

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**İBN HALDUN VE AUGUSTE COMTE'UN SOSYOLOJİLERİNİN
KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMANI
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

HAZIRLAYAN
Fatma ÇİÇEK

MALATYA 2018

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN HALDUN VE AUGUSTE COMTE’UN
SOSYOLOJİLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Fatma ÇİÇEK

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

MALATYA-2018

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**İBN HALDUN VE AUGUSTE COMTE'UN
SOSYOLOJİLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI
İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. MUSTAFA ARSLAN

HAZIRLAYAN
FATMA ÇİÇEK

Jürimiz 26/06/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans tezini oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bularak Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim, Din Sosyolojisi Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı	İmzası
1- <u>Prof. Dr. A. Feride Süvanoplu</u>	<u>[İmza]</u>
2- <u>Prof. Dr. Mustafa ARSLAN</u>	<u>[İmza]</u>
3- <u>Dr. Öğretim Üyesi Necmettin TAN</u>	<u>[İmza]</u>
4-	
5-	

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN'ın danışmanlığında, yüksek lisans tezi olarak hazırladığım " **İbn Haldun Ve Auguste Comte'un Sosyolojilerinin Karşılaştırmalı İncelemesi**"başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Fatma ÇİÇEK

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

- ☐ Tezimin / Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinde erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumum yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin / raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

..../...../2018

Fatma ÇİÇEK

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn Haldun ve Auguste Comte'un Sosyolojilerinin Karşılaştırmalı İncelemesi

Fatma ÇİÇEK

İnönü Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Malatya – 2018; Sayfa: XIV+172

Toplumbilimin uzun süren bir tarihsel hazırlık çağından sonra XIX. Yüzyılda Comte tarafından pozitif bilimlerin metodolojisine uygun bir biçimde ilan edildiğı, sosyoloji dünyası tarafından kabul edilmiştir. Yaygın kanının bu yönde olmasına karşın toplumsal varlık alanı, Comte'tan yüzlerce yıl öncesinde bilimsel temellerle başka düşünürler tarafından incelenmiştir. Bu konuda Comte'tan önce yaşamış pek çok düşünürden bahsetmek mümkün ise de en dikkat çeken şahıs İbn Haldun olmaktadır. İbn Haldun ve Comte bilim kurma iddiası başta olmak üzere pek çok açıdan benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler arasında kuramcı bir yapıya sahip olmaları ve toplum ile ilgili var olan her şeyin “olduğı gibi” gözlenmesi gibi dikkat çekici hususlar bulunmaktadır. Gerçekliğin gözleme dayanarak yaşanan realiteye uygun bir biçimde izah edilmesi, çalışmalarının bilimsel unvanını kazanmasında büyük bir role sahiptir. Bu bağlamda sosyal fizik ile umran ilmi iki farklı kültür ortamının ürünü olsa da toplumu nedensellik prensibiyle anlama çabasındadır.

Düşünürlerin benzerliklerinin yanı sıra yaşadıkları yüzyılın ve kültürel ortamın, söz konusu bilimlerin ifade edilmesinde farklılıklara neden olduğu açıktır. Comte'un hümanizmasına karşın İbn Haldun'un asabiyet eksenli kolektivitesi böylesi bir farklılığı yansıtmaktadır. Ayrıca toplumsal süreçlerin statik ve dinamik yönlerine vurgu yapan Comte bütüncül bir teori ortaya koyarken, İbn Haldun da benzer şekilde yavaş gelişmesine rağmen devingen bir toplum modeli ileri sürer. Düşünürler değişim

kavramında ittifak halinde iken bu değişimin yönü konusunda ayrışmaktadır. Comte'un sürekli ileriye giden değişimi İbn Haldun'da ilerledikten sonra tekrar gerilemeyi ifade ederek birbirlerinden farklılaşır. Keza Comte'un sosyolojiyi mevcut dinlere alternatif olmak üzere ileri sürmesine karşın, İbn Haldun'un belli bir dinin müntesibi olarak sosyoloji yapması da pek çok farklılıkların temel kaynağıdır. Ayrıca sosyal yapının unsurlarından olan ekonomi, aile, devlet, eğitim ve ahlak gibi konuları birbirleriyle ilişkili bir biçimde sosyolojik düşünme biçimlerine paralel bir şekilde ele aldıkları da görölmektedir.

Anahtar Kelimeler: Auguste Comte, İbn Haldun, sosyal fizik, umran ilmi, toplumsal varlık, değişim



ABSTRACT

Post Graduate Thesis

A Comparative Analysis of Sociologies of Ibn Khaldun and Auguste Comte

Fatma ÇİÇEK

İnönü University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Malatya-2018; Page: XIV+172

It has been accepted by the world of sociology that Comte in the XIX Century, after a prolonged history of historical preparation, has declared sociology in a way that conforms to the methodology of positive sciences. Despite its widespread belief, the domain of social existence was studied by other thinkers on scientific grounds hundreds of years before Comte. While it is possible to talk about many thinkers who lived before Comte in this regard, Ibn Khaldun is the most remarkable person. Ibn Khaldun and Comte have similarities in many respects, especially in the claim of establishing a science. Among these similarities are remarkable things such as having a theoretical structure and observing everything that exists about society as "as it is". It has a great role in gaining the scientific title of they work of explaining reality in a way that is appropriate to reality in reality based on observation. In this context, although social physic and umran science are the products of two different cultural environments, society is trying to understand it with the principle of causality.

It is clear that the similarities of thinkers, as well as the century and culture in which they lived, caused differences in the expression of such sciences. Despite Comte's humanism, Ibn Khaldun's group feeling collective reflects such a difference. In addition, Comte, which emphasizes the static and dynamic aspects of social processes, put forward a holistic theory, while Ibn Khaldun similarly develops a slow model of

society. While thinkers are allied in the concept of change, they differ in the direction of this change. Comte's constantly progressing change is different from one another by expressing tension again after progressing in Ibn Khaldun. Similarly, although Comte advocates sociology as an alternative to existing religions, Ibn Khaldun's sociology as a particular religion is also a fundamental source of many differences. It is also seen that the elements of social structure, such as economy, family, state, education and morality, deal with each other in a way related to sociological thinking.

Keywords: Auguste Comte, Ibn Khaldun, social physics, umran science, social being, change



İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
BİLDİRİM.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	x
ÖNSÖZ	xii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN VE AUGUSTE COMTE'UN YAŞAMLARININ DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE ETKİLERİ

1.1. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Karşılaştırmalı Yaşam Öyküleri	15
1.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Yaşadıkları Dönemlerdeki Toplumsal ve Siyasal Olayların Düşüncelerine Etkileri	30

İKİNCİ BÖLÜM

AUGUSTE COMTE VE İBN HALDUN SOSYOLOJİSİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

2.1. Toplumbilimin Doğuşu ve Yeniden Doğuşu	43
2.1.1. İbn Haldun'un XIV. Yüzyıldaki Yitik Mirası: Umran İlmi.....	43
2.1.1.1. Umran İlminin Konusu Ve Kapsamı.....	47
2.1.1.2. Umran İlminin Metodu	55
2.1.2. Felsefeden Kopan Son Halka: Comte'un Sosyal Fiziği ya da Sosyolojisi.....	60
2.1.2.1. Sosyal Fizik/Sosyolojinin Konusu ve Kapsamı.....	63
2.1.2.2. Sosyal Fizik/ Sosyolojinin Metodu.....	68
2.1.3. Sosyolojik Doğuşun Comte ve İbn Haldun Açısından Karşılaştırmalı Analizi.....	71

2.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Toplumsal Yapıya Dahil Temel Kavramlar Hakkındaki Görüşleri	81
2.2.1. Ekonomi	82
2.2.2. Aile	87
2.2.3. Soy ve Asabiyet	94
2.2.4. Devlet ve Mülk	98
2.2.5. Din ve Tanrı	106
2.2.6. Eğitim	121
2.2.7. Ahlak	129
2.3. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Sosyal Değişime Dair Temel Kavramlarının Karşılaştırmalı İncelemesi	137
2.3.1. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Tarihe ve Topluma Dönük Projeksiyonları: Tavırlar Nazariyesi ve Üç Hal Yasası	141
2.3.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Sosyal Sisteme Dönük Projeksiyonları: Bedevi-Hadari ve Sosyal Statik-Sosyal Dinamik	148
SONUÇ	153
KAYNAKÇA	157
EKLER	164

ÖNSÖZ

Bilim, insanlığın yüzlerce yıl süren hakikati arama çabalarının nihai sonucudur. Bu çaba; uzun süreli gözlemler, kafa yormalar ve elde edilen sonuçların sistematize edilmesiyle bilim rengine boyanır. Sosyoloji de insanlığın hakikati arama serüveninin en genç sonucu olarak görülebilir. Nihayetinde doğuşu *resmen* XIX. Yüzyıla dayanır. Toplum ve toplumsal süreçleri inceleyen bilim olarak sosyoloji; Comte'un isim verip derlemesiyle ortaya çıkmış gibi görülse de gerçek bundan tamamen farklıdır. Tarihi Comte'tan öteye uzanan sosyoloji, derin ve kapsamlıdır.

Bilgi, tarih boyunca yuvarlanan ve yuvarlandıkça büyüyen bir kartopu gibidir. İnsan, düşünme yetisi var olduğundan beri, “etrafında” olup bitenleri “anlamaya” çalışmıştır. Etrafında olup bitenlere duyduğu ilgi ise çoğunlukla insanın ihtiyaçları ve ilgileriyle yakından alakalıdır. Bu nedenle insanlar en ilkel düşünme kalıplarından ve bilgi süreçlerinden başlayıp, en kompleks bilgi ve bilim imkanlarına kavuşmaya çalışmaktadır. Bu bir anda olup biten bir durum değil, aksine her gelen nesil ve o nesle ait düşünürlerle gelişen bir süreçtir. Bu bağlamda insanların ilgi duydukları konular ile alakalı bilimsel disiplinler daha erken dönemlerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz gelimi astronomi veya göksel fizik, hemen ardından yer fiziği, mantık ve bunların temeli sayılan hesap (matematik) bilimi bunlardandır. Ancak tarih gibi biraz da soyut nitelikli bilimler, “bilimsel” unvanını nispeten daha geç kazanmışlardır.

Sosyoloji, sosyal bilimlerin elde etmekte zorluk çektikleri metotluluktan en son yararlanan bilim olarak meşruiyetini geç kazanmış olsa da hızlı modernleşme ve *insanın* değer kazanmasıyla birlikte yerini sağlamlaştırmayı başarmıştır.

Meşruiyet sorununun ortadan kalkmasıyla birlikte bilimlerin klişe söylemlerinden olan “öncü problemi” de ortaya çıkmış oldu. Pek çok ulus, yeni bir bilim olan sosyolojinin öncüsü olma şerefine sahip olmakla gururlanmışken, aydınlanmayı dünyaya sunan Batı Avrupa bu şerefi çabucak tekeline almıştır. Neticede dünyanın binlerce yıllık bilgi birikiminin sistematize edilmesi önemli bir çaba olsa da kurucu adı verilen şahıslardan sonra ikinci bir sistematize eden şahsın çıkması bilginin birikerek ilerlediğinin kanıtıdır. İşte tüm bu söylenenler çerçevesinde, sosyolojinin kökenleri bir hayli derinlerde aranmalıdır.

Sosyolojinin Comte mu yoksa Saint Simon’la mı yoksa Vico ile mi başlatılacağı kısmen tartışılmıştır. Hatta anılan şahıslardan yüzlerce yıl önce yaşayan İbn Haldun’un sosyolojik görüşlerinin göz ardı edilmesinin bilim dünyasının büyük bir eksikliği olduğu düşünülmüştür. Yaygın sosyolojik kanaat bu bilimi Comte ile başlatır. Ancak diğer düşünürlerin de göz ardı edilemeyeceği fark edildikten sonra “erken sosyoloji” veya “sosyolojinin hazırlık çağı” adı altında anılan düşünürlerle de yer vermeye başlanmıştır. Tarihsel olarak bu düşünürlerin en önce geleni olan İbn Haldun’un sosyolojik düşünceleri ile bilimin şimdilik resmen kabul edilen meşru kurucusu Comte’un bilime katkıları ve düşünce dünyalarının karşılaştırmalı analizi ilgi çekici olacaktır. Buradaki amaç, düşünürleri birbirleriyle yarıştırmak birinin “kazanmasını” sağlamak olmayacaktır. Olan ne ise ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda kendi düşünsel evrenlerinde ve ortamlarında ileri sürdükleri görüşlerin benzerlik ve farklılıkları ortaya konulacaktır. Nihayetinde bu düşünsel miras ortaya konulurken, düşünürlerin deskriptif tarzda gözlemlerinin yanında insanlığa ışık olacak bir takım önerilerde bulundukları da görülecektir. Normatif olan bu kısım bilim dışı olarak ilan edilmeyecek, ortaya konulan bilimin pratik yarar sağlaması için hissedilen duyarlılığın bir göstergesi olarak kabul edilecektir.

Çalışmanın yürütülmesinde yönlendirme ve tavsiyelerini esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Mustafa Arslan’a ve yoğun çalışmalarımın dolayısıyla ailevi sorumluluklarımı paylaşan değerli aileme sonsuz teşekkür ediyorum.

MALATYA-2018

Fatma ÇİÇEK

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
A.g.m	: Adı geçen makale
A.g.y	: Adı geçen yer
A.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
Mad.	: Maddesi
MCBÜ	: Manisa Celal Bayar Üniversitesi
ODTÜ	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi
p.	: Page
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trans.	: Translator
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Üni.	: Üniversite
V.	: Volume
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

A. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi

XIX. yüzyılın hâkim dünya görüşü olan pozitivizmin esaslı temsilcisi Auguste Comte ile İslam dünyasının değeri geç anlaşılmış, zihinsel duraklama döneminin yüzlerce yıl ötesine hitap eden bir düşünürü olan İbn Haldun'un zihin dünyalarını karşılaştırmalı bir biçimde analiz etmek bilim dünyasına bir katkı sunacaktır. En azından bu katkı ümit edilmektedir.

Çalışmanın konusu, Auguste Comte ve İbn Haldun'un bilimler tarihinin neresinde oldukları ve öncüsü kabul edildikleri bilimlere olan katkıları bakımından karşılaştırmalı incelemesi olarak belirtilebilir. Zaten çalışılmış ve üzerine pek çok şey söylenmiş bazı düşünürler üzerine fazladan birkaç söz eklemek bilim olmasa gerek. Bu çalışmada bilinen konuların tekrarından ziyade, müstakilen incelenmiş iki *öncü* düşünürün sosyolojik anlayışlarının benzerlikleri ve farklılıkları göz önünde tutularak karşılaştırılmalı analizleri yapılacaktır. Comte'un sosyolojinin kurucusu vasfı dolayısıyla sosyolojiye dair olan eserlerde adının muhakkak anıldığı görülmekle birlikte, tarihi Comte'tan öteye uzanan İbn Haldun'un sosyolojik düşüncelerinden ise XX. Yüzyılın başlarından bu yana bahsedilmeye başlanmıştır. İslam dünyasında İbn Haldun hakkındaki eserler, Batı Dünyasına nazaran daha eski dönemlere kadar uzanır. Ancak Batı'nın İbn Haldun'un sosyolojik görüşlerine yer vermesi düşünce tarihinde oldukça geç bir döneme rastlamaktadır. Sosyolojinin Batı tarafından unutulmuş olan öncüsü İbn Haldun'un sosyoloji tarihindeki konumunun tespit edilmesi bu çalışmanın öncelikli amacı olacaktır.

Eserlerinde bol miktarda sosyolojik unsur barındıran ve hatta toplumu konu edinen bir de ilim ortaya atma şerefine nail olan İbn Haldun'un düşüncelerini sosyolojinin resmi ve meşru kurucusu olarak kabul edilen Comte'un düşünceleriyle karşılaştırmak, bu bilimin kökenleri ve tarihsel zemini hakkında önemli bilgiler sunacaktır. Ayrıca iki farklı kültür ortamında yetişmeleri nedeniyle sosyolojik düşüncenin iki farklı rengini sunma konusunda da önem taşımaktadır.

Söz konusu düşünürlerden İbn Haldun'un kronolojik olarak kendinden önce yaşamış birkaç istisna dışında çoğunlukla kendinden sonra ve özellikle Batı'lı düşünür ve filozoflarla karşılaştırıldığı gözlenir. Bu konuda İbn Haldun ile çeşitli şekilde

karşılaştırılan Batı'luların uzun bir listesi ki bunlar çoğunlukla müstakil bir çalışma olmaktan uzak bir şekilde konu gelmişken *değinme* kabilindendir, Ü. Hassan'ın ilgili çalışmasında görülmektedir.¹ Karşılaştırmalı İbn Haldun çalışmalarına büyük oranda menfi bir tutumu olduğu görülen yazar; bu şekilde İbn Haldun'un karşılaştırmalı olarak incelendiği çalışmalarda Batı'luların daha iyi anlaşılmasından başka İbn Haldun'un düşünce sisteminin açıklığa kavuşmasında bir etkisinin olmadığını ve hatta böyle çalışmaların *işlevsiz* ve *soyut* olduğunu belirtir.² Anılan yazarın buradaki rahatsızlığı düşünürlerin parçacı bir anlayışla değerlendirilmesi olduğundan bu tip bir menfi tutumun haklı tarafları kabul edilebilir. Ancak bir düşünce sisteminin önemli temsilcileri arasında böylesi bir karşılaştırmalı metoda dayalı çalışmaların tümünden işlevsiz olduğu düşünülemez. Birkaç düşünsel benzerliği olan kişilerin, bu benzerlik pek çok kişide olabileceğinden, benzerliğin abartılarak ve zorlama yorumlarla incelenmesi özgün ve işlevsel bir çalışma olmayacaktır. Oysa belli bilimlerin temsilcisi ve hatta kurucusu konumunda olan kişilerden spesifik olanların karşılaştırılması, o bilimlerin tarihlerinin ve kapsamlarının tespit edilmesi ve düşünce dünyasında işgal ettikleri konumun belirlenmesi açısından oldukça *işlevseldir*. Bu bağlamda, bu çalışmanın konusu olarak seçilen kişiler, "toplumbilimin kurucusu" sıfatı farklı vesilelerle kendilerine verilmiş olduğundan, en azından sosyoloji tarihinin oturtulacağı zeminin doğru tespit edilmesi açısından "indirgemeci" "işlevsiz" ve "soyut" olmaktan uzak bir biçimde ele alınacaktır.

XIV. Yüzyılda *umran ilmi* olarak gördüğümüz bilim, yaklaşık beş yüz yıl sonra *sosyal fizik* adıyla yenilenmiş ve güçlenmiş bir şekilde yeniden karşımıza çıkmıştır. Bu bilimlerin doğuşu, konuları, sınırları ve metotları her bir düşünür tarafından döneminin kavramları ve bilimsel mirası üzerine inşa edilmiştir. Farklı adlandırmalara sahip olmakla beraber, bu bilimlerin konuları ve problemleri oldukça benzerdir. Sosyoloji tarihi üzerine küçük bir araştırma yapıldığında her iki düşünür üzerine hacimli eserler olduğu görülecektir. Gerek biyografileri, gerekse ele aldıkları sosyolojik konular ve metotları hakkında pek çok müstakil kitap, tez veya makale mevcuttur.

İbn Haldun ve Comte'un yaşadıkları zaman dilimi başta olmak üzere; felsefeleri, dini tercihleri, düşüncelerinin söyleme dönüşme biçimi ve daha pek çok konuda farklı

¹Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubay Yay., Ankara, 2015, s. 37-39.

² Hassan, a.g.e., s. 29.

olmalarına rağmen ayrıntılı incelendiğinde diğer pek çok noktada da birbirlerine benzedikleri görülmektedir. Esasında biri XIV. Yüzyılın bir düşünürü iken ötekini XIX. Yüzyıla ait olması tüm farklılıklarının esas sebebidir.

Her düşünür, ne kadar ilerici ve ferasetli olursa olsun, yaşadığı toplumun ve İbn Haldun'un tabiriyle "alışkanlıklarının çocuğu"³dur. Kültürleri, adetleri, gelenek ve görenekleri, zevkleri, giyim kuşamları ve hatta düşünüş biçimleri bu kültürel ortamdan bir hayli etkilenir. Bu nedenle benzerlikleri belirtilirken, bu kültürel kodların zorunlu tesirleri dışında kalan düşünüş biçimleri kastedilecektir. Keza düşünürlerin yaşadıkları döneme ve kendilerine kadar gelmiş bilimsel geleneklerine yaptıkları katkılar, içerik tamamen uyuşmasa da büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Comte, sosyolojinin isim babası olmakla birlikte tarihte "sosyolojik" düşünen ilk kişi değildir.⁴ Antik Yunan'da Platon'un "Devlet"i ve Aristoteles'in "Atinalıların Devleti" adlı yapıtları siyaset ve toplum felsefesi adına önemli bilgiler sunar. Bu yapıtlardan esinlendikleri fikirleri, kendi kültür ortamlarıyla da ciddi şekilde harmanlayan İslam filozofları bu ilk toplumbilimsel düşüncenin mirasçıları olmuştur. Gerek Hristiyan dünyası gerekse İslam dünyası *topluma dair* pek çok konuyu işlemiş, tam olarak sosyoloji denilemese bile bir tür toplum felsefesi geliştirmiştir.

Sosyolojik düşünmenin tarih boyunca var olmadığını ve insanların XIX. Yüzyılda toplumu yeni yeni inceleme konusu yaptığını söylemek en basit ifadeyle safdillik olacaktır. Teknolojik devrim 18. Yüzyıl sonrasına ait olabilir. Ancak felsefi düşünme veya insan adı verilen varlığın kendisi ve yaşadığı ortam üzerine düşünmesi, insanlık tarihi kadar eskidir.

Düşünürler; toplumsal mevzuları öteden beri felsefe⁵, ahlak, siyaset ve iktisat çerçevesinde ele almıştır.⁶ Özellikle felsefe, tüm bilimleri ilk çağlarda bünyesinde barındıran bir disiplin olduğu için sosyolojik tespit ve değerlendirmeler onun sınırlarını aşamamıştır. Bu metodik bağımlılık veya düşünürlerin toplumbilimini ayrı bir bilim olarak öngörme konusunda basiretlerinin bağlanması, sosyolojinin ayrı bir bilim olma süresini ve sürecini uzatmıştır. Nihayetinde binlerce yıllık sosyolojinin hazırlık çağı, ki pek çok ulus ve düşünürün katkısıyla her geçen gün zenginleşmekteydi, Fransız

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2016, s. 330, 700.

⁴ Freyer, Hans, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Doğubay Yay., Ankara, 2015, s. 51.

⁵ Toplumsal konular, özellikle Tarih Felsefesi bünyesinde ele alınmıştır.

⁶ Freyer, a.g.e., s. 15.

Devrimi'nin getirdiği yoğun sosyal değişimler sayesinde ilk sosyologların ortaya çıkmasıyla sonlanmıştır.⁷ Böylece Avrupa'nın göbeğinde, dünyaya yeni bir medeniyet anlayışı sunma iddiasında olan Fransa'da “sosyal fizik” olarak yeni bilim nihayet ilan edildi. Fransız usulüne göre ve pozitif anlayışa göre gerçekleştirilen bu sosyolojik doğum, mimarının hayatından derin izler taşımaktadır.

Sosyoloji; Comte tarafından pozitivist argümanlarla temellendirildiğinde verilerini, büyük oranda fizik ve kendisine en yakın bilim olarak gördüğü biyolojiden almıştır. Klasik bilim tariflerine göre, bir konu bütünü bilim olarak kabul etmek için belli bir içerikle birlikte kavram ve problemlere de sahip olmak gereklidir. Ancak bu belli bir metoda dayalı olmadığı müddetçe bilim vasfını elde edemez. Comte da bu tanımdan yola çıkarak, toplumsal fenomenleri inceleyen bilimin tıpkı fizik gibi nesnel olması gerektiğini savunmuştur. Böylece topluma ilişkin bir gerçeklik bilgisine ulaşılabilir. Bu mekanik düşünüş biçimi içerisinde, sosyoloji var olmayı başarmıştır. Varlığı bilim camiasınca kabul gördükten sonra, farklı sosyoloji ekolleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece sosyoloji kendisini var eden “pozitif” renge mahkum olmayıp farklı anlayışlar ekseninde varlığını sürdürmüştür.

XIX. yüzyıl Fransa'sından bugüne değin bilim tariflerinde esaslı bir değişim olmasa da bilimsel anlayış ve metotlarda bir hayli değişiklik yapılmıştır. Alman Sosyoloji akımı ve özellikle Dilthey'in başını çektiği “Manevi Bilimler” akımı sosyolojinin pozitivist yorumuna büyük tepki göstermiştir.⁸ Bu, sosyoloji akımlarının ilk büyük kırılmasıydı. Bu akım ve sonraki takipçileri, bugün de geçerliğini sürdüren bir anlayışı savunmaktaydılar. Bu anlayış, sosyolojinin şüphesiz bir şekilde toplumu anlama çabası olduğuydu. Pozitivizm son yarım asırda, ciddi eleştirilere maruz kalmış ve toplumsal değişme nedeniyle yıllar öncesinde işe yarayan analitik araçlar artık işe yaramaz olarak addedilmiştir.⁹

Sosyoloji; ulusalcı, pozitivist ortamda ve bu kaygılarla “var edilmiş” olsa da çoğulculuğun hakim olduğu şimdilerde, doğumundan oldukça farklı kulvarlarda var oluşunu sürdürmektedir. Sosyolojinin bu resmi doğum hikayesi kimi düşünürlerce eksik

⁷ Freyer, *a.g.e.*, 18.

⁸ İrgat, Muhammet, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldun*, Hiperyay, İstanbul, 2017, s. 34.

⁹ Furseth, I. ve P. Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş (Klasik ve Çağdaş Kuramlar)*, Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Birleşik Yay., Ankara, 2013, s. 30

görülür. Bu “kimilerine”¹⁰ göre ilk sosyolog unvanı Comte için hayli büyük ve haksız bir unvandır. Zira sosyolojinin var oluşunda katkıları yadsınamayacak olan Comte, düşünüş ve söylemlerini büyük oranda Saint Simon’a borçludur. Güçlü muhayyileye sahip olan Saint Simon düşünceleri üretirken; Comte bunları sistematize etmekteydi. Yani düşünceler esasında Saint Simon’a aitlerdi. Bu nedenle Cemil Meriç ilk sosyolog olarak açık bir şekilde Saint Simon’u kabul eder. Hatta Comte’un hocasına karşı vefasızlığını ödip kompleksiyle açıklarken hayli serttir:

Eflatun vefasız şakirdi Aristo’yu, anasının memelerini kuruttuktan sonra, ona tekmeler savuran bir taya benzetir. Benzetiş, Aristo’dan çok Auguste Comte için doğru. Comte düşünce tarihinde Ödip kompleksinin en şaheser örneği. Saint-Simon “pozitivizmin mesihi”, Comte bir Yahuda, daha doğrusu Janus gibi iki çehreli: Aziz Paulus ve Yahuda.¹¹

Zamansal olarak biraz daha geri gidenler, Napoli’de doğan Giambattista Vico’nun (1668-1744) “Yeni Bilim”iyle sosyolojinin kurucusu olmaya daha layık olduğunu düşünür.¹² Çünkü kendisi, Comte’tan yüzyıldan daha fazla bir zaman önce doğmuştur. Gerçi bu adlandırma bu denli açık bir şekilde yapılmaz. Genelde tarih felsefesi, kültür tarihi veya tin tarihi ile ilgili öncü olduğu söylene de nihayetinde “insana dair olan”ı akılsal yolla temellendirmiştir.¹³ Öncü tartışmaları, Belçikalıların Quetelet’i¹⁴ (1796-1874) bu sığata layık görmeleriyle devam edip, İbn Haldun’un (1332-1406) bu sığata en layık kişi olduğu düşüncesiyle İslam dünyası tarafından sürdürölmüştür. Bu düşünceye göre “sosyoloji” olarak adlandırılmasa bile İbn Haldun’un Mukaddime’de işlediği konular bu bilimin temelleri olarak kabul edilebilir.¹⁵ Kronolojik açıdan bakıldığında İbn Haldun en önce geldiğinden düşüncelerinin orjinalitesi ilgi çekici olmaktadır.

Osmanlı devletinin özellikle gerileme ve dağılma dönemlerinde ilgi çeken İbn Haldun, dönemin önemli düşünürleri tarafından toplumbilimini ortaya çıkaran esas

¹⁰Meriç, Cemil, *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 91-93.

¹¹ Meriç, *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, s. 89;

¹² Löwith, Karl, *Tarihte Anlam*, Çev. Caner Turan, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 182-183.

¹³ Löwith, “Vico”, Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi: Ekler*, Notos Kitap Yay., İstanbul, 2012, s. 286.

¹⁴ Adolphe Quetelet (1796-1874) Kriminal sosyolojinin kurucusu olarak da görülür. Comte’la yaklaşık aynı dönemlerde yaşayan Quetelet, “Toplum suçu hazırlar, suçlu ise ancak bir araçtır” sözüyle toplumsal koşulların bireysel yaşantı üzerine baskın oluşunu açık şekilde ifade eder. bkz. <https://www.britannica.com/biography/Adolphe-Quetelet>, ayrıca bkz., Fusun Sokullu Akıncı, *Kriminoloji*, İstanbul, 1994.

¹⁵ Ülken, H. Z. ve Z. F. Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 106; Ünver Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, Atatürk Üni. İlahiyat Tetkikleri Dergisi, S. 6., 1986, s. 6-8; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üni., Yay., İstanbul, 2014, s. 6; Kasım Şulul, *İbn Haldun’a göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., İst., 2015, s. 23.

şahıs olarak görülmüştür. İslam dünyasının “kendi semasında tek yıldız”ı¹⁶ olarak görülen İbn Haldun, siyasal açıdan Mağrip’in karışık olduğu bir dönemde düşünsel açıdan yüzlerce yıl ötesine hitap etmekteydi. Zamanlarının ötesine hitap eden tüm düşünürler gibi o da kendi toplumu tarafından anlaşılamamıştır.

Çöküşün başladığı yeri görenlere kulak vermek belki de çöküşe iddialı bir çözüm olabilirdi. İbn Haldun kendi döneminde etkili bir siyasi figür olsa da sosyolojik düşüncelerinin keşfi ne yazık ki sosyal fiziğin ilanından sonraya kalmıştır. Bu durum belki de “yerli” anlayışlara karşı toplumca duyulan kompleksten kaynaklanmaktadır. İlginç bir şekilde bir “bilim” önce Batı tarafından ilan edilir. Bu ilandan sonra Doğu toplumları kendi düşünsel mirasını yeniden gözden geçirme ihtiyacını duyar ve aslında “o” bilimin kendilerine ait olduğu iddiasını cılız bir şekilde yükseltirler. Bu iddia doğru veya yanlış olabilir. Kişiler veya kurumlar elbette böyle iddialarda bulunabilir ya da bu iddiaya karşı çıkabilir. Ancak bu tür savunmalar veya karşı çıkmalar genelde ideolojik kaygılardan doğmaktadır. Saf bilimsel kaygılar genelde siyasal, kültürel, etnik...vb. pek çok etkene kurban edilmektedir. Tüm bu kaygılar bir yana “mevcut sosyolojinin esas kurucusu kimdir?” sorusuna verilen yanıtlardan bir tanesi de İbn Haldun olmuştur. Böylece İslam dünyası da sosyolojik düşünceye yakın olduğunu belirtmiş olmaktadır. Gerçi sosyolojinin değil ama tarih biliminin, günümüz anlayışına en yakın bir biçimde yorumladığı için, öncüsü olduğunu söyleyen Batılı düşünürler de yok değildir. Örneğin Lacoste; İbn Haldun’un Avrupa’nın ancak XIX. Yüzyılda elde ettiği anlayışların pek çoğuna Thukydides, Augustinus, Machiavelli ve hatta Montesquieu gibi diğer eski tarihçilerden daha yakın olduğunu belirtir.¹⁷ İslam dünyası dışındaki bu tarz söylemler bir düşünürün gerçek değeri hakkında önemli veri sunar. Zira bir düşünür öteki uluslar ve dinlere mensup şahıslar tarafından dahi “keşfediliyor” ve hakkı teslim ediliyorsa o düşünürün evrensel bir düşünce ortaya koyarak dünya bilim tarihine gerçekten katkıda bulunduğu söylenebilir.

Çalışmanın ilk ve öncelikli amacı elbette düşünürlerin sosyolojik zihin haritalarını çözümlemek ve sosyolojiye katkılarını ortaya koymaktır. Ancak amaçlanan ikinci unsur ise bunu yapmak bize ne kazandıracaktır sorusunun cevabıdır. Sorunun cevabı ise, “bu düşüncelerden işe yarar olanlar tespit edilip toplumsal bir dönüşüme yol açabiliyorsa

¹⁶ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s. 139.

¹⁷ Lacoste, Yves, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, s. 12.

onlara kulak verilmesi” gerektiğidir. Burada sosyolojinin deskriptif yönteminden uzaklaştığı düşünülebilir. Ancak bilim dünyasında yanlış anlaşılan bir objektivite ve deskriptif anlayışın mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Bir bilim elbette işe yarasın diye yapıldığında yanlı olmaz. Aksine bir bilim, kişinin önyargıları çerçevesinde kurguladığı düşüncelerini haklı çıkarmak için eğilip büküldüğünde yanlı olur. Burada düşünceler hiçbir ideolojik kaygı güdülmeden ortaya konulduktan sonra toplumu dönüştürmek için alternatif olabilecek teoriler hakkında da yorumlarda bulunulacaktır. Nitekim klasik sosyologlar olarak tabir edilen düşünürler de aynısını yapmıştır. Yorum yapılmayan bir sosyolojik çalışma ne klasik sosyologlarda ne de hermenötik sayesinde modern sosyologlar arasında mevcut değildir. Özellikle son dönemlerde bilgi sosyolojisi çerçevesinde mutlak hakikat anlayışı esnemiş ve ilişkisellik ekseninde bilginin dinamik olduğu görüşü yaygınlaşmıştır.¹⁸

Düşünceler sadece entelektüel bir çaba olmak için üretilmeyip belli amaçlara hizmet ettikleri için pek çok düşünürde olduğu gibi, Comte ve İbn Haldun da çevrelerinde var olan aksaklıkları fark etmiş ve bunlara çeşitli çözüm önerileri getirmiştir. Bu çözüm önerileri de toplumun uzun süreli gözlenmesi sonucunda fark edilen aksaklıklara bir cevaptır. İnsan topluluklarının her ne kadar değişen yönleri göze çok çarpsa da değişimin yanında, varlığını farklı kılıklarda sürdüren pek çok güdü veya davranışın da farkına varmaktayız. İşte düşünürlerin eserlerinde ele aldıkları aksaklıklardan halen devam edenler mevcut ise, ki bazıları halen mevcuttur, daha iyi bir toplumsal düzen oluşturmak için düşünürlerin ortaya koyduğu yollardan yararlanmak akıllıca olacaktır.

B. Çalışmanın Yöntemi ve Konu ile İlgili Yapılan Önceki Çalışmalar

İbn Haldun ve Auguste Comte’un sosyolojik düşüncelerinin karşılaştırılması, biri Batı dünyasının öteki Doğu dünyasının sosyoloji bilimi kurucusu sıfatına sahip oldukları için, oldukça önemlidir. Bu çalışma teorik düzeyde olup, karşılaştırmalı tarama modeliyle ele alınmıştır. Karşılaştırılan düşünürler yüzlerce yıl öncesinde yaşadıklarından veriler, dökümanların incelenmesiyle elde edilmiştir. Konunun amacından uzaklaşmaması amacıyla seçilen kaynaklar öncelikle düşünürlerin kendilerine ait çalışmalardır. Ancak bunlara ilaveten konunun aydınlatılmasını sağlayacak ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

¹⁸ Canatan, Kadir, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, Açılımkitap Pınar Yay., İstanbul, 2013, s. 44.

Bu konudaki çalışmaların geçmişi, birkaç yüzyılı geçmese de özellikle son yarım yüzyılda İslam Dünyası İbn Haldun’a özel bir ilgi göstermiştir. Bu bağlamda gerek Osmanlı döneminde gerekse sonraki dönemlerde İbn Haldun’la ilgili farklı bakış açılarını yansıtan eserler bulmak mümkün. İbn Haldun özellikle üniversitelerin gerçekleştirdikleri çeşitli sempozyum veya anma törenlerinin baş konusu olmuştur.¹⁹ Yine sosyoloji ve din sosyolojisi bünyesinde hazırlanan tez veya makalelerde İbn Haldun’a dair pek çok veri elde etmek mümkün. Genç bir bilim olan sosyolojinin ülkemizdeki geçmişi nispeten daha kısadır. Bu nedenle sosyoloji literatürü de çoğunlukla yabancı kaynaklı olmaktadır. Bu literatür sorunu nedeniyle sosyolojinin gelişimi ülkemizde daha yavaş olmuştur. Günümüzde yapılan çalışmalarda niceliğin arttığı açık bir şekilde gözlenirken niteliğin artmadığını söylemek doğru olmaz. İstenilen seviyede olmasa bile sosyal bilimlerde ve özellikle sosyoloji geleneğinde “kaliteli” çalışmalar oldukça fazladır. Tüm bunlar çerçevesinde Comte hakkında çeviri eserler yoluyla hayli bilgi edinmek mümkündür.

