

MEDENİYET TARTIŞMALARINA UMRÂN KAVRAMI EKSENİNDEN BAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi Vahdettin IŞIK¹

orcid.org/0000-0001-7312-9639

Geliş Tarihi: 23.07.2022

Giriş

Birçok kişinin de işaret ettiği gibi¹ giderek vasat bir medeniyetin bütün dünyayı tasallut altına almaya başladığı bir zamanda yaşıyoruz. Hemen her mesele- nin bir kavram üzerinden çözümlenmesine olan mey- lin, düşüncenin de vasatlığa mahkûmiyetinin sonucu olup olmadığı üzerinde düşünmekte fayda var. Elbette her paradigmanın kök kavramlar üzerine bina edil- diğini göz ardı etmiyorum; hangi iktidar odaklarının belirleyici olduğu bir vasatta konuştuğumuza dikkat çekmek olarak değerlendirilmeli söylediklerim. Nite- kim modernitenin küresel bir olgu hâline gelmesiyle Batılı olmayan toplumların Batı ile hiyerarşik bir ilişkiye icbar edildiği ve bugünkü düzenin Avrupa'nın dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şe- killendiği yaygın olarak konuşulmaktadır.

Sözü geçen tartışmalarda da belirtildiği gibi Batılı olmayan toplumların Batı ile ilişkileri, bu zemin yü- zünden çoğunlukla savunmacı bir çerçevede geliyor son iki asırdır. Osmanlı-Türk modernleşmesi denilen hadise, bu noktainazardan incelenebilecek kayda de- ğer bir tecrübedir.

Hatırlanacağı gibi genel bir çerçeve olarak Osmanlı'da modernleşme, devlet merkezli bir Avrupalılaşıma

-Batılılaşma olduğu için medeniyet, medenilik ve medenileşme kavramları 19. yüzyıl Osmanlı düşün- cesinde Avrupa merkezci bir bağlamda kullanılarak medeniliğin ölçütü "Batılılaşma" tayin edilmiştir. Öyle ki Avrupa medeniyetini merkeze alan bu kav- rayış tarzı, hiyerarşik bir kültürler ve medeniyetler anlayışını temellendirerek "medeniyet"i, Avrupa merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri hâ- line getirmiş bulunmaktadır.² İnsan topluluklarının ileri-geri, medeni-barbar (yahut yabani/ilkel) olarak tanımlanması, soyut bir kavramlaştırmanın ötesinde günümüzde somut sonuçları olan siyasi bir eyleme dönüşmüştür. Nitekim Afrika'dan Hint alt kıtasına ve Güneydoğu Asya'ya kadar çok geniş bir coğrafya- da Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araca dönüşmüştür.

Durum böyleyken bir kavramın dikkat çekici düzey- de gündemi işgal etmesini ya da başka bir kavramın değer kaybına uğramasını hatta kaybolmaya yüz tut- masını, bu zemin ile ilişkilendirmek tabii karşılan- malıdır. Dolayısıyla medeniyet kavramına her şeyi açıklayan bir maymuncuk işlevi yükleyen olumlayıcı tutumlar gibi hemen her şeyi karşıtımdan izah eden tutumların da bu zeminle ilişkisinin sorgulanması gerekir.³

Biz yazımızda, medeniyet kavramıyla ilgili tartışmayı İbn Haldun'un "umrân" kavramı çerçevesinde ela ala- cağız. Böylece, medeniyeti bir başka zaviyeden de ğer- lendirme imkânı yakalamış olmayı ümit ediyoruz.

¹ İbn Haldun Üniversitesi/Medeniyetler İttifakı Enstitüsü/Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, vahdettin@ihu.edu.tr

² İnsanlık tarihini ve durumunu farklı okuma biçimlerine bir örnek olarak Semerkandî'nin "Letâifu'l-Efkâr ve Kaşiru'l-Esrâr" eseri hakkında ilgi çekici bir değerlendirme için bkz. Kavak, 2012, s. 467.

