlerinde önemli siyasi görevlerde bulunmuş ve birçok içtimai/toplumsal yapıyı ve onlardaki değişimi gözlemleme fırsatı bulmuştur. Bunun yanında dini kaynaklar (İslamî kaynaklar) içerisinde kabul edilen Kur'an ve Hadis de kuramına bilgi sağlayan unsurlardandır. Kur'anî bilgiler konusunda ihtiyatlı olan İbn Haldun, Hadisler'e yönelik tavrında tarihi rivayetlere benzer görüşler sunmaktadır. Kur'anî bir kavram olan "Sünnetullah" kavramını kuramında "içtimai hadiseleri" açıklamak için kullanmaktadır. Bununla birlikte Hadisler'in akıl ve neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilip doğru olanın yanlış olandan ayrılması gerekiğini ifade etmektedir. Böylelikle Hadisler kuramına katkı sağlayacak hatta evrensel argümanlara ulaştırabilecek bilgi kaynağı olarak değerlendirilebileceklerdir. Ayrıca "İlm-i Umran" araştırmacılarının, kuramı izah etmeye çalışırlarken birçok sosyal bilimin kapsamına giren bilim (sosyoloji, antorpoloji, siyaset bilimi, siyaset felsefesi gibi) ile nitelendirmeleri de "İlm-i Umran"ın bütünlüklü bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. "Klasik Sosyoloji" bunu sağlamayı başaramadığından günümüzde Yeni-Durkheimcilik, Yeni-Marxizm gibi nitelendirilen kuramlar yoluyla güncel toplumsal problemler çözülmek istenmektedir. Bu, "İlm-i Umran"ın günümüz problemlerine çözüm üretebilecek bir kuram olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat "İlm-i Umran"ın güncellenmeye açık bir kuram olduğu iddiası boşuna değildir. Bunun yapılabilmesi için "İlm-i Umran"ın doğru anlaşılması, açıklanması ve

merkezi konuma getirilmesi gerekmektedir. Merkezi konumdan kasıt, sorunların çözümü için ilk başvurulması gereken bilim haline gelmesidir. Tabii ki bunun için "İlm-i Umran" araştırmacılarının —kendim de dahil— daha çok yol katetmesi gerekmektedir. Son dönemlerde İbn Haldun ve "İlm-i Umran" üzerine çalışan ve kuramı güncelleştirmeye çalışan en önemli isim Syed Farid Alatas'tır. Kuramı anlaşılır kılma ve günümüz problemlerine çözüm üretme konusunda yaptığı çalışmalar bu yönde atılan önemli adımlardandır.

İbn Haldun; yaşadığı coğrafyanın etkisiyle içtimai/toplumsal ve siyasal olaylara şahit olma, aldığı eğitimden kaynaklı olarak dinî ve dünyevi ilimleri sentez edebilme, bulunmuş olduğu siyasi görevler sayesinde sahaya hakim olma, kendisinden önce var olan düşünce geleneğinden eleştirel biçimde yararlanma ve kişisel özelliklerinden kaynaklı olarak idrak kapasitesinin fazla olması, hitabetinin güçlü olması ve şartların gerektirdiği ciddi ve ani kararlar verebilme gibi temel özelliklerinin sayesinde yeni bir ilim olan "İlm-i Umran"ı kurabilmeyi başarmıştır. Kendine has bir ilmin kurucusu olan İbn Haldun'un kullanmış olduğu kavramları Batılı paradigmanın tam olarak karşılayamadığını görmekteyiz. Bunun en bariz örneği "asabiyet" kavramıdır. Bir çok farklı biçimde çevrilse de tam anlamıyla bir çevisini yapmak mümkün olmamıştır. Bunun iki sebebi vardır: İlki; İbn Haldun'un "asabiyet" kavramının tanımını tam anlamıyla yapmamış olması ve birçok farklı anlama gelecek şekilde kullanmış olmasıdır. İkinci sebebi ise kavramı anlarken İbn Haldun gibi düşünememektir. Çünkü oluşturulan kavramlar belirli zihniyetin ürünüdürler. Bu anlamda her düşünür ve ilim; gelmiş olduğu gelenek bağlamında değerlendirilmelidirler.