Gerek klasik ve gerekse çağdaş sosyologlar, kimi zaman tek başlarına kimi zaman da birbirleriyle karşılaştırılarak incelenmiştir. Bu bağlamda Comte ve İbn Haldun için de eserler bulunmaktadır. Söz gelimi Comte’un J. S. Mill ile cinsiyet eşitliği üzerine karşılaştırılması, Emmanuel Guillin tarafından çalışılmıştır.²⁰ Yine Comte ve Durkheim’in dini görüşlerinin incelendiği Cihan Ballıkaya tarafından hazırlanan çalışma²¹, Anıl Varel’in Comte ve Durkheim’da nesnellik ve siyaset üzerine hazırladığı tezi²², E. E. Kupp tarafından kaleme alınan Comte ve İngiliz yazar Thomas Hardy’nin Pozitivistik görüşlerinin karşılaştırılmasını konu edinen çalışması²³, Comte ve George Eliot’un sosyolojik düşüncelerinin karşılaştırıldığı çalışma²⁴ ile Andrew Wernick’in

¹⁹ Ülkemizde İbn Haldun Üniversitesi tarafından son olarak 2017’de dördüncüsü olmak üzere, Hitit Üniversitesi tarafından 2013’te Çorum Belediyesi ile ortak bir çalışma olarak “Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu” yapıldı. Ayrıca 2013’te Bağcılar Belediyesi ile Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi’nin birlikte düzenlediği Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu” ve 2006 yılında İSAM tarafından organize edilen “Geçmişten Geleceğe İbn Haldun” adlı sempozyum düzenlenmiştir. Ayrıca pek çok üniversite bünyesinde İbn Haldun üzerine farklı sempozyumlar düzenlendiği görülmektedir.

²⁰ Guillin, V. P. Emmanuel, *Auguste Comte and John Stuart Mill On Sexual Equality: Historical, Methodological and Philosophical Issues*, Doctoral Dissertation, University of London, 2005.

²¹ Ballıkaya, Cihan, *XIX. Yüzyıl Pozitivist Düşünürlerinden Auguste Comte ve Emile Durkheim’da Din*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2015.

²² Varel, Anıl, *Comte ve Durkheim Örnekleri Üzerinden Pozitivist “Nesnellik” ve Siyaset İlişkisinin Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2012.

²³ Kupp, E. E., *Thomas Hardy: Positivism and His Tragic Vision*, Master Thesis, University of Durham, 1989.

²⁴ Wright, Terence, *George Eliot and The Religion of Humanity*, University of Oxford, 1977.

Comte'un İnsanlık Dinini konu edinen çalışması²⁵ gibi gerek Türkçe ve gerekse İngilizce pek çok eser mevcuttur.

Comte'un yanı sıra İbn Haldun üzerine de Türkçe, İngilizce ve Arapça eserler bulmak mümkündür. John Müller tarafından hazırlanan çalışmada İbn Haldun'un Machiavelli ile karşılaştırıldığı görülür.²⁶ Ayrıca İbn Haldun'un John Lock ile karşılaştırıldığı İngilizce çalışma Canan Çal tarafından hazırlanmıştır.²⁷ Bu çalışmada John Lock ve İbn Haldun'un ekonomi-politik üzerine görüşleri karşılaştırılmıştır. Yine Metin Yücekaya tarafından hazırlanmış olan bir diğer İngilizce tez ise İbn Haldun'un hanedanlık döngüsü üzerinden uluslar arası sistem değişimi teorilerini karşılaştırmalı olarak konu edinmiştir.²⁸ Waseem el-Rayes'in hazırladığı doktora tezi ise İbn Haldun'un tarih ve kültür çalışmalarının politik görünümünü konu edinmiştir.²⁹ Ayrıca İbn Haldun'un modern sosyal bilimlerdeki konumu ile toplum, devlet ve devrim görüşlerinin karşılaştırılmalı olarak incelendiği çalışmasıyla Douglas H. Garrison³⁰ ile İbn Haldun'un teorilerinin bilgi sosyolojisi açısından incelendiği çalışmasıyla A. Husayn Wardi'yi de ilave etmek gerekir.³¹

Ülkemizde İbn Haldun üzerine farklı perspektiflere göre pek çok akademik çalışma mevcuttur. İbn Haldun'un farklı sosyologlarla karşılaştırıldığı çalışmalar mevcuttur. Örneğin tarih felsefesi bağlamında İbn Haldun ve Vico'nun karşılaştırıldığı Kamer Ertürk'e ait çalışma³² ile Ayça Avcı'nın yine Vico ve İbn Haldun'un doğal-tinsel tarih anlayışlarının ele alındığı çalışması mevcuttur.³³ Yine Hasan Alkan'a ait olan

²⁵ Wernic, Andrew, *Auguste Comte and The Religion of Humanity*, Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1999.

²⁶ Miller, John H., *İbn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms*, Master Thesis, University of Tennessee, 1975.

²⁷ Çal, Canan, *Ibn Khaldun and John Locke: A Political Interpretation of Society – A Road to Private Property*, Master Thesis, ODTÜ, 2014.

²⁸ Yücekaya, Metin, *Ibn Khaldun's Conception of Dynastic Cycles and Contemporary Theories of International System Change: A Comparative Assessment*, Master Thesis, ODTÜ, 2014.

²⁹ El-Rayes, Waseem, *The Political Aspects of Ibn Khaldun's Study of Culture and History*, Doctoral Dissertation, University of Maryland, 2008.

³⁰ Garrison, Douglas H., *Ibn Khaldun and The Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry Into Society, The State And Revolution*, Master Thesis, University of Denver, 2012.

³¹ Wardi, Husayn, *A Sociological Analysis of İbn Khaldun's Theory: A Study in The Sociology of Knowledge*, Doctoral Thesis, University of Texas, 1950.

³² Ertürk, Kamer, *Tarih Felsefesinde İbn Haldun ve Vico*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1998.

³³ Avcı, Ayça, *İbn Haldun ve G. Vico Karşılaştırmasında Doğalcı ve Tinselci Tarih Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2008.

başka bir çalışmada İbn Haldun'un Toynbee ile karşılaştırıldığı görülmüştür.³⁴ Ayrıca Mehmet Hacıbrahimoğlu'nun İbn Haldun ve Collingwood üzerine olan çalışması³⁵ ile sosyal değişme açısından İbn Haldun ile Sorokin'in karşılaştırıldığı Halit Olgun'un çalışması³⁶ ülkemizde İbn Haldun ve çeşitli sosyologlar üzerine yapılan karşılaştırma türünden çalışmalara örnektir. Bunların dışında İbn Haldun'un eğitim, din ve siyaset gibi pek çok yönden ele alındığı tezler mevcuttur.

Konu ile ilgili literatür incelenirken, hem ülkemizde hem de İngilizce yazılan tezler arasında müstakil olarak Comte ve İbn Haldun'un incelendiği herhangi bir esere rastlanmamıştır. Sadece North Texas Üniversitesi'nde Mehmet Soyer tarafından hazırlanan çalışmada İbn Haldun, Vico, Comte, Gumpłowicz ve Durkheim gibi sosyologlar üzerinden sosyolojinin köklerindeki benzerlik ve farklılıklar işlenmiştir.³⁷ Ancak İbn Haldun'un anılan diğer sosyologlarla her bir bölümde karşılaştırıldığı bu tezin kapsamı oldukça sınırlı tutulmuştur. Genel anlamda kısa olan tezin Comte ile İbn Haldun'un karşılaştırılmasına ayrılan kısım ise yaklaşık yedi sayfa gibi bir yekün tutmuştur. Literatürde var olan böylesi bir eksikliğin giderilmesi amacıyla sosyolojinin köklerinden olan Comte ve İbn Haldun'un bu çalışmada derinlemesine ele alınması oldukça büyük önem taşımaktadır.

Pozitivizmin altın çağını yaşadığı dönemlerde Comte'a ilgi hayli yüksekken; katı olguculuğun, doğduğu topraklarda dahi rağbet görmemesi üzerine bu ilgi giderek azalmıştır. Şu an için her ne kadar Comte insanlığı kurtaracak yeni dinin peygamberi olarak görülmüyorsa da sosyolojinin isim babası ve şu anki resmi kurucusu sıfatıyla ana kaynak olma özelliğini sürdürmektedir. Comte üzerine gerek yurtdışında ve gerekse yurt içinde makale, tez ve müstakil eserler bulmak mümkündür. Ancak iki düşünürün sosyolojik düşüncelerinin karşılaştırmalı metotla topluca değerlendirildiği eserler bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Bu nedenle çalışmada bu iki düşünürün sosyolojik

³⁴ Alkan, Hasan, *İbn Haldun ile Arnold Toynbee'nin Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.

³⁵ Hacıbrahimoğlu, Mehmet, *Collingwood ve İbn Haldun'un Ele Aldığı Tarih Felsefesinin Bazı Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

³⁶ Olgun, Halit, *Sosyal Değişme Açısından İbn Haldun ve Sorokin*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1999.

³⁷ Soyer, Mehmet, *Examining The Origins of Sociology: Continuities and Divergences Between Ibn Khaldun, Giambattista Vico, Auguste Comte, Ludwig Gumplowicz and Emile Durkheim*, Master Thesis, University of North Texas, 2010.

görüşleri karşılaştırıldığında kullanılacak asıl kaynaklar elbette düşünürlerin kendi eserleri olacaktır.

İbn Haldun kısaca *el- İber* olarak anılan tarih kitabını yazarken sadece Mağrib Tarihini yazmayı düşünmüş ancak daha sonra buna insanlığın ilk dönemleri, Doğu Halkları, Türkler ve Arapların Tarihini de ilave ederek oldukça genişletmiştir. Bu tarih kitabından daha çok tanınan eseri Mukaddime ise bu tarih kitabının anlaşılması için yazdığı bir “giriş”tir. Tarihini yazarken tarihçiliğin nasıl yapılması gerektiğine dair bilgileri kapsayan bir tarih felsefesi geliştirmiştir. Tarih biliminin akılcı hale getirilmesini savunurken, insan toplulukları ve medeniyetinin hallerini bilmenin öneminden bahseder. Öyle ki bu eser, bir tarih felsefesi ve ilk toplumbilim kitabı olarak hayli ün kazanmıştır.

İbn Haldun üzerine yapılan ilk Türkçe tercüme çalışması, Mukaddime’nin yabancı bir dile yapılan ilk tercümesi unvanına da sahip olan Pirizade tercümesidir. Bu tercüme ilk olması nedeniyle birtakım eksikliklere sahip olabilir. Özellikle asıl metinde olmayan pek çok süslü ifadenin tercüme aralarına sığdırılması ve dilinin biraz ağır oluşu nedeniyle şerhlere muhtaç oluşu çevirinin kullanışsız olmasına neden olmuştur.³⁸ Pirizade çevirisi tamamlanmadığından dolayı, Cevdet Paşa kalan kısmı çevirmiş ve İbn Haldun’a özel ilgi göstermiştir. Bu ilgi artan bir şekilde devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. İlk tercümeden sonra Zakir Kadiri Ugan, Süleyman Uludağ, Halil Kendir ve tamamı olmasa da Turan Dursun’un çevirisi mevcuttur. Bu çevirilerden özellikle Turan Dursun tercümesi metinde bulunması mümkün olmayan ifadelerle dolu olduğu gerekçesiyle de eleştirilmiştir.³⁹

İbn Haldun’un diğer eserlerinden daha çok sosyolojik muhtevaya sahip olan Mukaddime hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında çalışılmıştır. Bu özeliği nedeniyle Mukaddime referans alacağımız temel kaynaklardan biri olacaktır. Yine bunun yanında Mısır’a gitmeden önce ve gençliğinde yazdığı ve *Tasavvufun Mahiyeti* adıyla Türkçeye çevirisi de yapılan *Şifa’us-Sail* adlı eserinden de yararlanılacaktır. Nitekim bu eserin konusu sosyolojiyle doğrudan alakalı olmayıp, düşünürün zihin dünyası hakkında önemli ipuçları içermektedir. Özellikle Din ve Tanrı görüşü, mistik yapılar hakkındaki düşünceleri ve gözleme dayalı olmayan şeyler konusundaki tavrı,

³⁸ Uludağ, Süleyman, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2016, s.140-142

³⁹ Uludağ, a.g.e., s. 146

konumuz açısından dolaylı veri sağlayacaktır. Son olarak İbn Haldun'un günümüze kadar gelen eserlerin sonuncusu ve *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* adıyla çevirisi mevcut olan *et-Ta'rif*, düşüncelerini var eden yaşamına ışık tutacaktır.

İbn Haldun gibi Comte hakkında sağlam verilere ulaşmak için öncelikle kendi eserleri olan *Pozitif Felsefe Dersleri* ve bu eserin girişi sayılabilecek *Pozitif Felsefeye Giriş* ayrıca Comte'un din, Tanrı ve mistik konular üzerine olan görüşlerini bir rahip edasıyla işlediği *Pozitivizm İlmihali* adlı eserler baz alınacaktır. Bu verilenler dışında *Pozitif Siyaset Sistemi* ve *Öznel Sentez* adlı eserleri de mevcuttur. Ancak pozitivizmin çöküşüyle birlikte Comte'a duyulan ilginin azalması eserlerin teminini zorlaştırmış yahut çevirilerini hazırlamayı gereksiz kılmıştır. Kimse devri geçmiş bir felsefeyi içeren ve aranmayan bir kitabı çevirmek istemez. Bu nedenle *Pozitivizm İlmihali* gibi iddialı bir esere bugün için Türk okuyucu ulaşmakta zorluk çekmektedir. Zira matbu olarak bulmaya imkan olmayan bu eserin dijital ortamda bulunabilecek tek bir çevirisi mevcuttur ki o da Peyami Erman'a aittir. Milli Eğitim Basımevinin 1980'lerde yaptığı ikinci baskısından bu yana Pozitivizm İlmihaline ulaşmak hayli çaba gerektirmektedir. Comte'un ölümüne yakın yazdığı bu eser, ilk eserlerinden oldukça farklı format ve içeriğe sahiptir. Bu eserde de sosyolojik pek çok unsur bulunmakla beraber, çalkantılı hayatının son demlerindeki zihinsel çözülüşüne şahit olmaktayız. Bu özellikleri, eseri ilgi çekici kılmakta ve yazarın zihin dünyasına yolculuk etmeye olanak sağlamaktadır.

Comte, en önemli özelliği olarak belirtilebilecek sistematikliği sayesinde eserlerini yazmadan önce zihninde tasarlayıp, yazacağı tarihi bile önceden belirlemektedir. Nitekim 1857'deki ölümü, 1858'de yayınlamayı düşündüğü a *Treatise of Universal Education'in* (Evrensel Eğitim Sistemi) ilanına engel olmuştur. Ölümünden onlarca yıl önce yayınlamayı planladığı eserlerinin taslaklarını hazırlamaya zaman bulamadı. Tıpkı bu eseri gibi 1861 yılı için planladığı *System of Positive Industry* (Pozitif Endüstri Sistemi) veya *Treatise on the Total Action of Humanity on the Planet* (İnsanlığın Yeryüzündeki Genel Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme) adlı eseri ile 1867 yılı için planladığı *A Treatise of First Philosophy* (İlk Felsefe Üzerine Bir İnceleme) adlı eseri için de ömrü yetmedi.⁴⁰ Planladığı bu eserler Comte'un ilk düşüncelerinden mistik düşüncelere yaptığı düşünsel yolculuğun belki de bir sentezi olacaktı. “Var

⁴⁰ Bourdeau, Michel, “Auguste Comte”, <https://stanford.library.sydney.edu.au/entries/comte/>, (Oct 16, 2014)

edilmedikleri için” bu eserlere dayalı kehanetlerde bulunmak bizleri bilimsellikten hayli uzaklaştıracaktır. Bu nedenle çalışmada Comte tarafından oluşturulmuş eserlerden öncelikli olarak yararlanılmıştır.

İki düşünürü ait olan eserler dışında felsefe, sosyoloji, din sosyolojisi, tarih gibi alanlarda yazılmış pek çok kaynaktan da yararlanılmıştır. Türlü biyografi kitapları ve sadece iki düşünürün düşüncelerine ağırlık verilen çalışmalar ile bizatihi bu düşünürlerle ait olmasa da konuya ışık tutacak denli önemli bilgileri ihtiva eden veya bu tür bilgileri içeren ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır. Söz gelimi Toynbee’nin *A Study of History* adlı hacimli eserinde birkaç sayfa İbn Haldun’a ayrılmıştır. Bu çalışmada İbn Haldun hakkında övücü ifadeler yer alması oldukça önemlidir.⁴¹ Ancak İbn Haldun’un Batı dünyasında Toynbee sayesinde tanındığını söylemek doğru olmayacaktır. Toynbee’den önce Mukaddime De Slane’nin Fransızca tercümesiyle 1858’de Batı dünyasına sunulmuştur.⁴² Quatremere’in De Slane ile aynı yıl (1858) yaptığı Fransızca çevirisi⁴³ de Mukaddimeye duyulan ilginin bir diğer örneğini oluşturmaktadır. 1958’de Rosenthal’in İngilizce çevirisi ile Mukaddime sosyolojinin meşru temsilcilerinden biri olarak görülmeye başlandı. 1967’de Vincent Monteil’in yeni Fransızca çevirisini⁴⁴ yapmasıyla da gittikçe artan bir İbn Haldun ilgisiyle karşılaşılacaktır. Bunların yanında De Sacy’nin 1806’da Mukaddime’den bazı pasajlar içeren bir biyografi yayınlaması⁴⁵ İbn Haldun’un çok daha önceden Batı tarafından bilindiğini göstermektedir. Buna rağmen uzun yıllar boyunca Batı sosyoloji tarihi yazıldığında veya buna dair “bir şeyler” söylendiğinde İbn Haldun’un adı anılmadı. Sosyolojinin öncüsü olarak kabul edilen Comte, Durkheim, Weber gibi düşünürlerin İbn Haldun’dan bahsetmemesi oldukça ilginç bir durumdur. Böylesi önemli şahısların İbn Haldun’dan haberdar olmadıklarını söylemek, onların toplumbilimine dair araştırmalarına halel getirecektir. Oysa burada bilinçli bir görmezden gelme söz konusu olduğu söylenilebilir. Bu bilinçli sessizlik hakkında Cemil Meriç’in söyledikleri yabana atılmayacak türdendir: “Batı, o büyük kaynaktan sık sık faydalanır ama iktibaslarını

⁴¹ Toynbee, Arnold, *A Study of History*, V. 10, Oxford University Press, London, 1919, p. 84-87

⁴² Uludağ, *a.g.e.*, s. 138; Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s.140.

⁴³ Bilici, Faruk, “Fransa” mad., TDV., C. 13, s. 192.

⁴⁴ Uludağ, *a.g.e.*, s. 138-139.

⁴⁵ Okumuş, Ejder, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yay., İstanbul, 2017, s.20.

titizce saklar. Doğu'nun bütün hazineleri gibi, Mukaddime de, her iştihaya açık bir "mirî malı"dır."⁴⁶

Comte ve İbn Haldun biri Batı dünyasına öteki Doğuya açılan bir düşünsel bir pencere olarak dikkat çekmektedir. Gerçi İbn Haldun Müslüman olduğu için bir Doğulu sayılıyorsa da teknik olarak o bir "Batı"lıdır. Tunus'ta başlayan macerası Endülüs ve sonra Mısır ile devam etmiştir. Yaşadığı dönemde Mağrib halkının bilme üstünlüğünü nasıl kaybettiğini "Çöküş Teorisiyle" açıklarken, yaşadıkları ona ilham kaynağı olmuştur. Mağribin kaybettiği üstünlüğün doğuda (Mısır'da) devam ettiğini söylerken bilgiye sahip olanların medeniyet ve güce de sahip olacaklarını eklemekteydi.⁴⁷

İbn Haldun keşfedildiğinde, Batılı pek çok düşünürle karşılaştırılmış ve onlarla olan benzerliklerine vurgu yapılmıştır. Bu karşılaştırmaların ana mantığı, İbn Haldun'un karşılaştırmaya konu olan tüm o düşünürlerden önce yaşadığı gerçeğine binaen, o düşünürlerin öncüsü ve belki de ilham kaynağı olduğudur. Machiavelli, Montesquieu, Vico, Rousseau, Tarde, Marks ve Comte ile türlü vesilelerle karşılaştırılmıştır.⁴⁸ Ancak bunlardan çoğu hacimli ve ayrıntılı bir şekilde değildir. Sadece kısmi bazı düşüncelerin mukayesesi şeklinde görülmektedir.

Düşünürler karşılaştırılırken amaçlanan düşünce, birini haklı çıkarıp ötekini mahkum etmek olmayacaktır. Bilimsel çalışmalarda amaçlanan şey, düşünürlerin alana yaptıkları katkıları belirleyip literatürde belli bir zemine oturtmaktır. Bu çalışmada amaçlanan da budur. Düşünürlerin bakış açılarında var olan farklılıklar toplumsal problemlere de farklı çözüm önerileri getirmektedir. Nihayetinde bu farklılıklarla bir kültür çatışması amaçlanmayıp, aksine farklı zaman ve zeminlerde toplumu "kurtarma" adına önerilen çözüm yollarına kulak verilecektir. Çalışmamızın amaçladığı bir diğer husus ise, düşünürlerin sahip oldukları benzerlikleri göz önünde tutarak İbn Haldun'un çokça değinilmeyen sosyolojideki yerini tespit etme ve Umran ilminin kavramlarının günümüz sosyolojisindeki yerini yeniden tartışmaya açma olarak ifade edilebilir.

Buraya kadar konunun önemi, yöntemi ve amacı hakkında genel bilgiler verildi. Sonraki bölümde düşünürlerin biyografileri ve düşüncelerinin ortaya çıkmasında etkili olan toplumsal zemin tartışılacaktır.

⁴⁶ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 141.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 662.

⁴⁸ Okumuş, *a.g.e.*, s.21.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN VE AUGUSTE COMTE'UN YAŞAMLARININ DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE ETKİLERİ

1.1. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Karşılaştırmalı Yaşam Öyküleri

Düşünürlerin öz yaşamlarının bu çalışmanın esas amacı olmadığını belirtmek bir zarurettir. Zira bu bir biyografi çalışması olmayıp, sadece düşünceleri ortaya çıkaran yaşam tecrübelerini anlamaya çalışmaktır. Bir düşünce, sahibinin yaşamından ve sosyo-kültürel ortamından bağımsız olamaz. Düşünceleri doğuran önce sahiplerinin yaşadıkları olaylar ve bu yaşama etki eden çevresel faktörlerdir. Bu nedenle gerek Comte'un gerekse İbn Haldun'un yaşamları bu bağlamda ele alınacaktır.

Auguste Comte 1798'de Fransa'nın Montpellier⁴⁹ kentinde dünyaya geldi. Muhafazakar bir yapıya sahip olan ailesi kral yanlısı ve koyu Katolik'ti.⁵⁰ Devrim'in hemen akabinde doğduğundan dönemin mukafazakar ve devrimci kesimlerini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Kendi düşüncelerini oluşturacak yaşa geldiğinde ise tarafını netleştirip ailesinin bakış açısından sıyrılarak özgün düşünmeye başlamıştır.⁵¹

Comte zengin sayılabilecek bir ailede dünyaya gelmesine rağmen zayıf ve hastalıklı bir çocukluk geçirmiştir.⁵² Bu çocukluk devrinin rahatsızlıkları ve hayatının belli dönemlerinde yaşadığı sıkıntıları, keskin düşüncelerinin muhtemelen temel sebeplerinden biridir. Psikanalitiğin bilinmesiyle birlikte düşünürlerin ortaya attıkları pek çok felsefenin, yaşamlarının özel anlarının bir yansıması olduğu rahatlıkla görülebilecektir. Comte ve diğer pek çok düşünürde bunları görmek mümkündür.

1807-1814 yılları arasında Montpellier Lisesi'nde okuyan Comte, okulun en asi öğrencileri arasında anılmıştır. Okula başladığı andan itibaren düşünceleri hızla şekillenmiş ve “özgürlük” yanlısı olarak ailesinden farklılaşmıştır. Bu okulda öğrenciyken en çok etkilendiği hocası Matematikçi Daniel Encontre, Comte'a rol model olmuş ve Comte'un sistematik bilim sevgisine temel oluşturmuştur. Hocaları tarafından

⁴⁹ Fransa'nın Akdeniz'e kıyısı olan bir kentidir. Öğrencilerin çokluğu nedeniyle “Öğrenci Kenti” olarak da adlandırılır.

⁵⁰ Coser, Lewis A., *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çev. Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman, De Ki Yay. Ankara, 2011, s. 33.

⁵¹ Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., İstanbul, 2010, s. 93.

⁵² Coser, a.g.y.

haylaz ama deha olarak görülen Comte, henüz küçük yaşta baskın bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³

Rahatsızlıklarına rağmen zekasıyla dikkat çeken Comte, 1814 yılında Paris'in saygın okullarından biri olan Politeknik Okulu'na dördüncü sırada yerleşti.⁵⁴ Okul pozitif bilimlerin öncülüğünü yapan aynı zamanda liberal yapıya sahip olan bir kurumdur. Ancak Comte'un arkadaşlarıyla birlikte okul yönetimini protesto etmelerinden sonra o ve arkadaşları okuldan atılmıştır.⁵⁵ Bu durum, Comte için akademik faaliyetlerin bittiği anlamına gelmemektedir. Montpellier'de tıp, fizik ve kimya derslerini; Paris'te ise Poinson ve Blanville'den özel dersler almıştır.⁵⁶

Okulundan ayrılan Comte 1817'de düşünsel dünyasında çığır açacak olan şahısla tanışır: Saint-Simon. Böylece üstadının sekreteri Augustin Thierry'nin yerine geçip Saint-Simon'dan nasiplenir.⁵⁷ Her ne kadar sonraki dönemlerde araları bozulsun da Comte'un zihin dünyasının şekillenmesinde bu şahıs oldukça etkindir. Özellikle endüstri çağında "emekçi sınıfın sömürüldüğü" argümanı onun tarafından özellikle bu dönemde dillendirilirken Saint Simon'un etkisi göze çarpar.⁵⁸

1825'te hoş bir üne sahip olmayan Caroline Massin ile evlendiğinde bu evliliği hayatının tek hatası olarak görür.⁵⁹ Hayatına giren kadınlar, felsefesinde önemli bir yer tutan "kadın" hakkındaki düşüncelerini var eden önemli bir etken olarak görülebilir.

1826'da seçkin bir dinleyici kitlesine Pozitif Felsefe Dersleri'ni verdi. Bunlar Fourier, A. Von Humboldt, Navier, Binet, Poinson... gibi seçkinlerdi.⁶⁰ Ancak çalışma hayatının yoğunluğu ve eşinin onu terk etmesinden kaynaklanan perişanlığından dolayı derslerine devam edemedi. Ruh sağlığının iyice bozulduğu 1827'de Sen Nehrine atlayıp intihar girişiminde bulunduysa da başarılı olamayıp çalkantılı ruh hali krizlerinden eşinin yardımıyla iyileşti.⁶¹ 1829'da Pozitif Felsefe Dersleri'ne tekrar başlayıp on üç

⁵³ Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yenidevir Basımevi, İstanbul, 1941, s. 189; Kızılcılık, Sezgin, *Sosyoloji Tarihi III*, Anı Yay., Ankara, 2016, s. 81

⁵⁴ Coser, a.g.e., s. 33.

⁵⁵ Coser, a.g.e., s. 34.

⁵⁶ Kızılcılık, a.g.e., s. 82.

⁵⁷ Meriç, *Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, s. 80.

⁵⁸ Kızılcılık, a.g.e., s. 72.

⁵⁹ Aron, a.g.e., s.93.

⁶⁰ Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, Çev. Erkan Ataçay, Bilgesu Yay., Ankara, 2015. S. 7. Bundan sonra bu eser kısaca *Pozitif Felsefe Dersleri* olarak anılacaktır.

⁶¹ Aron, a.g.e., s. 94.

yılda bu derslerin altı cildini yazdı.⁶² Levi Strauss'un deyimiyle Comte, düşünceleri üzerine uzunca bir süre düşünür ancak onları bir oturuşta yazardı. Ardından yazdıklarını da hiç okumazdı.⁶³ Özellikle Pozitif Felsefe Dersleri'nin son üç cildinde sosyolojiye yer vermiştir. Bilimini ilan ederken esinlendiği kaynaklar ise Montesquieu, Condorcet Bousset olarak belirtilebilir.⁶⁴

Eşinden kesin olarak 1842'de ayrılıp 1844'te eski bir öğrencisinin kız kardeşi olan Clothilde de Vaux ile tanıştığında kariyerinde ve hayatında yeni bir sayfa açmıştı.⁶⁵ Gençlik dönemindeki mantıkçı duruşuna nazaran Comte bu dönemde kalbinin egemenliğine izin vermişti. Elbette mantığı tamamen bir kenara bıraktığını söylemek doğru olmayacaktır. Daha ziyade mantıkçı keskin söylemlerini duyguyla harmanlayıp "törpülediğini" söylemek mümkündür. Comte bu dönemden sonra *Pozitif Felsefe Kursu*'ndan ayrı *Pozitif Siyaset Sistemi* üzerine çalışmaya başlamıştır.⁶⁶

1846'da Clothilde'in veremden dolayı ölümü onu ikinci defa sarsmıştır. Bu defa Comte Clothilde'in şahsında "kadın"ı adeta bir kült haline getirip tapınmaya başladı.⁶⁷ Günde üç defa sevgilisinin oturduğu sandalyede oturup onun anılarını kronolojik olarak hatırladığında Comte, yeni dinin ibadetlerinden birini icra ediyordu.⁶⁸ 1846 tarihi aynı zamanda Comte'un J. S. Mill ile 1841'de başladığı yazışmalarının bittiği tarihtir. Comte akademik niteliklerine rağmen hayatı boyunca düzenli bir çalışma hayatına sahip olamadığı için ekonomik sıkıntılar çekmiş bir düşünürdür. J.S. Mill'ün çabalarıyla George Grote, Raikes Currie ve William Molesworth gibi elit tabakanın bağışlarıyla yaşamını sürdürür.⁶⁹

Comte 1848'de devrimin hevesli bir destekçisi olarak Jakobenler Kulübünü model alan Pozitivist Cemiyeti kurup aynı dönemde zihninde inanç ve ibadet esaslarını belirleyip kesinleştirdiği insanlık dinini ilan etti.⁷⁰ Ayrıca 1849'da ilan edilen insanlık dininin zihinlerde netleşmesi adına *ilmihalini* yazmaya başladı.⁷¹ İnsanlık dinini ilan

⁶² Aron, a.y.

⁶³ Levi-Strauss, Claude, *Hepimiz Yamyamız*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 113.

⁶⁴ Aron, a.g.e., s. 73.

⁶⁵ Comte, *System of Positive Polity V. I*, Trans. John Henry Bridges, London, 1875, p. XV.

⁶⁶ Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s.191.

⁶⁷ Kızılcılık, *Sosyoloji Tarihi III*, s.86.

⁶⁸ Saygılı, Sefa, *Dünyayı Aldatanlar*, Elit Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 72.

⁶⁹ Pickering, Mary, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, V. II, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 62.

⁷⁰ Aron, a.g.e., s. 94.

⁷¹ Ülken, a.g.y.

ederken bilim adamlığı sıfatını, din adamlığı sıfatıyla meczetmesi oldukça ilginçtir. Üstelik bunu yaparken hala Pozitivizmin temsilciliği sıfatını da korumakta ve bu sıfattan vazgeçmemektedir. Comte'un en ilgi çekici özelliklerinden biri olan sentezciliği burada daha bir belirginleşmektedir. Comte bilim insanlarının çoğunun bu sıfattan uzak olduğunu bilmekte ve toplumu değiştirme tutkusu olmadan bilim yapanları kaçınılmaz bir yanılğı içinde görmektedir.⁷²

1851'de parlamento anayasasına son veren III. Napolyon tarafından yapılan darbeyi destekledi.⁷³ Bu destek kuşkusuz ilerlemecilik düşüncesinin toplumda var ettiği kargaşa ortamından kaynaklanıyordu. Comte ilerlemeci olduğu kadar anarşiden hoşlanmayan bir düşünürdü. Toplumsal istikrar adına böylesi bir girişimin destekçisi olmuştur. Düzen ve ilerleme düşünceleri arasında dengeli bir tutum benimsemesi onun işlevsel düşünmesinden kaynaklanır.⁷⁴ İşlevsel düşünme, toplumsal yapılar arasında bir bütünleşmeye dayanır. Ayrıca bu bütünleşme kendi başına bir amaç değil sağlıklı bir toplum oluşturma da bir gereğidir. Yani burada daha yaşanılabilir bir toplum için işe yarar bir düşünce ortaya koymak hedeflenir.

1853 yılında dinsel sisteminin tüm esaslarını belirleyip tek bir din olarak pozitivizmini yayabileceğine olan inancı gereği tebliğlere başladı.⁷⁵ Bu tebliğ mektuplarından biri olan Osmanlı Sadrazamı Reşit Paşa'ya gönderdiği mektup ilgi çekicidir. Comte, İnsanlığın tarihteki dinsel aşamalarının en mükemmeli olarak gördüğü İslamı sunan “eşsiz” Muhammed'in; henüz olgunlaşmamış insan zihninin kabul edebilmesi için, “Teolojizmin doğasına daha iyi intibak eden bir geçiş evresi tesis etmekle yetindiğini”⁷⁶ belirtir. Yani Muhammed, kavrama gücü hayli ileri olsa da toplumun henüz hazır olmaması nedeniyle öğretilerini teolojik bir pencereden sunmuştur. Comte böylesi bir dinin bakış açılarının ilk şaşkınlığını attıktan sonra pozitif dine adaptasyonunun daha kolay olacağını ummaktadır.⁷⁷

5 Eylül 1857'de öldüğünde tasarladığı pek çok çalışma yazılamadı. Kendisini eleştirenlerin dahi hakkını teslim ettiği sistemciliği, ölümünü hesaba katmadan

⁷² Aron, *a.g.e.*, s. 90.

⁷³ Bouthoul, Gaston, *Toplum Bilimin Tarihi*, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yay., İstanbul, 1971, s. 82.

⁷⁴ Ruth A. W. ve A. Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elbruz ve M. Rami Ayas, Doğubatu Yay., Ankara, 2015, s. 44-45.

⁷⁵ Aron, *a.g.e.*, s. 94.

⁷⁶ Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, Dergah Yay., İstanbul, 2015, s.26-27.

⁷⁷ Comte, *a.g.e.*, 28.

tasarılarını hazırladığı kitapların *isimlerini* var etmişti. Zamansız ölümü isimlerini ve tarihlerini belirlediği eserleri var etmesine engel oldu. Eğitim üzerine mevcut eserlerinde düşüncelerini açıklamasına rağmen 1858’de *A Treatise of Universal Education*’da eğitimi özel olarak ve ayrıntılı bir biçimde incelemeyi düşünmüştü. Yine 1861’de *System of Positive Industry* ya da bu isme alternatif olarak *Treatise on the Total Action of Humanity on the Planet* adlı çalışmayla sanayi veya insanın geçmişten bugüne getirdiği üretim araçları üzerine düşünceler yazmayı planlamıştı. Keza 1867 için planladığı *A Treatise of First Philosophy* yazmayı planladığı son eser olarak sadece ismen tarihte kalmış ve var edilememiştir.⁷⁸

Comte’un yaşam öyküsü hakkında elde ettiğimiz bilgiler çoğunlukla ikincil kaynaklar vesilesiyledir. Çünkü Comte’un kendi yaşamını kaleme aldığı bir biyografi kitabı mevcut değildir. Bu nedenle yaşantısını kendi dilinden öğrenememekteyiz. Oysa incelediğimiz öteki düşünür olan İbn Haldun konumuz açısından asli önem taşıyan eserlerinin yanında yaşam öyküsünü kaleme alan ender düşünürlerden biridir. Bu birincil kaynak, İbn Haldun’un *et-Tarif* adıyla meşhur olan bu eseri, başlangıçta *el-İber*’e bir ek olarak tasarlandı. *Et- Tarif bi- İbn Haldun Muellifu Haze’l-Kitab* adıyla ilk defa basıldı. Eserin bu baskısında olmayan başka birtakım hatıraları ile ilk nüshada bulunmayan bazı kasideleri tam olarak yazdıktan sonra eser iki katına çıkmış ve böylece müstakilen basılmıştır. Bu şekildeki müstakil baskıda eserin adı da *et-Tarif bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* olarak değiştirildi.⁷⁹

İbn Haldun 1332’de kendi tabiriyle Ramazan başında Tunus’da doğmuş ve ergenlik çağına kadar babasından eğitimini almıştır.⁸⁰ İbn Haldun yaşadığı dönemin nesebe verdiği önem dolayısıyla ve o dönemin bir geleneği olarak atalarından hatırladığı on tane ismi vererek, soyunu kendi deyimiyle Hadremevt seçkinlerinden olup aynı zamanda sahabeden olan Vail b. Cuhr’a dayandırır.⁸¹ Bunu çeşitli rivayetlerle belgelemeye çalışan İbn Haldun asabiye’nin baskın olduğu bir toplumda “yapılması olağan şeyi” yapmaktaydı. Bu olağan şey, nesebini önemli bir şahsa dayandırıp meşruiyet ve saygınlık kazanmaktır. İbn Haldun’un temel kavramlarından olan “soy”un böylesi bir zeminden geldiğini bilmekte yarar vardır.

⁷⁸ Michel Bourdeau, a.g.y.

⁷⁹ İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar: et-Tarif*, Çev., Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 2017, s. 5.

⁸⁰ İbn Haldun a.g.e., s. 24.

⁸¹ İbn Haldun, a.g.e., s. 15.

Vail b. Cuhr hakkında İbn Haldun'un atıfta bulunduğu rivayetlerden en ilgi çekici olanı, peygamberin Vail'e hürmet edip onun çocuklarına ve çocuklarının çocuklarına ettiği bereket duasıdır.⁸² İbn Haldun bir tarihçi olarak doğru olduğunu düşündüğü rivayetleri veriyor olsa da kendi yaşamıyla dolaylı ilgisi bulunan bu tür rivayetleri aktarırken soyunun önemli olduğunu göstermek amacıyla olduğu anlaşılmaktadır. Yine de atalarıyla ilgili beyanları verirken eleştirel tutumunu da görmek mümkündür.