³ Yaşanan zihnin karmaşasını anlamayı kolaylaştıracak bir örnek olarak Halil Hâlid'in "medeniyet" söylemine dair yaklaşımına bakabiliriz. Hâlid medeniyetin temel işlevinin, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak olduğunu dile getirmesine rağmen medeniyeti reddetmek yerine onun tüm insanlığın ortak mirası olarak anlaşılması gerektiğini ve benimsenmesini ister. Onun bu yaklaşımını şu ifadelerde açıkça görebiliyoruz: "Avrupalılar şunu da unutmasınlar ki Şarklılar dahi aynen kendileri gibi hürriyetlerine ve istiklallerine düşkündürler ve 'iyi irade' veyahut 'medenileştirme vazifesi' iddiası ile ecnebi bir devletin kendilerine amirlik taslamasından en kalbi hissiyatları ile nefret ederler." Hâlid, 2008, s. 211.



Umrân Kavramının Mahiyeti ve Düzen Tasavvuru

İbn Haldun'un muhalled eseri *Mukaddime*, insan ilişkilerini ve medeni hayatın dinamiklerini anlaşılır kılmada çığır açıcı bir yer işgal etmektedir. Öyle ki kitabı okuduğumuzda coğrafya bilgisinden siyasetin tabiatına, hayat tarzımız üzerinde etkili olan fizik çevre unsurundan vahyin işlevine değin hemen hayatın tüm veçhelerini hesaba katan bir çözümleyici dil ile karşı karşıya kalırız. Kitaba daldıkça, bir metropolün ara sokaklarında yolculuk yapan ve her ayrıntıyı gören ama istikametini kaybetmeden yol alan bir yolcu gibi hisseder insan kendini.

Eserin muhtevası ile ilgili, bizatihi İbn Haldun'un dilinden şu ifadeleri alıntılama istiyorum (Cilt 1, 1989, s. 13-14):

Geçen çağlarda ve o çağlarda yaşamış olan kavimlerin hal ve yaşayışlarında husule gelen değişiklikleri ve bunların idare ve memleketi ellerine geçirmelerinin sebeplerini anlattım. Dünya mamluğunun ve insan cemiyetlerinin zatına hadis ve arız olan devlet ve kavmiyet, şehir ve ülkelerde yerleşik veya göçebe hayatı sürmeler, göç ve hareketler, şevket ve kuvvet kazanmalar, zelil ve hakir düşmeler, çoğalma ve azalma, ilim ve sanat, ticaret, kar etme ve zarar ve ziyana uğrama kabilinden olan hadiseler, asırların ve zamanın geçmesiyle hallerin değişmesi, göçebe hayatını bırakarak yerleşik hayata geçmeler ve husule gelen ve beklenen hal ve durum gibi ne varsa hepsini sebep ve delilleri ile açıkladım. Eserim, nadir olan ilimleri ve acaip hikmetleri içine aldığından, kendi benzeri arasında tek ve mümtaz bir kitap oldu.

Gerek alıntılıdığımız bölüme gerekse de metnin bütününe bakıldığında diyebiliriz ki İbn Haldun düşüncesini, insan-tabiat-topluluk ilişkisi ile yaratıcı arasında kopmaz bağlar bulunduğu anlayışı ile şekillendirmektedir (Cilt 1, 1989, s. 3).

Bu bütünlüklü kavrayış ile ahlak sistemi ve umrân arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla insanın hayatına yön vermesi gereken erdemlerin, aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır (İbn Haldun, Cilt 1, 1989, s. 3-5).⁴ Bu bütüncül ve entegral varlık anlayışı, umrânın dayandığı düzen ve ahenk fikrinin de temel çerçevesini oluşturmaktadır (Cilt 1, 1989, s. 100-105).⁵