Çalışmanın iki yönden akademik alana katkısından bahsedebilmekteyiz: İlk olarak; "İlm-i Umran" ile "Klasik Sosyoloji"nin bütünlüklü olarak karşılıklı analizini ve iki bilimsel birikimin varlıklarının, yöntemlerinin, konularının, amaçlarının açıklanmasını sağlamaktadır. İkinci katkısı da, İbn Haldun ve Klasik Sosyologlar'ın (Durkheim, Marx, Weber ve Tönnies'in) belirli alanlarda karşılaştırmasının yapılması bakımından kuramlarının anlaşılmasını sağlamasıdır. Bu katkılar; "İlm-i Umran" ve "Sosyoloji" ve onun içerisindeki "Klasik Sosyoloji"ye yönelik çalışmaların hata ve yanlışlara düşmelerini engellemeye yönelik çabaların ve mevzu bahis düşünürlerin kuramlarının doğru anlaşılmasına yöneliktir.

İbn Haldun'un kuramının daha iyi anlaşılması ve günümüz toplumunu açıklamada kullanılabilmesi için bir çaba olan bu çalışma, bu amacın gerçekleştirilmesi için mütevazi bir adım olarak görülebilir. İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ının bütünlüklü biçimde ele

alınması ve modern sosyal bilimler ile karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi, "İlm-i Umran"ın günümüz sosyal bilimler literatürüne hem bir katkı sağlayabilmesi hem de alternatif söylem oluşturabilmesi açısından oldukça önemlidir. Sosyoloji açısından yaptığımız bu karşılaştırma, "Klasik Sosyoloji" bağlamında bütünlüklü bir perspektif sunmaya yönelik bir imkân anlamında değerlidir. Ama aynı zamanda "İlm-i Umran"ın, "Modern/Çağdaş Sosyoloji"nin farklı sosyolojik kavrayışı ile karşılaştırmalı analizi de "İlm-i Umran"ı güncelleştirme bağlamında önemlidir.

İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı, kendi koşullarından neşet eden bir kuram olsa da evrensel özellikler taşımaktadır. Bu evrensel özelliklerin günümüz toplumunu açıklayacak şekilde ifade bulabilmesi için bütünlüklü çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Böylesi bir çabanın karşılık bulabilmesi "İbn Haldun Araştırmaları Enstitüsü" tarzında kurulacak bir kurum ile mümkün olabilir. Burada sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinden araştırmacılar "İlm-i Umran"ın güncelleştirilmesi bağlamında çalışmalar gerçekleştireceklerdir. Böylesi bir ortamda dil bilmeme, tarihsel koşulları tespit edememe, coğrafi faktörleri tespit edememe gibi problemlerin çözümü çok daha kolay olacaktır.

Nihai olarak; "İlm-i Umran"ın günümüz toplumlarını açıklayacak şekilde güncellenebilmesi için öncelikle bu ilmin; bütünlüklü olarak anlaşılması ve açıklanması gerekmektedir. Çalışmamız bu gerekliliğin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. "İlm-i Umran"ı sosyolojik unsurlar bağlamında açıklamak ve "Klasik Sosyoloji" ile birlikte düşünmek temel hareket noktamızdı. Bu kapsamda; "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"yi sosyolojik yaklaşımın temel dinamikleri (metdoloji, toplumsal yapı, toplumsal değişme ve toplumsal değerler) bağlamında açıklamaya ve karşılaştırmaya çalıştık. Benzerlikleri ve farklılıkları bağlamında yapmış olduğumuz tespitler göz önüne alındığında, toplumsal değerlendirmeler yaparken "İlm-i Umran" ve "Klasik Sosyoloji"yi birbirinin alternatifi olarak görmek yerine, ikisinden de yararlanmak gerektiğini iddia etmekteyiz. Çünkü dünyadaki toplumsal yapılar göz önüne alındığında mevcut olan çeşitliliği tek bir disiplinin çözümlemesi mümkün görünmemektedir. Farklı toplum tiplerini açıklamak için farklı disiplinlerin açılımlarına ihtiyaç vardır. Bilimsel yöntemi, inceleme nesnesinin umran/toplum olması, insan topluluklarını konu alması, bütünlüklü kavramlar kullanması ve açıklayıcı değerlendirmelere sahip olması bağlamında değerlendirildiğinde "İlm-i Umran"ın söyleyecek çok şeyi olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Adem, S. (2005). Ibn Khaldun as a Modern Thinker. *Area Studies Tsukaba*, 24, 129-152.