Nesebimden Haldun'a kadar, bu on atamdan başkasını hatırlamıyorum. Büyük olasılıkla, daha fazla sayıdalar, bir o kadarı da bilinmiyor. Çünkü bu Haldun Endülüs'e gelmiş olandır. Eğer ilk fetihten gelmişse, bu süre yedi yüz yıldır. Dolayısıyla, yaklaşık yirmi kişi olurlar. Her yüzyıla üç kişi düşer.⁸³

Yukarıda belirttiği gibi İbn Haldun kendisine ulaşan rivayetlerde eksik isimler olabileceği ihtimaline değinmiştir. Bu da eldeki tarihi verilerin akli temellendirilmesini hayli önemseydiğini gösterir.

İbn Haldun'un Endülüs ve Kuzey Afrika'ya yerleşen ataları siyasi ve ilmi yönden saygınlık kazanmış ve üst düzey devlet görevlerinde bulunmuşlardır.⁸⁴ Büyük atalarının aksine İbn Haldun'un babası Ebu Abdullah Muhammed, siyasi faaliyetlerin dışında kalıp ilmi çalışmalarla ilgilendi. Arap dili, şiir ve fıkıh gibi alanlara ilgi duyan bu zat İbn Haldun'un gelişiminde en önemli katkıya sahiptir. İbn Haldun'un kardeşlerinden Yahya vezirlik makamına yükselerek ailenin siyasi geleneğini sürdürmüşken İbn Haldun ise hem büyük atalarının hem de babasının geleneğini meczedip oldukça renkli bir yaşam sürmüştür.⁸⁵

İlk ilmi faaliyetlerini, Endülüs'ten ayrılan alimlerin Tunus'a yerleşmesine borçlu olan İbn Haldun; lisan ilimleri, hadis, hadis usulü, siyer, fıkıh, gibi nakli ilimleri çoğunlukla Muhammed b. Abdülmüheymin Hadrami'den almıştı. Felsefi ve hikemi bilimlerde üstat olan Abili ise İbn Haldun'a mantık, felsefe ve matematik öğretmiştir.⁸⁶ Mukaddime'de yer alan mantıksal ve gözlemci bakış açısında Abili'nin büyük payı olduğu söylenebilir.

On sekiz yaşındayken veba salgınında hem anne ve babasını hem de ulemanın çoğunu kaybetti. Vebadan kurtulan alimler ise Merini Hanedanlığından Ebu Hasan ile

⁸² İbn Haldun, *et-Tarif*, s. 16.

⁸³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.15.

⁸⁴ Andıç, Fuat, vd., *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Hitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 7.

⁸⁵ Uludağ, *a.g.e.*, s. 20-21.

⁸⁶ Uludağ, *a.g.e.*, s. 22; İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 26-27.

birlikte Mağrib'e göç ettiğinden İbn Haldun mecburen ilmi faaliyetlerden uzaklaşıp siyasi görevlerde bulunmaya yöneldi.⁸⁷

1351 yılından 1374 yılına dek yoğun siyasi faaliyetlerin içerisinde, sahada, gözlem yapmaktaydı. Bu yirmi beş yıllık tecrübe, ilmi faaliyetlerine birinci elden veri sağladığı için büyük önem taşır. Çünkü bu tarihler siyaset hayatına atıldığı zamandan *el-Iber*'in yazıldığı zamana kadar geçen aktif süreci kapsamaktadır.⁸⁸

İbn Haldun'un 1350'deki ilk devlet görevi, Hafsiler adına devleti yönetmekte olan vezir Tafragin zamanındaki mühürdarlık görevidir. Bu görev belagat ve yazı bilgisi gerektirip resmi yazılara besmele ve şükür ifadelerini koymaktan ibarettir.⁸⁹

1352'de vezir Tafragin'in Hafsiler üzerindeki otoritesini yok etmeye çalışan Ebu Yahya Hafsi'nin torunu Ebu Zeyd Tafragin'in ordusunu mağlup ettiğinde İbn Haldun da Biskra'ya kaçtı. Biskra'da 1353'te evlendi.⁹⁰

1354'te Ebu İnan'ın ele geçirdiği yerler artıp gücüyle nam saldıığında İbn Haldun onunla görüşmek istedi. Ebu İnan İbn Haldun'a olumlu yaklaşım Fas'taki ilim meclisine aldı. Ebu İnan'ın hükümdarlığında ona her geçen gün daha çok yaklaşılarak önemli mevkiler elde etmeye başladı.⁹¹ Fas'ta Endülüs ve Kuzey Afrika'dan göç eden pek çok alimle tanışma fırsatı yakalayan İbn Haldun, bir taraftan devlet kademelerinde yerini sağlamlaştırmaya çalışırken diğer taraftan Fas kütüphanelerinde ve ilim meclislerinde bilgisini artırmaya çalışıyordu.⁹²

İbn Haldun karakter olarak hareketli ve hırslıydı. Ebu İnan'ın kendisine sunduğu makamlardan daha fazlasını istemekteydi. Ona hakim olan yükseklerle çıkma düşüncesi hayatının sonuna kadar ona galip olmuş ve siyasal entrikalara ve ihanetlere girişmesine neden olmuştur. İbn Haldun erdemlere uygun olmayan pek çok şey yapmışken; ilginç bir şekilde bunları gizlemeye de çalışmamaktadır. Çoğu zaman bu duygularını ve yaptıklarını "yapılmasından başka çaresi olmayan şeyler"⁹³ olarak takdim etmektedir.

Bir taraftan Ebu İnan'ın destekçisi gibi görünüyorken, öbür taraftan Ebu İnan'ın Fas'ta esir olarak tuttuğu Bicaye Hakimi Ebu Abdullah ile stratejik bir antlaşma yaptı.

⁸⁷ Uludağ, *a.g.e.*, s. 24-25.

⁸⁸ Uludağ, *a.g.e.*, s. 40.

⁸⁹ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s.53.

⁹⁰ Uludağ, *a.g.e.*, s. 26.

⁹¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 55.

⁹² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 55-60.

⁹³ Uludağ, *a.g.e.*, s. 29.

İbn Haldun'un isteği basitti: esirlikten kurtaracağı şahsın hakimiyet kurduğunda kendisini haciplik makamına getirmesi.⁹⁴ İbn Haldun'un bu entrikalarını meşrulaştırmak için ileri sürdüğü argümanlar da oldukça ilginçtir. O, Ebu Abdullah'ın atalarıyla kendi ataları arasında olan dostluğu öne sürer.⁹⁵ Böylece artık o kadim dostluk uğruna Ebu Abdullah'a ihanet edebilecektir. Ancak bu tür girişimler daima risklidir. Sonuçta bu durum Ebu İnan'ın haberdar olmasıyla birlikte, İbn Haldun'un hapsedilmesine neden olmuştur. İbn Haldun iki yıl hapsedildikten sonra yüz beyitlik duygusal bir kasideyle sultanın gönlünü almaya çalışıp serbest kalmayı umsa da sultanın ölümüyle bu isteği gerçekleşemedi.⁹⁶

İbn Haldun'u hapisten çıkaran şahıs ise Ebu İnan'ın oğlunu bertaraf edip yerine geçen vezir Hasan b. Ömer'dir. Ancak bu vezirin saltanatı da çok sürmez. Merinilerden Mansur b. Süleyman vezirin saltanatına son verdiğinde İbn Haldun da Mansur'un yanında yerini alıp onun katibi oldu. Bu görev sırasında iken dahi galip geleceğini düşündüğü başka şahıslar için destek bulmaya çalıştı.

Ebu İnan'ın Endülüs'te sürgünde olan kardeşi Ebu Salim otorite boşluğundan istifade ederek, İbn Haldun'un da yoğun çabalarıyla, 1359'da Mansur'a galip geldi. Çabalarına karşılık İbn Haldun'un kazancı yeni hükümdarın sır katipliği görevi oldu. İbn Haldun Mansur'a karşı giriştiği ihanetini "er ya da geç Ebu Salim'e yenilecekti" diyerek savunmuştur.⁹⁷

Ebu Salim güçten düşüp vezirlerin iştahları kabardığında İbn Haldun safını tekrar değiştirmek zorunda kaldı. 762'de Vezir Ömer b. Abdullah hükümdarı azledip gücü eline aldığı İbn Haldun'un maaş ve arpalıklarını artırdı.⁹⁸ Bununla yetinmeyen İbn Haldun, vezirle olan eski dostluğuna dayanarak daha fazlasını beklemekteydi. İsteği yerine getirilmeyen İbn Haldun, istifa edip başka yere gitmeyi düşünse de vezir düşmanlarıyla anlaşmasından korkup şehirden ayrılmasına izin vermedi. Başka vezirlerin şefaatiyle Tilemsan'a⁹⁹ gitmemek koşuluyla kenti terk etmesine izin verildi. Bu izinle birlikte eşini ve çocuklarını akrabalarına emanet edip Endülüs'e geçmiştir.¹⁰⁰

⁹⁴ Uludağ, *a.g.e.*, s. 28.

⁹⁵ İbn Haldun, *et-Tarif*, s. 60.

⁹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 61.

⁹⁷ Uludağ, *a.g.e.*, s. 29.

⁹⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 69.

⁹⁹ Tilemsan'da Vezir Ömer'in düşmanı Ebu Hammu bulunmaktaydı. Vezir İbn Haldun'un bu şahısla anlaşıp kendisine komplo kurmasından endişe etmekteydi.

¹⁰⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 69-74.

Endülüs'e giden İbn Haldun burada Gırnata'ya geçti. Çünkü orada önceden kendilerine yardımda bulunduğu sultan Muhammed ve veziri İbn Hatip (1313-1374) bulunmaktaydı.¹⁰¹ Siyasi keşmekeş sayesinde tanışıp yakınlık kurduğu İbn Hatip, İbn Haldun'un karakteriyle uyumlu bir denge siyaseti sürmüş bir vezirdi. İbn Haldun nasıl bir denge siyaseti izlemişse İbn Hatip de benzerini Endülüs'te yapmıştır. Zaman zaman rekabet duygusu galebe çalıp haset oluşuyorsa da genelde birbiri hakkında olumlu şeyler söylemişlerdir.¹⁰²

1363'te Gırnata hükümdarı; İbn Haldun'un diplomatik kabiliyetlerine, Castille kralı Zalim Pedro'ya elçi olarak gönderebilecek kadar, güvenmekteydi. Bu barış görüşmesini başarıyla yerine getiren İbn Haldun Pedro'nun yanında kalma teklifini de uygun biçimde reddetmiştir.¹⁰³ Başarısından dolayı sultan, İbn Haldun'un ailesini de yanına getirip ikramlarda bulundu. Bu dönemin rahatlığı İbn Haldun için uzun sürmedi. Siyasi rekabet nedeniyle İbn Hatip ile arası açılınca Endülüs'ten ayrılma kararı aldı. İbn Haldun bu durumu *et-Ta'rif*'te "siyasette vefa yokmuş" diye sitemle belirtir.¹⁰⁴

Vaktiyle haciplik makamı karşılığında Ebu İnan'a karşı desteklediği Ebu Abdullah'ın tahtı ele geçirdiğini belirten mektubunu aldığı Gırnata emirinden izin alarak 1374'de Endülüs'ten ayrıldı.¹⁰⁵ Bicaie'ye gelip haciplik makamını elde edince yönetim işlerinde geniş yetkilere kavuştu. Kardeşi Yahya da burada vezirlik makamında bulunmaktaydı. Ebu Abdullah'ın amcasının oğlu Ebu Abbas Bicaie'yi ele geçirince yakınları İbn Haldun'a sultanın küçük çocuğunu hükümdar ilan edip ona vekaleten devleti yönetmesini tavsiye ettiler. Ancak İbn Haldun bu riske girmeyip kendisini garantiye alacak her zamanki yöntemine başvurdu. Ebu Abbas'a bağlılığını bildirip hükümdarlığı ve şehri kendisine teslim etti.¹⁰⁶

İbn Haldun, Ebu Abbas'ın kendisinden şüphelenmesi nedeniyle oradan ayrılıp düşmanı Ebu Hammu için propaganda yapmaya başladı. Ebu Hammu'nun hamlesinin başarısız olmasıyla birlikte kabileleri tekrar Ebu Abbas safına geçirmek için ikna etmeye çalıştı.¹⁰⁷

¹⁰¹ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 75.

¹⁰² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 74-76.

¹⁰³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 83.

¹⁰⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁰⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 88-89.

¹⁰⁷ Uludağ, *a.g.e.*, s. 35.

Tilemsan'ın sık sık el değiştirmesi nedeniyle, o vakit Abdülaziz'den sonra tekrar Ebu Hammu'nun kontrolüne geçmişti, kendisi için güvenli olmadığını anlayan İbn Haldun ailesiyle birlikte pek çok badireden sonra Fas'a ulaştı. Ancak kentlerin sık sık başka sultanların eline geçmesi ve bu sultanların tamamının İbn Haldun'un ihanetine uğramış olması Mağrib'i İbn Haldun için tehlikeli bir yer haline getirmişti. Bu durumda canını kurtarmak için tekrar Endülüs'e gitmeye karar verdi.¹⁰⁸

1364-1374 senelerinde Mağrib'te bulunan İbn Haldun bu süre zarfında sadece bir yıl resmen siyasi görevde bulundu. Dokuz sene boyunca da farklı sultan ve emirleri destekleyerek resmi göreve sahip olmadan siyasi entrikalara karıştı. Bu on yıllık sürenin sonunda gidecek yeri olmadığını anladığında tekrar Gırnata'ya gitmeye karar verdi. Burada emir İbn Ahmer tarafından rahat ettiriliyor olsa da Faslıların İbn Haldun'u geri göndermeleri için ısrarları sonucunda İfrikiye'ye gönderildi. İbn Haldun'un ikinci Endülüs ziyareti oldukça kısa sürmüştür. 1374 senesinin bir diğer acıklı olayı da İbn Hatib'in dinsiz filozofları takip ettiği yolundaki fetva nedeniyle öldürölmesidir.¹⁰⁹

Ebu Hammu'nun Tilemsan'a hükmettiğini duyan İbn Haldun pek çok aracı koyarak kendisini affettirmeyi başardı. Tilemsan'a gitmeyi başaran İbn Haldun siyasi faaliyetleri bırakmaya gerçekten kararlıydı. Ancak tehlikeli olan yetenekleri onun siyasi işlere dahil edilmesine sebep olmaktaydı. Neticede ailesinin de ricasıyla İbn Selame kalesinde kalmasına izin verildi.¹¹⁰ Medeniyetten uzak ve küçük bir beldede İbn Haldun yıllarca gözlemlediği olayların belli bir nedensellikte var olduğunu yazmaya başladı. Dört yılını geçirdiği bu kalede siyasi keşmekeşten uzaklaşıp dingin bir zihinle orijinal eserler vermeye başladı. Yaklaşık kırk beş yaşlarına denk gelen bu dönem İbn Haldun için olgunluk devri olarak hayli verimli geçmiştir. İbn Haldun Mukaddime'yi 1377 senesinde sadece beş ayda bu kalede yazmıştır.¹¹¹ Tabi sonraları bu çalışmasını pek çok kez düzenlemiş ve eserine ilaveler yapmıştır.

İbn Haldun 1378'de İbn Selame kalesinden ayrılıp doğduğu topraklara, Tunus'a, geri dönüp orda 1382'ya kadar kalmıştır. Burada siyasi faaliyetlere davet edilince

¹⁰⁸ İbn Haldun, *et- Ta'rif*, s. 106-109.

¹⁰⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s.36-37.

¹¹⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 134-135.

¹¹¹ Uludağ, *a.g.e.*, s. 40.

bunlardan uzaklaşıp hac yapma izni ile Tunus'tan ayrılmıştır.¹¹² Mağrip'teki siyasi ve ilmi hayatının bittiği bu tarih İbn Haldun için Maşrik döneminin ise başlangıcıydı.

İbn Haldun her ne kadar hac için ayrıldığını söylese de Mekke'ye değil Kahire'ye gitmeyi tercih etti.¹¹³ Memlûklerin egemenliği döneminde Mısır'a gelen İbn Haldun oldukça değer görmüştür. Eserleri ve siyasi faaliyetleri hakkında orada da hakkında pek çok şey biliniyordu. Bilgisi ve hitabeti çok iyi olduğundan insanları etkilediği görülmektedir.¹¹⁴

Ezher'de hadis ve Maliki fıkıhı üzerine dersler vermeye başlayan İbn Haldun'u pek çok kişi takip etmeye başlamıştır. 1382'de Medresetü'l Kamhiyye¹¹⁵ 'de ilk dersini verdiğinde alim ve eşraftan oluşan seçkin bir dinleyici kitlesi ona verilen önemin bir göstergesi olarak orada bulunmuş, ardından 1384'te Maliki kadısının azledilmesi üzerine kadılık görevine getirilmiştir.¹¹⁶ Bu görevi titizlikle sürdüren İbn Haldun keyfi fetvalara ve aracı koydurularak sonuçlanan davalara son verdi. Adalet teşkilatının iltimasla iş gördüğü bu dönemde İbn Haldun'un bunlara bakmayıp sert tedbirler alması, hakkında şikayetlerin edilmesine neden olmuştur. Böylece İbn Haldun'un ilk kadılık görevi sadece bir yıl sürüp 1385'te son bulmuştur.¹¹⁷ Kadılıktan azledildikten sonra da Medresetü'l Kamhiyye'nin yanında Sultan Berkuk'un yaptırdığı Berkukiye Medresesinde ders vermeye başladı. Şikayetlerin devamı üzerine kısa süre sonra bu görevden de ayrılmak zorunda kaldı.¹¹⁸

1387'de hacca giden İbn Haldun 1388'de döndüğünde Surgatmışiye Medresesinde hadis dersleri vermeye başladı.¹¹⁹ Ardından bu göreve ilaveten Baybars Tekkesi'nin sorumluluğu kendisine verildi.¹²⁰ Genel anlamda tasavvufi bir anlayıştan uzak olan İbn Haldun Mağripte yazarlığı *Şifau's-Sail* adlı eserinde nispeten serttir. Ancak Mısırdayken, tasavvufa karşı zihni olgunlaşmanın veya başka nedenlerin etkisiyle eski keskin söylemine sahip görünmemektedir. Bu durumu Mukaddime'nin

¹¹² İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 136-137.

¹¹³ Andıç vd., *a.g.e.*, 12.

¹¹⁴ Uludağ, *a.g.e.*, s. 42.

¹¹⁵ Selahaddin Eyyubi tarafından Maliki fıkıhının tedris edilmesi amacıyla inşa edilmiştir. Geliri ise medreseye vakfedilen buğday tarlasından karşılandığı için bu ad verilmiştir.

¹¹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 158.

¹¹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 159-162.

¹¹⁸ Uludağ, *a.g.e.*, s. 45.

¹¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.185.

¹²⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 195.

tashih edilmiş halindeki tasavvuf anlayışıyla Şifau's-Sail'deki anlayışı karşılaştırdığımızda görmekteyiz.

1399 yılında kadılık görevine ikinci defa getirilen İbn Haldun bu görevde sadece üç ay kalmıştır. Bu kadılığı döneminde Filistin'e yolculuk yapıp döndüğünde kendisini çekemeyenlerin gadrine uğramıştır.¹²¹

1400'de Timur'un Suriye'ye yaptığı saldırılar ve oradaki kıyım haberleri Mısır'a ulaştığında savunma amaçlı hazırlanan orduya İbn Haldun da katılmak zorunda kaldı.¹²² Sultanın Şam'ı terk edip Kahire'ye dönmesiyle şehrin Timur'a teslim edilip edilmemesi konusunda ulema ve eşraf arasında ihtilaf baş gösterdiğinde İbn Haldun ve onun gibi Timur'dan eman dilemek isteyenler şehirden ayrılıp Timur'la görüşmek için otağına vardı.¹²³ İbn Haldun uzun yıllar boyu yaptığı gözlemlerini ve sosyolojik çıkarımlarını paylaşıırken, insan psikolojisine vukufiyeti sayesinde Timur'u etkilemeyi başarmıştır.¹²⁴

Şam'dan döndükten sonra ikişer üçer ay aralıklarla dört defa yürüttüğü kadılık görevini 1400 ile 1405 yılları arasında yerine getirmiştir.¹²⁵ Muhalifleriyle yaptığı makam ve mevki mücadelelerinde kimi zaman İbn Haldun kimi zaman da muarızları baskın çıkmıştır.

Hayatının yirmi dört senesini Mısır'da geçiren İbn Haldun 1406'da vefat etti.¹²⁶ Vefatına dek aktif ve girişken bir hayat süren İbn Haldun'un düşünceleri döneminin uleması tarafından yeterince takdir edilemedi. Bu nedenle de İslam dünyasında bir akım başlatamadı. Renkli kişiliğe, parlak zekaya ve hoş sohbet bir dile sahip olduğu için zikzaklı bir hayat yaşasa da çoğunlukla başarılı ve üst düzey bir hayat sürdüğünü söylemek mümkündür. Yetenekleri pek çok başarıya ulaşmasını sağlarken aynı zamanda pek çok düşman kazanmasına da neden olmuştur. Bu yüzden hırs ve haset sahiplerinin dedikodularına malzeme olmaktan da kurtulamamıştır. Ancak ne kadar eleştirilirse eleştirilsin çağının ötesine uzanan keskin zekası düşmanları tarafından dahi bilinip itiraf edilmiştir.¹²⁷

¹²¹ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s.227.

¹²² Andıç vd., *a.g.e.*, s. 13.

¹²³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 243-244.

¹²⁴ Uludağ, *a.g.e.*, s. 47.

¹²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.258-259.

¹²⁶ Uludağ, *a.g.e.*, s. 53.

¹²⁷ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi I*, Anı Yay., Ankara, 2017, s. 99.

Sosyolojiyi farklı yüzyıllarda var eden Comte ve İbn Haldun'un hayatlarına topluca bakıldığında üst düzey düşünme biçimine sahip iki şahsın birbirinden tamamıyla farklı şeyler yaşadıkları görülür. Bu farklılıklar sosyolojinin iki farklı zamanda ve mekanda tamamen ayrı iki doğumuna tanıklık eder.

Sosyal bir gerçeklik olarak, düşünürlerin sosyal teorileri ve tespitleri yaşadıkları ve hissettikleriyle tamamen uyum içindedir. Söz gelimi Comte Hristiyan dünyası içinde Hristiyan geleneklerine göre yetiştirilmesine rağmen kendi kararlarını verecek yaşa geldiğinde tercihini seküler anlayıştan yana kullanmıştı. Oysa ne kadar seküler ve “pozitif” düşünürse düşünsün, Katolik anlayışın birtakım öğelerini benimsemeye devam etmiştir. Comte, döneminin hakim anlayışlarından biri olan *ilerleme* fikrini benimserken dahi bu ilerlemeyi *düzen* ile harmanlamayı bilmiştir. İlerlemeci anlayışın dinsel tezahürü olan Protestanlığa karşı toplumsal anarşiyi önleyebilecek potansiyele sahip olarak gördüğü Katolikliği tercih etmiştir.¹²⁸ Bu ilginç durumun çocukluğu ve yetiştiği koşullarla ilgisi olmadığını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde İbn Haldun'un Endülüs'ün düşünsel geleneği üzerine bir eğitim alması ve babasının ilimle meşgul olması onun ilmi çalışmalarına bir zemin hazırlarken, Haldun ailesinin karakteri haline gelen siyasi ünün hikayeleriyle büyümesi, onun çalkantılı devlet görevlerine müdahil olmasına kaynaklık etmiştir. Bu bir çeşit aile geleneği haline geldiği için İbn Haldun'a da sirayet etmiştir.

Comte siyasal görevlerde yer almayıp daha çok sivil düşünce üretmişken, ürettiği düşünceler siyasi mekanizmalara ilham vermiş olabilir, oysa İbn Haldun sosyolojisini tümüyle devlet ve medeniyet halleri üzerine kurmuştur. Comte sosyolojisi daha ziyade bilim geleneğinin son adımı; fizik, kimya, biyolojinin ardılı olarak temayüz etmiştir. Burada Comte'un Politeknik okulunda hem öğrenci hem de sonraları öğretmen olması etkindir. Oysa İbn Haldun özellikle Mısır'da çeşitli medreselerde hocalık yapmasına rağmen, bazen resmi çoğu zaman da gayri resmi olarak döneminin siyasetinde etkili bir sima olmuştur. Comte'un hayatının hiçbir döneminde bu denli bir siyasal aktivite olmadığından sosyolojisi de siyaset üzerine değil, bilim üzerine kurulmuştur. İbn Haldun Mukaddime'de toplum bilimin sistematik bir biçimini sunarken, siyasi gözlemlere dayanmıştır. Bu da yaşamlarında kilit rol oynayan görevleri çerçevesinde bir sosyoloji ürettiklerini göstermektedir.

¹²⁸ Comte, *System of Positive Polity V. II*, Trans. Frederic Harrison, London, 1875, s. 99.

Comte gerek nahoş bir namı olan Caroline ile evliliğinde gerekse Clothilde ile platonik düzeyde kalan ilişkisinde türlü acılar çekmişti. Yaşadığı talihsiz ilişkiler felsefesini kurarken “kadın”ın pozisyonunu belirlemede etken olmuştur. Comte hayatının ikinci baharında tanıştığı Clothilde ile tanışmasaydı veya bu kadının acıklı ölümüne şahit olmasaydı, kadının tapınılacak bir ikon haline getirilmesi konusunda bu denli ileri gider miydi acaba? Uç düşünceler daima uç yaşamlardan çıktığına göre “normal” bir aşk hayatı yaşamış olsaydı muhtemelen eserlerinde bu çeşit bir felsefe göremezdik. Comte’un söz konusu edilen “uç” yaşantısına değinen C. Meriç, başarısız ilişkilerinin bunalımlara neden olduğu Comte hakkında oldukça serttir. Hatta böylesi bir adamın yerinin tımarhane veya hapishane olması gerekirken, düşünce tarihinin başköşesinde oluşunu esefle dile getirir.¹²⁹

Öte taraftan İbn Haldun İslam kültürü içinde yetiştiği için Comte’un aksine yeni bir din kurma iddiasında olmamıştır. İbn Haldun’un kuruculuk iddiasında bulunduğu tek şey umran ilmini ortaya koymasıdır. Onun dışında ne peygamberliğini ilan eder ne de Allah’tan başka tapınılacak başka mabutlar arar. İbn Haldun, kadını tapınma nesnesi olarak kutsamak bir yana eşinden ve çocuklarından dahi pek bahsetmez. Comte’un kadına atfettiği kutsal statüyü İbn Haldun’da görmek mümkün değildir. Siyasi faaliyetleri ve seyahatleri nedeniyle ailesinden çoğu zaman ayrı kalmış olduğundan çoğunlukla onlara değinmez. Bu durum İbn Haldun’un çocuklarına değer vermediği anlamına elbette gelmez. Ancak bu durum, İslam’ın kadını mahrem gören anlayışı ile dönemin “kadın”ı bakışının tipik bir yansıması olduğunu gösterir. Erkek egemen bir toplumda ve tüm kurum ve sistemlerin erkek eliyle yürütüldüğü bir toplumda, İbn Haldun’un da benzer düşünmesi doğaldır. Ayrıca modern insanın yeni din arayışı, yeni bir tanrı arayışını ve yeni ibadet anlayışlarını da beraber getirdiği için kadının da pek çok düşünceye ilham kaynağı olması, kadının yerini Comte nazarında kutsallaştırmışken, İbn Haldun döneminde bu çeşit bir faaliyete ihtiyaç duyulmadığından “kadın”ı dair bir felsefe de görülmemektedir.

İbn Haldun özellikle tasavvufçuların tevhide aykırı olan sözlerini pek çok defa kınamıştır. Mukaddime’de tevhid akidesine aykırı olan şatah sözlerini her ne kadar “fena” halindeyken mazur görüyorsa da sufînin aklı başındayken bu tarz söylemlerini

¹²⁹ Meriç, *Jurnal*, C. I, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 105.

asla doğru bulmaz.¹³⁰ Özellikle *Şifau's-Sail* bu anlayış üzere kurgulanmıştır. İbn Haldun'un bu durumda kadının bağımsızlığını kazanmadığı bir dönemde ve hatta kadın hakları diye bir kavramın henüz var olmadığı bir devirde kadının kutsanması gibi böylesi düşüncelere kapılmış olması katiyen beklenmez. Üstelik mensubu olduğu din de kadına böylesi ilahi bir pozisyon vermez. Dahası dönemin din anlayışı bu çeşit söylemlere sert cezalar verdiğine göre bunların İbn Haldun'un aklına gelmiş olmasına imkan yoktur. Hem onun yaşantısında Comte'un ki gibi bir umutsuz aşk da yaşanmamıştır. En azından bununla ilgili bir veriye şimdiye kadar rastlanmadı.

Comte bilimci geleneğe mensup üstelik de Fransa gibi sembol bir ülkenin çocuğu olduğundan, dinlere bilhassa geleneksel dinlere oldukça mesafelidir. Dinlere savaş açıp aklın egemenliğini pekiştirme mücadelesi verirken toplumda pek çok değer kaybaldığını da görür. Dinlerde tecessüm eden duyguların, sevginin ve merhametin modern dönem pragmatizmi altında ezildiğini gördüğünde insanın sadece bedeninden müteşekkil olmadığını fark etti.¹³¹ Bu farkındalık özellikle olgunluk yaşlarında daha çok belirginleşir ki kısa süre sonra, bir toplumun asla “dinsiz” var olmayacağından emin olunca modern insanın aklına uygun bir dini ortaya çıkarma sevdası da kendinde baş gösterdi.¹³² Böylece Comte dünyaya “insanlık dinini” ebediyen hediye edeceği için büyük bir mutluluk duymaktaydı. Öldüğünde mezar taşına “ilke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak da ilerleme”¹³³ ifadesini yazdırırken felsefesini özetlemiş oluyordu. Yani Comte, ilerlemeyi hedef yapmakla beraber asla ona kendi başına bir değer yüklemeyi. İlerlemenin, eğer toplumsal bir düzeni oluşturuyorsa, doğru yolda olduğunu düşünebiliriz. Tabi düzen de ilerleme de hep sevgi ilkesine bağlı kalacaktır. Bu üçlüden birinin eksik olması Comte'un dinine aykırı sonuçlar doğuracaktır.

Özellikle ölümüne yakın yaşadığı duygusallık, Comte'da dine doğru bir dönüşe neden olmuştu. İlginç bir biçimde benzer bir tavrı Comte'un üstadı Saint-Simon'da da görürüz. O da ölümünden önce yazdığı son eseri olan *Yeni Hristiyanlık*'ta aynı tavrı benimsemişti.¹³⁴ İlginç olan nokta ise Comte'un hocasını eleştirdiği bu mistik dönüşüme ömrünün sonlarında onun da maruz kalmasıydı. Aslında istisnalar olsa da bu

¹³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 863.

¹³¹ Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 191.

¹³² Bouthoul, *a.g.e.*, s. 82.

¹³³ Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986; Ayrıca bkz. Ekler, Resim: 5.

¹³⁴ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi III*, s. 42.

garip dini dönüşüm ve dine meyletme, ilerleyen yaşlarda sık görülen bir olgudur. İbn Haldun Endülüs'teyken yazdığı Şifa'u-Sail'de mutasavvıflara ve onların şatahlarına karşı daha sert iken¹³⁵, Mukaddime'nin tashih edilmiş son nüshalarında ise nispeten yumuşamıştır.¹³⁶ Halen akılcılığını ve gözlemciliğini sürdürse de aşırıya gitmemiş bir nefis terbiyesine, mücahedeye olumlu bakmaktadır. Mısır'dayken Baybars Hankahı'nın idaresinin kendisine verilmesi ve öldüğünde sufiler mezarlığına gömülmesi, mistisizme keskinkes karşı olmadığına bir delildir. Bunlardan sufi mezarlığına defnedilmesi mistisizmine dolaylı olarak delil olacaktır. Şöyle ki eğer İbn Haldun Tasavvuf'a şiddetle düşmanlık etmiş olsaydı elbette sufiler de ona karşı olur ve onu sufilerle beraber defnetmezlerdi.

Comte ve İbn Haldun'un yaşamlarının gerçekten düşüncelerine yön vermiş olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Buna ilaveten bir düşünürün felsefesi ve dünya görüşü aynı zamanda yaşadığı çevre, toplumsal koşullara da sıkı sıkıya bağlıdır. Yaşantısı çevresel faktörlerden etkilenen düşünürün dünya görüşü de kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak bundan etkilenir. Sonraki bölümde bu konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

1.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Yaşadıkları Dönemlerdeki Toplumsal ve Siyasal Olayların Düşüncelerine Etkileri

Comte, Fransız İhtilali'nden dokuz yıl sonra dünyaya gelmiş ve öldüğü tarih olan 1857'ye kadar Fransa tarihinin en istikrarsız dönemini yaşarken ki bu esnada pek çok rejim değişikliğine ve bunun topluma yansıttığı kaygı haline şahit olmuştur, felsefesi üzerine bunun etkili olmadığını söylemek mümkün değildir.

XIX. yüzyılın başlarında Fransa büyük işletmelere sahip olmadığı için sanayi devrimini büyük oranda gerçekleştiremedi. Makinelerin bazı alanlarda kullanılıyor olmasına rağmen o dönemde Fransa büyük oranda bir tarım toplumuydu. Fransa'da sanayi devriminin büyük oranda gerçekleşmemesi halkın ekonomik yoksunluk içinde olmasına ve böylece demokratik çalışmaların da hızlanmasına neden olmuştur. Sonuçta ekonomik yoksunluk, Fransa'ya "demokratik devrimin ana yurdu"¹³⁷ vasfını kazandıran önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Fransız İhtilalinin hemen sonrası olan

¹³⁵ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2016, s. 124-128.

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 863.

¹³⁷ McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 645

bu devirde siyasal karmaşa geniş kitlelerde güvensizlik ve yoksulluğa neden olmaktaydı. Mutlak Monarşi, Meşrutiyet, Askeri Diktatörlük gibi türlü modellerin denenmesine rağmen istikrarsızlık neredeyse kalıcı hale gelmekteydi.¹³⁸ Bu demokratikleşme çabaları kısa sürede getirdiği düzensizliğe rağmen uzun vadede Fransa'nın güçlenmesi sürecinin de başlangıcını oluşturmuştur.

İnsanda var olan bencillik ve hükmetme duygusu tarihin her döneminde var olduğuna göre bu duyguların yansıması olan savaşlar, entrikalar veya darbelerin de var olması gayet doğaldır. Bu tip durumlar sadece sanayi devrimi veya 1789 Devrimi sonrasına ait olmadığı gibi insanın yaşadığı her zaman ve zeminde kendi imkanlarına göre vuku bulmuştur. Toplumda zengin olan bir üst tabakanın yanında hiçbir sözü dikkate alınmayan bir halk kitlesi de daima var olagelmıştır. Bu durumun kısmen değiştiği, sosyal adaletin tesis edildiği bir takım toplumlar tarihte ve bugün de var olabilirler. Nitekim insanların genel özelliği hükmetme olsa da bu hükmetmeyi bazı nedenler dolayısıyla adil yapmaya çalışan kişi ve kurumlar da tarihte yaşamış olabilir. Ancak bu tip istisnalar özel olarak incelenip genel yargıların dışında kabul edilir. Genellikle bu tip hareketler ya çok özel şartlardan doğar ya da kurucusu olan şahsın karizması nedeniyle o şahsa dayalı olarak kurumsallaşmaz. O şahsın yaşam süresiyle sınırlı kalır. Bu nedenle “kraliyet kötüdür”, “demokrasi kurtarıcıdır”, “cumhuriyet can simididir” gibi söylemler tarihi ancak yüzeysel okuduklarında kişilerin dillerinden dökülür. Bu klişe söylemlerin ardındaki politik hesaplar bir yana bırakılacak olursa, tarihin derinliklerinde adil krallıklar da görülebilir. Bunun yanında demokrasi kisvesiyle, vatandaş adı verilmesine rağmen tebaa muamelesi yapılan halklar da görülebilir. Tabii tam tersini de tarihte görmek mümkündür. Hatta en ilerici, hümanist aydınların bile demokrasi ve insan hakları söylemlerini, yaşanan gerçekliğe dayanarak, darbelere ve mutlakiyetçiliğe feda ettikleri tarihi bir vakıadır. İşte bu hakikatin önemli bir örneği olarak XIX. Yüzyılın tüm keşmekeşini yakından müşahade etmiş olan bir düşünür olarak karşımıza çıkanlardan biri de Comte'tur. Hümanizmasını ölümüne dek sürdürmesine rağmen yer yer darbeleri destekleyecek kadar da ileri gider.¹³⁹ Şüphesiz bu çelişkili söylemler ve eylemler insan denen varlığın yaşamının kompleks oluşundan kaynaklanır. Yine sosyal olayların bazı yönlerden birbirlerine benzemesine rağmen pek

¹³⁸ Hirst, John, *Kısa Avrupa Tarihi*, Çev. Mihriban Doğan, Say Yay., İstanbul, 2013, s. 200.

¹³⁹ Bouthoul, *a.g.e.*, s. 82.

çok yönden kendilerini ortaya çıkaran sosyal ve kültürel ortamın bir ürünü olması, işte bu çelişkinin önemli bir diğer sebebidir. Bu nedenle olaylar, yaşanan dönemin özel şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu konuda yapılan en büyük hatalardan biri de anakronik düşünerek olayları zamanından ve zemininden koparmaktır.