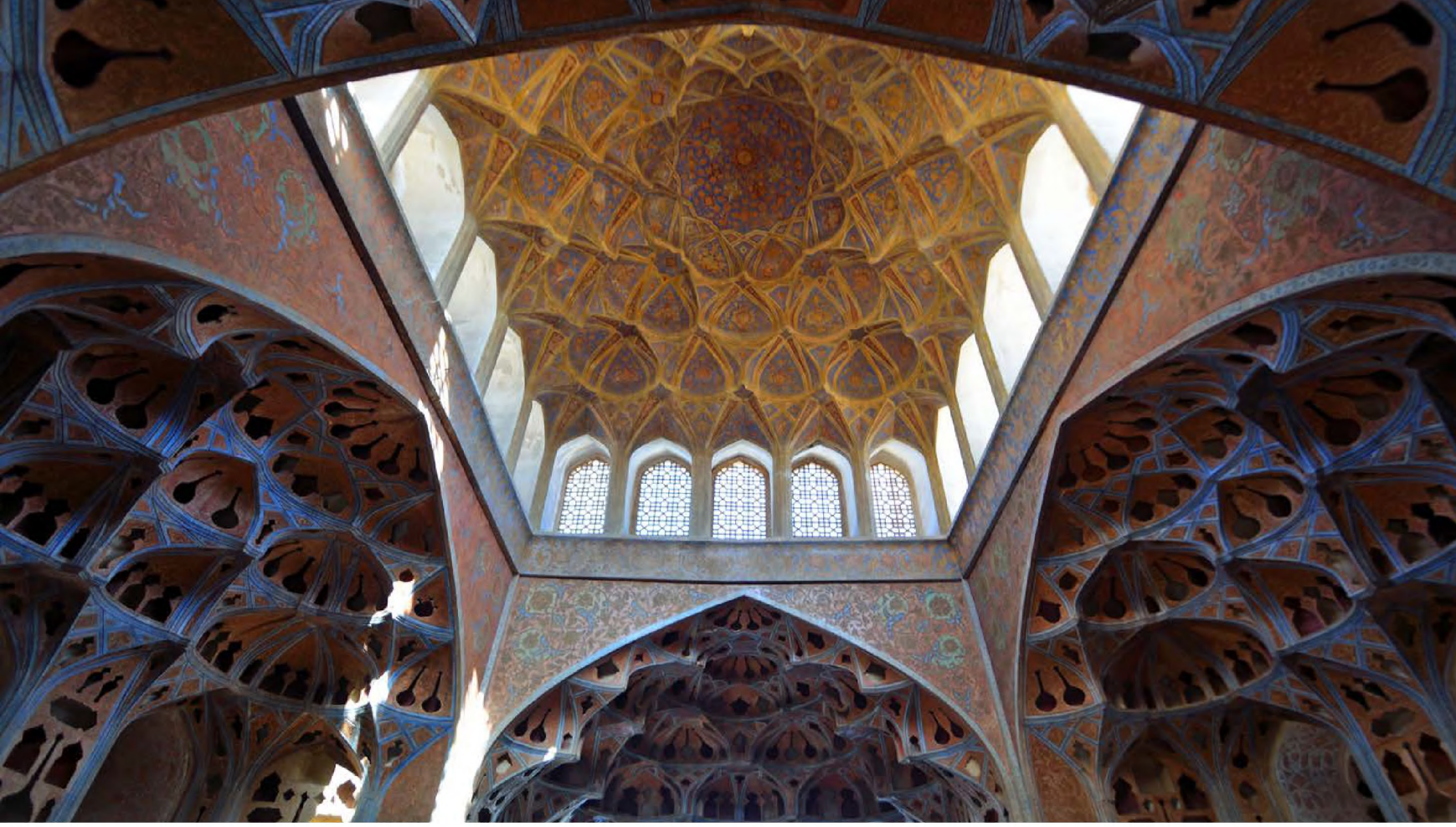
İbn Haldun umrânı, "insanların yeryüzünün insan yaşayabilecek yerlerinde cemiyetler halinde bir araya toplanarak, dünyayı imar eylemeleri" anlamında kullanmaktadır (Cilt 1, 1989, s. 90).

Ona göre umrân da havadis âlemindeki her varlık gibi değişime tabidir (Cilt 1, 1989, s. 66, 67, vd.). Bu değişimin de kanunları bulunmaktadır. Değişimi doğru anlamak için olup biteni kanun ve kaidelerine göre inceleme zarureti vardır (Cilt 1, 1989, s. 19, 88-89). Bu kanun ve kaideleri o zamana kadar oluşturulan ilimlerin inceleyemeyeceğini ve yeni bir ilme ihtiyaç bulunduğunu ifade eden İbn Haldun, bu yeni ilmin özelliklerini anlatarak onu diğer ilimlerden farklı yapan hususiyetler üzerinde durur (Cilt 1, 1989, s. 91-92). Bu bağlamda İbn Haldun olayların ve insanın toplumsal varlığının bu çok katmanlı varoluş içerisinde kavranabilmesi için umrân ilmine ihtiyaç olduğunu belirtir.