Akpolat, Y. (2007). Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2), 53-87. http://e-dergi.atauni.edu.tr/ataunisosbil/article/view/1020000418/1020000412

Alagha, J. (2017). Ibn Khaldun: A Sociology of History. *International Sociology Reviews*, 32 (2), 180-188.

Alatas, S. F. (2006). Ibn Khaldun and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 21 (6), 782-795.

Alatas, S. F. (2017). Ibn Khaldun (1332-1406). S. F. Alatas, & V. Sinha içinde, *Sociological Theory Beyond The Canon* (s. 14-47). London: Macmillan.

Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Ardıç, N. (2003). İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu. *Divan Dergisi*, 15 (2), 139-167.

Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* (A. Korkmaz, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arslan, A. (2014). *İbn-i Haldun.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Atılgan, G. (2013). İdeoloji. G. Atılgan, & A. Aytekin içinde, *Siyaset Bilimi* (s. 285-299). İstanbul: Yordam Kitap.

Baali, F. (1988). *Society, State, and Urbanism : Ibn Khaldun's Sociological Thought.* New York: State University of New York Press.

Baali, F. (2005). *The Science of Human Social Organization.* New York: The Edwin Mellen Press.

Baali, F., & Wardi, A. (1981). *Ibn Khaldun and Islamic Thought - Styles.* Boston: G.K. Hall and Co.

Baker, U. (2011). *Yüzeybilim Fragmanlar.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Balibar, E. (1996). *Marx'ın Felsefesi.* (Ö. Laçiner, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.

Baloğlu, B. (1986). Cemiyet Tipleri. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 249-259. https://dergipark.org.tr/download/article-file/101126

Berberoğlu, B. (2009). *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bilal, T. (2017). Arap Baharı: İbn Haldun'un "Asabiyet" Teorisini Yeniden Düşünmek. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 2 (2), 139-144.

Bilgiseven, A. K. (1989). *Sosyal İlimler Metodolojisi.* İstanbul: Filiz Kitabevi.

Bilim ve Ütopya. (1999). İslam'ın Marx'ı. *Bilim ve Ütopya*, 57

Bilim ve Ütopya. (2006). Marx'ın Öncülü İslam Bilim Adamı İbn Haldun. *Bilim ve Ütopya*, 148

Bland, K. (1984). Ibn Khaldun And Islamıc Ideology. B. Lawrence içinde, *International Studies In Sociology And Social Anthropology* (s. 37-46). Leiden: E. J. Brill.

Bocutoğlu, E. (2012). İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü: Değerin Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk. *Emek ve Toplum*, 1 (1), 127-150.

Bottomore, T., & Nisbet, R. (1990). Yapısalcılık. T. Bottomore, & R. Nisbet içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (B. Toprak, Çev., s. 572-612). Ankara: V Yayınları.

Bottomore, T. (1991). *Marxist Düşünce Sözlüğü.* (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Câbirî, M. Â. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet.* (M. Çelik, Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.

Cahman, W. (1968). Tönnies And Social Change. *Social Forces*, 47 (2), 136-144.

Canatan, K. (2011). Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir Mi? *Eskiyeni*, 22, 10-23

Corning, P. (1982). Durkheim and Spencer. *The British Journal of Sociology*, 33 (3), 359-382.