1815'te Comte, Politeknik Okulu'nda okurken, Restorasyon Hükümeti iş başındayken hükümet bir yıl sonra bu okulun cumhuriyetçiliğinden şüphelenip okulu kapatınca öğrenciler de dağılmak zorunda kalmıştı.¹⁴⁰ Bu okulda ve hükümette baş gösteren zorbalığa karşı işçi kesiminden ziyade aydınlar ve öğrencilerden sesler yükseliyordu.¹⁴¹ Yani işçi haklarını işçilerden ziyade eğitilmiş burjuva kesimi dillendirmekteydi.

1830 devrimi halkı hiçe sayan krallara duyulan tepkinin bir sonucuydu. Ancak neredeyse tarihin her döneminde karşılaşılan o şaşmaz yasa devredeydi. Halkın haklı taleplerle gösterdiği tepkiler bir başka diktatörün ortaya çıkmasından başka bir şeye hizmet etmiyordu. Burada Pareto'ya hak vermemek elde değil:

Her zamanki gibi yeni seçkin yoksul ve zavallılara eğilmiş, onlar da her zamanki gibi aldatılmışlar, böylelikle omuzlarındaki yük öncekine göre daha da ağırlaşmıştı. Aynı şekilde 1789 Devrimi Jakoben oligarşisini doğurdu ve emperyal despotizmle son buldu. Bu her zaman meydana gelen bir şeydir.¹⁴²

Pareto “Seçkinlerin Dolaşımı” tabiri ile eski seçkinin yerine göz koyan yeni seçkinin hükmetme arzusunu halkın meşru taleplerinin ardına ustaca gizlediklerini ifade eder. Bunun Fransa'daki örneklerinden biri de X. Charles'in diktatörce tutumları nedeniyle indirilmesinden sonra yerine geçen “Vatandaş Louis Philippe”dir.¹⁴³ Orleans Hanedanından olan bu kral 1830 devrimi ile başa geçtiğinde seleflerine göre daha ilericiydi. Onun döneminde daha fazla sayıda insan oy kullanma hakkına sahip olduğu halde işçilere bu hak tanınmadı. İstenilenler gerçekleşmeyince yeni bir devrime kapı aralanmış oluyordu. Böylece 1848 devrimi ile “Vatandaş Louis” tahta veda etti.¹⁴⁴ Ardından demokratik cumhuriyet ilan edildi. Yapılan seçimlerde I. Napolyon'un yeğeni Louis Napolyon başkanlık koltuğunu elde ettiyse de görev süresi boyunca pek de faal

¹⁴⁰Aron, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁴¹ Saint-Simon, Marks gibi işçi haklarını savunan düşünürlerin aynı zamanda asilzadelerden olması dikkat çekicidir.

¹⁴²Pareto, Vilfredo, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Çev. Merve Zeynep Doğan, Doğubay Yay., İstanbul, 2015, s. 88.

¹⁴³ Coser, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁴⁴ Coser, *a.g.y.*

olamadı. Görevinin son dönemlerinde yaptığı bir darbeyle imparatorluğunu ilan etti. Niyeti gücü elde edip amcası gibi adından söz ettirmektir. Ancak bu planı Prusyalılarla girdiği savaşta esir edilmesiyle birlikte suya düştü. Ardından tekrar bir demokratik cumhuriyet ilan edildi.¹⁴⁵

1870’lerde komünistlerin çok kısa süreli bir devlet egemenliği dışında devlete resmen hakim olmadıkları görülür. Ancak bu, siyasi işlerin uzağında olduklarına asla delalet etmez. Bir kurum sosyalizm veya komünizm ile resmen yönetilmiyor olsa da gerek silahlı gerekse düşünsel faaliyetleriyle o kurumlara dolaylı olarak ve aşamalı bir biçimde etki ettikleri görülür.¹⁴⁶ Komün sistemi; aydınlar ve halk üzerine tesirler bırakmış ve zamanla devlet politikalarına aykırı olsa dahi, bu büyük halk kitlesinin talepleri karşılanmak zorunda kalmıştır. Etkileri yadsınamaz olan komün taraftarlarının tam bir sistematik egemenlik kazanamamaları halk kitlelerinin dinsel inançları dolayısıyladır. Halk büyük oranda hala kiliselere bağlı ve teosentrik düşünmekteydi. Ayrıca komün taraftarlarının ise tam bir kilise karşıtı oldukları aşikardı. Paris başpiskoposu onlar tarafından öldürülmüş ve kiliseleri ise silah deposu olarak kullanılmıştır.¹⁴⁷ Halkta aşamalı bir seküler zihniyet oluşmakta ise de o dönem için çoğu zihne henüz bütünüyle yerleşmemiştir. Komün hareketi, seküler anlayışın gelişmesiyle kendisine taraftar bulmayı ümit ettiyse de bu ümitleri boşa çıktı. Zira insanlarda dini duygular zayıfladı ancak bütünüyle bitmedi. Ayrıca zayıflayan dini duygular kapitalist ve rahata düşkün bir liberalizmle kenetlendi. Bu rehabet durumunu kanıksamış bir halkın silahlı bir direnişe katılıp hayatını bitirmesi olası değildi. Nitekim özelde Fransa genelde tüm Avrupa aynı durumu yaşamıştır. Böylece Fransa’da şu ana kadar yaygın sosyal yapı, birey merkezli ve faydacılık temelinde olmuştur. Bu pragmatizm esasında ne dinin kabul edeceği ne de sosyalizmin benimseyeceği bir düşünce yapısıdır. Ancak dünyaya pazarlanan bu felsefe iki zıt düşünceyi törpüleyip bünyesine katmıştır.

Yukarıda bahsedilen bu altmış yıllık süreç Comte’un aktif olarak içinde bulunduğu bir zaman dilimidir. Yaşanılan yönetsel kargaşa bir şekilde fertleri de

¹⁴⁵ Hirst, *a.g.e.*, s. 202.

¹⁴⁶ İşçi Hakları üzerinden Fransa’nın yeni düzen arayışı sosyalizmin açık etkisini göstermektedir. Özelde Fransa genelde tüm Avrupa’da işçilerin durumlarında iyileştirmelerin talep edilmesi anılan ideolojiyle bağlantılı olsa da, söz konusu devletlerde hiçbir zaman hakim yönetim biçimi olarak sosyalizm veya komünizme rastlanılmaz.

¹⁴⁷ Hirst, *a.g.e.*, s. 203.

ilgilendirmiş ve onlara etki etmiştir. Comte hem bir düşünür olduğu için yaşadığı çevrenin sorunlarına kulak kabartmış hem de kendisi ve toplumu adına güvenli bir devlet tesis edilmesi gerektiğini düşündüğü için bu olayları mercek altına almıştır. Düşünceleri de bu mecralarda şekillenmiştir. Karmaşık ve istikrar bulmayan toplumlar, köklü değişimler geçirdiklerinde inanç, gurur ve dayanışma eksikliği nedeniyle pek çok uç hareketlerde bulunurlar. Böyle halklar çoğunlukla bireysel varlıkları görmezden geldiği için kolektif eylemlerle din değiştirip fevri hareketlerde bulunurlar.¹⁴⁸ Nitekim Comte'un yeni bir din kurucusu iddiasıyla ortaya çıkması söz konusu durumu örnekler mahiyettedir.

Comte'un çocukluğu Katoliklik ile şekillendirilirken, gençliğinde cumhuriyetçi olarak saf değiştirmesine rağmen hayatı boyunca çocukluk düşüncelerinden bütünüyle sıyrılamamıştır.¹⁴⁹ Comte, pozitivist felsefesini açıklarken insanlığın üç aşamalı bir tarihi olduğundan bahseder. Bu üç evrenin de hem toplum yaşamına hem de fertlerin bireysel yaşamına yansıdığını düşünür. İnsanlık nasıl ki etrafında olup bitenleri önce tanrısal güçle açıklayıp, bilgisi geliştikçe bunu cevher ve arazlarla açıklayan metafizikçiye dönüşüyor ve sonunda aklın gelişmesinin zorunlu sonucu olan bilimsel yapıya ulaşıyorsa fertler de benzerini yaşar.

Hangimiz şu anda kendi geçmişini düşünürken – en önemli fikirler açısından- çocukluğunda bir din adamı, gençliğinde bir metafizikçi ve yetişkinliğinde bir tabii filozof hatırlamaz? Yasanın bu şekilde doğrulanması kendi çağıyla aynı seviyede bulunabilen herkes tarafından kolayca yapılabilir.¹⁵⁰

Bunları söylerken Comte, “yasa”sını ispatlamak amacını öncelikli olarak güdüyorsa da yaşamını ölümüne kadar bir bütün olarak inceleme fırsatına sahip olduğumuzdan dolayı insanların hayatlarının edindikleri tecrübelerin bir aynası olduğunu bu satırlardan görebilmekteyiz. Comte yukarıda verdiği tasnifte haklıdır. Ancak küçük bir eksik vardır ki o da Comte'un çocukluğundan, gençliğinden ve yetişkinliğinden elde ettiği tecrübelerin birbiri içinde eridiği ve felsefesini inşa ederken bu yaşam tecrübelerinin kaybolmadığı, sadece evrildiği gerçeğidir. Comte bu evrimin toplumsal yönüne vurguyu yapar. Toplumsal açıdan her bir evrenin bir önceki evrenin

¹⁴⁸ Hoffer, Eric, *Değişim Sancısı*, Çev. Bengisu Filiz, Dergah Yay., İstanbul, 2017, s. 10.

¹⁴⁹ Protestanlığa karşı Katolikliğin yüceltilmesi inancı hem Comte'ta ve hem de hocası Saint Simon'da görülür. Bkz. Meriç, *Saint Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, s. 96.

¹⁵⁰ Comte, *Pozitif Felsefeye Giriş*, Çev. Süleyman Sarı, Yeryüzü Yay., Ankara, 2003, s. 10.

temelleri üzerine kurulduğu gerçeğini atlamaz. Ama aynı durumun bireysel yaşam için ve başta kendi yaşamı için de doğru olabileceğini göz ardı eder.

Comte Saint Simon ile tanıştığında iyiden iyiye sosyalist düşünceleri benimsemişti. Endüstri, işçiler, ekonomik sistem üzerine hocasıyla birlikte çalışmalar sürdürürken bu konuda hayli birikim elde etmişti. Bu düşüncelerinde gençlik heyecanının etkisi yok sayılamasa da esas etken hocasının bu düşünceleriyle içli dışlı olmasıydı. Kendi başına uzun yıllarını alacak bilgiyi hocası sayesinde çok daha kısa bir sürede edindiği için onu saygıyla anar.¹⁵¹

Sosyolojik düşüncelerini oluştururken; Aristoteles, Bacon, Descartes, Hobbes, Machiavelli, Montesquieu, Kant ve Leibniz gibi yabana atılamayacak kişilerden faydalanıp bilimsel anlayış ve toplum felsefesini büyük oranda bunlara dayandırmıştır.¹⁵² Ancak bunların dışında Fransa’da ilericiliğin ve gelenekselciliğin sembolü şahıslardan birlikte etkilenmesi onun orijinal yönüdür. Condorcet (1743-1794) ve Turgot (1727-1781) gibi ilericilerden etkilenmesi Comte gibi eleştirel düşünen bir şahıs için gayet doğal kabul edilebilir. Turgot ile Comte’un manevi babası olarak gördüğü Condorcet gibi şahıslar düşünceleriyle dönemin Fransa’sını da derinden etkilemiştir.¹⁵³ Bu şahıslar hem Fransa’yı zihnen şekillendiriyor hem de zihinsel değişimin kurumlara yansımalarına katkıda bulunuyordu.

Öte yandan Comte bir devrimden ötekine doğru savrulan Fransa’dan cidden ürkmekteydi. Halkın yoksulluğu ve ilerlemeci söylem adına toplumu bir arada tutan iyi duyguların dinlerin uydurması olarak görülüp toplumdan silinmesi, toplumsal bir çöküşe neden olmaktaydı. Bunun farkında olan Comte, katıksız bir ilerleme fikrinin toplumu bir arada tutan bağları zayıflattığını düşünür. Böylece de Bonald (1754-1840) ve de Maistre (1753-1821) gibi muhafazakarları kulak arkası etmedi.¹⁵⁴ Özellikle devlet ilişkilerindeki belirsizlik Comte’ta bu şahısların düşüncelerine paralel olarak “otorite”nin gerekliliğini pekiştirdi. Keza modernite ve ilerlemecilik adına aile kurumunun zedelendiğine tanıklık ettiğinde Katolikliğin kutsal ailesinin ne denli önemli olduğunu fark etti.¹⁵⁵ Comte’un bir ilerlemeci ve pozitivist olarak Fransa’nın bu önemli

¹⁵¹ Meriç, *Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, s. 82.

¹⁵² Kızılcıkelik, *Sosyoloji Tarihi III*, s. 88.

¹⁵³ Coser, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁵⁴ Kızılcıkelik, *a.g.e.*, s.89; Bouthoul, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁵⁵ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, s. 152-154.

muhafazakar akımından etkilenmesi hem sağduyusu ve güçlü gözleminden kaynaklanır hem de ailesinden aldığı ilk eğitimin sonuçları olarak belirginleşir.

Comte'un kaostan hoşlanmayan yapısı III. Napolyon'un darbesini desteklemesine dahi yol açmıştı. Otorite boşluğunun toplumsal ilerlemeye asla yol açmayacağını bildiğinden, eğer gerçek bir toplumsal ilerleme isteniyorsa bunun yolunun istikrardan geçtiğini de biliyordu. Bu gibi nedenlerle cumhuriyetçi söylemin kaosa meydan verdiği bir ortamda, sükunet adına Cumhuriyetçiliğe karşı monarşik hareketi haklı bulup yandaşlarının şaşkınlığına neden olmuştur. Söz konusu siyasi faaliyetinin bilimsel dayanağı olarak ise matematikte vicdan özgürlüğünün olmamasını ileri sürer.¹⁵⁶ Yani matematikte vicdan özgürlüğü olmadığından kaosa meydan verecek bir düşünce özgürlüğünün de olmaması gerektiğinden bahseder.

Comte hayatında büyük çaplı üç devrime¹⁵⁷ şahit olmuş ve Fransa'nın kimliğini bulmak için verdiği siyasi ve düşünsel savaşı iliklerine kadar yaşamıştır. Sonuçta düşünceleriyle toplumunun gelişiminde katkısı yadsınamaz olan Comte, hem toplumsal koşullardan etkilenmiş hem de bu toplumsal koşulların değişmesinde bir etken olmuştur. Comte sosyolojisi incelendiğinde XIX. yüzyıl Fransa'sının bu sosyolojiye çok büyük etki ettiğini görmek mümkündür. Düşünce dünyasını şekillendiren ilerici ve muhafazakar pek çok kişi olmasına rağmen, Voltaire'in metafiziğe karşı alayları sosyolojiyi dine alternatif olmak üzere öne çıkarmasında etkili olmuştur.¹⁵⁸ Nihayetinde bilim insanı da olsa her şahıs, içinde yaşadığı tarihin ve koşulların çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Zaman zaman düşünürler yüzyıllarının ilerisinde bir kafa yapısına sahip olabilirler. Ancak yine de insanüstü olamazlar. Bu nedenle Comte'un ailesi, eğitim hayatı, devletinin kargaşası ve özel hayatının bir bütün olarak Comte'un düşünce dünyasını var ettiği söylenebilir.

Auguste Comte'un yaşadığı yer ve çağ nasıl ki düşüncelerinin doğumunda kuvvetle etki etmişse, aynı psiko-sosyal yasa İbn Haldun'un XIV. Yüzyılda düşünsel doğumunda da etkili olmuştur. Comte'tan beş yüz yıl önce ve Müslüman toplumda ortaya çıkan bu düşünürün sosyolojik tespitleri "sosyolojinin babası"nın habercisi olsa da büyük bir "söylem" farkı vardır. Söylemlerin farklı oluşu, düşünme biçimlerinin farklı oluşuna sıkı sıkıya bağlıdır.

¹⁵⁶ Bouthoul, *a.g.e.*, s. 82; Aron, *a.g.e.*, s.95.

¹⁵⁷ Bunlar; 1815, 1830 ve 1848 devrimleridir.

¹⁵⁸ Bouthoul, *a.g.e.*, s. 77-78.

Milletler, akli ve ruhi yönlerden birbirinden büyük ayrılıklar gösterirler. İngiliz düşüncüsü, Fransız düşüncüsüne benzemez. Her ikisinin düşüncüsü de Mısırlının düşüncüsüne ve başka milletlerin düşünceleri de birbirine uymaz. Bu akli ve ruhi hallerin ayrılığı, milletleri sarmış olan tabii ve içtimai haletlerin ve yaşayışların ayrılığından ileri gelmektedir. Bundan dolayı dünya milletleri ilerlemede birbirlerine eklenmiş derecelere bölünürler. Her derecenin kendine göre akli ve ruhi mümeyyizleri vardır.¹⁵⁹

Düşünürler tarafından kültürünün yansıması olan dini argümanlar kullanılarak veya o dönemin siyasi keşmekeşi göz önünde bulundurularak ortaya konulan hakikatler sonuçta değişmese de Comte ve İbn Haldun'un hakikate giden yolları tarihsel bir renktedir. Ortak olan noktaları ise aşikardır: İnsan topluluklarını bir arada tutan bir yasanın var oluşu... Bu yasa toplumsal gerçekliğin gelişigüzel olmadığına da göstergesidir. İbn Haldun da Comte da bu yasanın var olduğunda hem fikirdir.¹⁶⁰

Milletlerin karakterleri ve uzun yıllar yaşadıkları tecrübeler, fertlerini de derinden etkilediği içindir ki İbn Haldun'u XIV. Yüzyıl ortamından ayrı düşünmek doğru olmayacaktır. Tıpkı Comte'un yaşadığı XIX. yüzyıl gibi İbn Haldun'un yaşadığı XIV. Yüzyıl da genel anlamda düşünsel hayatını özelde ise sosyolojisini var eden toplumsal bir zemindir.

1332-1406 tarihleri arasında Kuzey Afrika, Endülüs ve Mısır üçgeninde yol alan İbn Haldun, bu çağ ve beldelere hakim anlayıştan payını almıştır. Mukaddime'de pek çok kere bahsettiği üzere kendi döneminde Kuzey Afrika ve Endülüs'ün eski ihtişamına sahip olmadığı görülür.¹⁶¹ Güçlü dönemlerin medeniyetinden silik de olsa hala bir takım izler olduğunu belirtmekten de geri durmaz.¹⁶² Çünkü esasında galip bir millet, mağlup bir milleti pek çok açıdan etkiler. Böylece mağlup milletler kendi öz benliklerini sürdürmekle beraber, galiplerin kültürünü kendi kültürleriyle harmanlar. Hatta eğer güçlü bir kültürel miras bırakıldıysa, devlet yok olup gitse bile etkileri yüzlerce yıl devam eder. Hatta Endülüs'te İslam'ın hakimiyet sürdüğü dönemde Hristiyan Alvaro, kendi gençlerinin Arap dilini öğrenmeye heveslenmelerini kültürel bozulma nedeniyle eleştirmiştir. Aynı yıl Sevilla başpiskoposunun İncil'in Arapça tercümesinin gerekli

¹⁵⁹ Emin, Ahmed, *Fecr'ül-İslam*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s.63.

¹⁶⁰ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 74; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 158.

¹⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 376,446.

¹⁶² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 668.

olduğunu açıklaması¹⁶³ İbn Haldun'un söz konusu "taklit kuramını"¹⁶⁴ belgeler niteliktedir.

İslam'ın söz konusu edilen beldelere gelişi ile beraber birkaç yüzyıl siyasal, kültürel ve medeniyet açısından güçlü devirler yaşayan devletler var olmuştu. Bu devletler döneminde yaşanan parlaklığın kendi dönemlerinde eskisi kadar güçlü olmadığını belirten İbn Haldun, XIV. Yüzyılın nispeten çöküş çağı olduğunu belirtirken aynı şekilde henüz Mısır'a gitmediği dönemde garba nispeten şarkın hala güçlü medeniyete sahip olduğunu da ifade eder.¹⁶⁵

Kuzey Afrika ve Endülüs'te ardı arkası gelmeyen hükümdar ve emirliklerin yaşanması, güçlü devletlerin güçlü kabile desteğine dayanması ve şaşmaz bir yasa gibi iktidarı ele geçirmek için girişilen komploların sürekliliği, İbn Haldun'un sosyolojik düşüncelerini büyük oranda var etmiştir.¹⁶⁶ Özellikle bir devletin var oluşu ve yok oluşu üzerine yaptığı gözlemlerde birbirini tekrar eden durumların yaşandığını fark etmişti. Bu durum onun döngüsel tarih anlayışına temel oluşturmuştur. Şahıslar değişse de olguların birbirlerine çok benzediklerini ifade ettiğinde istisnaların olabileceğini göz ardı etmedi. Yine devletlerin beş aşamalı bir süreçten geçip yok olduklarını ve devletlerin tabii ömürleri olduğunu söylemesi, o dönemde doğan ve ölen pek çok hanedanlıkla karşılaşmasından kaynaklanmaktaydı.

Değişen hanedanlıklara rağmen 756'da başlayan Endülüs Emevileri macerası 1031'de son bulduğunda iktidar küçük beylikler arasında bölüşüldü. Bu devletçikler var olma mücadelelerini hem kendi aralarında vermekte hem de Hristiyan saldırılarına maruz kalmaktaydılar.¹⁶⁷ Nihayetinde İbn Haldun'un asabiye teorisini ispatlamak için sık sık atıfta bulunduğu Murabıtlar, Lemtune kabilesinin desteği ve dinin birleştirici gücü sayesinde birlik sağlamayı başarmıştır.¹⁶⁸ Sanhace kabilesinin bir koluna mensup bu dini-askeri yapının mimarları Cezayir'in güneyinde çöllerde yaşayan göçebe topluluklardı. 1091'de otoriteyi ele geçiren Yusuf b. Taşfın, Murabıt hakimiyetini

¹⁶³ Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ağaç Yay., İstanbul, 2009, s. 166-167.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 361-362.

¹⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 754.

¹⁶⁶ Sorokin, Pitirim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Göçebe Yay., İstanbul, 1997, s. 15-16.

¹⁶⁷ Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, C.3., Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989, s. 849-850; Muammer Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay. İstanbul, 2013. s. 60.

¹⁶⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378-382, Hitti, *a.g.e.*, s. 856.

İspanya ve Kuzey Afrika'nın bir bölümünde gerçekleştirmiştir.¹⁶⁹ Bu devletin sonu kendisine benzer bir hareket olan Muvahhidiler eliyle olur. 1147'de Masmude kabilesinin desteğiyle güç elde etmeye başlayan İbn Tumert Mehdiliği kullanarak Murabıtların yerini aldığında Allah'ı tecsim eden mücessimeye karşı tevhid akidesini yücelttikleri için kendilerini muvahhid olarak isimlendirmişlerdir.¹⁷⁰ İbn Tumert'ten sonra Zenate kabilesinden olan dostu Abdülmü'min İbn Ali, devleti büyük bir güce kavuşturmuştu.¹⁷¹ 1269'da Merinilerin yükselen güç olmasıyla Mağrip'te, 1232'de ise beyliklerden biri olan Nasrilerin Gırnata'da güçlenmesiyle İspanya'da Muvahhidiler de tarihe karışmışlardır.¹⁷²

Muvahhidiler merkezi otoriteye sahip son hükümdarlık olarak tarihte yer edinmiştir. Kendilerinden sonra Müslümanlar bağımsız emirliklerle hem İspanya'da hem de Kuzey Afrika'da varlıklarını XV. Yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir.¹⁷³ İktidar ise bir kabileden ötekine, bir emirden diğerine savrulup durmuştur.

İbn Haldun'un yaşadığı dönem tam da bu emirlerin birbiri sıra geldiği, kimi zaman aynı emirin ikinci kez galip gelmesinin ardından bir başka gücün saldırısı altında esir edilip veya öldürüldüğü bir karmaşada geçmişti. Elbette güçlü tek bir devletin olmayışı güçlü bir medeniyetin ve sanatın oluşmasını da engellemiştir. İbn Haldun hem yaşadığı dönemin emirlerini ve bu emirlerin arkalarına aldıkları kabile desteklerini gözlemlemiş hem de tarihe karışmış devletlerin merkezi otoriteleri ile kurdukları medeniyet seviyesini incelemiştir. Yaptığı karşılaştırmalar sayesinde pek çok dikkate değer teori geliştirmiştir. Söz gelimi "Tavırlar Nazariyesi"nin¹⁷⁴ kabilelerin güçlü bir biçimde gözlenmesine dayandığı görülür. Bu nazariyeye göre bedeviliğin bütün tipik özelliklerini bünyesinde barındıran bir kabile reisi, sade yaşantısıyla kabilesinden üstün değildir. Kabilesine emirler yağdırmayıp onlardan biri olduğu ve genelde dini pek çok erdeme sahip olduğu için kabilesi tarafından ölümüne desteklenir. İlk nesil emirler bu biçimde hareket ettikleri için şatafat içinde yaşayan yaşlı bir devlete çok kolay galip gelirler. Ancak bu bedevi emirlik gün geçtikçe eski hükümdarlığın adetlerine meyleder. Kendisini devlet sahibi yapan kabilesini hor görmeye başlaması ve onlardan uzaklaşıp

¹⁶⁹ Hitti, *a.g.e.*, s.857; Lewis, *a.g.e.*, s. 170.

¹⁷⁰ Hitti, *a.g.e.*, s. 864-865.

¹⁷¹ Hitti, *a.g.e.*, 865.

¹⁷² Hitti, *a.g.e.*, s. 870.

¹⁷³ Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 115.

¹⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 399-401.

başka dostlar edinmesi devletin nihai kaderi olan çöküş sürecini de başlatır. Kendisinin sade yaşantıya sahip olduğu dönemdeki hallerine çok benzeyen güçlü bir kabile tarafından yok edilene dek halkını sömürmeye devam eder.¹⁷⁵

İbn Haldun, bu döngüyü kendinden emin bir biçimde açıkladığında yeterince delile dayandığını düşünür. Çünkü kendisi devlet görevlerinde bulunurken pek çok emirin yerinden edildiğine şahit olmakla beraber, bu yerinden etmelerde epeyce bir role de sahiptir. Söz gelimi dikkat çeken olaylardan biri birbirlerine rakip olan Ebu Hammu ile Ebu Abbas'ın ihtiyaç duydukları kabile desteği için İbn Haldun'u görevlendirmeleridir. İbn Haldun'un Ebu Hammu'nun tarafına çektiği Berberi kabilelerini, onunla arası bozulduğunda Ebu Hammu'nun düşmanı olan Ebu Abbas'ı desteklemek için ikna etmesi pek çok açıdan ilginçtir.¹⁷⁶ Birincisi; bu kabileler olmadan bir hükümdarın gücünü pekiştirememesi, bu kabilelere ne denli bağımlı olduğunu gösterir. İkincisi; bu kabilelerin etkileyici konuşan hatipler sayesinde çok kolay bir biçimde saf değiştirmesi, halkların bağımsız düşünmekten ne derece uzak olduğunu gözler önüne serer. Nihayet üçüncüsü; siyasi kargaşada “var olmak” adına bireysel çıkarların erdemlerin yerine geçtiğini ortaya koyar.

Sadece siyasilerin değil ulemanın da, pek azı dışında, siyasi çalkantıya dahil olduğu görülmektedir. Bu durum, siyasi hakimiyetin dini argümanlarla meşrulaştırılması sorununu da beraberinde getirir. Keza bu durumun farkına varan İbn Haldun bedevi Arapların medeniyet kurmaktan uzak olan hallerine rağmen dini coşku sayesinde büyük milletlere galip geldikleri tespitini yapar.¹⁷⁷ Yani din de tıpkı “soy”un belirleyiciliğinin yanında medeniyet oluşturu bir faktör olmuştur.

İbn Haldun bu denli zengin yaşantı sayesinde gerçek veya gerçeğe en yakın tespitlerde bulunurken onun hem Müslümanlar arasında hem de Avrupalılar arasında gelmiş geçmiş en büyük tarih felsefesinin sahibi olduğu söylenebilir.¹⁷⁸

Kuzey Afrika ve Endülüs'ü yakından tanıyan İbn Haldun, Mısır'a gidene kadar şark hakkında yazdıklarını duydukları çerçevesinde şekillendirmiştir. Mısır'a gelmek İbn Haldun'un tecrübelerini farklı açılardan zenginleştirecekti. Çünkü Mağrib'teki küçük devletçiklerin aksine Şark'ta halen güçlü devletler bulunmaktaydı. Mağrip'te

¹⁷⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 557-558.

¹⁷⁶ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 134-137.

¹⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 378.

¹⁷⁸ Hitti, *a.g.e.*, s. 902.

çoğunlukla siyasi görevlerde bulunmuşken Maşrık'ta maliki kadılığı, müderrislik ve hatta tekke şeyhliği gibi dini görevlerde bulunması farklı tecrübeler edinmesini sağlamıştır.¹⁷⁹ Denilebilir ki İbn Haldun Mısır'dayken düşünsel gelişim için nispeten daha sakin bir ortam edinmiştir. Gerçi söz konusu dönemde ve devlette de entrikalar eksik olmuyordu. Ancak burada İbn Haldun'un konumu resmi devlet memurluğu ekseninde şekillenmemiştir. Defalarca kadılık görevlerine getirildiği halde bu görevlere tamah eden başkalarının girişimleriyle azledilmiş olduğundan bu görevde bulunduğu süre de çok azdır.¹⁸⁰

İbn Haldun, Timur'un İslam ülkelerini yağmalayıp pek çok medeniyet mahsulünü yok etmesi üzerine Şam civarında onun otağına varıp bedevi vasıflarına birinci elden şahit oldu. Teorileri pek çok gözleme dayandığından Timur'la karşılaşması da fikirlerinde isabet ettiğini pekiştirmiştir. Timur hakkında söylenen Rafizilik ve sihre meyletme iddialarının aksine, İbn Haldun onun güçlü hükümdarlarda görülen tipik özellikler olan zeka ve inatçılığa sahip olduğunu fark etmiştir.¹⁸¹

İbn Haldun her ne kadar Mısır'da yaşasa da o dönemde hem güçlü olan devletler hem de yükselmekte olan milletler hakkında fikir sahibiydi. O dönemde Anadolu'da Türklerin gelişmekte olduğuyla ilgili haberler sayesinde Endülüs'ten Mısır ve Anadolu'ya kadar pek çok millet üzerine düşünmüş ve bir bütün olarak toplumbilimini gözlemleri üzerine kurgulamıştır.¹⁸²

Her yüzyıl insanının sorunları farklı olsa da insana hakim olan temel eğilimler her dönem için aynı kalmıştır. XIX. Yüzyıl insanının bilimsel anlayışı, kaygıları, istekleri ve sorunları üzerine inşa edilen sosyal fizik, pozitivist karakterde, Fransız usulüyle var olmuşsa; XIV. Yüzyıl insanının gerçek gözlemlerine dayanan umran ilminin ise bol miktarda oryantal unsur barındırmasında şaşılacak bir durum yoktur. Yaşadıkları yüzyılın sorunları bu bilimlerin önceliklerini, konusuna dahil edilmesi gereken mefhumları ve dahi metotlarını belirlemiştir.

Önemli bir husus olarak, Comte dönemin ilerici ve geleneksel pek çok farklı düşünüründen etkilenip kendisi orijinal ilavelerde bulunmuş olsa da İbn Haldun'un düşünsel tespitleri neredeyse tamamen kendisine aittir. Gençlik yıllarında aldığı

¹⁷⁹ İbn Haldun, *et-Tarif*, s 158, 176, 185,195.

¹⁸⁰ Kızılcılık, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 40.

¹⁸¹ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 257.

¹⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 162.

eğitimden sonra İbn Haldun sükunet içinde çok az eğitim faaliyetinde bulunmuştur. Çoğunlukla İbn Haldun'un düşüncelerinin toplum ve devlet laboratuvarında deneylerle şekillenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onu Comte'tan ayıran diğer bir husus, Comte'un bilimsel mirasın bir halkası olarak kendinden sonrakiler için bir basamak olması, İbn Haldun'da yoktur. Yani diyebiliriz ki İbn Haldun, fikirlerini ne bir üstadın veya üstatların düşünceleri üzerine kurmuştur ne de kendisinden sonra mirasını devam ettirecek bir talebeler zümresine sahip olmuştur. İbn Haldun'un metodundan etkilenen öğrencisi tarihçi Makrizi dışında güçlü bir takipçi zümresi olmadığı görülmektedir.¹⁸³ Kendisi daha ziyade düşüncelerini yaşanan gerçeklik üzerine kurmuş ve birilerinin bunu devam ettirmesi için planlı bir akım da oluşturmamıştır. İbn Haldun, bir yandan İslam düşüncesinin üretimde bulunduğu dönemlerden yüzlerce yıl sonra yaşamışken; diğer yandan düşünsel üretim yapmaya çalışan başka kişilerin ortaya çıkışından ise yüzlerce yıl önce yaşamıştır. Yani neredeyse bin yıllık bir düşünsel durağanlık devrinin mukallit olmayan tek parlak ismi olduğu söylenebilir.

¹⁸³ Tomar, Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları", Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yay., İstanbul, 2015, s.196-197.

İKİNCİ BÖLÜM

AUGUSTE COMTE VE İBN HALDUN SOSYOLOJİSİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

2.1. Toplumbilimin Doğuşu ve Yeniden Doğuşu

2.1.1. İbn Haldun'un XIV. Yüzyıldaki Yitik Mirası: Umran İlmi

İnsan topluluklarını bir arada tutan temel bir yasa olması gerektiği fikri İbn Haldun'da belirdiğinde, o böylesi açık bir hakikatin yüzlerce yıl boyunca dile getirilmemesini hayretle karşılamıştır.¹⁸⁴ Kendisi için bu hakikat öylesine aşikardır ki önceki düşünür, alim ve filozofların bu hakikatin kendi başına bir ilim oluşunu fark edememelerini imkansız olarak görür. Sonuçta eldeki verilere göre *hiç kimsenin* insan topluluklarının işleyişini inceleyen ilimden bahsetmemiş olmasını bu bilime dair söylenmiş hakikatleri içeren eserlerin kendi zamanına ulaşamamasına bağlar. Böylece gök kubbe altında konuşulmadık hiçbir mevzu kalmadığını düşünenlerden olan İbn Haldun'a göre insan ahvalini konu edinen ilim önceden bilinmekteydi. Oysa o gün için, eserlerde bu ilme dair net malumat bulunmayışı muhtemelen eserlerin tahrip olmasından kaynaklanmaktaydı. İbn Haldun'a göre bize sadece tek bir milletin ilmi ulaştı ki bu millet ise Yunanlılardır. Oysa geçmişte Keldaniler, Süryaniler, Kiptiler ve Babil halklarının güçlü medeniyet kurdukları bilinmektedir. Ancak buna rağmen bu milletlerin eserleri elimizde mevcut değildir. Bu durumda yok edilen kütüphaneleri de hesaba katarsak bize ulaşmayan ilimlerin ulaşanlardan çok daha fazla olduklarını görürüz.¹⁸⁵

İbn Haldun fikir beyan edilmiş olması gereken bu ilme dair net bir kayıt bulamadıktan sonra, onu ilk defa dile getirmenin haklı gururunu yaşar:

Allah bunu mükemmel bir şekilde bize ilham etti, bu ilme vakıf kıldı... Bu ilmi onun benzeri ve dengi olan diğer ilim ve sanatlardan ayırt edebildimse, bu Allah'tan bir tevfik ve bir hidayettir. Eğer bu ilmin meselelerini zabt ve tesbit ederken kaçırdığım ve atladığım bir şey olmuş ve onu diğerine benzeterek karıştırmış isem, tetkik ve tahkik

¹⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 204.

¹⁸⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 205.

ehline düşen bunu düzeltmektir. (Bu ilmi ilk defa kurma konusundaki) üstünlük ise bize aittir. Çünkü ona çığır açan ve yol gösteren benim.¹⁸⁶

İbn Haldun, tarihten kendi dönemine kadar bir takım düşünürlerin insan topluluklarını ilgilendiren tespitlerde bulunduklarını belirtir. Ancak sınırları çizilmiş bir biçimde müstakil bir bilim olarak hiçbir şekilde ifade edilmediğinin de altını çizer.¹⁸⁷ Düşünürlerin toplum ile olan münasebetlerinin daha ziyade başka ilim dallarının bünyesinde ve genelde bütünsel olmaktan uzak bir biçimde olduğunu savunur. Oysa kendisinin öteki düşünürlerin söylediklerine olan katkısı insan topluluklarını konu alan ilmin sınırlarını, problemlerini ve yöntemini belirginleştirmesidir. Amacı öylesine belirgindir ki yeni disiplinin bir ilim dalı olması için gereken pek çok şeyin farkında olarak yeni bilimine isim dahi verir: Umran İlmi. Yeni bilimi Umran ilmi olarak adlandırmasının gelişigüzel olduğunu düşünmek doğru olmaz. Aksine kavramın ne anlam ifade ettiğinin bilincinde olarak bu ismi tercih ettiği görülmektedir.¹⁸⁸

İnsanların diğer canlılardan ayrılan özelliklerinin başında gelen medeniyet kuruculuğundan dolayı “umran” kavramı tercih edilmiştir. Her ne kadar insanlar gibi hayvanlar da bir arada yaşıyor olsa da bu iki canlı türünü ayıran şey; sürü hayatına karşıt kültür oluşturabilme yeteneğidir. İnsanların bir arada yaşamaları tıpkı hayvanlarda olduğu gibi hayatını sürdürmek amacıyla olsa da insanın sahip olduğu akıl, onun bu basamakta kalmasına engeldir. Temel ihtiyacı olan güvenliğini sağladıktan sonra insanda başka bir takım ihtiyaçlar ortaya çıkar. Şehirler kurmak, sanat, kültür ve yaşamı kolaylaştıran aletler üreterek varlığını renklendirmeye çalışan insan ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına yapamayacağını anlar. Böylece bir arada yaşama düşüncesi ile beraber birbirlerine tahakküm etmeyi engelleyecek yasal mekanizmalara ihtiyaç duyulur. İnsanların işte bu üst düzey faaliyetleri, onları bir arada tutmayı gerektirdiğinden dolayı toplum halinde yaşamak da medeniyeti meydana getirir.¹⁸⁹

Uzunca süren tarihsel tecrübelerin incelenmesi, insanlık tarihinde tüm o karmaşanın içinde bir nedensellik olduğunu ortaya çıkarır. İbn Haldun’un fark ettiği şey, işte tam da kaotik görünen toplumsal faaliyetin belli yasalara dayalı olmasıydı. Böylece başka düşünürlerce parça parça değinilen hakikat, İbn Haldun tarafından

¹⁸⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 207.