Mukaddime'nin Birinci Kitab'ındaki önermeler bir ilmin dayandığı öncüller olarak vazedilmektedir. Bu ilim ise "ilm-i umrân"dır. Onu çığır açıcı olarak tarif etmemizin esas sebeplerinden biri de bu ilmin esaslarını belirlemiş olmasıdır.

4 İmam Maverdi de tüm nimetlerin Allah'tan olduğunu ve insan ne kadar inayet gösterirse o kadar da semere alacağını ima eder. Ona göre, dünya ve ahiretin salahı da böyle tahakkuk eder. bkz. Maverdi, 1985, s. 5.

5 Keza, yaygın olarak Kınalızâde'nin formüle ettiği şekliyle bilinen ve klasik İslam siyaset düşüncesinin olduğu gibi Osmanlı toplum düzeninin de en kapsamlı ve özlü ifadelerinden biri olan adalet dairesinin İbn Haldun tarafından da kullanıldığını ifade etmeliyiz (Cilt 1, 1989, s. 94). Daire-i adliye Kınalızâde'nin (2007, s. 539) ifadeleri ile şu şekilde ifade edilmiştir (vurgular bize aittir): "adldirmucib-i salâh-ı cihân/cihân bir bağdır divârıdevlet/ devletin nâzımı şeri'attır/şeri'ate olamaz hiç hâris illâ mülk/mülk zabt eylemez illâ leşker/leşkeri cem edemez illâ mâl/mâl kesb eyleyen ra'iyettir/ ra'iyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl."



İbn Haldun umrân ilmini şekillendirirken iki ayrı varlık alanını birbirinden ayırarak çözümlene yapar. Bunlardan birincisi olan “unsurlar âlemi” geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak da tabiiyyatın, ikincisi varlık alanı olan “havâdis âlemi” ise umrân ilminin konusunu teşkil eder. Havadis âlemi oluş-yok oluş âlemidir. Doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır (Görgün, 1999, s. 544).

İnsanın tabiatı üzerine yaptığı değerlendirmelerde kendinden öncekilerin temel kabullerinden birini oluşturan, “insan tab’an medenidir” önermesini esas aldığı görülen İbn Haldun “medeni” ifadesi ile “ictimai hayat yaşama”yı ve “medine”yi aynı mada kullanmaktadır (Cilt 1, 1989, s. 100). Bütün bu unsurlar tabiatı gereği “medeni” olan insanın, tabiatından gelen zaruretlerin farkında olarak ardına düştüğü faaliyetlerin hangi alanlarda cereyan ettiğini de bize göstermektedir. Zira “umrân” da bu faaliyetlerin tezahürüdür. İnsan hayatını ifade eden kavramın “ömür”, hayatı - ihtiyaçları karşılamaya elverişli hâle getirme ameliyesinin “imar” kavramları ile karşılaşılması bu faaliyetlerin derin irtibatını göstermektedir.

Tüm bu terimler, kelime olarak “a-m-r” fiilinden türetilmişlerdir. Sözlükler bu fiile (*bir yerde oturmak, uzun yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlarla-hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, iyi durumda tutulmak; bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek* manalarını vermektedir. Keza “umrân” da *bayındırlık, marmurluk, saadet* anlamlarına gelmektedir (El-mu’cemu’l-vesît, 1998, s. 657; Mutçalı, 1995).

Günümüzdeki ileri bir hayat tarzını ve seviyesini ifade eden anlayıştan farklı olarak onun düşüncesinde umrânın ana hatlarıyla tahakkuk ettiği “iki hâl” vardır: *Bedevilik ve hadarilik*. İbn Haldun’a göre umrân toplulukların hayat tarzlarına ve üsluplarına göre tezahür eden durumları ifade etmektedir. Bu sebeple de o, sözü geçen her iki hâlin de insanlar için tabii ve zaruri olduğunu belirtir (Cilt 1, 1989, s. 303-304).

Ona göre bedevilik, toplumların temel ve ilk aşamasıdır (Cilt 1, 1989, s. 307-308).