Çelebi, İ. (2010). *Sünnetullah* (Cilt 38). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Çil, H. (2017). Toplumsal Dünyanın Bedensel Temelleri: Durkheim, Simmel ve Weber Sosyolojisinde Bedenin Yeri. *SEFAD*, 37, 449-464.

Dale, S. F. (2015). *The Orange Trees of Marrakesh.* London: Harvard Unıversity Press.

Davie, G. (2006). Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 239-258.

Dhaouadi, M. (2006). The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 43-87.

Dhaouadi, M. (2008). The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian. *Asian Journal of Social Science*, 36, 571-589.

Durak, N., & İrğat, M. (2015). Tarihe Kritik ve Analitik Bakış: Tarih Felsefesi -İbn Haldun Örneğinde Tarih ve İnsan-. *Akademik Platform* (s. 209-215). Sakarya: 1. Uluslararası Kritik ve Analitik Düşünme Sempozyumu.

Durkheim, E. (1986). *Meslek Ahlakı.* (M. Karasan, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.

Durkheim, E. (2005). The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. *Durkheimian Studies*, 11, 35-45.

Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri.* (A. Berktay, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Durkheim, E. (2009). *Dini Hayatın İlk Şekilleri.* (İ. Er, Çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Durkheim, E. (2013). *İntihar.* (Z. İlkgelen, Çev.) İstanbul: Pozitif Yayınları.

Durkheim, E. (2014a). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları.* (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batu Yayınları.

Durkheim, E. (2014b). *Toplumsal İşbölümü.* (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.

Durkheim, E. (2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi.* (Ö. B. Kara, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Edinsel, K. (2014). *Sosyolojik Düşünme ve Çözümleme 1.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Enan, A. M. (1941). *Ibn Khaldun.* Lahore: Bengal Art Press.

Evkuran, M. (2008). Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarih'in Doğuşu. *İslami İlimler Dergisi*, 3 (2), 47-62.

Falay, N. (1978). *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri.* İstanbul: Güryay Matbaacılık.

Gellner, E. (2012). *Müslüman Toplum.* (M. Günay, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Geras, N. (2002). *Marx ve İnsan Doğası.* (Akça İsmet, & G. Doğan, Çev.) İstanbul: Birkim Yayınlar.

Gezgin, M. F. (2000). Cemaat - Cemiyet Ayrımı ve Ferdinand Tönnies. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansı*, 183-201, https://dergipark.org.tr/download/article-file/101152

Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori.* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji.* (C. Güzel, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Gierer, A. (2001). Ibn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison. *Philosophia Naturalis*, 38 (1), 91-104.

Görgün, T. (2006). İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 169-203.

Gülsoy, S. (2018). Türk Yahudi Kimliğinin Üç Temel Taşı: Aidiyet, Vatandaşlık ve Asabiyet . *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 3 (1), 133-140.

Gültekin, M. (2016). İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 51, 277-293.

Günay, E. (1986). İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 63-104, http://e-dergi.atauni.edu.tr/atauniilah/article/view/1020004558/1020004378

Halim, A. A. (2012). Ibn Khaldun's Theory of 'Asabiyyah and its Application in Modern Muslim Society. *Middle-East Journal of Scientific Research*, 11 (9), 1232-1237.

Haque, A. (2012). Ibn Khaldun: Founder of Science of History & Contemporary Sociology. *International Journal of Pathology*, 10 (1), 44-47.

Hasan, Z. (2007). Labor as a source of value and capital formation:Ibn Khaldun, Ricardo and Marx - A Comparison. *İslamic Economy*, 20 (2), 39-50.

Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun.* İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Hira, İ. (2000). Max Weber'in Yöntem Anlayışı. *Bilgi*, 2 (1), 45-58.

Hobsbawm, E. (2003). *Devrim Çağı.* (B. S. Şener, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Husrî, S. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar.* (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Haldun. (2015). *Mukaddime.* (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Jensen, H. (2018). *Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma.* (D. Boyraz, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaca, Ç. (2011). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Kayapınar, A. (2006). İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 83-114.