¹⁸⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 206.

¹⁸⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 204.

¹⁸⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 215.

bütünsel bir şekilde ifade edilmiş oluyordu. Hatta bu konuda İbn Haldun'un eserinde birbirinden ayrı bir toplumbilim ve tarih görmenin, onun düşüncelerini bozacağı Lacoste tarafından ifade edilmişse de kendisi eseri boyunca İbn Haldun'u, sosyolojisine hiç değinmeden, bilimsel tarihçililiğin kurucusu olarak takdim eder.¹⁹⁰

Kimi zaman tarihçi yönüne kimi zaman sosyolog yönüne vurgu yapılsa da İbn Haldun'un kurduğu umran ilmi bütünüyle ne tarihtir ne de sosyoloji. Aksine tarih ve sosyolojinin kesiştiği bir kavşak noktasıdır.¹⁹¹ Bu nedenle konusu umran ilmine benzeyen başka ilimlerin içine eklemlenmiş bir şekilde iken İbn Haldun umran ilminin ne olduğunu belirtmeden önce ne olmadığını ifade etmek ihtiyacını duymuştur:

Malum olsun ki bu maksat hakkında (ve umran üzerinde) konuşmak yeni bir sanat, garip ve cazip bir temayüldür, faydası bol ve değerlidir. Buna vakıf olmayı araştırma temin etti, derinlere dalmak bu neticeye ulaştırdı. Bu hatabe (ve nasihat) çeşidinden bir ilim değildir. Çünkü hatabe, yani hitabet (rhetoric), halkın, belli bir görüşe yöneltmeleri veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda ikna edici sözlerden ibarettir. Bu ilim "siyaset-i medeniye" ilmi (politics) de değildir. Çünkü medeni siyaset, ahlak ve hikmetin gereğine göre ya tedbir-i menzil veya tedbir-i medinedir, yani ya aile idaresi veya devlet idaresidir. Bu suretle, halk nevini ve bekasını korumasını temin edebilecek yeni bir yola sevk edilmiş ve idare tarzına kavuşmuş olur. Böylece umran ilminin konusu, ekseriya kendisine benzeyen bu iki disiplinin konularına muhalif ve onlardan farklı bir durumda bulunmuş olur. Umran, yeni çıkarılmış ve kurulmuş (orijinal) bir ilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum acaba bu durum bu ilmin farkına varmamış olmalarından mı ileri gelmektedir? Kendileri hakkında böyle bir zanna sahip olmak doğru değildir. Muhtemelen (kudema) bu maksat ve mevzu üzerine yazı yazdılar ve bu yazılarını da ikmal ettiler ama bunlar bize ulaşmadı.¹⁹²

Bu uzun alıntıda İbn Haldun, kendi döneminde bilim sıfatını kazanmış iki disiplinin konularının umran ilmiyle benzerlik taşımasına rağmen söz konusu ettiği yeni bilimin diğer iki bilimden farklı oluşunu ifade eder. Öte yandan bu bilimin şimdiye kadar düşünürler tarafından net bir biçimde ortaya konulmaması nedeniyle de ilk adımın kendisine ait olduğunu belirtir. Ancak buradaki ilk defa ortaya konmuş olması daha önce hiç konuşulmamış olmasından ileri gelmez. İbn Haldun böylesi bir bilim hakkında

¹⁹⁰ Lacoste, *a.g.e.*, s. 193.

¹⁹¹ Kızılcılık, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 49.

¹⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 204.

“yazılmış bir şeylerin” olması gerektiğini düşünüp sadece eserlerin tahrip olması nedeniyle kendi zamanına ulaşamadıkları tahmininde bulunmaktadır.

İbn Haldun, kendisinin net bir biçimde ortaya koyduğu bilimin başka düşünürlerce dolaylı bir biçimde ele aldığını belirtirken bunların kim olduklarını da göz ardı etmez. Örneğin filozofların nübüvvetin sosyal bir takım nedenler dolayısıyla gönderildiğini belirtmeleri bu kabildendir.¹⁹³ Keza fıkıhçıların şer’i hükümlerin toplumsal ihtiyaçlara ve sebeplere dayalı olarak gönderildiğini belirtmeleri de bu şekildedir.¹⁹⁴ Adam öldürmek şer’an yasaklanmış olduğu halde bir sebebe binaendir. O sebep ise adam öldürerek insan türünü ve insan medeniyetini yok etmektir. Böylece şer’i hükümler sosyal nedenlere bağlı olarak umran ilmine yakın bir biçimde açıklanmış olmaktadır.

Aristoteles’in siyaset hakkındaki kitabına atıfta bulunan İbn Haldun; bu kitaptan elde ettiği devlet ve mülk düşüncelerine önem vermiş, üstelik kendi eserinin dikkatli okunması durumunda Aristoteles’in özet olarak verdiklerinin burada tafsilatlı bir biçimde verildiğinin görülebileceğini de belirtmiştir.¹⁹⁵ Yine Mukaddime’de ele aldığı düşüncelerin nüve olarak İbn Mukaffa’nın (?-759) eserlerinde yer aldığını belirtir. Ancak İbn Mukaffa’nın umran ilminin konusuna oldukça yaklaştığını belirtse de bu düşünceleri delillendirmede için ortaya bir bilim koyamadığını ifade etmiştir. Bu düşünürlerin yanında yine umran ilminin etrafında dolaştığı halde hedefi bulamadığını düşündüğü Turtuşi’ye (1060-1131) de değinir. Ona göre Turtuşi de aynı meselelere değinmesine rağmen nakilciliği aşamayıp nasihatçi bir derleme düzeyinde kalmıştır.¹⁹⁶

İbn Haldun, pek çok düşünürü ve eserlerine aldıkları konuları inceledikten sonra modern anlamda bilimsel denilemese bile döneminin şartlarına göre oldukça “bilimsel” bir disiplin ortaya koyar. Onun esasen tarihçi oluşu, ki o dönem tarih anlayışının da nakilcilik ve hikayecilik olduğu aşıkardır, umran ilmini tespit etmesindeki en büyük etkidir. Eserinin başında ünlü tarihçilerin eserlerinde yer alan abartılı rivayetlerin sırf nakledildikleri için kabul edilmesinin ne denli yanlış olduğunu belirtir. Ona göre bir rivayet veya haber umranın tabiatına uymuyorsa onun kabul edilmesine imkan yoktur. Yani toplumsal anlamda veya mantıken insan doğasına aykırı olan bir haber sırf

¹⁹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 206.

¹⁹⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 206-207.

¹⁹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 207.

“nakledildiği” için kabul edilemez. Bu nedenle umran ilmi tarihi rivayetlerin de sıhhatini tespit etmeye yarayan esaslı bir usul olarak var olmuştur.¹⁹⁷

Mesudi (896-956) gibi ünlü tarihçilerin eserlerinde geçen rivayetleri insan tabiatı temelinde tartışmaya açıp bunları reddetmesi, İbn Haldun’un dönemi için hayli ileri bir adımdır. Günümüzde bu tip eleştirilerin yaygın olmasına karşın o dönemde bilimsel gelişmelerin zayıf oluşuna ve zihinlerin daha dar kapsamlı düşünmesine rağmen bunu fark edip esaslı tarihçilere çatması hem cesurca hem de gayet bilimsel bir şekildedir.

2.1.1.1. Umran İlminin Konusu Ve Kapsamı

İbn Haldun’un toplumsal süreçlere ilişkin görüşlerini derlediği Mukaddime’ye bakıldığında topluma arız olan hallere dair düşünceler bulunur. İnsan topluluklarını ilgilendiren her bir problemi bu ilme dahil eden İbn Haldun esas vurguyu insanların bir arada yaşamalarına yapmaktadır. Yani bu yeni bilim, Mukaddimenin içindekiler kısmına bakıldığında görülecektir, insan topluluklarının karakterlerini belirleyen fiziki şartlardan başlayıp insanların temel ihtiyaçlarını karşılamalarından sonra sahip olma arzusu taşıdıkları ilmi-felsefi çalışmalara değin çok geniş bir konu alanına sahiptir. Görüldüğü gibi umran ilmi temelde “insanoğlunun yapıp ettiği her şeyi temel alır.”¹⁹⁸ Ayrıca İbn Haldun öncelikle toplumsal varlık alanının ispatını yaptıktan sonra bu varlık alanını konu edinen bilimi tahkik ve ta’lil yoluna dayandırır.¹⁹⁹

İbn Haldun ve özellikle Mukaddime üzerine pek çok farklı disiplin çerçevesinden araştırma yapılabilir. Tarih ve sosyoloji başta olmak üzere, eğitim, felsefe, siyaset, coğrafya, ekonomi, dil, din ve hatta özel olarak dini ilimlerin çoğu branşı üzerine çalışanlar için pek çok önemli veriye sahip bir eser olmasıyla dikkat çeker. Burada bu konuların birbirlerinden kopuk bir biçimde ve dağınık olarak işlendiği zannedilse bile gerçek bundan oldukça farklıdır. İbn Haldun bahsedilen branşların konu alanına girecek pek çok veriden bahsediyor olsa da bunların tümünü toplumsal açıdan irdeler. Yani burada bu disiplinleri ilgilendiren bilgiler aslında toplumsal süreçlere etki ettikleri için İbn Haldun tarafından işlenir.

¹⁹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 202.

¹⁹⁸ Kızılcıkelik, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 52.

¹⁹⁹ Türker, Ömer, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi”, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 61.

Umran sözlükte imar edilen yer, mamur ve abad olmak anlamlarına gelir.²⁰⁰ İbn Haldun bu sözlük anlamından yola çıkarak, insanların bir arada yaşamalarının sonucu olarak “el” ile ürettiği medeniyeti ve bu medeniyetin mahsullerini inceleyen bilimine umran ilmi adını vermişti. Medeniyet veya bunu Batı dillerinde karşılayan en uygun sözcük olan “civilisation”, şehirlerin kurulup o şehirlerde birtakım kültürel faaliyetlerin canlanmasını ifade ederken; medeniyetin XIX. ve XX. Yüzyıllarda Batı dünyasında aşağılayıcı anlamlar yüklenmesiyle bu kavram da anlam daralmasına uğramıştır. Bu dönemlerde medeniyet kavramı batılı araştırmacılar tarafından daha çok belli bir teknik gelişmişliğe sahip olanlar ve buna sahip olmayan ilkeller olarak toplumsal ayrıştırmalara neden olacak şekilde tanımlanmıştır.²⁰¹ Oysa İbn Haldun, eseri boyunca bu düşüncüyü taşımaz. Zaten denildiği gibi medeniyete verilen bu anlam İbn Haldun’dan yüzlerce yıl sonrasına aittir. Bu nedenle bu kavramı anlamaya çalışırken İbn Haldun’un kullandığı anlamı esas almak gerekir.

İbn Haldun’a göre umranı sadece şehir halkına hasretmek doğru değildir. Ona göre şehirlerde yaşayan hadarilerin yanında badiyelerde yaşayan bedevilerin de bir çeşit umranı vardır. Bu iki çeşit umran birbirinden farklı olmakla birlikte birbirlerini de doğurucu özelliğe sahiptir. Özellikle şehir umranı tamamen bedevi umran üzerine kurulmuştur.²⁰² Burada modern anlamda bir şehir sosyolojisi veya köy sosyolojisi olarak isimlendirilmiyorsa dahi sosyolojinin bu iki dalının nüveleri veriliyor gibidir. Özellikle bu isimlendirmelerin İbn Haldun nazarında övücü veya yericisi bir anlam taşıyor olması, onu bugünün sosyolojik anlayışına pek çok açıdan yakınlıktır. Yani İbn Haldun hadari kültürün gelişmiş, iyi ve zengin olduğunu bunun yanında bedevi kültürünün ise geri, ilkel ve zayıf olduğunu asla belirtmez. Aksine hadari umranın kökeninin bedevi umran olduğunu söyleyerek bu kültürün evrimleştiğine imada bulunur.²⁰³ İnsan topluluklarının kökenini umran ilminin konuları arasına alarak, toplum tiplerini ve toplumsal değişmeyi işlemiştir. Böylece tarafsız gözlemciliği sayesinde sosyal morfolojiye dair hakikati tüm açıklığıyla herhangi bir kaygı gütmeksizin ortaya koyduğu görülür.

²⁰⁰ Uludağ, *a.g.e.*, s. 112.

²⁰¹ Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana, 2016, s.198.

²⁰² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 209.

²⁰³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 325.

İbn Haldun'un bu yeni bilimi, en genel anlamda insanların toplumsal süreçlerini konu edinir. Yani toplumu ilgilendiren her türlü olay bu bilimin konusunu teşkil eder. Ama o konular umran ilminin bakış açısıyla incelenirken toplumsal olayları ortaya çıkaran nedenler ve kanunlar baz alınır. Bu durum öncelikle toplumsal süreçlerin rastgele olmadığının keşfedilmesine dayanır. Yani toplumsal hayatta var olan bütün girift olaylar belli bir kanuna dayanır.²⁰⁴ Bu neden-sonuç ilişkisi fark edildikten sonra İbn Haldun medeniyete dahil olan konuları bu perspektiften incelemeye başlamıştır.

İbn Haldun öncelikle bireylerin, daha sonra da toplumların karakterine etki eden iklim ve fiziksel ortama değinir. İnsanların yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları en temel gereksinim yaşama elverişli bir doğal ortamdır. İbn Haldun bu çevrenin insan yaşamını ciddi biçimde etkilediğini savunarak eserine başlar.²⁰⁵ O dönemin coğrafya bilgisi üzerine inşa edilen bu sosyolojik görüşe göre, insan toplulukları çoğunlukla kuzey yarım kürede yaşar. Kuzeyde bile güçlü medeniyetler üç ve dördüncü iklim bölgesinde bulunur ki burası ılıman bir iklime sahiptir. Aşırı sıcak ve soğuk topraklar yaşama elverişli olmadığı için buralarda güçlü medeniyetler kurmak da imkansızdır. Üstelik aşırı sıcak ve aşırı soğuk havalar oralarda yaşayan az sayıdaki halkların karakterini belirler.²⁰⁶ Medeniyetler de insanların genel karakterine sıkı sıkıya bağlı olduğundan bura halklarının iklime dayalı olumsuz özellikleri sağlıklı toplumsallaşmalarını da engeller. Söz gelimi insanların bedenleri, renkleri, ahlak ve hatta dinleri bile bu şartlardan etkilenir. İbn Haldun itidalden uzak olan ekvator bölgesi ile kutuplara yakın yaşayan insanların tüm hallerini itidalden uzak olarak görür:

Yapıları çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını darı ve ottan temin eder, elbiselerini, ya vücutlarını örttükleri ağaç yapraklarından veya deriden yaparlar. Çoğu da elbise bilmez ve çıplak yaşar... Hatta birinci iklim ahalisinden olan Sudanlıların bir çoğunun, mağara ve ormanlarda ikamet ettikleri, ot yedikleri, ehlileşmemiş ve yabanileşmiş vahşiler oldukları için birbirini yedikleri nakl olunmaktadır. Sakalibe (Slavlar, Eskimolar) de böyledir. Bunun sebebi bahis konusu ahalinin itidalden (ve normal iklim şartlarından) uzak olmaları, mizaç ve ahlaklarındaki arazın konuşmayan yabani hayvanlara yakın olmasıdır.²⁰⁷

²⁰⁴ Kızılcıkelik, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 52.

²⁰⁵ İlk beş mukaddemede bu konu işlenmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 213-275

²⁰⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 259-260.

²⁰⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 261.

İbn Haldun'un en dikkat çekici özelliklerinden biri sosyal olayları tek nedene dayalı olarak açıklamamasıdır. Pek çok kişinin düştüğü bu hata olayları tek yönlü değerlendirmeye sebep olur. Oysa İbn Haldun, çevresel faktörlerin çok önemli olduğunu vurguladığı o dönemde çoğu alimin genetik veya nesebi faktörleri tek neden olarak kabul ettiklerini görmekteydi. Ancak nesebin etkisini yadsımadan çevresel faktörlerin toplumları etkilediğini söylemesi, teorilerinde daha çok isabet etmesini sağlamıştır.²⁰⁸ Keza nübüvvetin de bu topraklar dışında kalan ılıman bölgelere geldiğini belirterek toplumsal süreçler üzerinde coğrafi etkenlerin ne denli önemli olduğunu vurgular.

Umran ilmine dahil olan bir diğer konu, varlıkların evrimsel ve hiyerarşik dizilimidir. Sosyoloji bilimini biyolojinin ardılı olarak gören Comte için XIX. Yüzyılda böylesi bir düşünce oldukça sıradan iken, isim vermeksizin bir çeşit evrimsel biyolojiden bahseden İbn Haldun okuyucuyu oldukça şaşırtır.

Yaratılış alemini madenlerle başlatan İbn Haldun, bu varlık silsilesinin en tepesinde olan insan türüne kadar varlıkları hiyerarşik olarak sıralar. Madenler aleminin son aşamasında bulunan madenler kendilerinden daha kompleks olan bitkiler aleminin ilk basamağıyla bitişir. Hurma ve asma gibi bitkiler aleminin tepesindeki varlıklar da kendilerinden hemen sonra gelen hayvanlar aleminin en ilkel canlıları olan salyangoz ve midye ile bitişmektedir. Nihayet hayvanlar aleminin en gelişmiş varlığı olan maymunlar aleminden geçilerek insanlar alemine geçilir.²⁰⁹ Biyolojik evrimin XIX. Yüzyılda söyledikleriyle paralel olan bu düşünce materyalist kaygılarla söylenmediği için İbn Haldun silsileyi insanla birlikte sonlandırmaz. Aksine aynı mantıkla insanlar da derecelendirilir. Sıradan kulların üstünde veliler ve velilerin üstünde de ilahi vahiyle ittisal kurmuş olan peygamberler bulunur. Böylece peygamberler de kendilerinin bir üst derecesi olan melekler alemiyle ittisal kurarak çok kısa süreliğine de olsa insani nefisten sıyrılıp melekleşirler. İbn Haldun burada varlıklardaki dönüşümün fitri olduğuna dikkat çeker. Her bir varlık, madenlerden başlayıp meleklerle kadar çıkan silsilede bir üst aşamadaki varlıkla iletişim kurma fitratıyla yaratılmıştır.²¹⁰ Böylece filozofların

²⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.263.

²⁰⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 283-284.

²¹⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 286-289.

nübüvveti mantıksal yollarla açıklama yöntemlerini²¹¹ eleştiren İbn Haldun, farklı bir “mantık” yürütme ve varsayımlara dayanarak vahyi bilgiyi mümkün görmektedir.

Umran ilminin yukarıda söz edilen konusu, bilimle metafiziğin kesiştiği bir noktada farklı bir sentez ortaya koymuştur. Bazen biyoloji bazen bilgi sosyolojisine kaysa da sonuçta bu konuların toplumsal yönleri bulunduğu için İbn Haldun yeni ilimin sınırları içinde bunları zikreder.

İbn Haldun’un umran ilminde işlediği konulardan bir diğeri de bir devleti ortaya çıkaran toplumsal süreçlerdir. Güçlü medeniyetler kurmak için öncelikle “mülk”e sahip olmanın gerekli olduğunu belirten İbn Haldun, bu mülke ancak güçlü bir taraftar desteği ile ulaşılabileceğini ortaya koyar.²¹² Bu taraftarlar çoğunlukla neseplere dayansa da vela ve himaye gibi sözleşme türleriyle zaman içinde yapay olarak da elde edilebilirler.²¹³ Yani insan topluluklarının en büyük işlerinden olan hükmetme ve devlet oluşturma süreçleri umran ilminde büyük bir yekun tutar. İbn Haldun mülkün hangi sosyal şartlar altında oluşup, yaklaşık ne kadar zaman süreceği, hangi durumlarda ve hangi şartlarda galibiyet elde edileceği, devletleri güçlendiren ve zayıflatan sosyal sebepler gibi pek çok konuyu ayrıntılı şekilde temellendirir. Burada İbn Haldun tarihsel olaylara müracaat etse de amacı tarihsel veriyi nakletmek değildir. Devletleri var eden veya yok eden toplumsal süreçleri ortaya koymak amacıyla tarihi şahıs ve devletlerden örnekler verir. Bu örneklerin amacı teorilerinin gerçek olaylarla uyum içinde olduğunu ispatlamaktır.²¹⁴

²¹¹İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 215-216. İbn Haldun’a göre hükümdarlık, insanların ihtiyaçlarından doğmuş bir kurumdur. İnsanlar güç elde ettiklerinde başkalarına tahakküm etmeye başlarlar. Böylece insanların güven içinde yaşayabilmeleri için sıradan insanlardan daha çok sözü geçen bir reise ihtiyaç vardır. Yani temelde hükümdarlık veya riyaset insan ihtiyaçlarından doğmuş bir mefhumdur. Bu konuda Hukemanın verdiği arı ve çekirge örneğini destekler. Bu hayvanların fert olarak kendi türlerinden olan ancak yaratılış ve vücut bakımından daha güçlü ve farklı olan birinin hükmüne girip onu reis olarak bellediklerinden olumlu olarak bahseder. Filozofların riyaseti aklen açıklayan bu görüşlere nübüvvet meselesini eklememelerini ise isabetsiz bulur. Ona göre filozoflar tamamen şer’i nedenlerle açıklanması gereken peygamberliği, toplum hayatının sağlıklı bir şekilde devam etmesi nedenine bağlarken hatalıdır. Zira beşer hayatı nübüvvet olmaksızın da devam eder. İnsanları belli bir hükmün altına almak için asabiyet yeterli bir nedendir. Vahiy ise sadece şeriat sayesinde anlaşılır olmaktadır. İbn Haldun filozofların toplumsal oluşumları kontrol etme amacını verdikleri peygamberliğin, peygambere dayanmayan toplumları inceleyerek, güçlü medeniyetler kurabilmek için zorunlu bir şart olmadığını belirtir. Çünkü tarihte ve kendi döneminde incelediği gayri Müslim toplulukların güçlü devletler kurduklarını gözlemlemiştir. Böylece peygamberliğin esas görevinin devlet kurmak veya toplumdaki anarşiyi yok etmek olduğu yönündeki filozofların akılsal temellendirmesini doğru bulmayıp bu mefhumu şer’i nedenlere bağlar.

²¹² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 350-351.

²¹³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 335.

²¹⁴ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 59.

İbn Haldun Kuzey Afrika ve Endülüs'te pek çok kabile ve bunların desteklediği emirlerin ardı sıra hükmettiği bir devirde yaşadığından umran ilmine dahil olan devlet teorileri çoğunlukla doğrudan gözlemlerine dayanır. Pek çok emirin tarihte ve o günde benzer süreçler yaşadığını gözlemlediğinde toplumsal bir yasa olduğu sonucuna varmıştı. Böylece bir emirin devlete hükmetme ve bu hükümranlığını devam ettirebileceği şartları detaylandırır. Söz gelimi vahşi milletlerin daha çabuk ve daha geniş mülk edindiklerini belirtir.²¹⁵ Daha cesur ve başka milletleri boyunduruk altına alma konusunda daha yetkin olduklarından mülklerini de kendilerinden daha zayıf halklara tagallüp ederek genişletirler. Sosyal bir yasa olarak bedevi ve sade yaşayan halklar kendilerini savunamayan ve lükse dalmış hadarileri daima mağlup ederler. Ancak mağlup ettikleri halde aşamalı bir biçimde hadariliğe evrilirler. Yöneticilerin kendilerine mülk temin eden güzel hasletlerini bir bir kaybetmeye başlayan bedeviler bir taraftan hadarileşip güçlü bir medeniyet kurma yolunda ilerliyorken bir taraftan da olgunlaşıp yaşlılığa doğru hızla yol alır. Bu teoriye göre gelişmesi yok oluşunu da beraberinde getirir. Güçlenip geliştikçe bedevilere has olan güzel hasletler de yozlaşır.²¹⁶ Kendilerine mülk tesis eden basit ve sade yaşamları ile kendilerine ait bir çeşit kabile demokrasisinden yüz çevirip istibdata meyletmeleri zorunlu bir süreç olarak yaşanırken hükümdarlığı var eden kabile ve asabiye de küstürür. Toplum desteğini kaybeden bir devlet başkanının ise bu görevde kalması olası değildir. Hükümrانlık ya güçlü bir asabiye sahip başka bir kabileye geçer ya da yeni güçlenen bir başka devletin kontrolüne girip zamanla yıkılır.²¹⁷ Bu çöküş teorisi İbn Haldun sosyolojisinin temel özelliklerinin başında gelir.

İbn Haldun'un umran ilmine dahil ettiği konular pek çok açıdan birbirleriyle bağlantılıdır. Örneğin bu bilimin merkezinde yer alan siyaset ve devlet mevzusu toplumbilimin diğer konularıyla da ilişkili olarak, hem öteki sosyal kurumları etkiler hem de o kurumlardan etkilenir. Bu özellikleri nedeniyle İbn Haldun sosyolojisi siyaset üzerine temellendirilmiştir. Toplum türleri, kabilevi yaşam, medeni yaşam, hanedanlıkların oluşum ve gelişim süreçleri, kazanç ve geçinme yolları ile umranın gelişmesiyle birlikte çeşitli bilimlerin ortaya çıkması gibi konular umran ilminin bel kemiğini oluşturur.

²¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 358.

²¹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 356-357.

²¹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 398-399.

Kazanç ve geçinme yolları üzerine söyledikleri pek çok açıdan günümüzde ses getirmiştir. Batıda Marks ile özdeşleşmiş ekonomi vurgusunun ondan uzun yıllar önce İbn Haldun tarafından detaylıca verilmesi ilginçtir. İbn Haldun ekonominin ve insanın ihtiyaçlarını karşılamak için fert ve toplumların ihtiyaç duyduğu maddi unsurların toplum yaşamı üzerindeki etkilerinin farkındadır. Böylece ekonomik unsurlar, toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyici olmaları nedeniyle umran ilmine dahil edilmiştir. Bu bahiste emeğin tanımı,²¹⁸ kazanç-emek ilişkisi, geçim yollarının neler olduğu, servet elde etmek için hangi toplumsal mekanizmalara ihtiyaç duyulduğu,²¹⁹ bedevi ve hadari gibi toplum tipleri ile özdeşleşmiş meslek grupları,²²⁰ ekonomik üretimde arz-talep dengesi,²²¹ mesleklerin kişilerin karakterine olan etkileri²²² ve sanatların oluşması için gereken toplumsal şartlar²²³ gibi konular üzerinde durur.

Mukaddimenin son bölümünde İbn Haldun, bireylerin temel ihtiyaçlarının karşılanması üzerine ortaya çıkan “kendini gerçekleştirme” faaliyetleri üzerine durur. İbn Haldun o dönem için toplumda kabul gören veya görmeyen ilimlerden uzunca bahseder. Onun ilimleri tanıtmalarının yanında bu ilimleri kabul eden toplumların özelliklerine değinmesi sosyolojiktir. Yani İbn Haldun hangi bilimler hangi toplumsal zeminde ortaya çıkar ya da hangi toplumsal süreçlerde yok olur gibi sorular çerçevesinde değerlendirmeler yaparak klasik bir bilim tarihi vermiş olmaktan sıyrılır. Bu bağlamda, ilimlerin yüksek hadaretin bulunduğu yerlerde çoğaldığını çünkü bu ilimlere olan talebin artmış olduğunu belirtir.²²⁴ Bedevi toplumlarda fertler kendi güvenliklerini kendileri sağlamak zorunda kaldıkları için, keza basit ve sade düşündükleri için temel ihtiyaçlarını karşılamakla yetinir. Doğrusu bedeviler temel ihtiyaçlarını temin ederken çok zahmet çektiklerinden zamanlarının neredeyse tamamını kas gücünü harcayarak geçirirler.²²⁵ Oysa şehir hayatının güvenli surları, askerleri ve polisleri dolayısıyla, geniş halk tabakalarını kendi güvenliklerini onlara teslim etmelerinden kaynaklanan bir rehavet halindedir. Güvenliklerini onlar yerine başkaları sağladığı için hadarilerin düşünmeye ve sanat üretmeye daha çok zamanları olmaktadır.

²¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 693.

²¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 698.

²²⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 713, 723.

²²¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 656-658.

²²² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 720

²²³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 723.

²²⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 725-726.

²²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 727.

Böylece şehir hayatında eğitim önemli bir konum elde etmeye başlar. İnsanların ihtiyaç duyduğu ilimler ve sanatlar başta olmak üzere zamanla ilimlerin sayısı artar. Ancak umranın harap olmasıyla ilimler de geriler.²²⁶ İlimin gerilemesiyle umran daha çok zayıflar. Bu döngü böylece bir medeniyet yok olup başka bir medeniyetin içinde eriyene kadar devam eder.

İbn Haldun'un ilimler bahsinde güçlü sosyolojik tespitler bulunmaktadır. Bunlardan biri, kimya ilmi ile uğraşanlar hakkında söyledikleridir. Bakırı gümüşe, gümüşü altına çevirme yeteneğine sahip olduklarını iddia eden bu grubu İbn Haldun insanların en adisi olarak vasıflandırır.²²⁷ Çünkü yaptıkları sadece maddeleri ustaca birbirine katıp halkı kandırmaktır. İbn Haldun çoğunlukla yoksulların bu gibi sanatlara meylettğini söyleyerek sosyolojik bakış açısını kullanır. Ona göre kimya ilminin imkansız olduğunu düşünen İbn Sina (980-1037) yüksek mevkiye sahip bir vezirdi. Buna karşın kimya bilimini meşru görüp bu bilimin iddialarını mümkün kabul eden Farabi (871-950) ise ihtiyaçlarını temin etmede sıkıntı yaşayan yoksul biri idi.²²⁸ Böylece kişilerin içinde bulundukları sosyo-ekonomik şartların, onların düşünme biçimlerine etki ettiklerini belirtmektedir. Bir başka örnek olarak, İbn Haldun'a göre o dönemin makam ve mevki sahibi devlet ricali ilim öğrenmeyi kendilerine yakıştırmazlardı. Bu ilim öğrenme işini daha çok acemlere tevdi etmişlerdi. Acem ulemayı çok hor görmüyor olsalar da yine de hükmetme ve riyaset işlerinin önemli oluşu nedeniyle ilimle uğraşmayı gereksiz görmekteydiler.²²⁹ Bu durumun derinlerdeki sebebi esasen Arapların karakteri haline gelen bedeviliktir. Çoğunlukla kol gücüne dayalı olan hükmetme işini kendilerine has gören bedevi zihniyetinin bir yansıması olarak güçlü medeniyetler inşa etmiş olsalar da hiçbir zaman buralardaki ilmi faaliyetlerin baş mimarları olmamışlardır.

İbn Haldun kurucusu olduğunu ilan ettiği umran ilminin ne ile ilgili olduğunu belirtirken, konusunu doğru anlaşılması için oldukça net bir biçimde ifade eder:

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. Umrana arız olan devlet-millet, şehir-

²²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 726.

²²⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 964.

²²⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 970.

²²⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 996.

göçebe (köy) hayatı, izzet-zillet, çoğalma-azalma, ilim-sanat, kazanma-kaybetme, kâr-zarar, değişken ve yaygın haller, bedevilik-hadarilik, olanlar-olması beklenenler gibi hal ve vaziyetlerin hepsini bu eserde genişçe anlattım, delilini ve illetlerini izah ettim.²³⁰

Görüldüğü gibi toplumbilimin bugün halen tartışılmakta olan konularının kısa bir listesi verilmiştir. Yani İbn Haldun bunun bir bilim olması dolayısıyla, kapsadığı bir konu alanının olması gerektiğinin farkındadır. Bunun yanında bir bilim insanı tavrıyla biliminin çerçevesini çizdiğini de belirtir. “Bu ilmin ışığını gayet parlak hale getirdim. İlimler sahasındaki bölgesini genişlettim, çevresini duvarla kuşattım.”²³¹ Bir konu alanının netleştirilmesinden sonra, onun bilim olması için gereken diğer iki faktör olan sınırlarını/kapsamını ve yöntemini belirlemesi umran ilminin bir “ilim” olmasını güçlendirmektedir.

İbn Haldun gerçek bir bilim insanı edasıyla telif ettiği eserlerinde görülebilecek kusurlara karşı sonradan gelecek olan yetkili kişilerin hoşgörü ile değil tenkit gözü ile bakmalarını ister.²³² Böylece bir bilimin gelişmesi için ihtiyaç duyulan hakikati arama çabasının dondurulmayıp sürmesi gerektiğine vurgu yapar. Bilimsel faaliyet, kurucunun bıraktığı yerden devam ettirildiğinde gelişir ve güçlenir. İbn Haldun sonradan gelecek yetkili şahısları eserindeki eksiklik ve aksaklıkları ıslah etmeye teşvik ederek bir kurucu bilim insanı olarak haleflerine güçlü bir eleştiri mirası bırakmaktadır. Bu şekilde toplumsal işleyişin kanunlarının keşfedilmesinin yanında geliştirilmesi de sağlanabilecektir.

2.1.1.2. Umran İlminin Metodu

İbn Haldun umran ilmini bir tarihçi olarak keşfetmişti. Çünkü mukaddime adıyla derlediği sosyolojik eser aslında müstakil olarak düşünülmeyp bir çeşit dünya tarihi çalışmasının ön hazırlayıcısı idi. Tarih bilimini maliki fıkhına has olan kavramlardan *zahir* ve *batın* ile tavsif etmiştir. Ona göre şimdiye kadar ulema ve sıradan halktan pek çok kimse tarih öğrenmeye heves etmiş ve onu öğrenmeye çalışmıştır. İnsanların öğrenmek için çaba harcadıkları bu tarih İbn Haldun’a göre daha çok zahiri tarihtir. Eski devirlerde olup biten haberlerin nakledilmesinden ibaret olan bu tarih anlayışında yalan

²³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 162.

²³¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 162.

²³² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 162.

yanlış pek çok bilgi hakikatlerle karışmış vaziyettedir. Oysa Batını tarih ise “düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekayii) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir.”²³³ İbn Haldun bu nedenle tarihin özellikle de olayların iç yüzünü öğrenmeye çalışan tarih anlayışının bir taraftarı ve hatta kurucusu olarak kendini takdim eder. Tarih ile umran ilmi İbn Haldun nazarında birbirine geçmiş durumdadır. Keza ona göre toplumun hallerini ve toplumsal yasaları bilmeden tarihçilik yapılamaz. Yani denilebilir ki İbn Haldun aslında doğru bir tarih anlayışına ulaşmak için çaba gösterdiğinde umran ilmini keşfetmiştir.

Tarihçiler toplumların ve zamanın değişmesini göz ardı ettiklerinde, olayları bağlamları dışında yaşadıkları ortamın özelliklerinden soyutlayarak değerlendirdiklerinde, ortaya çözülmesi zor güçlükler çıkmaktaydı. Birbirlerine ve toplumsal yasalara aykırı rivayetlerin doluştuğu eserlerde yalan yanlışın birbirine karıştığı bir ortamda hakikati ayırt etmek büyük çaba ve cesaret gerektirmekteydi. İbn Haldun bu durumun farkına vararak umranın yasalarını belirleyip tarihsel verileri de bu yasalara arz etme yolunu tercih etti. Böylece devletlerin ve medeniyetlerin önceki hallerine ait illetlere yer vermiş oldu. Eserini tertip ederken alışılmadık bir yöntem bulup bu yöntemi takip ettiğini belirten İbn Haldun, “umranın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları”²³⁴ açıkladığını söylemektedir. Yani geçmişten bu güne değin nakledilen şeyleri değil, bu nakledilen ve halen yaşanan olayları ortaya çıkaran yasalar ve ilkeleri baz aldığını söylemektedir. Bu anlamda umran ilmini tarih ilminin doğruluk ölçütü olarak kullandığı görülmektedir.

Yukarıda bahsettiği genel yöntem dışında İbn Haldun’un umran ilmine dair söylediklerinde kullandığı en etkin usul gözlem metodudur. Yaşadığı devirlerde siyasal faaliyetlerin çoğu zaman içinde olduğundan, eserinde vardığı sosyolojik sonuçlar çoğunlukla onun doğrudan gözlemlerine dayanır. Ancak bunun yanında siyasal faaliyetlerden uzak kalıp ilimle haşır neşir olduğu dönemlerde, okudukları üzerinden bir çeşit dolaylı gözlem yapmıştır. Özellikle Arap olmayan hükümdarlarla ilgili haberlerin

²³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 158.