Bedâvet kavramı fiziki çevreye uyum sağlamış, göçebe, asabiyet bağının güçlü olduğu, hiyerarşinin henüz gelişmediği toplulukları tanımlar. Bu toplulukların yönetimi, meşruiyetini ortak değerlerden alan ve yalnızca liyakatle sınırlı olan riyasete dayanır ve bu hayat tarzını sürdüren insanlar özgür bir hayat yaşamaktadırlar.⁶

Hadarilik ise umrân seviyesinin gelişmiş olduğu ancak bu gelişmişliğin araçlarıyla hayatta kalabilen; yerleşik, asabiyet bağının yerini dünyanın ve kendi arzu ve heveslerin düşkünlüğüne bıraktığı, hiyerarşinin derinleştiği toplumu tanımlar. Hadari toplumsal aşamaya geçilmesi mülkün artması, ilimlerin ve sanatların gelişmesiyle iç içedir. Bu toplumda egemenlik, bir kesimin baskı ve zor gücüne dayalıdır. İnsanları özgür değildir ancak sahip oldukları mülkü ve rahatlığı da bırakamazlar.

Hadariliğin temelinde tarihî olarak bedevi toplum vardır.

İbn Haldun’un açıklamalarında “medenî olma”nın zıddı, “vahşî olma”dır ki insan, tabiatı gereği bu hâli içselleştiren bir hayat kurmamıştır. Nitekim İbn Haldun medeni olmayı “ulaşılması gereken bir hedef” olarak değil, “tabii ve zorunlu bir durum” olarak tanımlayıp modern Batılı anlayıştan açık şekilde farklı bir çerçeve sunmuştur.

Bu genel tasvirlerde göçebelik ve köy hayatının tek bir formu olmadığı gibi şehrin medeni hâli ile diğer şehirlerin medeni hâlleri arasında da farklar bulunmaktadır (İbn Haldun, Cilt 1, 1989, s. 308-309).

İnsanların toplu hâlde yaşama tecrübelerinin tekil bir tablo ortaya çıkarmadığını ifade eden İbn Haldun, farklılıkları etkileyen çeşitli değişkenleri izah ederken coğrafi şartlarla umrânın ilişkisine oldukça uzun bir yer ayırır. Yedi iklimin imkânlarını ve sorunlarını ayrıntıları ile anlatan İbn Haldun, coğrafi farklılık-

⁶ *Mukaddime*’nin Zakir Kadirî Ugan çevirisinde olduğu gibi, bedevî teriminin göçebe olarak çevrilmesi bu yüzden anlam daralmasına yol açmaktadır.

ların insanlar üzerindeki yansıması olan özellikleri, değişmez özellikler olarak görmez (Cilt 1, 1989, s. 202).

İbn Haldun umrânın tahakkuk etmesinden ibaret olan toplumsal gelişmeleri izah ederken “asabiyet” ve “mülk” kavramlarına merkezî bir yer vermektedir.

Asabiyet, topluluğu bir arada tutan, tek bir organizma hâlinde hareket etmesini sağlayan dayanışma duygusu, ortak hissiyat anlamına geliyor. Bu hissiyatın temel karakteristiği, şahsi olanın topluluk lehine fena bulması olarak ifade edilebilir (İbn Haldun, Cilt 1, 1989, s. 365) Ona göre, bedevi toplumda güçlü olan asabiyet bağı, ona askerî bir üstünlük ve yerleşik toplum, dolayısıyla da mülk üzerinde egemenlik sağlar. Zamanla da çözülerek yerini devlet ve bürokrasi aygıtlarına bırakır.

Mülk ise; “ancak asabiyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur... Kalpler ise ancak insanların Tanrı'nın dinini yaymak ve hakim kılmak hususunda birbirine yardımlaşmaları ile telif edilebilir.” (Cilt 1, 1989, s. 402).

Tam da burada, İbn Haldun'un siyasetin tabiatına ilişkin kabullerini çözümlenmek gerekiyor: Ona göre mülk (devlet), “ancak güç, kudret ve galebe sonucunda kurulabilir. Galebe çalmak ise ancak asabiyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur.” (Cilt 1, 1989, s. 402). Bu tutumun tabiatı gereği, devlet zamanla varoluş amacının aksine faaliyetlerde bulunmaya başlayacaktır. Bu durumda asabiyet sınırlı bir kesime menfaat sağlarken bu kesimin dışında kalanlar için bir zulüm çarkına döner. Bu ise devletin varoluş amacına muhalif bir durumdur. Bu yüzden her devletin kendine ait yönetim ilkelerine sahip olma, bu ilkelere göre kanunlar yapma ve uygulamayı buna göre sürdürme mecburiyeti ortaya çıkmıştır.