Keskin, M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2), 7-21.

Kılınç, Z. A. (2018). Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası. *Pesa International Journal of Social Studies*, 4 (1), 56-68.

Koç, Y. (2014). Marksist Emek Değer Kuramı ve Emperyalist Dönemde Kapitalist Kültür. *Bilim ve Ütopya*, 239, 1-13.

Korkut, Ş. (2006). İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 115-140.

Koştaş, M. (1986). Din Sosyolojisine Giriş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 355-369, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/773/9869.pdf

Kozak, İ. E. (1999). *İnsan-Toplum-İktisat.* Sakarya: Değişim Yayınları.

Közleme, O. (2013). İbn Haldun Düşüncesinde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7 (13), 363-376.

Kurt, A. (2010). Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 1-23.

Lacoste, Y. (2008). Tarih Biliminin Doğuşu. T. Dursun, & Ü. Hassan içinde, *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü* (s. 93-117). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Lacoste, Y. (2012). *İbni Haldun.* (M. Sert, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lefebvre, H. (1976). *Marx'ın Sosyolojisi.* (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Öncü Kitabevi.

Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History.* London: George Allen and Unwin Ltd.

Marx, K. (1968). *Yahudi Sorunu.* (N. Berkes, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979). *Grundrisse.* (S. Nişanyan, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2004). *Ekonomi Yazıları.* (A. Fethi, Çev.) Hil Yayın.

Marx, K. (2006). *Sosyoloji ve Felsefe.* (A. Margosyan, Çev.) Belge Uluslararası Yayıncılık.

Marx, K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi.* (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011). *1844 El Yazmaları.* (M. Belge, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi* (Cilt 1). (M. Selik, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Marx, K., & Engels, F. (1994). *Kutsal Aile.* (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (1995). *Seçme Yazışmalar 1.* (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2009). *Yazın ve Sanat Üzerine.* (M. İ. Erdost, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2012). *Komünist Manifesto.* (C. Üster, & N. Deriş, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2013a). *Alman İdeolojisi.* (T. Ok, & O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx, K., & Engels, F. (2013b). *Din Üzerine.* (K. Güvenç, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Meriç, C. (1974). Kendi Semasında Tek Yıldız - I. *Fikirde ve Sanatta Hareket*, 54, 32-36.

Okene, A. A., & Ahmad, S. (2011). Ibn Khaldun, Cyclical Theory and the Rise and Fall of Sokoto Caliphate, Nigeria. *International Journal of Business and Social Science*, 2 (4), 80-91.

Okumuş, E. (2006). İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 141-185.

Okutan, B. B. (2016). "Felsefi Meseleler" Çerçevesinde Marx'ı Yeniden Okuma Girişimi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 4 (2), 47-64.

Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma.* (A. Kars, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Orru, M. (1983). The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim. *The British Journal of Sociology*, 34 (4), 499-518.

Öğütle, V. S. (2011). Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm: Kendinde-Gerici yada Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var Mıdır? *Doğu Batı*, 55, 199-223.

Öncü, A. (1993). *Sosyoloji yada Tarih.* Ankara: Öteki Yayınları.

Öncü, A. (2008). Mukaddime ya da Yeni Tarih Bilimi'nin 'Acaip Usulü'. *Evrensel Kültür*, 60-62.

Özel, M. (2006). Bir İktisat Klasiği Olarak İbn Haldun'un Mukaddime'si. *Divan İlmi Araştırmalar*, 21 (2), 1-8.

Özyurt, C. (2007). Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), 95-121.

Özyurt, C. (2014). Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (2), 207-240.

Özyurt, C. (2015). Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din. C. Özyurt, & İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 177-239). Ankara: Hece Yayınları.

Pareto, W. (2013). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü.* (M. Z. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Peffer, R. (2001). *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet.* (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rabi', M. M. (1967). *The Political Theory of İbn Khaldun.* Leiden: E. J. Brill.