²³⁴ İbn, Haldun, *a.g.e.*, s. 161.

eksik olması dolayısıyla doğudaki eserlerden faydalandığını belirtir.²³⁵ İbn Haldun hem okuduklarını hem de yaşadıklarını bütünleştirip toplumsal yasaları önce açıklamıştır. Bu bağlamda vasıflama metodunu tüm eseri boyunca kullandığı açık bir biçimde görülmektedir. Ancak bununla yetinmeyip elde ettiği verileri hem birbirleriyle hem de öteki bilim dallarının verileriyle karşılaştırdığından “karşılaştırma” metodunu da kullanmıştır. Kıyas metodu esasen fıkıhçıların çok kullandığı bir metot olarak karşımıza çıksa da İbn Haldun, bu metodu fıkıhçılardan ödünç alır. Gaibin şahide kıyas edilmemesi durumunda hakikatten sapma ihtimalinin yüksek olduğunu da özellikle belirtir.²³⁶

XX. Yüzyılda tekdüze bilim anlayışından kopuşu ifade eden hermenötik, sosyal bilimler alanında kabul görmeye başladığında olayların sadece tasvir edilmesinin ne denli yetersiz olduğuna vurgu yapılmıştır. Böylece çok yönlü düşünmenin kapılarını açan yorumlayıcı anlayış genelde sosyal bilimlerde özelde ise sosyolojide bir yöntem olarak yerini sağlamlaştırmıştır. Tüm bu epistemik tartışmaların yüzlerce yıl uzağında olan İbn Haldun ismen ne pozitivist ne de hermenötikçidir. Ancak bu yöntemlerin ikisini de kullanmıştır. Bu bağlamda İbn Haldun’un holistik bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir.²³⁷ Çünkü bütün konu alanlarını parçacı değil ana düşünce ekseninde ele almıştır. İbn Haldun’un sosyal olayları önce tasvir ettiği daha sonra yorumladığı, eserinde net bir biçimde görülür. Tarihçilerin süzgeçten geçirmeden ve yorumlamadan nakil yaptıklarını eleştiren bir düşünürün sadece nakille yetinip “yorum” yapmadığını söylemek doğrudan uzaklaşmaya neden olacaktır.

İbn Haldun’un eserinde dikkat ettiği usullerden bir diğeri kısa, net ve anlaşılır olmasıdır. Altı ana başlık bulunan sosyolojik eserinin alt başlıkları çok sayıda olsa da çoğunlukla kısadır. Üstelik iddia ettiği gibi sade bir dil kullanılmıştır.²³⁸ Bu da bilimlerin bugünkü tanımlarına uymaktadır.

İslam filozoflarından kavram ve söylem olarak hayli etkilenen İbn Haldun, kimi zaman filozoflardan ayrı sonuçlara ulaşırsa da sonuçta düşüncelerini pek çok açıdan onların mirası üzerine inşa etmiştir. Bu etkilenmelerden biri de tümdengelim metodunu kullanmasıdır. Genel sebeplerden özel olan haber ve olaylara geçtiğini belirtirken bu

²³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 162.

²³⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.165

²³⁷ Canatan, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, s. 163.

²³⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 161-162.

metodu kullandığını açıkça belirtir.²³⁹ Bunlara ilave olarak çağların değişimine vurgu yaparken toplumsal olayların kendi zaman dilimi ve şartları içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Böylece modern anlamda tarihselci metot olarak bilinen metodu İbn Haldun tarafından kullanıldığını görmekteyiz.

İbn Haldun’u kullanmış olduğu metotlara bakarak bir akıma dahil etmek onun düşünce yapısıyla çelişecektir. Toplumsal olayların çok boyutlu olduklarını fark eden İbn Haldun, elbette bunları incelerken her birinin durumuna uygun olan metodu kullanacaktır. Bu konuda akılcı çizgide ve makul sınırlarda olduğunu gördüğümüz İbn Haldun, aynı yöntemi vahyi bilgilerde de kullanır. Aklın bu dünya alanına giren problemler karşısında yegane sağlam ölçüt olduğunu belirtirken, vahyi bilgiye dayanan şer’i alanı mümkün mertebe akıldan bağımsız işlemektedir. Çünkü ona göre ikisinin çalışma sahası farklıdır. Akıl bu dünyayı algılama konusunda yeterli olduğu halde gaybi idrak etmekten acizdir. Bu nedenle ona göre filozofların yaptığı gibi gaybi mevzuların akli temellendirmesini yapmaktan vazgeçilmelidir. Bu düşünceleriyle İbn Haldun din-dünya sahasının sınırlarını belirleyip ikisini farklı bilgi edinme yollarıyla değerlendirmeyi önermektedir. Bu bilgi yolları ise dünya için akıl, din içinse vahiydir.²⁴⁰

İbn Haldun topluma dair düşüncelerini ortaya koyarken olgu ve olayları sadece olumlu veya olumsuz olarak incelemeyi. Yaptığı gözlemlerde vardığı bir sonucu açıklarken genel olanın aksine görülebilecek olan istisnalara değinmeyi de ihmal etmez. Bunu yaparken tüm insanların aynı şekilde davranmadığını da belirtir. Yani insan topluluklarının halleri belli yasalara göre gerçekleştiğinden, bu yasalara göre değerlendirmeler yapılması gerektiğini savunur. Ancak buna rağmen toplulukların farklılıklarını da göz ardı etmez. İbn Haldun vardığı sonuçlarda bu dengeli tutumuyla delillerini zıddıyla belirterek diyalektik metoda yakın bir anlayış sürdürmüştür.

İbn Haldun bir bilim kurucu olduğu kadar Müslüman kimliğini de taşımaktadır. Eserinin hem başında hem bölüm aralarında hem de her bir bölümün çoğunlukla sonunda tespitlerini destekleyen ayetlere yer vermiştir. Kullandığı bu metot o dönemin klasik eser yazma usulüne uygun olsa da özellikle sosyolojik tespitlerini konuya uygun ayetlerle desteklemesi ayrıca önem taşır. Öncelikle Kuran ayetlerini sadece ayin kitabı

²³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 162.

²⁴⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 950-956.

olarak kullanmayıp bilimsel analizlerini destekleyen bir kaynak olarak kullanması dikkat çekicidir. Bu tarz ayetleri sosyal olaylarla ilişkilendiren ilk kişi olmadığı halde özellikle nasihatten uzak bir şekilde ve toplumsal olayların süregelen hallerini “sünnetullah” ile açıklaması Kuran’a toplumbilimsel bir gözle bakma yolunu desteklemektedir.

Umran ilmini pek çok yöntem kullanarak temellendirmesi nedeniyle İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalarda çelişkili ifadeler yer alabilmektedir. İbn Haldun metodunun bütünselliği üzerine çalışan Ü. Hassan’ın bu parçacı anlayışlar üzerine söyledikleri metodunun anlaşılması için önem taşımaktadır:

İbn Haldun’un metodunun gereğince belirlenmeyişi bir kavram kargaşası yaratmakta, düşünürün amaç ve araçları bütün olarak ele alınmadığından bunların iç-ilişkileri gözden kaçırılmaktadır. Nitekim, İbn Haldun’un sebep-sonuç ilişkileri bakımından “durağan” olduğu iddia edilirken, öte yanda bir başka araştırmacı düşünürün “dinamik” anlayışın doruğuna vardığını söyleyebilmekte; Sünni geleneğin takipçisi denilirken ‘laik’ anlayışın gerçek kurucusu olduğu öne sürülmektedir. Psikolojik Saiklerin “asabiyet teorisi”ni temellendirdiği ifade edilirken, gene öte yanda, sosyo-ekonomik yapının bu teoriyi temellendirdiği de kabul edilmektedir. İbn Haldun’a bir yanda orijinal bir metodun kuruculuğu, öte yanda geleneksel İslam hukukçuluğu yakıştırılabilmektedir. Bu kadar uçsal görüşlerin bulunuşu İbn Haldun’un belirli görüşlerinin ve *Mukaddime*’nin belirli bölümlerinin bütününden soyutlanarak, tecritli bir biçimde konu alınmalarından doğmaktadır. Bunun da temelinde İbn Haldun’un metodunu araştırmanın kategorik sınırlamalara sığdırılması çabası yatmaktadır.²⁴¹

Verilen pasaj İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar da dahil olmak üzere esasen tüm çalışmalar için geçerlidir. Bir çalışmacı bir konu alanı veya şahıs ile akademik düzeyde ilgilenirken, o şahsı belli bir kalıp içerisine sıkıştırmaya çalıştığında ve aynı durumu başka çalışmacılar da başka kalıplara koymaya başladığında sorun içinden çıkılmaz bir hale gelir. Bu problemin aşılması ise şahısların ancak kendi bütünsellikleri içerisinde değerlendirilmeleri ile olur. İbn Haldun da kendisinin haberdar olmadığı bugünün herhangi bir sosyal teorisine dahil edilmek yerine, söz konusu teorilerin *içinde* değil, *öncesinde* kabul edilmelidir.

²⁴¹ Hassan, *a.g.e.*, s. 23-24.

2.1.2. Felsefeden Kopan Son Halka: Comte'un Sosyal Fiziği ya da Sosyolojisi

İnsanlığın bilimsel faaliyetleri, bağımsızlık kazanıp branşlaşmadan önce felsefenin kapsamı içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. İlk bilimsel faaliyetler aynı zamanda ilk düşünsel faaliyetler olarak var olduklarından bu dönemde felsefe, tüm konu alanlarını kapsayan bir şemsiye fonksiyonu üstlenmiştir. İnsanlığın ilk devirlerinde çoğu düşünür; felsefe başta olmak üzere, matematik, analitik, geometri, mantık, coğrafya, kimya, astronomi, tıp hatta müzik gibi alanlarla aynı anda ilgilenmişlerdir. Bu bilimlerin en temel mevzularına bakıldığında ortak noktaları oldukları görülecektir. İlk dönemlerde bu bilimlere üzerine elde edilen veriler hem daha basit ve hem de daha az kapsamlı olduğu için tek bir şahsın pek çok alanda söz sahibi olması yadırganmaz. Ayrıca felsefenin, yapısı gereği varlığa ilişkin “her şeyi” konu edinmesi de tüm bu bilimleri kendi bünyesine almasında bir etken olmuştur. Zamanla bilimlere ait veriler, çoğalıp bunları tek bir şahsın öğrenmesine imkan olmayacak seviyeye ulaştığında bilimler tek tek bağımsızlıklarını ilan edip sınırlarını çizmeye başlamıştır.

Bilgilerimizin ilkel durumunda, zihinsel çalışmalarımızla ilgili hiçbir şekilde iş bölümü yoktur; tüm bilimleri aynı zihinler aynı anda işler... Kaçınılmazlığı kesin olan bir yasa nedeniyle, bilimsel sistemin her branşı, farklı bir kültür içerecek kadar yani kimi zihinlerin sürekli olarak yalnız kendisiyle meşgul olmasını gerektirecek kadar ilerleme kaydettiği zaman yavaş yavaş gövdeden ayrılır.²⁴²

Burada bilimlerin bağımsızlaşması için gereken en önemli gerekçeye açık bir biçimde yer verilmiştir. Bu gerekçe ise bilimin yeterince karmaşıklaşması ve elde ettiği sonuçların çoğalmasındır. Esasında doğa felsefesine dahil olarak kabul edilebilecek doğa bilimleri arasında oluşturulan bölümlenmeler yapaydır.²⁴³ Nihayetinde aynı hakikati incelemeye çalışan ve kısmi farklılıklar olsa da aynı metotları kullanan bilimler oldukları için bu branşlaşmalar bilimleri birbirlerinden yalıtacak derecede olmamalıdır. Aksi taktirde bütünsel sonuçlara ulaşılmayacak ve nihai hakikat parçalara ayrılmış vaziyette asıl maksadından uzak kalacaktır. Bu nedenle Comte, binlerce yıllık felsefi düşünme biçiminin zaman içinde detaylandığı için ayrı ayrı incelenmesini yanlış

²⁴² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 51.

²⁴³ Comte, *a.g.e.*, s. 52, 66.

bulmaz. Ancak yine de insan türünün tüm bilgileri öğrenme konusundaki zaaflarından kaynaklanan arızı bir durum olduğunu belirtmekten de geri durmaz.

Comte'a göre insanlığın mutlak hakikat arayışı sonucunda elde ettiği ilk bilim, en basit ve en kolay anlaşılabilir özelliklere de sahip olan göksel fizikdir. Burada kastettiği esasında astronomi bilimidir. Astronomik fenomenler tüm diğer fenomenlerden çok daha genel ve diğerlerini etkilediği halde onlardan etkilenmeyen türdedirler.²⁴⁴ Comte'un bilimler hiyerarşisinde en genel ve basit olan bilimden en karmaşık olana doğru bir dizilim görülmektedir. Bu sırada hem yöntem hem de elde edilen veriler açısından sonraki bilimler öncekilere bağımlıdır. Aynı zamanda sonraki bilim öncekinin bilgisi üzerine kendi bulduğu sonuçları ilave ederek zenginleşir ve daha kompleks bir hale gelir. Astronomiden hemen sonra yer fiziği gelir ki bu da fizik ve kimya olarak daha sonra ayrılır. Kimya bilimi zorunlu fizik bilgisi üzerine kurulmakla fiziğin metotlarına dayalıdır. Fizikten sonraki basamakta yer aldığı için de kimya fenomenleri fiziğe göre daha karmaşıktır. Söz gelimi kimyasal etkimelerin; ısı, ağırlık ve elektrik gibi fiziğin konularına dahil etkenlere dayalı olması buna bir delildir.²⁴⁵ Böylece cansız varlıkların genel bilimi; gök ve yer fiziği olarak ikiye ayrılmışken, yer fiziği de fizik ve kimya olarak ikinci bir alt dala ayrılır.

Comte, inorganik varlık sahasını konu edinen bilimleri tasnif ettikten sonra organik varlığa yönelir. Canlılar sahasında ferdi konu edinen bilimi fizyoloji veya biyoloji olarak ifade ettikten sonra fizyoloji üzerine inşa edilen toplumsal fenomenlerin bilimi olan sosyal fiziği ilan eder. İnorganik dünyayı inceleyen bilimlerin ilkeleri organik dünyayı inceleyen bilimler için de geçerli olmaktadır. Bu nedenle fertleri inceleyen fizyoloji, sosyal fiziğe göre daha genel ve basit ilkelere sahip olmaktadır. Sosyal fizik tamamen fizyoloji üzerine kurulduğuna göre toplumsal fenomenlerin doğru anlaşılabilmesi doğru bir biyoloji bilgisi gerektirmektedir.²⁴⁶ Toplumun yasalarını tespit etmek için başta bireyin bağlı olduğu yasalar olmak üzere geçmişi uzun olan diğer tüm bilimleri bilmek gerekmektedir. Çünkü en son gelen bilim en karmaşık ve kompleks olduğundan kendinden önce felsefeden kopan diğer bilimlerin yasalarına ve dahi metotlarına da bağlıdır.²⁴⁷ Bir bilim, bilimler hiyerarşisinde kendisinden hemen önce ve

²⁴⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 117-118.

²⁴⁵ Comte, *a.g.e.*, s. 119.

²⁴⁶ Comte, *a.g.e.*, s. 124.

²⁴⁷ Comte, *a.g.e.*, s. 142.

kendisinden hemen sonra gelen bilimden en çok etkilenmekle beraber silsiledeki tüm bilimlerden de az veya çok yararlanır. Bu nedenle Comte'un bilimler hiyerarşisinde şimdiye kadar yerini elde edememiş sosyal fiziği ilan ederken en çok yararlandığı bilim biyoloji olmuştur. Esasında bilimleri sınıflandırması da biyoloji literatürüne dayanmaktadır. Biyolojide türlerin sınıflandırılmasının Comte düşüncesinde bilimlerin sınıflandırılmasına ilham olduğu söylenebilir.²⁴⁸ Bunun yanında Comte önemli biyologların toplum fiziğini, biyoloji ile eklemleyip onun bir uzantısı olarak görmeleri için sağlam bir delile sahip olmadıklarını düşünür.²⁴⁹ Comte'a göre çokça benzer olmalarına rağmen "fiziyojik koşulların etkisini değiştiren toplumsal koşulların"²⁵⁰ da var olduğunun görülmesi gerekmektedir. Bu durumda toplumsal koşullarla ilgilenen yeni bir bilimin de var olması zaruri hale gelmektedir.

Comte uzun yıllar süren bilimsel çalışmalarda dört fenomen kategorisi üzerinde durulup birinin ihmal edildiğini düşünmektedir. Ona göre astronomi, fizik, kimya ve biyoloji fenomenleri içinde üstü kapalı olarak yer alsada bu kategorilere göre daha karmaşık ve bunlara daha çok bağımlı olduğu için toplumsal fenomen kategorisi, ötekilere göre daha yavaş gelişmektedir.²⁵¹ Ancak eksikliği uzun zamandır hissedilen toplum fiziğinin ayrı bilim dalı olarak kabul görmesi ile Comte'a göre pozitif felsefe de kuruluşunu tamamlayacak ve gözlem bilimleri sistemi eksiksiz hale gelecektir.²⁵²

Comte sosyolojiye dair pek çok şeyin söylendiğini ama bunların çoğunlukla dinsel ve metafiziksel unsurlar taşıdıkları için asıl amaca hizmet edemediklerini belirtir. Ona göre her bir bilimin pozitif hale gelme süresi ve süreci aynı değildir. Bazı bilimler bilim unvanını erken zamanda elde ettikleri için teolojik ve metafizik aşamalarını da bitirip pozitif aşamaya geçmiş olmalarına karşın bazı bilimlerin teolojiden çıkıp henüz metafizik evrede olduklarını belirtir. Diğer tüm bilimlerden en genç olan toplum bilim ise önceki aşamalar içinde pozitivist bakış açısından oldukça uzakta bulunmaktadır. Comte bilim mirasını görmezden gelip bu bilimi kendisinin kurduğunu iddia etmezken, bu bilimin fizik biliminin metotlarıyla incelenmemesinden rahatsızlık duymaktadır. Yani o (yeni bilim), metafizikçi bakış açısına mensup filozofların hakkında söz söyledikleri bir saha olmaktan çok deney ve gözleme dayalı olan fizik bilimine

²⁴⁸ Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 194.

²⁴⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 124-126.

²⁵⁰ Comte, *a.g.e.*, s. 126.

²⁵¹ Comte, *a.g.e.*, s. 43.

²⁵² Comte, *a.g.e.*, s. 44-45.

yakınlaştırılmalıdır. Fiziğin metotlarıyla toplumsal analizler yapılması anlamına gelen bu girişim Comte tarafından sosyoloji olarak isimlendirilmiştir. Comte'un bu söylemleri büyük oranda Saint-Simon'a dayanmaktadır. Yeni bilimin isimlendirmesi ve sınırlarının netleştirilip sistematik hale getirilmesi Comte'a ait olsa da ona ilham olan düşünceler başta Saint-Simon olmak üzere çoğunlukla daha önceden pek çok düşünür tarafından da dile getirilmiştir.

Fiziğin metotları üzerine kurulan bu yeni bilimi çalışanlar, Comte'a göre en baştan başlamalıdır. Yani sosyoloji öğrenirken sosyolojiyi doğuran bilimlerin ana hatlarıyla talimi yapılmadan ana konuya direkt girildiğinde çalışmacı pek çok açıdan eksik kalacaktır. Bu nedenle sosyoloji bilimini öğrenmek isteyenlerin gök fiziğinden başlayıp biyolojiye kadar tüm bilimleri incelemeleri çalışmalarının isabetli olmasını sağlayacaktır.²⁵³

Comte'un toplumsal fenomenleri inceleyen yeni bilime katkısı öncelikle bilimin konu, kapsam ve yöntemini belirginleştirmesi ile birlikte bilime yeni adını vermesi olarak ifade edilebilir.

2.1.2.1. Sosyal Fizik/Sosyolojinin Konusu ve Kapsamı

Sosyolojinin pozitif bilimler arasında yerini alması için gerekli entelektüel argümanları sunan Comte, bu yeni bilimi olgucu felsefe temelinde ele almıştır. Bilindiği gibi olgucu felsefe fenomenlerin niçin var olduğunu değil nasıl var olduğunu amaç edinmekteydi. Bu temel yapı dinsel düşüncelerden arınıp var olanı gözlemlemeye dayanır. Yani olması muhtemel şeyler veya olanın arkasındaki nedenler bilimin sınırları içinde yer almadıkları için anlamsızdır.²⁵⁴ Hal böyle iken insanlığın var oluş amacını ilan etme çabasında olan dinlere eleştiriler yapıldığında, bu dinlerin misyonuna ve fonksiyonuna alternatif bir disipline ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu ihtiyacın farkına varan Comte, hem dış dünyayı rasyonel bir biçimde inceleyen hem de toplumun ihtiyaç duyduğu varoluşsal gayeyi sunan bir bilimin eksik olduğunu beyan etmiştir: toplumbilimi.

Toplum, bireylerin bir araya getirdiği amaçlı bir yapı olarak Comte'a göre onu oluşturan bireylerden farklı değildir. Bu anlamda büyük bir birey olarak kabul

²⁵³ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 148.

²⁵⁴ Comte, *a.g.e.*, s. 32.

edilebilecek toplum, var olabilmek için iki temel koşula gereksinim duyar. Bunlar, çıkar ortaklığı ile toplumu bir arada tutan duygudaşıktır.²⁵⁵ Bu iki koşul insan topluluklarını topluma dönüştürmek görevini üstlenmektedirler. Burada insanlığı bir araya getiren temel şey, insanların ihtiyaçlarını karşılamaları için birbirlerine gereksinim duymalarıdır. Bir şahıs tek başına yaşamını sürdürebilecek tüm faaliyetleri yerine getiremeyeceğinden toplumsal bir iş bölümü ortaya çıkacaktır. İnsan temel ihtiyaçlarını karşılamak için üstüne düşen rolleri yerine getirecek ve böylece her bir ferdin kendisinden beklenen rolleri yerine getirmeleriyle birlikte “toplum” vücuda gelecektir. İhtiyaçların belirleyici oluşuna rağmen insan topluluklarını topluma dönüştürmek için duygu birliğine gerek duyulur. Ortak bir hissiyata sahip olmak toplumu birbirine kenetler ve varlığını sürdürür. İhtiyaçlar bir toplumu var edebilecek en etkili neden iken bir toplumun uzun süre yaşayabilmesi veya toplum oluşunu sürdürebilmesi için bireyin kendisini topluma bağlayacak nedenlere ihtiyacı vardır. Toplamları kenetleme işlevi her zaman için farklı kurumlara veya yapılara verilmiştir. Söz gelimi insanlığın ilkel dönemlerinde kabile yaşantısı içinde fert kolektif yapıyı tamamlayan bir unsurdur. Ferdin varlığı kabile varlığının gelişmesi için bir araç konumundaydı. Keza ortaçağda dinlerin egemenliği ile birlikte ferdiyetçilik kabileciliğe hakim olduysa da bu defa ırka dayanmayan sebepler toplumsal bağı güçlendirmek için kullanılmıştır. Fert, tanrı veya tanrılar karşısında bireysel varlığını kabul etmekteyse de dinsel kaygılarla bireysel varoluşunu feda etmeye hazırды. Modern dönemde insanlık iki aşamayı geçmiş olsa da fert halen kendinden daha yüce bir amaç uğruna yaşama tutkusunu yitirmemiştir. Geleneksel dinlerin hakimiyetinde zayıflama olacağı öngörüsüyle Comte; modern toplumun ferdi varoluşunu sindirdiği kolektif ruhun ihtiyaçlarını, pozitivist kurumlara karşılamaya çalışmıştır. Comte’un bu kaygılarından doğan sosyoloji, insanlığı yani toplumu kutsamaya kadar götürmüştür. Nihayetinde sosyoloji; toplumsal fenomenleri incelemeyi esas almış bir bilim olduğu halde, adeta bir din görevi görerek toplumsal bir misyona sahip olmuştur. Aslında sadece sosyoloji değil, tüm modern bilim dinin rollerini devralmaya çalışmakta iken²⁵⁶ Comte’un bu konudaki çabası daha belirgindir. Böylece Comte’un çabalarıyla modern insanlık ihtiyaç duyduğu manevi duygularını

²⁵⁵ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 200.

²⁵⁶ Yalçımen, Faruk ve L. Sunar, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun”, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 289.

toplumbilimi ışığında tatmin etmeye çalışmıştır. Nitekim bu faaliyet Comte için oldukça kolay görünmektedir:

O, yeni bir insan bilimi yaratarak, bu bilimi Endüstri Çağı'nda ortaya çıkan sosyal problemleri çözmek için kullanmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünür. Bilimin doğuşuna katkıda bulunduğu problemleri çözmek için yine bilimi yardıma çağırmak gerektiğini düşünen Comte için böyle bir bilimi, pozitivist, bilimsel sosyolojiyi yaratmak oldukça kolay bir iş olmak durumundadır.²⁵⁷

Comte, toplumun var olmasındaki temel gerekçeleri verdikten sonra topluma hakim olan yasaları inceleme görevini de sosyolojiye verir. Böylece sosyoloji; toplumsal mekanizmaların işleyiş kurallarını konu edinen bir bilim olarak var olur.²⁵⁸ Toplumsal yasalar ortaya konulurken pozitivist felsefenin ilkeleri göz önünde tutulmaktadır.

Comte toplumun yapısını incelerken, toplumun sabit ve değişken yönleri olduğunu fark etmiştir. Bu nedenle sosyolojiyi statik ve dinamik olarak ikiye ayırır. Sosyal statik, toplumun değişmeyen yapılarını ifade ederken sosyal dinamik toplumun değişen ve dönüşen yönüne değinir. Düzen ve ilerleme kavramlarıyla özdeşleşen sosyolojinin bu iki temel dalı, toplumun ana yapısıyla aynı kalan, değişmeyen kurum ve yapılarıyla zaman içinde daima değişen ve değişirken de hep olumlu bir çizgide ilerleyen kurum ve yapıları ifade eder. Yani toplum bazı açılardan durağan ve sabit iken bazı açılardan ise daima değişkendir. Burada statik ve dinamik kavramları birbirinden kesin sınırlarla ayrılan toplumsal yapıları ifade etmez. Aksine bazı yapı veya kurumların iki farklı bakış açısıyla ele alınmasını ifade eder. Söz gelimi statik bakış açısıyla bakıldığında; devletler, aileler, eğitim kurumları, dinsel organizasyonlar... gibi pek çok yapı yüzyıllarca devam eden sürekli yapılardır. Bu yapılar veya bunların işlevlerini sürdüren farklı adlardaki kurumlar kendilerinden beklenen işlevleri “daima” yerine getirerek sabit ve değişmez bir görüntü çizmektedirler. Ancak daha ayrıntılı analiz edildiğinde aynı toplumsal mekanizmalar kurumsal olarak yüzlerce yıl boyunca var olsalar da bünyelerinde pek çok değişikliği de barındırırlar. Aklı başında hiç kimse toplumsal yapıların hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze geldiğini ve hiçbir değişikliğe maruz kalmadan geleceğe taşınacağını iddia etmez. Çünkü ana hatlarıyla

²⁵⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi, (Thales'ten Baudrillard'a Kadar)*, Say Yay., İstanbul, 2015 s. 526.

²⁵⁸ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi III*, s.133.

geçmişten bugüne sabit olduğunu gördüğümüz yapılar zamansal ve işlevsel açıdan pek çok değişikliğe uğramışlardır. Toplumsal yapılar çok yavaş değiştiğinden o zaman dilimi içinde yaşayan kimselerce değişmiyormuş gibi algılanabilir. Oysa tarihsel analizler yapı ve kurumların zaman içinde dönüştükleri haller hakkında pek çok bilgi verir. Söz gelimi insanların tarih boyunca “tapınma” nesnelerinin var olması ve dinsel gereksinim duymaları bir gerçekliktir. Ancak bu tapınma nesneleri ve dinsel geleneklerin zamanla pek çok değişikliğe uğradıkları da bilinen bir durumdur. Comte bunların farkında olarak toplumun bu birbirini tamamlayan iki özelliğini toplumsal analizlerinde kullanmıştır. Yani toplumu düzen halinde olma ve ilerleyen, değişen yapıda olma yönüyle incelemiştir.

Comte sosyal statik bünyesinde özellikle aile, din ve siyasal kurumları incelemiştir. Burada aile konusuna değinirken Comte; toplumu var eden en küçük bileşen olarak ferdi değil aileyi esas alır. Fert yerine toplumun kendi içinde bölünemeyecek temel yapı taşı olarak aileyi belirtmesi toplumcu bakış açısından kaynaklanır. Çünkü ona göre aile toplumun mikro halidir. Toplumsal süreçlere ilişkin her bir işlev ve özellik aileye de arız olmaktadır. Bu şekilde sosyolojisinde toplumun mini bir kopyası olan aileyi analiz eder.

Comte, sosyal bir kurum olarak toplumları büyük oranda etkileyen “din” konusuna özel bir önem verir. Tarih boyunca dinlerin fertlerden ziyade toplumsal varlıkla ilişkilmesi ve toplumsal pek çok olayı etkileyen önemli bir fenomen olması, Comte’un sosyolojisinde onu ele almasında etkili olmuştur. Burada Comte dinler tarihinin alanına girecek biçimde dinlerin tanıtılmasıyla ilgilenmez. Onun yaptığı daha ziyade genel bir kavram olarak “din”in toplumsal süreçlerle olan ilişkisini tespit etmektir. Toplumsal dönüşmede dinsel düşüncesin yadsınamayacak etkisinin farkına varan Comte, dinin toplumsal düşünüş üzerindeki etkilerine bir hayli dikkat çekmiştir. Hatta ilerleyen zamanlarda bir çeşit pozitivist dine duyulacak toplumsal ihtiyaçtan söz ederek toplumsal yapıya sıkı sıkıya bağlı din olgusunu sosyolojisi boyunca işlemiştir.

Comte bir siyaset bilimci gibi olmasa da, tarihin öznesi konumundaki insanlığın önemli işlemlerinden olan siyaset konusunu da sosyolojisi kapsamında ele almıştır. Yaşadığı dönemin siyasi kargaşalarını, zihnen ilerleyen toplumların kendilerini bulma çabası olarak gören Comte, yönetim işlerini sosyolojik açıdan irdelemiştir. Topluma arız olan halleri incelerken hemen hepsinde aynı bakış açısına hakim olan Comte,

yöntemlerin doktrinlerle uyum içinde olması gerektiğinden bahseder.²⁵⁹ Yani toplumsal anlamda bir ilerleme sağlanmak isteniyorsa bunun köhnemiş kurumlar ve düşüncelerle elde edilemeyeceği belirtilir. Üstelik sosyolojik bakış açısı gereği, toplumsal idarelerdeki değişim veya reformların toplumsal zemin üzerine kurulmadığı müddetçe, tepeden inmeci oldukları için, kök salamayacağı tespitinde bulunur.²⁶⁰

Görüldüğü gibi sosyal statik bünyesinde olan konularda dahi dinamik ve ilerlemeci analizler yapılmıştır. Kendi başına ilerlemeci anlayış, Comte sosyolojisinin bel kemiği olarak ifade edilebilir. Esasen tarihsel olarak insan topluluklarının iki temel evreden geçerek nihai gerçekliğe ulaşacağı iddiasını taşıyan bu anlayış, Comte sosyolojisinin her bir tespitine çeşni olarak katılmış gibidir. Tüm sosyal kurumlarında insanlık o kadim aşamaları zorunlu olarak takip ederek olgunlaşır. Bu kaçınılmaz süreç insan zihninin olgunlaşması anlamına gelmekte olup, tüm bilimlere hakim olduktan sonra toplum bilimine de hakim olacaktır. Her bir bilimin pozitifleşme süreci aynı olmadığından bilimler arasında bir eşitsizlik de söz konusu olmaktadır. Bu eşitsizlik ise ortak felsefenin kabulü ve ortak felsefenin bakış açısının kullanılmasıyla kısa sürede bertaraf edilebilecek yapıdadır. Bu nedenle Comte sosyolojinin konularını işlediği her yerde toplumbilimin dayandığı teorik temele gönderme yapar. Bu teorik temel ise sosyolojinin, bilimsel olgunluğa erişmiş fizik biliminin ilkeleri üzerine inşa edilmesi gerektiğidir.

Genel anlamda toplumu ilgilendiren tüm süreçlerin, toplumbilimsel bir bakış açısıyla incelenmesini konu edinen sosyoloji bilimi, Comte nazarında toplumu ıslah etme amacındadır. Sosyolojinin ortaya çıktığı sosyal koşulların bu çeşit bir söylem ve eyleme neden olması olasıdır. İnsanları ilgilendiren her bir konu, kurum ve yapının öngörülere sahip olarak; şimdi ve gelecekte daha iyi toplumsal düzenler kurma gayesiyle işlendiği Comte sosyolojisi, fizik bilimlerin doğal düzensizlikleri kontrol altına alma özelliklerinden esinlenmiştir. Böylece fizik nasıl ki doğal düzensizlikleri bertaraf edebilecek öngörülere sahipse, sosyoloji de toplumun yasalarının keşfiyle öngörülerde bulunup toplumsal düzensizliklere bir çare olarak görülmüştür.²⁶¹

²⁵⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 260.

²⁶⁰ Comte, *a.g.e.*, s. 252-253.

²⁶¹ Çiftçi, Adil, *Sosyolojiye Giriş: Bir Özgürlük Tarzına Çağrı*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 46-47.

2.1.2.2. Sosyal Fizik/ Sosyolojinin Metodu

Comte yüzlerce yıl boyunca topluma ve toplumsal süreçlere ilişkin tartışılan pek çok mefhumu genç sosyolojinin bünyesinde ele aldığında, onu özel kılan en önemli şey sistematikliği olmuştur. Çağdaş bilim tariflerinde yer alan özelliklerin başında belli bir konu alanına sahip olmanın yanında “bilimsel” yöntemlere dayalı olmak koşulu gelir. Bu yöntem özellikle, sezgisel olmaktan uzak ve yeterli kanıta sahip olmayı gerektirir. Bu nedenle toplumsal fenomenleri konu edinen bir bilim olma iddiasını taşıyan sosyolojinin de tıpkı diğer doğa bilimleri gibi metotlu olması gerekir. Bu metotların bir kısmı Comte’a göre, bilimler hiyerarşik bir yapıda oldukları için önceki bilimlerin mirası üzerine kurulan son bilimin, muhakkak surette öncekilerin metotlarını kullanması gerekir. Çünkü nihayetinde hakikat öz itibarıyla tektir. Bilimler de bu tek hakikati bulma çabasıındadırlar. Ancak tek bir şahsın tüm evrensel hakikati öğrenmesi en iyi zihinler için dahi mümkün olmadığından bilimler branşlaşırlar. Bu branşlaşma bilimler arasına mutlak ve aşılmaz sınırlar çizmemelidir. Comte bu nedenle esasında yapay olarak ayrılan bu dalların sıkı iş birliği yapıp “tek ortak felsefe” etrafında kenetlenmesini önerir. Böylece aynı hakikatin farklı veçheleri üzerine çalışan disiplinlerin kullanacakları temel metot da aynı olacaktır. Bahsedilen temel metot, konuların değer yargılarından uzak bir biçimde gözlenmesine dayanarak gerçeğin *olduğu gibi* resmedilmesini ifade eder. Bu metot fizik bilimine ait olarak temayüz etse de hakikatin toplumsal yönünü incelerken ondan yararlanılmalıdır.

Comte’a göre şimdiye kadar fizik bilimlerinde bu metot kullanılarak hayli mesafe kat edilmiştir. Oysa eksik olan yıllardır pek çok bilim insanı ve düşünürün toplumsal konuları *felsefi* açıdan inceleyerek bilimsel metodu bu alanda kullanmamalarıdır. Bu şekilde teolojik ve metafizik metotların yetersiz oldukları aşikar olmasına rağmen ona göre halen kullanılmaları alternatif bir metodun var olmamasından kaynaklanır.²⁶² Kendisinden önce çoğu bilimin epeyce mesafe alıp pozitifleştiğini belirten Comte’a göre eksik olan husus, toplumsal olayları etkileyen önceki fenomenlerin temel yasasına sahip olarak toplumbilimsel konuların incelenmesidir. Bu yöntem sayesinde sosyolojinin güvende olacağını belirtir.²⁶³

²⁶² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 43.1

²⁶³ Comte, *a.g.e.*, s. 50.

Bilimsel araştırmanın en temel yöntemi vasıflama veya gözlemdir. Comte gözlenebilen olguları hakikat olarak kabul ettiğinden, tahmin veya sezgilere dayanan yolu bilimselliğe aykırı olarak görür.

Çürütülemez bir zorunlulukla insan aklının kendi fenomenleri dışındaki tüm fenomenleri doğrudan doğruya gözlemleyebildiği açıktır. Aksi taktirde gözlem kim tarafından yapılırdı? Tüm tinsel fenomenlerle ilgili olarak, insanoğlunun, ona canlılık veren tutkuları bakımından kendi kendini gözlemleyebileceği ve bu anatomik nedenden dolayı, bu tutkuların özeği olan organların, gözlemci işlevini yüklenmiş organlardan ayrı oldukları düşünülür. Herkesin kendi ile ilgili böylesi açıklamalar yapmaya imkanı olsa bile, kuşkusuz bilimsel açıdan, bu açıklamalar asla büyük bir öneme sahip olamayacak ve tutkuları tanımının en iyi yolu onları her zaman dışarıda gözlemlemek olacaktır, çünkü çok belirgin her tutku hali yani açık bir biçimde incelenmesi en önemli olacak hal, gözlem hali ile kaçınılmaz olarak bağdaşmaz. Ama zihinsel fenomenleri gerçekleştikleri esnada gözlemlemeye gelince, gözle görülür bir imkansızlık söz konusudur.²⁶⁴

Burada belirttiği üzere gözlem metodunun önemini belirtmekle birlikte gözlemin nasıl veya hangi durumlarda yapılacağına da değinmektedir. Yani ifade ettiği üzere sadece dış dünyada olup bitenler üzerinde bilimsel gözlemler yapılabilir. Kişilerin kendi duyguları veya tinsel yapısı üzerine düşünceleri engellenemese dahi bu düşünceler bilim kapsamına girmez. Çünkü kişi kendini gözlemlerken hem gözleyen hem de gözlenen konumunda olduğu için böyle bir durumun pratikte mümkün olamayacağı kesinleşmiş olur. Bu nedenle Comte, gözlemin önemini tartışırken bu metodu kabul ettiklerini söyleyen psikologlara çatar. Zira ona göre psikologlar iç gözlem ve dış gözlem olarak gözlemi ikiye ayırıp olgulara dayanmayan şahsi düşüncelerini “iç gözlem” adıyla bilimsel renge boyamaktadırlar. Burada iç gözlem adı verilen metodun subjektif olduğunu belirtip bu metodu bilimden ziyade metafiziğe dahil eder.²⁶⁵

Comte mantıksal yasaları ortaya koymak için rasyonel yol veya yollara ihtiyaç duyulacağını belirtirken, Mösyö Blainville’in²⁶⁶ (1777-1850) varlığın statik ve dinamik açıdan incelenmesi görüşünden etkilenmiştir.²⁶⁷ Varlığın statik açıdan incelenmesi, aktif

²⁶⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 59.