Bu kanunlar “insanların akılları ile düşünerek koydukları kanunlar” (Cilt 2, 1989, s. 117) ise bu “akli siyaset”tir. Akli siyaset olsa olsa insanların dünyevi menfaatlerini temin edebilir. “Şeraitin hüküm ve kaidelerine” bağlı olarak vazedilen siyasete ise “şer'i/

dinî siyaset” denilir. Ona göre, sadece şer'i siyaset insanlığın varoluş amaçlarına uygun kuralları tekmilen ihtiva eder.⁷ İbn Haldun bu imkânı bir “lütûf” olarak yorumlar (Cilt 1, 1989, s. 216-217).

O, hilafetle mülk arasındaki ayrımı otoritenin ne olduğu noktasından hareketle belirler. Hilafette asıl olan dinin otorite olması ve hiç kimsenin bir başkasına bir işi zorla yaptırmamasıdır. Buna göre otorite, doğru olduğuna inanılarak benimsenen dindir. İnsanların kendi iradeleri ile dine uymaları hâlinde ortaya çıkan güç birliği, başka şekillerde ortaya çıkan asabiyetlerle mukayese edilemeyecek kadar güçlü bir ilişki ortaya çıkaracak, bu da dünyanın en güçlü ve ahlaklı toplumunu oluşturabilecektir. Ancak zamanla asabiyetler kendini gösterir ve farklı asabiyetler arasında çatışma olur. İktidar da tabiatı gereği tek elde toplanarak mülke dönüşür. Mülkün tabiatında olanı tahakkuk ettirmesi ile de dinin öngördüğü ahlaki faziletlerden uzaklaşabilmektedir.

Hâkimiyetin tabiatı ile insana mahsus olduğunu ve bunun da fikir ve siyasetle tahakkuk ettirilebileceğini ifade eden İbn Haldun, devletin bu fikir ve siyasetin bir ürünü olduğunu düşünmektedir (Cilt 1, 1989, s. 104).

Burada, İbn Haldun'un insanın tabiatı itibarıyla kötülükten çok iyiliğe meyline, iyilik ve hayra olan meylinin de siyaset ile devlete muvafık olduğuna ilişkin tutumuna vurgu yapmamız gerekir. Ona göre, insana yüklenen hilafet görevi, esasen tabiatı gereği iyiliğe meyilli olan insanın bu temayülünü güçlendirip şeytanın iğvası ile kötülüğe yönelmesinin önüne geçmeyi başardığında varlığın muhafazasını temin etmiş olmaktadır ki bu, tam da “Mekâsıdu'ş-Şeri'a”ya tekabül etmektedir. Yani halife olmak canı, malı, akli, nesebi ve dini muhafaza etme işini “iradeten” yapmaya matuf bir eylemdir.

İbn Haldun'un üzerinde durduğu önemli bir husus da ilim ve sanatların gelişip çeşitlenmesinin umrânın gelişmesiyle irtibatıdır:

⁷ Bu siyasetlerin ayrıntıları ve İbn Haldun'un bahsettiği ve ruhani fazilete dayanan “siyaset-i medeniye” hakkında bkz. İbn Haldun, Cilt 2, 1989, s. 117-137.

İbn Haldun “Altıncı Kitab”ın “Giriş”inde insanlar için bilginin ve ilimlerin gelişiminde doğallığı vurgular ve umrân teorisi çerçevesinde ilimlerin gelişmesi için gerekli şartlara işaret eder (Cilt 2, 1989, s. 453).

İlimleri de tasnif eden İbn Haldun’a göre, vaz’î ilimler İslam ümmetine has ilimlerdir. O, her milletin kendine ait bu tür ilimleri olduğundan söz eder ama İslam ümmetinin iki açıdan bu ilimlerde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Bu ilimler kendi zamanında İslam ümmetinde, başka milletlerde olmadığı kadar çok gelişmiştir. Öte yandan İslam diğer dinleri neshettiğine göre başka ümmetlerin bu türden bilgileri onları ilgilendirmemektedir (Cilt 2, 1989, s. 458).