Rao, R. (1984). Method, Metaphysics and Theory: Some Reflections on Reading Marx. *Social Scientist*, 12 (1), 53-61.

Rawls, A. W. (1996). Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument. *American Journal of Sociology*, 102 (2), 430-482.

Richter, R. (2017). *Sosyolojik Paradigmalar.* (N. Doğan, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.

Ritzer, G. (1992). *Sociological Theory.* Ümit Tatlıcan Resmi İnternet Sitesi, http://www.umittatlican.com/uploadsF/1/Emile-Durkheim-(Ritzer,-1992).pdf

Ritzer, G. (2013). *Klasik Sosyoloji Kuramları.* (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.

Rızvanoğlu, E. (2013). Çizgisel Tarihe Karşı Çıkışları Bağlamında Spengler ve Toynbee'nin Döngüsel Tarih Yaklaşımları. *Kaygı*, 20, 239-252.

Rosenthal, E. I. (2009). *Political Thought in Medivial.* New York: Cambridge University Press.

Royce, E. (2015). *Classical Social Theory and Modern Society.* London: Rowman & Littlefield.

Say, S. (2011). *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı.* İstanbul: İlk Harf Yayınları.

Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi.* (M. Küçük, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Simon, R. (2002). *Ibn Khaldun.* Budapeşte: Akademiai Kiado.

Slattery, M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler.* (Ü. Tatlıcan, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.

Smith, V. (1984). Marx's Social Onthology. *Review of Social Economy*, 143-169.

Sorokin, P. (1994). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları.* (M. R. Öymen, Çev.) Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.

Sunar, L. (2011). Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 29-56.

Sümer, B. (2012). Ibn Khaldun's Asabiyya For Social Cohesion. *Electronic Journal of Social Sciences*, 11 (41), 253-267.

Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şentürk, R. (2006). Medeniyetler Sosyolojisi: İbn Haldun'un Umran Kuramı Açısından Medeniyetler Arası İlişkilerin Geleceği. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* (s. 265-276). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Tiryakian, E. (1990). Emile Durkheim. T. Bottomore, & R. Nisbet içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (C. Tokluoğlu, Çev., s. 199-250). Ankara: Verso Yayıncılık.

Toku, N. (2002). *İlm-i Umran.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Topakkaya, A. (2008). Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx'ı Yeniden Okumak. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (3), 378-395.

Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet.* (E. Güler, Çev.) İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.

Tucker, C. (1969). Marx and Sociology: Some Theoretical Implıcations. *The Pacific Sociological Review*, 1, 87-93.

Turner, B. (2014). *Klasik Sosyoloji.* (İ. Çetin, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Türker, Ö. (2006). Mukaddime'deki Aklî İlimler Algısının Değerlendirilmesi. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* (s. 255-264). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (2007). İbn Haldun ve Mukaddime. İbn Haldun içinde, *Mukaddime* (s. 15-154). İstanbul: Dergah Yayınları.

Uygun, O. (2008). *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı.* İstanbul: On iki Levha Yayıncılık.

Ülger, İ. (2004). *İbni Haldun.* İstanbul: Berfin Yayınları.

Ülker, G. (1967). Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun. *AÜHFD*, 223-249, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/336/3416.pdf

Wallace, R., & Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları.* (R. Ayas, & L. Elburuz, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Walzer, R. (1963). Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn. *Oriens*, 16, 40-60.

Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* (Z. Gürata, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weber, M. (2012). *Sosyal Bilimlerim Metodolojisi.* (V. S. Öğütle, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.

Weber, M. (2018). *Ekonomi ve Toplum.* (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarın Yayıncılık.

Yaslıçimen, F., & Sunar, L. (2006). Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Hâldun. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 137-167.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, Y. (2006). İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* (s. 341-352). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Yılmaz, Ş. Ş. (2009). *İbn Haldun'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

Zorlu, A. (2005). Toplumsal Kuramda Topluluk, Geleneksel Toplum ve Gelenek. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 1 (3), 137-152.