²⁶⁵ Comte, *a.g.e.*, s. 61.

²⁶⁶ Fransız Bilimler Akademisi üyesi, zoolog ve anatomist.

²⁶⁷ Comte, *a.g.e.*, s. 56.

hale gelmeye yetenekli oluşunu ve dinamik açıdan incelenmesi ise gerçekten aktif olarak incelenebilmesini ifade eder. Bilindiği gibi Comte toplumsal fenomenleri bu bakış açılarına göre inceleyip bunları hem yöntem olarak hem de sosyolojinin alt dalları olarak görmekteydi. Bu şekilde Comte pozitivist karakterli gözlem ile toplumda var olan düzen ve ilerleme durumlarını inceleyip toplumsal sorunlara çareler bulmaya çalışmıştır.²⁶⁸

Her ne kadar “İnsan ırkının yapmış ve düşünmüş olduğu her şey ihtiyaçların karşılanması ve acının azaltılmasına yönelik”²⁶⁹ olsa da Comte, bunu mutlak anlamda reddetmeyerek, bu görüşe muhaliftir. Bilimlerin pratik yarar sağlamadan evvel sadece soyut birer gerçeklik olarak ortaya çıkmasını çokça önemseyen Comte, bilimin öncelikli amacının işe yaramak olmadığını belirtir. Burada hakikati sadece olduğu gibi betimlemek söz konusu olmaktadır. Yani ne zaman ki pratik fayda amaçlanmadan bilimsel faaliyetler yürütülürse işte o zaman insanlığın bilimsel faaliyetlerini sınırlandıran düşüncelerden kurtulup, daha ileri bir düşünce yapısına ulaşabilecektir. Elbette bilimler en nihayetinde insan yaşamını kolaylaştırmak amacıyla kullanılabilirler. Ancak yapılacak her bir bilimsel çalışmada bu işlevsellik öncelik teşkil ederse, bugün için pratik faydası henüz anlaşılamamış çok değerli keşifler “gereksiz” olduğu gerekçesiyle engellenebilir. Bu konuda Condorcet’den yararlanarak verdiği gemici örneği dikkat çeker. Buna göre “yaşamını basit geometrik kurgular düşünmüş dahi insanların boylam teorilerine borçlu olan kimse”²⁷⁰, bu teorilerin ilk defa ortaya çıktığı dönemde ne işe yaradığını anlamamış olabilir. Bu nedenle bilimler arasında soyut olanlar Comte açısından daha önemlidir.

Comte, bilimlerin aşamalı bir biçimde ilerledikleri için her bir bilimin aynı düzeyde pozitifleşmediğini itiraf etmekteydi. Ancak yine de bu problemin aşılabileceğini belirtmekten geri durmaz. Bilimler arasında bütünlük sağlamak amacıyla *karşılaştırmalı* metodun kullanılmasını önerir.²⁷¹ Karşılaştırmalı metot sayesinde hem bilimler arasındaki kopukluk önlenilecek hem de bir bilimin kendi verileri arasında uyum sağlanabilecektir. Durkheim; sosyoloji mirasının önemli bir siması olarak bu bilime en uygun düşen yöntemin karşılaştırma yöntemi olduğunu ifade edip, Comte’un

²⁶⁸ Kızılcılık, *Sosyoloji Tarihi III*, s. 106.

²⁶⁹ Einstein, Albert, *Benim Gözümden Dünya(Felsefi ve siyasi Yazılar)*, Çev. Demet Evrenosoğlu, Alfa Yay., İstanbul, 2016, s.39

²⁷⁰ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 88-89.

²⁷¹ Comte, *a.g.e.*, s. 55.

buna göre bu yöntemle yetinmeyip bir de “tarihsel” yöntemi buna ilave ettiğini belirtir.²⁷² Comte bilimsel verileri birbiriyle karşılaştırmanın yanında “karşılaştırma” yönteminin bir çeşidi olan tarihsel karşılaştırma metodunu da benimser. Özellikle üç hal yasasını ifade ederken tarihsel dönemlerin bağımsız analizini yaptıktan sonra bu dönemleri birbirleriyle karşılaştırır. Comte sosyolojisinde önemli bir yer tutan bu metot dolayısıyla Comte’un sosyolojiden daha çok bir tarih felsefesi yaptığı da iddia edilmiştir.

Doğa bilimlerinin vazgeçilmez metodu olan deney Comte’un sosyolojisinde de mevcuttur. Ancak burada incelenen fenomenler farklı olduğu için deney metodu da birbirlerinden farklı olmaktadır. Söz gelimi doğa bilimleri doğal fenomenleri laboratuvar ortamında doğrudan gözleyebilirken, toplumsal olgular laboratuvar ortamında incelenme imkanından uzaktır. Ancak yine de bu metot kısmen kullanılabilir. Örneğin bugün sosyolojik pek çok olgu istatistiksel olarak incelenebilmekte, bu veriler analiz edilip tıpkı doğa bilimleri gibi sayısal verilerle ifade edilebilmektedir. Bu nedenle Comte toplumbilimin ısrarla doğa bilimlerinin metotlarından bağımsız incelenmemesi gerektiğini vurgular.

Tüm bilimlere hakim olan yukarıdaki metotların sosyoloji için de geçerli olduğunu ifade ettikten sonra Comte, bilimlerin kendilerine has özel yöntemleri olabileceğinden bahseder.²⁷³ Ayrıca bilimsel bütünlüğün sağlanabilmesi adına her bir bilim, kendine has ilkelerini az sayıdaki ortak ilke ile özetlemelidir.²⁷⁴ Bu şekilde bilimlerin genellik ilkesine vurgu yapılmasıyla birlikte özel sahalarına da müdahale edilmemiş olmaktadır.

2.1.3. Sosyolojik Doğuşun Comte ve İbn Haldun Açısından Karşılaştırmalı Analizi

Comte ve İbn Haldun’un toplumu konu alan bir bilim dalından bahsettikleri aşikardır. Yukarıda verildiği gibi bu bilimler farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültürel ortamlarda ortaya çıktıkları için, içerik ve metotlarda benzerliğin yanı sıra özellikle

²⁷² Durkheim, Emile, *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2013, s.157-158.

²⁷³ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 145.

²⁷⁴ Comte, *a.g.e.*, s. 51.

sosyolojik anlayışlarını ifade ettikleri söylemlerinde ciddi farklılıklar vardır. Burada dikkat çeken hususları maddeleyerek vermek faydalı olacaktır.

1. Öncelikle dikkat çeken hususlardan biri, her iki düşünürün de kendilerinden önce insan topluluklarını ilgilendiren mevzuların “başkaları” tarafından dile getirildiğini belirterek sahaya yaptıkları katkının farkında olmalarıdır. Yani hem Comte hem de İbn Haldun toplumsal olayları inceleyen ilk kişiler olduklarını iddia etmezler. Ancak yine de iddialı oldukları bir husus şudur: Antik Yunan’dan kendi dönemlerine kadar olan zaman diliminde önceki bilimsel mirası ulaşabildikleri kadarıyla inceleyen iki düşünür, kendilerinden önce toplum bilimin konularının tartışıldığını görmüşlerdi. Özellikle İbn Haldun, toplumsal mevzuların farklı disiplinler içinde ve özellikle delillendirilmeyip “nasihatçi-rivayetçi” bir tarzda ele alındığını ifade ederek, alandaki eksikliğin ne olduğunu açık bir biçimde belirtmiştir. Nitekim kendi ifadelerinde açıkça belirttiği üzere umran ilmine dair iddialarını gözleme dayanarak ispatladığı için bilimin kurucusu olarak kendisini takdim etmektedir. Yani buradaki temel iddia tıpkı modern bilimin spekülasyondan uzak ve normatif olmaktan çıkıp, olanı olduğu gibi gözlemleyen deskriptif bakış açısına uygun bir yaklaşımı benimsediğidir. İbn Haldun eseri boyunca bu iddiayı türlü örneklerle delillendirir.

Aynı şekilde Comte da bir bilim iddası taşır. Umran ilmine karşılık bu defa ilan edilen bilim sosyoloji veya sosyal fizik adıyla karşımıza çıkar. Comte aslında önce sosyal fizik adını benimser. Ancak Belçikalı istatistikçi Quetelet’in 1835’te yazdığı bir eserinin alt başlığında “sosyal fizik” ifadesini kullanmasına öfkelenen Comte bundan sonra sosyoloji tabirini tercih eder.²⁷⁵ Neticede Comte’un eserinde yer alan toplumsal konuların ondan önce konuşulduğuna kendisinin de bir itirazı yoktur. Bu konuda tıpkı İbn Haldun gibi kendisinden önce yapılmış toplum bilimsel çalışmaları takdir etmekle birlikte eksik olan hususun anılan konuların “bilimsel” açıdan incelenmesi olduğunu da belirtir. Comte böylece bu eksikliğin farkına varıp bu eksikliği gidererek pozitif metoda sahip olan sosyal fiziği kurduğunu belirtir. Burada Comte’un katkısı hiç şüphesiz bilimsel metotlar dahilinde bir sosyoloji yapmaktır. Zaten Comte pek çok defa toplumsal fenomenlerin tartışıldığını belirtir. Ancak ona göre şimdiye kadar bu fenomenler teolojik ve metafizik çerçeveden incelendiği için bilimler arasında yerini

²⁷⁵ Coser, *a.g.e.*, s. 45.

alamamıştır.²⁷⁶ Bunun yanı sıra Comte, psikolojiye nazaran sosyolojinin metafizikten daha kolay kopabileceği kanısındadır. Çünkü incelediği alanın müsait oluşu ve kullanacağı doğru metotlar sayesinde sosyolojinin bilimler silsilesinde yer alıp sistemi tamamlayabilecek yapıda olduğunu düşünmektedir.

İbn Haldun ve Comte'un ikisinde de görülen önemli ortak nokta, sistematik bir biçimde bir bilim kurup sınırlarını çizmektir. Burada konusunu vermekle birlikte ısrarla “delillendirme” üzerinde durmaları bir bilimin ihtiyaç duyduğu temel gereksinimin metot olduğunu açıkça göstermektedir. Zira kendilerinden önce zaten benzer mevzular tartışılmıştı. Ancak ya farklı bir bilimin sınırları içinde ya da delile dayanmayan afaki ifadelerle dile getirilmişlerdi. Burada Comte'un avantajı İbn Haldun'a göre elde edilmiş daha büyük bir bilimsel mirasa sahip oluşudur. Sonuçta İbn Haldun'dan Comte'a kadar insanlığın düşünsel evrimi gelişerek sürmüştü ve pek çok bilimsel atılım gerçekleşmişti. Yani Comte yaşadığı dönem itibarıyla sistematik düşüncenin zirveye çıktığı bir havayı teneffüs etmiştir. Bu nedenle sistematik ve “bilimsel” metotlara oldukça aşina idi. Ancak aynı durum İbn Haldun açısından pek de doğru sayılamaz. İbn Haldun, İslam dünyasının felsefi ve bilimsel gelişiminin durduğu bir dönemde yaşadığı için ve o dönem için hem Rönesans hem de aydınlanma gibi süreçler yaşanmadığı için ve hatta İslam dünyasının bilimsel keşiflerden uzak olduğu bir devrin çocuğu olduğu için toplumsal mevzuları “gözlem”e dayalı bir biçimde ilan etmesi ona duyulan ilgiyi artırmaktadır.

Her iki şahsın bilime katkıları yadsınamaz olsa da zamansal dezavantaj İbn Haldun'un düşüncelerinin orijinalitesini belgelendirmektedir. Buna karşın söylediklerinin çoğu daha önce söylenmiş olsa da Comte'un bilimsel tutumu, sosyal meselelerin bilim konusu olmasında büyük rol oynamıştır. Bu nedenle Comte'un sosyolojik mirasa kendi zamanının gerektirdiği metodik katkıyı sunduğu söylenebilir.

2. Gerek İbn Haldun gerekse Comte kendi dönemlerine kadar var olan bilimlerin ayrıntılı incelemesini eserlerinde sunar. Çoğu düşünürün tarih boyunca farklı pek çok bilim tasnifi yaptıkları görülmektedir. Ancak Comte ve İbn Haldun'u onlardan ayıran şey bilimleri tasnif edip bunlara bir de eksik olan parçayı ilave etmeleridir. Mesela Comte kendisinden önce sayısız sınıflandırma girişiminin olduğunu ve tabii olarak

²⁷⁶ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yay., İstanbul, 2012, s. 161-162.

hepsinin de başarısız olduğunu söyler.²⁷⁷ Bu başarısızlığın temel sebebi olarak da şimdiye kadar bütün bilimlerin pozitif olduğu varsayılarak, yani tümünün türdeş olduğu düşünülerek, bir tasnif işlemine başlanmasıdır. Oysa bilimlerin tümü istenilen düzeyde pozitifleşmiş olmadıklarından geçmiş dönemler için yapılan tasnif çabaları da sonuçsuz kalmıştır.²⁷⁸ Ancak tüm bilimlerin kendisiyle birbirlerine bağlandığı “pozitif felsefe” sayesinde artık böylesi bir girişime başlanabilir. Tüm bunlar ışığında Comte, modern dönemin modern felsefesi sayesinde, sosyolojinin de pozitif yöneme dayalı oluşturulmasından sonra bilimleri birbirlerine göre doğru yere konumlandırma işlemine başlamıştır. Burada Comte bir bilim kurucu olarak kendisinin “kurma” şerefine nail olduğu yeni biliminin bilimler arasında konumunu belirginleştirmeye çalışmaktadır. Bilimler Comte’a göre en temel biçimiyle, teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Bir bilimin teorik ve pratik iki yönünün bulunduğunu da ayrıca belirtmek gerekir. Burada teorik bilimler, daha ziyade bilimin sahip olduğu ana ilkeler üzerinde durur ve pratik bir yarar da ummazlar. Pratik bilimler ise teorik bilimin esasları üzerine kurulup “işe yarar” bir şeyler üretmek ile ilgilenirler. Comte bilimleri böylesi bir sistem üzere bir yerleştirdiğinde sosyolojiye de esaslı bir yer ayırır. Burada kuramsal yönün pratikten önce geldiğini savunan biri olarak, teorik yönü ağır basan bir sosyolojiyi öne çıkarır. Ancak Comte’un dikkat çeken özelliklerinden biri olan sentezciliği hiçbir veriyi tek başına ele almamasını sağlar. Comte belirgin bir biçimde teorileri önemser. Ancak nihayetinde teorilerin şimdi olmasa dahi sonraki dönemler için pratik faydalar üretmeleri onlardan beklenir. Bu yönü dolayısıyla soyut toplumbilimsel gözlemler yaparken alabildiğine bilimsel ve objektiftir. Ancak elde ettiği verileri nihai olarak toplumsal değişim için kullanmakta bir sakınca görmezdi. Aksine bunu teşvik edip toplumun şimdi ve ilerdeki değişim/dönüşümünü şiddetle arzulamaktaydı.²⁷⁹

Comte’un sosyolojisinin teorik yönü ağır basarken, ki bu pratiğin tamamen ihmal edileceği anlamına gelmemekte, İbn Haldun’da daha farklı bir gidişat gözlenmektedir. Dönemine göre olayların fotoğrafını çekmekte oldukça usta olan ve metodu gerçeğe ulaşmak için çok önemli gören İbn Haldun, Comte’a göre pratiği önceler. İbn Haldun’un belki Comte’un sahip olduğu kuramlardan çok daha fazlasına sahip olmasına

²⁷⁷ Comte, *Pozitif Felsefeye Giriş*, s.41.

²⁷⁸ Comte, *a.g.e.*, s. 42-43.

²⁷⁹ Çiftçi, *Sosyolojiye Giriş: Bir Özgürlük Tarzına Çağrı*, s. 47.

rağmen²⁸⁰ belli bir dinin müntesibi olmasının da etkisiyle, pek çok olayı “tartıştığı, savunduğu ve önerdiği” görülür. Bu durumda İbn Haldun’un “gerçek” anlamda bir bilim insanı olmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Bu ifade esasen anakronik düşünmenin bir göstergesi durumundadır. Çünkü İbn Haldun döneminde bilimler seküler çerçevede ve dinsel unsurlardan yalıtılmış bir biçimde değildi. Bilimlerin zaman içinde gelişip pozitifleştiğini belirten Comte dahi, teolojik ve metafizik dönemin bilim anlayışını kendi dönemi için doğru olarak görmediği halde yine de geçmiş mirasa sırtını dönmez. Çünkü insanlığın düşünsel bir evrim geçirdiğini kabul ettiği için geçmiş devirlerdeki her bir düşünsel çabayı geleceğin inşası için gerekli olarak görür. Bu nedenle bugünün bakış açısıyla yüzlerce yıl öncesinde yaşamış düşünürlerin anlayışlarının birebir örtüşmesini beklemek doğru olmaz. Ancak geleceği sezdiren ve geleceğe güçlü zihinsel miras bırakabilecek olanların bilimler tarihine olan katkıları da fark edilmelidir.

Zamansal, kültürel ve inançsal farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda Comte’tan çok daha farklı bir bilim tasnifi geliştiren İbn Haldun, ilimleri dini ve akli olarak iki temel kategoriye ayırır. Bu ayrım ondan önce İslam filozofları tarafından yapıldığından, İbn Haldun’un filozoflardan esinlendiğini ve onlar üzerine okumalarda bulunduğunu gösterir.²⁸¹ Bu tasnifte çok ilginç alanların bilim olarak sunulduğu görülmektedir. Temel İslam bilimlerinin yanı sıra rüya ilmi adını verdiği alanı dini ilimler arasında anması, o dönemde bununla ilgilenen bir zümrenin oluşu ve dahası rüya ile ilgili hadisler ile Yusuf peygamberin rüya yorumu şeklinde algılanan Kurani

²⁸⁰ Tavırların beş, hasebin dört, devlet merhalesinin üç olduğunu belirtirken akıllıca kurgulanmış tiyolojilere sahip olduğu görülmektedir. Bunların yanında toplum tiplerini bedevi-hadari diye ayırması ve asabiyyeyi toplumsal siyasal birliğin oluşması için gerekli bir mekanizma olarak tanıtması gibi doğrudan ve dahi tüm çalışmasına sinmiş teorik çerçeve İbn Haldun’un bilimci oluşuna delalet eder. Ancak İbn Haldun yine tüm eserine sinmiş halde pratik kaygılara sahiptir. Sosyolojisini bir bilim olarak kurmasına rağmen onu bu bilime götüren temel saik, daha iyi bir toplum inşa etmektir. O dönem için pek çok alimin sultanlara tavsiye niteliğinde eserler yazdığı ve bu eserlerde devletin ve toplumun bekası için gerekli olan mevzuların yazıldığı bilinmektedir. Mukaddime gözlemsel yönünü kaybetmeyip bilimsel bir tutumla yazılmasına rağmen elde ettiği sonuçların devletin bekası için kullanılmasını öngörür. Bu yönüyle bahsedilen eserlerle de ortak yönleri bulunmaktadır. Yine modern anlamda hiçbir kitapta bulunmayan “ayetlerle belgeleme” metodunun kullanılması teorilerinin temelde toplumu ıslah amacı taşıdığını gösterir. Elbette Comte’ta benzer hususlar olduğu da söylenebilir. Ancak İbn Haldun’u Comte’tan ayıran esas mesele Comte’un seküler bir çizgide ve daha mekanik bir çerçevede sunduğu hakikatleri İbn Haldun “Müslüman mahallesinde ve çizgisinde” dile getirir. Dinlerin normatif yapıya sahip oldukları da göz önüne alındığında Comte’un “formel” deskriptif yönüne karşın İbn Haldun “norm”el deskriptif bir çizgidedir.

²⁸¹ Şerif, M. Muhammed, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Der. İsmail Taşpınar, İnsan Yay., İstanbul, 2017, s. 527.

ifadelerin var olması bu yapının bir “ilim” olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bilimsel bilgiyi sadece gözleme dayandıran Comte, bu çeşit bir bilgi türünü pek tabii kabul etmeyecektir. Ancak Comte’un anlamsız ve ispatlanamaz gördüğü bu çeşit ifadeler İbn Haldun için oldukça anlamlıdır. Bu durumun içinde bulundukları dini atmosferin etkilerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Dikkat çeken bir diğer husus, olgucu düşünceye sahip Comte’un subjektif olduğu gerekçesiyle psikolojiyi bilim olarak kabul etmemesine karşın, İbn Haldun’un kimya ilmini, Comte’tan farklı temellendirmesine rağmen benzer gerekçelerle reddetmesidir. Madenlerin yapısının değiştirilebileceği iddiasında olan kimyayı mantıksal gerekçelerin yanında dinsel delillerle de reddeder. Ona göre bir maddenin temel yapısını değiştirme kudreti sadece Allah’a has olduğundan kimyacıların bu iddiası boş olmaktadır.²⁸² Yine bu ilmin mantıksal reddiyesinde kullanılan ifadelerden biri de kimyacıların iddialarını ispatlamayıp sadece başkalarının yaptıklarını “işittiklerini” söylemeleridir. Böylece yapıldığının görülmeyip sadece başkaları tarafından madenlerin dönüştürüldüğünü işittiklerini söylemeleri İbn Haldun için yeterli bir delil değildir.²⁸³

Bir bilim kurmak öteki diğer bilimleri çok iyi tanıdıktan sonra iddia edilebildiği için iki düşünür de dönemlerinde var olan diğer bilimlerin niteliklerini, konularını ve yöntemlerini incelemişlerdir. Yapılan gözlemler sonucunda, tarihten onların dönemlerine kadar toplumun işleyiş yasalarını konu edinen bir bilim mevcut görünmemektedir. Bilimsel hiyerarşide böylesi önemli bir eksiğin görülmesiyle birlikte bu yeni bilimin ilan edilme zarureti de doğuyordu. Yani denilebilir ki, hem Comte hem de İbn Haldun toplumbilimin eksik oluşunu öteki bilimleri inceledikten sonra fark etmiştir. Üstelik yeni bilim önceki bilimlere muhalif değil daha ziyade onları tamamlayan bir niteliktedir. Comte’ta dini veriler zaten bir bilim konusu olamayacağı için o sosyolojiyi pozitif bilimin son adımı olarak kurmuştur. Pozitivizm zamanla popüleritesini kaybettiğinde ona alternatif olmak üzere hermenötik gelişti. Böylece pozitivizme karşı tepkilerin artmasıyla birlikte onun aşağılandığını göstermek için “indirgemeci” olduğu dile getirildi.²⁸⁴ Oysa İbn Haldun dini ilimler sahasını belirginleştirip, bunları akli ilimler alanından iyice ayırdıktan sonra umran ilmini hikmet

²⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 966.

²⁸³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 965.

²⁸⁴ Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi II*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2013, s. 85.

ilimlerinden saymıştır.²⁸⁵ Yani Comte'un "indirgemeci" anlayışından daha esnek olan yorumcu bir İbn Haldun sosyolojisi ortaya konmuştur. Burada İbn Haldun'un pek çok defa filozofların rasyonel teolojisini eleştirdiğini de göz ardı etmemek gerekir. Onun teolojiiyi rasyonelleştirme çabasına karşı olması dinin kendisine karşı olduğu anlamına gelmemelidir.²⁸⁶ Aksine İbn Haldun sadece iki disiplini birbirinden ayırıp sahalarının sınırlarını belirlemek adına metodik bir eleştiri yapmaktadır.

3- Comte ve İbn Haldun'un bilimlerinin ilan edilirkenki süreçleri gibi kapsadıkları konu ve yöntem itibariyle incelenmesi bir gerekliliktir. En genel anlamda Comte'un "toplumsal fenomenler" olarak ifade ettiği konu alanı, İbn Haldun'da "umrana arız olan haller" olarak yer almaktadır. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelip bir "topluluk" oluşturdukları görüşleri ikisinde de ortaktır. Özellikle filozofları çokça eleştirmesine rağmen pek çok kavram ve düşünme biçimini onlardan alan İbn Haldun, "insan tabiatı icabı medenidir"²⁸⁷ der. Bu sözü temellendirirken gerek mantıki gerekse dinsel pek çok delil kullanır. Özellikle insanın düşünen bir hayvan olduğu yönündeki felsefelerden haberdar olarak insan fizyolojisinin hayvan türlerine pek çok açıdan benzediğini belirtir. Bu nedenle hayvanların sürü yaşamı gibi insanların da birlikte yaşamaları bir zaruret halini alır. Bunun yanında akli temellendirmeye devam eden İbn Haldun; kendilerini korumak için sahip oldukları pek çok organa sahip olamadığı için insanın, hayvanların tümünden daha zayıf olduğunu belirtir. Ancak yaratan, insanı bu eksikliklerini bertaraf edecek bir donanımla göndermiştir: Fikir ve el.²⁸⁸ Düşünme kabiliyeti sayesinde kendisinden daha güçlü canlılar karşısında varlığını sürdürmek için el ile sanat oluşturur. Kendisinden kat be kat daha güçlü olan hayvanların kalın derilerine benzeyen zırhlar, pençelerin yerini alan kılıçlar ve boynuza mukabil olan süngüler üreterek zafiyetine rağmen doğaya hükmeder. İşte tam da burada söz konusu sanatları üretmenin tek bir şahıs için mümkün olmadığını belirtir. Söz konusu aletleri üretmek belli bir bilgi birikimini ve başkalarının "yardımlaşmasını" gerektirir. Bu nedenle insanlar tek başlarına kültür, sanat ve medeniyet üretemezler.

Medeniyetin tanımını verip oluşması için gereken önemli şarta değindikten sonra İbn Haldun umran ilminin konularının işte bu medeni hayatın tamamı olduğunu bildirir.

²⁸⁵İbn Haldun, *Mukaddime*, s.158.

²⁸⁶Görgün, Tahsin, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 330.

²⁸⁷İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 213.

²⁸⁸İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 214.

Bu oldukça kompleks ve değişken bir saha olduğu için gözlenmesi ve kendisinden bir bilim elde edilmesi oldukça zordur. Nitekim benzer saiklerle Comte da toplumun yapısını incelemeye koyulur. Ancak Comte'un yaptığı, sosyal meselelerin ereksel nedenler çerçevesinde değil, varoluş koşulları ilkesiyle açıklanmasıdır.²⁸⁹ Yani demek istediği açık bir şekilde toplumsal olaylar da dahil olmak üzere tüm bilimsel disiplinlerde olgu ve olayların niçin gerçekleştiği yerine nasıl gerçekleştiğini bulmaktır. Umran ilmi veya sosyoloji, işledikleri konu itibariyle insan topluluklarının her türlü iş ve işlemlerinin tüm o karmaşık haline rağmen temelde belli bir düzen içinde gerçekleştiğini iddia eder. En küçük toplumsal birim olan aile, kırsal bölge insanların halleri, kültür ve sanat üretilen büyük şehirler, şehirlerin oluşturduğu devlet ve iktidar mekanizmaları, devletlerin ayakta durmasını sağlayan en önemli unsur olarak sayılabilen ekonomi, kültürün aktarılmasını sağlayan eğitim...gibi konular her iki bilimin sınırları içinde "kendi tarzlarınca" incelenmiştir. Konu alanı oldukça geniş olan bu bilimlere benzer konuları işleyen öteki bilimlerden ayıran yönleri, toplumsal bakış açısına dayanmasıdır. Ayrıca bilinçli bir şekilde oluşturulan bilimler olduklarından sınırları çizilmiş ve ilgilendikleri temel problemler etrafında şekillenmiştir.

Yine bir düşünür, yukarıda yer alan konular üzerinde kafa yorup çıkarımlar yapıyor ve en önemlisi toplumu dönüştürmek istiyorsa o düşünürün toplumbilimsel bir düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Burada problemler artık bireysel bakış açısından ziyade toplumsal karakterlidir.

Toplumbilimsel düşünce yeteneğinin varlığını gösteren en önemli belirtken, karşılaşılan sorunları bireyin dar yaşam ortamının sorunları olarak gören anlayış ile, bu sorunları toplumsal yapının kamusal sorunları olarak ele alan anlayış arasındaki farklılıktır.²⁹⁰

4- Bir konu alanının bilim olarak adlandırılabilmesi için her şeyden önce gözlenen gerçekliğin açık, kesin, net ve kolay anlaşılabilir biçimde sunulması gerekir. Bu özelliklerden açıklık, netlik ve kesinlik hiçbir ihtilafa meydan vermeksizin kabul edilirken, kolay anlaşılır olmak ifadesi açıklanmaya muhtaçtır. Burada bilinmektedir ki anlaşılır olmak elde edilen sonuçların çarpıtılmadan ve olduğu gibi sunulması anlamındadır. Yoksa yüzlerce yıllık bilimsel mirasın hiçbir çalışması olmayan sıradan insanlar tarafından dahi aynı düzeyde anlaşılabilir olması kastedilmemektedir. Sosyoloji de bir bilim olduğuna göre aynı özellikleri barındırması kendisinden beklenebilir.

²⁸⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 218.

²⁹⁰ Mills, C. Wright, *Toplumbilimsel Düşün*, Çev. Ünsal Oskay, Der Yay., İstanbul, 2007, s. 20

Ancak doğa bilimlerinin sunduğu kesinlikte bir bilginin sosyoloji tarafından sunulması beklenemez.²⁹¹

Doğa bilimlerinin kesinliğinde sonuçlar vermese de Umran ilmi ve sosyolojinin toplumsal konuları incelerken kullandıkları metotların da söz konusu özelliklere sahip oldukları belirtilebilir. Ancak burada İbn Haldun ve Comte'un metotlarının benzerlik ve farklılıklarını da görmek gerekmektedir. Umran İlmi ile sosyolojide ortak olan yöntemlerin başında “gözlem” metodu gelmektedir. Bu gözlemlerin veri kaynağı ise bilim kurucuların öncelikle kendi yaşantıları daha sonra ise okuyup duyduklarıdır. Ancak her yaşanan veya duyulup görülen bilgiler olduğu gibi alınmaz. Nitekim bu durum bilimselliğe aykırı olacağından belli ilkelere göre elde edilen veriler süzölmüştür.

Comte'un doğa bilimlerinin kesinliğine sahip bilgilere sahip olma misyonu verdiği sosyolojiden beklenen bilgi türü pek çok açıdan rölâtifleşmiştir. Bunun yanında hem Comte hem de İbn Haldun'un, bilimselliğin olmazsa olmazı olarak kabul edilebilecek karşılaştırma metodunu, özellikle de tarihsel karşılaştırma metodunu kullandıkları görülür. Özellikle İbn Haldun tarihçi olduğu için bu metotları çok daha belirgin bir biçimde kullanmışken, Comte'un da tarihsel dönemlerin evrimini işlediği üç hal yasasında aynı usulü takip ettiği görülmektedir. Temel özelliği çizgisel olan bu evrim paradigması Comte ile birlikte geçmişte Hegel ve Marx, günümüzde ise Fukuyama gibi pek çok Batı'lı tarafından da savunulmuştur.²⁹² “Pozitivist” tanımını İbn Haldun için kullanmak anakronizme yol açsa da, nedensellik prensibi bağlamında kullanılırsa hem İbn Haldun ve hem de Comte bu metodu kullanmalarına rağmen farklı niyetler taşırlar. İbn Haldun'un nedensellik ilkesini kullanma nedeni tarihçilerin yanlışlarını ortaya koymak ve Comte'un ki ise sosyal hayattaki bunalımı gidermektir.²⁹³

Bilginin bir taraftan kesin olduğunu savunup bir taraftan da yaşanan ortama sıkı sıkıya bağlı olduğunu savunmak kimi zaman çelişki gibi görülebilir. Kuşkusuz iki düşünürün de hayatında ve düşüncelerinde çelişkili ifadeler bulmak mümkün. Ancak bu çelişkiler farklı durumları kapsayan olayları açıklamaya çalışırken ortaya çıktığı gibi şahısların zaman içinde düşüncelerinde meydana gelen değişikliklerin eserlerinde düzeltilmemesinden de kaynaklanır.

²⁹¹ Giddens, Antony, *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, Çev. Ülgen Yıldız Battal, Siyasal Yay., Ankara, 2016, s. 11.

²⁹² Şentürk, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?” Ed., Recep Şentürk, *a.g.e.*, s.232.

²⁹³ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi I*, s. 111.

Dikkat çeken metodik hususlardan biri de, Comte'un olguya dayanmayan vahiy bilgisinin vadesinin dolduğunu belirtmesidir. Ona göre teolojik döneme has anlayış o dönemin gelişimi için bir atılım sağlayabilecek hayal gücünün tek kaynağı olduğu için gerekliydi. Ancak bu gereklilik çocukluk döneminin masallarına duyulan ihtiyaç mesabesinde olup büyüdükçe, gelişmemiz için uydurulduklarını fark ettiğimiz tatlı hikayelerdir. Oysa içinde yaşadığımız dünyanın sırlarının her geçen gün biraz daha aydınlandığı bir dönemde, bu teolojik ve metafiziksel kaygılar bir kenara bırakılıp sadece gözlenen, duyu organlarıyla algılanabilen durumlarla sınırlandırılmalıdır. İbn Haldun teolojik bilgiyi Comte gibi yadsımaz. Ancak bilimsel bilgiye yaklaşımı yine de Comte'u andırmaktadır. Bu dünya veya evrenle ilgili gerçeklerin peşine düştüğünde İbn Haldun akla tam bir serbestlik verir. Ancak Comte'tan ayrılan çok önemli yönü ise vahiy bilgisini aklen değil şer'an kabul etmesidir. Bu şer'i alanda İbn Haldun akla pek de yer vermez. Çünkü kapasitesinin üstünde bir sorumluluğun akla yüklenmesinin doğru bir sonuç vermeyeceğini düşünür. Hatta bu konuda öylesine ileri gider ki dini alanı akılla izah etmeye çalışan filozoflara ateş püskürür. İbn Haldun şer'i bilginin ispatlanamaz oluşunu ifade ettiğinde tıpkı Comte gibidir. İmanın duygular alanı içinde oluşunu ifade ederek din-dünya ayrımını yapar. Bu ayrımla laik bir tutumun ilk temsilcisi olduğu da söylenmiştir.

Comte'un ispatlanamaz ve subjektif olduğunu düşündüğü dinsel alan hakkında İbn Haldun'un benzer düşündüğü, bir gerçekliktir. Ancak İbn Haldun'un bu şekilde düşünmesine rağmen, Comte'un aksine dinlerin reddedilmesi sonucuna varmadığını da belirtmek gerekir. İbn Haldun'un ısrarla belirtmek istediği husus, bilginin doğaüstü şeklini algılamamanın akıl nimetinin çok çok üstünde bir iş olduğudur. Yani dini alanın vahiyle, dünyevi alanın ise akılla bilindiğini ifade ederken; bilgi kaynaklarının sahasını ayırmaktadır.

Teoloji hakkındaki metodik anlayış, metafizik hakkında da geçerlidir. Bilindiği üzere Comte metafiziği yıkıcı olarak görmekteydi. Teolojinin getirdiği hakikatleri akılla savunup delillendiriyor gibi görünse de, esasen Comte'a göre teolojinin pozitifleşmesini sağlayan bir ara formdur. Dinsel unsurların aklen temellendirilmesinin ise bu unsurların yok oluşunu hazırladığını düşünür. Metafizik veya felsefi düşünüş Comte açısından normatif ve spekülatiftir. Olgusal bilgiye dayanmayan varsayımlara dayanır ki bunların bilim üretmelerine imkan yoktur. İlginç bir biçimde benzer nedenlerle, İslam

dünyasında Aristoteles felsefesi hakimken İbn Haldun'un da bariz bir şekilde bu felsefeye eleştirileri vardır. Felsefenin toplumu ifsat ettiğini savunurken İbn Haldun, filozofları kıyas ve tanımlara dayalı zihinsel yorumlarda bulunmakla realiteden uzaklaşmış olarak görüyordu.²⁹⁴ Oysa onun öncelediği şey, zihinsel tahminler veya varsayımlar değil gerçek hayatla uyumlu olmasıdır. Bu düşüncelerine bakıldığında adeta rasyonalizmin düşünsel hakikat iddialarına karşı emprizm ve pozitivizmin olgusal hakikatleri savunuluyor gibidir. Elbette İbn Haldun'u emprizm ve pozitivizmden yüzlerce yıl önce yaşamasına rağmen emprist ve pozitivist olarak tanımlamak gerçeklerden uzaklaşmak olacaktır. Aynı zamanda “diyalektik” kavramını kullanmaksızın bu metodun tarihsel durumları açıklarken onun tarafından kullanıldığı görülmektedir.²⁹⁵ Nihayetinde İbn Haldun'un belli bir dini yapıyı benimsediğini bilmekteyiz. Bu durumda anılan ideolojilerle ilişkilendirilmesi hem zamansal olarak doğru olmaz hem de kavramların içeriklerine uygun olmaz. Ancak yine de ilham alınmasını gerektirecek ilginç bir durum olduğunu da belirtmek gerekir.