İbn Haldun’a göre bir devletin kurulduktan sonra “büyüme”, “olgunlaşma” ve “yıkılma” süreçlerinden geçmesi doğal ve kaçınılmazdır (Yıldız, 2010).

Ona göre *ilk aşama*, yerleşik bir yönetimin elinden askerî üstünlükle devleti ele geçirme, yani fetih aşamasıdır. Bu aşamada asabiye bağları oldukça güçlüdür. *İkinci aşamada* hükümdar, egemenliği sadece kendine özgü kılacak biçimde yönetimi akrabalık ilişkilerinden soyutlama işine girer ve gücü tekeline alarak mutlak hükümdar olur. Üçüncü aşama yükseliş aşaması olup refahın arttığı ve buna paralel olarak kültürel unsurların geliştiği aşamadır. *Dördüncü aşama* istikrar ve barışın egemen olduğu, yönetimde yenilikçi hiçbir hareketin görülmediği eski yönetimlerin taklit edildiği ve bundan ayrılmanın devleti yıkacağına inanıldığı aşamadır. *Son olarak* çöküş aşaması ise hükümdarın ekonomik ve toplumsal ilişkileri kişisel arzularına göre yönetmeye başlamasıyla birlikte devlette iyileşmesi mümkün olmayan hastalıkların ortaya çıkmaya başladığı ve devletin yıkılışa geçtiği aşamadır (Cilt 1, 1989, s. 444-447).

Bu son aşamada rahatlık ve savurganlık hastalıklara ve ahlaki bozulmalara yol açar. Toplum bedâvet dönemindeki hayatın erdemlerine tümüyle yabancılaşır. Böylece toplum dış saldırılara karşı güçsüz düşer. Sonunda dışarıdan başka bir devletin ya da göçebe bir toplumun saldırısıyla devlet yıkılır (Cilt 2, 1989, s. 127-129).

Böylece İbn Haldun devletin doğal ömrünü, asabiye-nin güçlü olduğu “kurucu”, asabiye bağlarının zayıfladığı “sürdürücü” ve asabiye bağlarının kaybolduğu “yıkıcı” olmak üzere üç kuşağın ortalama 120 yıllık ömrüyle sınırlar (Cilt 1, 1989, s. 431-435).

İbn Haldun devletin geçirdiği bu aşamalarda her ne kadar birtakım değişiklikler olabileceğini ifade etse de katı bir belirlenimcilik (determinizm) söz konudur. Bu aşamalar döngüsel bir süreçte her devlette sürekli tekrarlanır. Aynı zaman diliminde farklı devletlerde farklı aşamalar yaşanıyor olabilir. Bir devlet kuruluyor ya da geliyorken bir diğeri çöküşe geçmiş olabilir. Ancak tüm devletler için bu aşamaları geçirmek doğal ve zorunlu bir süreçtir.

Ona göre, umrânın yükselişi ve ardından duraklayarak çöküşü zorunlu olarak birbirini izleyeceğinden, ilim ve sanatlar da bu dönüşümü takip ederek düşüşe geçer (Cilt 2, 1989, s. 452).

Sonuç

İbn Haldun umrân kavramını “önde olma imkânı” ya da “geride kalma gerilimi” olmaksızın tabii bir bağlamda ele almaktadır. Onun meselesi, bu tabiatın hangi unsurlarla ve hangi kanunlar dairesi çerçevesinde gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmadır. Üstelik o, bu çabayı yeni bir ilim ihdas ederek taçlandırmış olma ayrıcalığına sahiptir.

Keza İbn Haldun, olup bitenin bir “kader” içerisinde cereyan ettiğini ve karşı karşıya olduğumuz hâlin bu kaderin tahakkukundan ibaret olduğunu düşünmektedir. Nasıl kevnî düzlemde bir düzen ve bu düzenin kanunları varsa insanların bir arada yaşama düzleminin de benzer bir düzeni bulunmaktadır. Nitekim onun “umrânın tabiatı” terimi umrân kanunlarının da keşfedilebilir olduğunu ifade eder. Umrân ilminin konusu işte bu tabiatı, onun zatına arız olan hâlleri ve bunlar arasındaki münasebetleri incelemektir.

O, Allah’ın yeryüzünü insanlar eliyle mamur ettiğini, imarın ise var olan imkânları seferber etme ve yeni imkânlar oluşturmakla tahakkuk ettiğini bütün metin boyunca izah etmektedir. İmarın hikmetleri ara-

sında ise insanların farklı yaratılışları, beslenme ve barınma ihtiyacı olduğunu ifade eder. Bu zaruretler, insanı iradi bir şekilde mekasidu'ş-şeri'a'yı tahakkuk ettirmeye memur kılmaktadır. Bu hem bir zaruret hâlidir hem de insanın tercihleriyle şekillenen davranış alanındaki özgürlüğünü tahakkuk ettirir.

İbn Haldun insanın tarihî serüveninde tecrübe ettiği hâlleri iki ana başlıkta toplamaktadır: Bedâvet ve hadâret. Ne var ki o, bu iki durumu da medeni olmanın farklı şartlar altında tezahür etmiş hâlleri olarak görmektedir. Onun bedevi hâlde yaşamayı “vahşi” olmak ve/yahut “gayrimedeni bir durum” olarak tanımlamadığına dikkat etmemiz gerekiyor. Bu durumda, insan tarihinin ulaşılması gereken hedefi de “medeni olmak” ya da “hadari olmak” şeklinde değerlendirilmemektedir. Onun izahına göre, *medeni olmanın zıddı, vahşi olmadır* ki insan bu hâli içselleştiren bir hayat kurmamıştır. Bu yaklaşımıyla İbn Haldun modern Batılı anlayıştan açık şekilde farklı bir çerçeve sunmuştur.

Mülk (devlet) İbn Haldun için ikinci bir varlık seviyesini ifade etmektedir. O, insanı varlığın bir parçası olarak kabul ettiği için onun inşai faaliyetlerini de bir tahakküm meselesi olarak değil Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak, bir “vekilin” sahip olduğu hak ve sorumluluklar içerisinde ele almaktadır. Ona göre mülk, tarihin nihai amacı olamaz. Tarihin nihai amacı, “Allah, emrini hilafet ile tamamlar.” sözünü de dikkate aldığımızda, belirginleşmektedir. Bu durum özellikle onun insanın yeryüzündeki varlığının anlamını umrân ortaya çıkarmak, yani yeryüzünü mamur etmek olarak düşündüğümüzde belirginleşmektedir. Bu husus kendisini Kur'an-ı Kerim'de yaygın olarak kullanılan “salah” ve “fesad” tefrikinde göstermekte; salah, ilahî hidayete tabi veya uygun olanı, dolaşması ile mevcudu muhafaza ederek onu kemale doğru taşıyan fiillerin sıfatı olurken, fesad tam da bunun aksini ifade etmektedir. İbn Haldun'un bahsettiği *yeryüzünün imarı* görevini bu kavramlar ekseninde anlamamız gerekir.

Nihai olarak, her şeyin bir eceli var; ebedilik ve değişmeme ancak Allah'a mahsustur. Bu yüzden de insan ve onun inşası olan umrân da daima değişime tabidir.

Kaynakça

- El-mu'cemu'l-vesit* (1998). Beyrut: Daru'l-maarif Yayınları.
- Görgün, T. (1999). “İbn Haldun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları.
- H. Hâlid (2008). *Bir Türkün ruznamesi* (R. Bürüngüz, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Haldun. *Mukaddime* (Cilt 1-2) (Z. K. Ugan, Çev.). Ankara: MEB Yayınları.
- Kalın, İ. (2010). Dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri: Medeniyet kavramına giriş. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15(29), 1-61.
- Kavak, Ö. (2012). Zaman Osmanlı'ya doğru akarken: Bir Osmanlı âliminin penceresinden dünya. *Hece Dergisi*, (24), 463-467.
- Kınalızade, A. Ç. (2007). *Ahlâk-ı Alâ'î* (M. Koç, Yay. haz.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Maverdi, İ. (1985). *Edebu'd-dünya ve'd-din*. Beyrut: Daru'l-İkrâ.
- Mutçalı, S. (Yay. haz.) (1995). *El-mu'cemu'l-ara-bi'l-hadis*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Ricoeur, P. (1965). Universal civilization and national cultures. *History and Truth* içinde (s. 271-284). Evanston: Northwestern University Press.
- Yıldız, M. (2010). İbn Haldun'un tarihselci devlet kuramı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (10), 25-55.