2.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Toplumsal Yapıya Dahil Temel Kavramlar Hakkındaki Görüşleri

Bu bölümde ele alınacak konular hem İbn Haldun hem de Comte'un hayli kafa yordukları, toplumbilimsel analizlerde bulunup çeşitli öneriler geliştirdikleri temel konulardan oluşmaktadır. Düşünürlerin, kimi zaman doğrudan kimi zaman da başka konular tartışılırken o “başka “konular içine yedirilmiş vaziyette bulunan görüşlerinin süzülmesiyle sosyolojinin temel konuları hakkında ileri sürdükleri düşünceleri karşılaştırılacaktır. Seçilen kavramlar insan türü için söz konusu edildiğinde tarihin her döneminde varlığını sürdüren ancak zaman içinde farklılaşan bir yapı sergilemektedir. Toplumsal yapı içinde önemleri, gereklilikleri ve mahiyetleri zamansal değişiklere uğramış olsa da bu kavram veya olgular var oluşlarını sürdürmektedirler. Yüzyıllara ve hatta binyıllara rağmen insan topluluklarının yaşamlarını belirlemede güçlü rolleri halen devam eden söz konusu konular hem İbn Haldun'un hem de Auguste Comte'un perspektifinden ele alınacaktır. Böylece aralarında bulunan benzerliklerin ve

²⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 952.

²⁹⁵ Andıç, Fuat, vd. *a.g.e.*, s.61.

farklılıkların temel nedenlerine de kısaca değinilecek olup bu konularla ilgili sosyal teorileri incelenecektir.

2.2.1. Ekonomi

Sanayi devriminin tüm hızıyla devam ettiği bir çağda bir Avrupalı olarak Comte'un "endüstri" hakkında pek çok şey söylediği görülmektedir. Burada bir siyasetçi edasında olmayıp bilim insanı sıfatıyla endüstri-toplum ilişkilerini analiz etmektedir. İşçiler, fabrika sahipleri ve hükümet adamları çerçevesinde ekonomik görüşler ifade ederken Saint-Simon'un etkisi baskındır. Gençlik dönemlerinde ve özellikle hükümet bunalımlarının ardı arkasının gelmediği karmaşada Comte'un hocası gibi sosyalist eğilimlere sahip olduğunu görmek mümkündür. Ancak daha sonraki dönemlerde, keskin ekonomik söylemlerini yaşanan kaosa alternatif olabilecek derecede ılımlı hale getirir.

Comte'un savunduğu "pozitif sermaye teorisi"²⁹⁶ temel iki yasaya sahiptir. Bunlardan ilki insanın tükettiğinden daha fazlasını üretmesi, ikincisi ürünlerin yeniden üretilmesi için gereken süreden daha uzun bir süre korunabiliyor olması.²⁹⁷ Comte'un ifade ettiği bu ekonomik yasaların ilki, İbn Haldun tarafından daha farklı bir üslup ile dile getirilmiştir. Kazancı insanın ürettiği emeğe bağlayan İbn Haldun'a göre kişiye yetecek kadar üretilen emek "meaş" yani geçimlik olur. Ancak ihtiyaçtan fazla olarak üretilenler ise sermaye veya servet olarak adlandırılır.²⁹⁸ Modern ekonominin temeli olarak adlandırılabilen bu "artık üretim" tüm toplumsal mekanizmaların işleyişi için kullanılacaktır. İnsan denilen varlık ilkel seviyede sadece yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını temin etmeye çalışırken medeniyet kurma aşamasına geldiğinde fiziki ihtiyaçları dışında kalan "başka" ihtiyaçlar ortaya çıkmaya başlar. İnsanın akıl ve duygu sahibi bir varlık olarak kendisini gerçekleştirmeye çalışmasının sonucunda düşünce ve bilim üretilir. Bunlar üretildikçe aynı zamanda medeni seviye yükselir. Medeni seviye yükseldikçe de üst düzey düşünsel faaliyetler önem kazanır. Elbette bu karşılıklı ilişki dolayısıyla medeniyet ihtiyaç fazlası üretimi teşvik eder. Fazladan üretim yapıldığında ise insanın temel ihtiyaçları dışında kalan üst düzey ihtiyaçları da çeşitlenmektedir.

²⁹⁶ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 129.

²⁹⁷ Comte, *a.g.e.*, p. 131.

²⁹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 693.

Ekonomik faaliyetlerin temel kavramı olarak bahsedilebilecek olan emek ekseninde, insanlar temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra hâci veya kemali denilebilecek üst düzey ihtiyaçlar üretir. İbn Haldun bedevi milletlerde medeniyetin çok güçlü olmamasını ekonomik yönden zayıflıklarına bağlar. Oysa hadariler her ne kadar eskisi gibi fiziki kuvvete sahip olamasalar da ürettikleri sanatlarla, fiziki kuvvetleri kendilerinden daha çok olan bedevileri kontrol altında tutabilmektedir.²⁹⁹ Bu sanatların meydana çıkması öncelikle ekonomik bir altyapıya dayanır. Bu ekonomik faaliyetler badiyelerde çok daha sınırlı olduklarından bedeviler, şehirlerde ikamet edenlere ekonomik açıdan bağımlı olmaktadır.

Ekonomik yeterliliğin ardından sanatta uzmanlaşmış kişi yani bir “usta” ile medeniyetin meyveleri verilebilecektir. Burada temel belirleyicinin “ekonomi” olduğu İbn Haldun sosyolojisinin her bir alanında görülmektedir. Söz gelimi bir devletin ortaya çıkış sürecini, “insanların ihtiyaçlarını karşılama” nedenine bağlarken bu ihtiyaçların karşılanması için ortaya konan emeğin bir “değer” taşıdığı fark edilmiş oluyor. Bu nedenle en çok emek harcanan faaliyetin değeri en yüksek olup getirisi de çok olmaktadır. Bu durum Comte’un ekonomi ile ilgili söylediklerinde de mevcuttur. Basit bir kural olarak çok emek veren çok kazanacak az emek veren de az kazanacaktır.³⁰⁰ Comte üretimde asıl pay sahibi olan işçi sınıfı yerine kapitalistin kazanç elde etmesine anlam veremeyip, emekçinin üretimin meyvesinden sadece kendisinin faydalanması gerektiğini hararetle savunmaktaydı.

Sorun “değer”li olan üretimin ne olduğunu belirlemeye gelince İbn Haldun’un “kesb” teorisi gayet kapsamlıdır. Modern ekonomistleri andırırçasına, üretim kapsamına giren meslekleri ortaya koyarak medeniyetin ilerlemesine katkıda bulunanlar ile bulunmayanları gerekçeleriyle belirtir. Mesela “hizmet, tabii bir geçim yolu değildir”³⁰¹ derken, bugünün hizmet sektörünü kastetmediğini belirtmek gerekir, refah içinde yaşayan kişilerin temel ihtiyaçlarını kendileri yerine karşılayacak hizmetkarların faaliyetlerini kastetmektedir.³⁰² Bu tip faaliyetlerin hiç biri toplum ve devletin gelişmesine katkıda bulunmaz. Aksine bir şahsın kendi işini başkasına gördürmesi bir anlamda acziyetini de ifade edeceğinden istenilen bir şey değildir. Ancak bugünün

²⁹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 660-661.

³⁰⁰ Comte, *System of Positive Politiy*, V. II, p.333.

³⁰¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 699.

³⁰² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 700.

hizmet sektörünü topluma bir “hizmet” olarak gören İbn Haldun, bunlar olmaksızın toplumun imar edilemeyeceğini söyler.³⁰³ Keza define aramanın da doğal bir geçinme yolu olmadığını çünkü temelinde üretime dayanmadığını belirtir. Bu tip faaliyetlere girişenleri ise akıllı kıt ve tembel olarak adlandırır. Makul olmayan bir yola, zenginleşmek için giren bu şahısların helal rızık için emek verenden çoğu kez daha fazla uğraş vermek zorunda kaldıkları da bir vakiydir.³⁰⁴ Bu nedenle enerjilerini boş yere harcayan maceraperestler olarak trajikomik haller içerisinde bulunurlar.

Comte; emek sahibi olmayan neslin, kendinden önceki neslin mirasına konup sadece bozulan yiyecekleri yeniden üretme faaliyeti dışında, üretim yapmaması nedeniyle emekteki paylarının oldukça küçük ve hatta gereksiz olduğunu belirtirken³⁰⁵ İbn Haldun’un kesb ve rızık kavramları arasında ayırım yapması benzer niteliktedir. Burada peygamberin hadisine³⁰⁶ dayanarak rızık kavramını, malın fiilen çalışılıp kazanılması ve o maldan faydalanılması esasına bağlamıştır. Bunun yanında kesb ise fiilen çalışılıp elde edilmesine rağmen, malın kişi tarafından kullanılmadığı durumu açıklar. Buna örnek olarak da miras verilir. Miras ölen kişi tarafından belli bir emekle oluşmasına rağmen ölü tarafından kullanılmadığından rızık olarak adlandırılmaz.³⁰⁷ Comte ve İbn Haldun’un miras gibi bir olguya yaklaşımları, sosyo-kültürel ortamlarından etkilenmektedir. Comte’un sosyalist emek söylemlerine yakın olması miras kavramına büyük oranda olumsuz yaklaşmasına neden olurken, İbn Haldun İslam hukuku çerçevesinde mirası meşru sayar. Bu da her ikisinin sosyolojisine kendilerine has bir renk katmaktadır.

Comte’un ekonomik tahlillerinde İbn Haldun’a nazaran göze çarpan önemli hususlardan biri, ekonomik anlamı yoğun olan endüstriyi yeni toplum modeli için merkeze almasıdır. Kilisenin ortaçağda hüküm sürmesini sağlayan feodalitenin yerine geçecek olan endüstri, pozitif sistem ile uyumlu olarak pozitif bir ahlak ve pozitif bir din de dahil olmak üzere insanlığa yeni bir düzen sunacaktır. Burada soyluluğun papazlarla olan işbirliğine karşı ilimle işbirliği yapan işçilerin egemenliği hakim

³⁰³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 699.

³⁰⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 702.

³⁰⁵ Comte, *System of Positive Politiy*, V. II, p. 332.

³⁰⁶ Hadisin metni: “Malından sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de (ahirete) gönderdiğindir.” Bkz., Müslim, Zühd 3; Tirmizi, Zühd 31; Nesai, Vesaya 1

³⁰⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 694.

olacaktır.³⁰⁸ Metafizik toplum zemininde var olan feodalizm esasında endüstriye dayanır. Ancak feodalizm artık endüstriyi elinde tutamamaktadır. Bu nedenle yeni ekonomik sistem kendisine uygun bir toplumsal doku var edecektir.³⁰⁹ Böylece dini, kültürü, eğitim biçimi ve ahlaki ile yepyeni toplumu var ederken çağı yöneten ekonomi, bu dokuya temel teşkil edecektir.

İbn Haldun da ekonomiyi toplumsal faaliyetlerde belirleyici olarak görür. Ancak hiçbir zaman dini veya ahlaki sisteme bir alternatif olacak biçimde ekonomik yapıyı kutsallaştırmaz. Aksine bir toplumun gelişmesinde başat role sahip olsa da ekonomi, tek başına gelişmişliğin ölçüsü olamaz. Bu nedenle İbn Haldun bir medeniyetin, ekonominin dışında kalan ahlaki, siyasi, sosyal ve demografik sektörlerden yalıtılması nedeniyle gelişmesinin mümkün olmayacağını düşünür. Söz gelimi kişiler adaletsiz görevlere getirilirlerse veya mülkiyet hakları ihlal edilirse, bu durumda ekonomik faaliyetlere katılım konusunda motivasyonları düşer.³¹⁰ Görüldüğü gibi İbn Haldun ekonomik faktörlerin tek başına güçlenmeye yetmeyeceğini göstermiş olmaktadır.

Comte, teolojik/metafizik dönemde devletlerin hükmetme ve toplumu terbiye etme araçları olarak kullandıkları savaşın yerini, yeni dönemde endüstrinin alacağını söyler.³¹¹ Bu kehanet, aslında realitenin gözlenmesine dayanan bir öngörü olmakla birlikte Comte'un aynı zamanda en büyük hayalidir. Comte böylece maddi gelişimin tüm diğer gelişimlerin temel sebebi olduğunu vurgulayarak modern toplum düzeninin sağlanmasında açık bir hedef edinmektedir.³¹² Ancak bu ekonomik modelinde işçi haklarını destekleyip, toplumsal yapının dönüştürücü gücünü ekonomiye yüklemesine rağmen sorunların komünist çözüm yolunu reddeder. Bunun nedeni de komünist çözüm metodunun istikrarsız karakterli oluşudur. Bilindiği gibi Comte, hayatı boyunca ilerlemeciliğinin kaosa yol açmasına izin vermeyecek kadar düzen taraftarıydı. Bir başka neden olarak da komünizmin özel mülkiyet hakkındaki gerçek dışı fikirleridir. Oysa Comte mülkiyetin yasal olarak engellenemeyecek bir kamu güvencesi olduğunu düşünmekteydi.³¹³ Bu durum bilindiği üzere özel mülkiyetin reddine dayanan

³⁰⁸ Meriç, *Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, s. 83.

³⁰⁹ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 110.

³¹⁰ Chapra, M. Umer, "İbn Haldun'un Gelişme Teorisi Günümüz İslam Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?", Çev. Tahsin Özcan, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s.376-377.

³¹¹ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 246

³¹² Comte, *a.g.e.*, p. 147.

³¹³ Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 130

komünizmin argümanlarının aksidir. Yine de komünizm, Comte'un evrimci toplum felsefesinde insanların spontane gelişen bir eğilimi olarak yer alır.³¹⁴ Yani mülkiyet edinme gibi temel bir mevzuda ayrışmalarına rağmen Comte, komünizmin insanlığın mutlak düşünsel evriminde katkıları olduğunu düşünür. Bu tıpkı Marks'ın proleter devrim için kapitalizmin tüm o zalimliğine rağmen “gerekli” olduğunu söylemesine benzer. Nasıl ki kapitalizm var olmadan komünist rejim kurulamayacaksa, Comte için komünist sistemin katkıları olmadan da pozitif ekonomi sistemi kurulamayacaktır. Bunlarla birlikte zenginliğin ahlaki kontrollere ihtiyaç duyduğunu belirtmesi komünizme ait olan kaotik toplum ve ekonomi görüşlerini desteklemesine mani olmaktaydı.³¹⁵ Comte; sosyolojisinin her bir parçasına, ilerlemeyi dengeleyen düzen nosyonuna yer vermeyi ihmal etmez. Komünizmin ilerlemeciliğinin aşırılıklarını dengeleyen Katolik erdemlere değer vermesi işte bu düşüncelerinden ileri gelmektedir.

Comte'un dönemine damgasını vuran tüm o ekonomi modellerine karşın İbn Haldun'un çağı modern söylemlerden tamamen uzaktır. Buna rağmen İslam toplumunda nasihatten sıyrılıp bilimsel söyleme sahip ilk ekonomik düşünceler de İbn Haldun'a aittir. Proleter, işçi sınıfı, kapitalist düzen, sanayi, devrim gibi XIX. Yüzyılın popüler hiçbir kavramını kullanmaksızın kendi orijinal üslubuyla İbn Haldun, aynı ekonomik hakikatlerin temellerini pratiğe dayalı teorilerle ortaya koyar. Burjuvazi kavramı yerine, “kurnaz tüccarın” hem kişiliğini hem de toplumdaki ekonomik statüsünü ortaya koyar.³¹⁶ Tacirin işinin, yüksek karakterli kişilerce gerçekleştirilmeye tenezzül edilmeyecek bir iş olduğunu söylerken meslek-karakter ilişkisinde adeta sosyal-psikolojiyi haber verir. Keza “stoklama” veya “karaborsa” olarak ciddi sorun teşkil eden mevzuyu “ihtikar” adıyla vicdan temelinde tartışır. Malın piyasada bulunmaması üzerine halkın zor durumda kalmasını fırsat bilip yüksek fiyata satan tüccarın bu zulüm sebebiyle kar değil, vebal elde ettiğini söyler.³¹⁷ Elbette modern iktisat bilimi, işin vicdan kısmıyla ilgilenmez. Ancak İbn Haldun bilimsel gözlemleri sonucu elde ettiği verileri toplumun ıslahı için kullandığından bilimlerin işe yarama fonksiyonlarına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Maddeciliğin kucağında büyüyen

³¹⁴ Comte, *System of Positive Politiy*, V. I, p. 120.

³¹⁵ Comte, *a.g.e.*, p. 132.

³¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 715.

³¹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 716-717.

bilimler katı nesnelci sınırlara hapsolurken³¹⁸, aynı bilimlerin birkaç yüzyıl evvel ortaya konulmuş teorilerine bakıldığında (doğu toplumlarında) gözleme dayanmasına rağmen toplumu ıslah etmek gibi büyük bir amaca sahip oldukları görülebilir. Pozitivist Batı'nın çocuğu Comte ile dinsel temelli Doğu'nun çocuğu İbn Haldun arasındaki temel ontik fark buradadır. Yine de Comte'un tüm pozitivist tutumuna rağmen Hristiyan toplumunun "vicdan"ından tamamen kopmadığını da belirtmek gerekir. Nitekim seküler toplumda değerlerin yitirilmesi tehlikesini fark eder etmez pozitif döneme uygun bir manevi çizgi edinmesi bunu göstermektedir.

Comte, halkın iyiliğinin hükümetin en büyük görevi olması gerektiğini söylerken, halk güçlendiğinde devletin kendisinin de asıl olarak güçleneceğinin farkındadır.³¹⁹ Sadece hükümetin insanca yaşadığı bir devlette uzun vadede kaybedecek olan yine devlettir. Bu konuda İbn Haldun, hükümdarın ticaret gibi gelir getirici bir geçim yoluna başvurmaması gerektiğini belirtirken benzer şeyi dile getirmektedir. İbn Haldun'a göre eğer hükümdar ticaret yaparsa onunla rekabete girebilecek sermayeye sahip bir tacir bulamayacaktır. Böylece istediği fiyat düzenini oluşturabilecek ve ticaretten kendi hesabına kar elde edecektir. Ancak bu kısa süreli kar uzun vadede hem hükümdarı ve hem de devleti perişan eder. Çünkü hükümdarla rekabete giremeyen tebaa iflas eder. Ardından üretimde bulunmaz. Böylece halk fakirleşir. Halk fakirleşince de o devleti ayakta tutan temel güç ortadan kalkar. Yani İbn Haldun'a göre halk kar ederse bu onu daha çok üretmeye teşvik edecektir. Daha çok üretim yapmak ise pazarları şenlendirerek aynı zamanda devletin kasasını da dolduracaktır. Oysa aksini yapan bir hükümdar halkını fakirleştirerek zengin olmayı denediğinde umran harap olur. Bu da hükümdarlığın ekonomik aczine ve başka devletlerin kontrolüne girmesine neden olur.³²⁰ İbn Haldun'un söz konusu ekonomik görüşleri incelendiğinde devlet tekelinden ziyade serbest ekonomi modeline yakın görüşler ileri sürdüğü görülmektedir.³²¹

2.2.2. Aile

Aile kurumu zamanla farklı biçimler alsa da temelde anne, baba ve çocukları kapsayan bir bütündür. Zaman içerisinde farklı kültürel ortamlara göre birbirlerinden

³¹⁸ Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim (Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar)*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016, s. 155-156.

³¹⁹ Comte, *System of Positive Politiy*, V.I, p. 107.

³²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 542-544.

³²¹ A. Arslan, *a.g.e.*, s.127.

pek çok açıdan ayrılan aile çeşidi görmek mümkündür. Bunlardan bazıları kadının egemen olduğu, bazılarının erkeğin egemen olduğu ve diğer bazılarının da büyük ebeveynlerin asıl aile ile yaşadığı türdedir. Toplumun en küçük yapı taşı olduğu için aile toplumların prototipi konumundadır. Bu nedenle toplumbilimine dair analizlerde temel bir kavram olarak “aile” yerini almaktadır.

Comte sosyolojisinin temel kavramlarından olan aile, bireyden önce gelir. Hatta Comte o denli ileri gider ki, doğa bilimlerinin atomu parçalamasına benzer biçimde toplumu en küçük birimlerine değin bölümlere ayırdığında bu en küçük birimin “birey” değil aile olduğunu belirtir. Toplum; tek bir şahıs ile oluşmayıp, var olmak için çok sayıda bireyin bir araya gelmesine dayandığı için birey toplumun en küçük birimi olamaz.³²² En küçük toplumsal yapı büyük toplumsal yapıların mikro düzeydeki yansımaları olacaktır. Bu nedenle insanların bir araya gelip “idare” tesis ettikleri ilk yapı aile olmaktadır. Bu silsile sınıf, kilise ve şehirle devam eder.³²³ Nihayetinde şehirlerin bir araya gelmesiyle birlikte oluşturulan organizasyon da devlet olarak adlandırılır. Her bir toplumsal birlik sayıca ve mahiyetçe birbirlerinden farklı olsa da ortak noktaları kurallara dayanarak yönetilmeleridir. Burada birden fazla insanın düşünsel faaliyetlerinin bir araya gelip gerçek bir birlik oluşturduğundan söz edilebilir. Ancak bu birden fazla şahsın herhangi bir şeye kendi başına odaklandığını düşünmek doğru olmayacaktır. İşte bireyin rolü burada devreye girmektedir ki o birey tüm toplumu bir arada tutan lider olmaktadır.³²⁴

Comte ulusalcılığın doğduğu tarihte ve topraklarda yaşadığı için aile hakkındaki görüşleri de ulusalcılığın etkisinde kalmıştır. Modern aile yapısı hakkında düşünceler ifade ederken toplumcu bakış açısında dahi bir bireyselleşme vardır. Bu bir çelişki olmaktan ziyade çok uluslu imparatorlukların yıkılıp küçülmesinden kaynaklanır. Bugün bile kırsal alanda daha güçlü olan akrabalık bağları şehir merkezlerine doğru gelindiğinde zayıflamaya başlar. Burada belirginleşen bir bireycilik görmek mümkündür. Çünkü kolektiviteden bireyselliğe geçiş, insanlık tarihinin yavaş olmasına rağmen asla geri döndürülemez tarihi seyri olarak benliği, kabile içinde kaybolan

³²² Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 152-154.

³²³ Comte, *a.g.e.*, p. 242.

³²⁴ Caird, Edward, *Comte'un Din ve Toplum Felsefesi*, Çev. Ertuğ Ergün, Yeryüzü Yay., Ankara, 2003, s. 40-42.

“ferdin” özgürlüğünü ilan etme sürecidir.³²⁵ Bu zaman diliminde eski dünyaya ait olan kabilevi kalabalık aile yapılarını görmek olanaksızlaşır. Dolayısıyla ortaya atılan toplumcu teoriler bile bir parça bireyseldir.

Oysa araştırmanın konusu olan ikinci şahıs; İbn Haldun, bireyin varlığının kendi başına anlamsız olduğu bir dönemde yaşamaktaydı. Akrabalık ilişkileri hakkında ifade ettiği şeyler, küçük çekirdek aileden ziyade kolektivitenin baskın olduğu kabileye bağımlı bir aile anlayışı hakkındadır. İbn Haldun sosyolojisinde çekirdek aile kendi başına asla bir değer taşımaz. Çekirdek aile, içinde yaşadığı büyük kabile ekseninde güçlü veya güçsüz olarak kabul edilebilir. Herhangi bir sebeple kabilenin dışına itilmiş bir ailenin varlığını sürdürmesine imkan yoktur. İbn Haldun bir ferdin toplumsal anlamda varoluşunu sürdürüp hükmedebilmesini, şaibeden arındırılmış bir nesebe bağlı olmasına dayandırır.³²⁶ Bu nedenle Araplar arasında revaçta olan ilimlerin başında “ensab ilmi” gelmektedir. Cahiliye devrindeki nesebiyle övünme anlayışı her ne kadar İslam tarafından “üstünlük takva ile”³²⁷ ilkesiyle teorik olarak reddedilmiş olsa da toplumsal hayatta halen sürmekteydi. Bu nedenle devletlere talip olanlar, ulema ve halk dahi “soyunu” önemli şahıslara dayandırma ihtiyacı hissetmekteydi. Bu durum kişinin toplumda meşruiyet kazanmasının neredeyse tek yolu olarak ifade edilebilir.

İbn Haldun tıpkı diğerleri gibi meşruiyet kazanmak adına nesebini titizlikle on cedde kadar verir. Genellikle verilen ata silsileleri, sahabe gibi dini otoritesi olan şahıslara veya siyasi üstünlük sağlamış önemli devlet adamlarına dayandırılır. İbn Haldun bu durum üzerine çokça düşünmüş ve kendi yaşadığı dönem de dahil olmak üzere geçmiş zamanlarda üstünlük kurmak için güçlü akrabalık bağlarına sahip olunması gerektiğini umran ilminin ilkeleri arasına almıştır.

Şehirli aile ile bedevi aile arasında ayrım yapan İbn Haldun, şehirli ailenin sadece mecazi açıdan aile olarak sayılabileceğini belirtmesi oldukça ilginçtir.³²⁸ Şehirde yaşayan aileler İbn Haldun’a göre soylarına dayanarak kendi başlarına ayakta duramadıkları için (şehirli aile güvenliğini devlete teslim ettiği için kendini korumak için zahmete girmez. Böylece akrabalarıyla kenetlenme ihtiyacını da duymaz.) gerçek bir aile değildir. Soy bağlarına sıkı sıkıya bağlı olan bedevi aile tipi ise aile olarak

³²⁵ Menshing, Gustav, *Din Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Aydın, Literatürk Yay., Konya, 2012, s.88.

³²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 342.

³²⁷ Hucurat Suresi/13. Ayet

³²⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 342-344.

anılmaya daha layıktır. Çünkü aile bağları burada “saf” halde bulunmaktadır. Günümüz sosyolojik kavramlarıyla ifade edilecek olursa bedevi aile ve umranı “cemaat” tipine³²⁹, hadari aile ve umranı ise nitelik olarak “cemiyet” tipine benzemektedir.

İbn Haldun’un aile türleriyle değindiği bir başka husus biyolojik bağlara dayanmayan, vela-hilf yoluyla oluşturulan yapay aile çeşididir. Bu tip akrabalık ilişkisinde bazı şahısların sözleşme yoluyla başka bir ailenin ferdi olarak kabul edilmesi söz konusudur. Biyolojik bağdan daha zayıf olan bu yapay akrabalık ilişkisi İbn Haldun’a göre nesillerce sürerse, bu durumun unutulması söz konusu olur. Böylece sözleşmeye dayanan bir akrabalık ilişkisi olduğunu bilenlerin ölmesiyle birlikte yeni nesil bu yapay ilişkiyi gerçek zannedecektir. Dolayısıyla bu unutkanlık sayesinde biyolojik bağların kazandırdığı güçlü ilişkiler kurulabilmektedir. İbn Haldun’un burada vurguladığı şey aslında soyun kendisinin tek başına değil, kişilerin ona verdiği anlam ile birlikte etkili bir kuvvet oluşudur. Yani soy esasında gerçek bir varlık olmaktan ziyade vehmidir.³³⁰

Comte’un sosyolojik tahlillerinde biyoloji biliminden çokça yararlandığı görülmektedir. Pek çok teorisinde biyolojik analogilere yer veren Comte, Aile konusunda da benzer şekilde davranmıştır. Nasıl ki vücudun temel birimi “hücre” ise toplumun temel birimi de aile olmaktadır. Aynı şekilde sosyolojinin konularından olan otorite ve şehir de biyolojideki doku ve organa karşılık gelir. Böylece Büyük Varlık olan İnsanlık için gerekli tüm yapılar bunlardır. Bunlardan uyumlu hücre, doku ve organ nasıl ki sağlıklı bir birey ortaya çıkarıyorsa uyumlu aile, devlet ve otorite de benzer biçimde sağlıklı bir toplum var eder. Elbette bu toplam varlık bireyin artık kendisinde anlam bulduğu Büyük Varlıktır.³³¹

Biyoloji bilimi üzerine kurulan sosyal fizikle İbn Haldun’un biyolojik temeller üzerine kurduğu umran ilmi ortak bir temele dayanmaktadır. Comte’da bulunan biyolojik analogiler İbn Haldun’da da bariz bir şekilde görülür. Devletleri insan organizmasına benzeten İbn Haldun, doğup büyüüp ve yok oldukları şeklindeki bir süreçle açıklar. Aile, İbn Haldun için devlet mekanizmasının var oluşunun esas sebebidir. Her bir devlet, önce badiyelerde kabile ve aileyi bir arada tutan akrabalık bağının güçlü oluşuna bağlıdır. Bir kabile içinde bir aile yakınlarından destek görüp en

³²⁹ A. Arslan, *a.g.e.*, s. 97.

³³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 335, 345.

³³¹ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 240.

güçlü olduğunda riyasetini “mülke” çevirir. Şüphesiz ki bu süreç belli yasalar çerçevesinde oluşur.³³²

İbn Haldun ve Comte’un bahsettikleri ailedeki temel fark, Comte’un bağımsız olarak incelediği ailenin İbn Haldun’da kabile içinde bir işlevinin olmasıdır. Üstelik Comte aileye toplumu dönüştürecek sivil bir rol biçmişken, İbn Haldun’da aile siyasetin odak noktasıdır. Gerçi Comte da aile kurumunun siyasal mekanizmalar üzerinde etkisini göz ardı etmez. Ancak bu etki daha ziyade dolaylıdır. Oysa İbn Haldun sosyolojisinde ailenin siyasi fonksiyonu doğrudandır.

Comte’a göre toplumun en küçük birimi olan aile, ortak bir sevgi üzerine kurulur ve şefkatle yönetilir.³³³ Comte sevgisiz bir toplumun nasıl korkunç hale geldiğini yakından gördüğü için aileyi birbirine bağlayan o duygusal yapıya tüm toplumsal kurumların ihtiyaç duyduğunu söyler. Böylece aile kendi başına yaşayan sivil bir kurum olmaktan çıkıp ahlaki ve politik bir yapıya bürünür.³³⁴ Ailenin ahlaki fonksiyonu topluma hakim olan egoizme karşı özgeciliği yükseltmektir. Nitekim “aile” egoizmi özgeciliğe (Altruism) dönüştürebilecek bir özelliğe sahiptir.³³⁵ Bu dönüşüm için ihtiyaç duyulan şey ise entelektüel ve ahlaki etkilerdir. Üstelik bencilliğin “dönüşmesi” için gereken bu özellikleri de topluma, aile kurumu temin eder.³³⁶ Aile içinde ve tabii olarak toplum içinde kadın, ahlaki gücün kaynağı konumundadır; rahiplik (priesthood) ise zihinsel gücün (mental power) kaynağıdır. Comte toplumun ihtiyaç duyduğu bu iki itici gücün kaynaklarının ise uzun süren bir yetiştirme süreci olduğundan bahseder.³³⁷

Comte’un bir pozitivist ve ilerlemeci olarak aileye ve duygulara verdiği önem, dinin geçmiş zamanlarda sağladığı toplumsal birlik ve düzene bir alternatif olmasından kaynaklanır. Yani aile, toplumun ahlaka aykırı olan bencilliğine bir çare olmak üzere şekillendirilir. İbn Haldun aileyi ahlak kaynağı olarak görmez. Çünkü mensubu olduğu İslam dinine dayalı bir ahlak anlayışını zaten benimsemektedir. Ancak İbn Haldun bedevi ve hadari aile tiplerini karşılaştırdığında; bedevi yapılanmanın ahlaki anlamda hadarilerden daha önde olduğunu belirtir. Bu durumun temel sebebi olarak da badiyede

³³² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 350-351.

³³³ Comte, *System of Positive Politiy*, V. II, p. 250.

³³⁴ Comte, *a.g.e.*, p. 154.

³³⁵ Comte, *a.g.e.*, p. 155.

³³⁶ Comte, *a.g.e.*, p. 172-174.

³³⁷ Comte, *a.g.e.*, p. 176.

zorlu şartlar altında mücadele ederek yaşamak zorunda olmalarını gösterir.³³⁸ Bedevilerin hem yiyecek temin ederken hem de çölün güvenilmez ortamında güvenliklerini korurken çalışkan ve cesur olmaları gerekir. Ayrıca hadari aile tipindeki bozulmaların sebeplerini sıralarken, kanunların baskısı altında olmaları dolayısıyla cesaret gibi pek çok erdemlerini kaybettiklerinden de bahseder.³³⁹ Bir çeşit kır-kent sosyolojisi olarak da görülebilecek olan bu tip bir ayrım Comte'da görülmez. İbn Haldun ve Comte'un aile ve ailenin türleri hakkında ifade ettikleri kendi zamansal bağlamları açısından anlamlıdır. İçinde yaşadıkları kültürel ortamın büyük oranda şekillendirdiği sosyolojik anlayışları gereği aile; Comte için toplumsal dönüşümün bir modeli veya bir sıfır noktası, İbn Haldun için ise ortaya çıkabilecek her türlü siyasi-medeni oluşumun merkezidir. Yani Comte aileyi topluma önderlik edecek bir yapı olarak görürken, İbn Haldun aileye bir misyon yüklemeyip sadece en büyük toplumsal oluşum olan devleti ortaya çıkarmaya kabiliyetli bir yapı olarak görür.

Comte'un aileye verdiği önem, sekülerizmin Fransa'yı kasıp kavurduğu bir dönemde toplumu birbirine bağlayan bu kurumun çözülmesinden kaynaklanır. Comte toplumun gittikçe kötüye gittiğini görmüş ve gözlemleri sonucu sorunun temelini mikro idarenin (ailenin) bozulmasına bağlamıştır. Sorunu tespit ettikten sonra istenilen bir toplum düzenini oluşturmak için evlilik, aile ve ailede kadının rolü gibi mevzulara açıklık getirmeye çalışmıştır.

Comte'a göre aile ilişkileri dört kategoride değerlendirilir. Bunlar; evlat ilişkisi (filial relation), kardeş ilişkisi (fraternal relation), evlilik ilişkisi (conjugal relation) ve babalık ilişkisi (paternal relation) olarak adlandırılabilir. Bunlardan evlilik ilişkisi gönüllülüğe dayanan bir yapıda iken diğer ilişki türleri istemsiz özelliktedir. Kişi eşini seçebiliyorken baba veya kardeşini seçme şansına sahip olmamaktadır.³⁴⁰ Ancak burada Comte'un evlat ilişkisini istemsiz ilişki kapsamında ele alması biraz tuhaf görünmektedir. Çünkü kişi çocuk sahibi olup olmama konusunda tıpkı evlilik gibi serbesttir.

Comte, evlilik ilişkisini ailenin kurulmasında etken olduğu için önemsemiş ve hakkında pek çok görüş ifade etmiştir. Bu dikkat çekici görüşlerden biri, evliliğin anlamı hakkında söyledikleridir. Ona göre evliliğin asıl anlamı erkeğin kadından

³³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 330.

³³⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 330-331.

³⁴⁰ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 155-160.

etkilenmesi veya kadının erkek üzerinde etkilerinin olmasıdır.³⁴¹ Şüphesiz bu etkilenme kadının sahip olduğu duygusal güçten kaynaklanmaktaydı. Burada Comte, kadın ve erkek arasında görev dağılımı ile işlevleri açısından bir ayrım olduğu kanaatindedir. Varoluşsal haklar açısından kadın ve erkek arasında ayrım yapmazken iki cinsi birbirinden kati surette ayıran farklı zihinsel ve duygusal yapıya sahip olduklarını da belirtmekten çekinmez. Bir taraftan evlilikte kadının en önemli rolünü “erkeğin ıslah edilmesi” olarak belirtip kadına muazzam bir rol biçerken,³⁴² öte yandan entelektüel açıdan kadının erkekten geri olduğunu söyleyerek okuyucuyu şaşırtır. Bahsettiği bu geri olma durumunu kadın, ruhsal gücüyle telafi etmektedir. Böylece “Çalışmaktan ve düşünmekten bıılır, sevmekten asla”³⁴³ diyerek ruhsal güç karşısında entelektüel üstünlüğün ikincil bir önem taşıdığını ifade etmiş olur.

Comte kadın ve evlilik konularına değinirken, modern insanın kuru yaşamına ilaç olmasını istemişti. Dinlerin önemini kaybettiği bir çağda insanın zalimce dürtülerini kontrol altına alabilmek için yeni bir duygulanım nesnesine ihtiyaç duyulmuştu. Böylece sevgisiz kalplerin kötülüklerine bir ilaç olarak kadını tapınma nesnesi haline getirmişti. Oysa İbn Haldun sosyolojisinde özel bir konu olarak evlilik bahsi geçmez. Hem zaten dinin bazı hükümleri göz ardı ediliyor olsa da genel anlamda topluma nüfuz eden bir dini sistem mevcuttu. Bu nedenle toplum üyeleri manevi bir boşlukta bulunmadıkları için yeni bir duygulanım nesnesi icat etmek gerekmemişti. Erkek egemen bir toplumda kadının mahrem sayıldığı bir dini ortamda en basit ifade ile kadın mevzuunu çokça dile getirmek toplumsal dışlanmaya neden olacaktı. Kişiler duygusal yönelimlerini, tasavvuf şemsiyesi altında Allah ile bütünleşme şeklinde yerine getiriyorken, toplumsal kargaşanın temel nedeni “sevgisizlik” olarak görülmüyordu. Bu nedenle aşk, kadın gibi söylemler yerine daha çok siyasal mekanizmanın kontrolden çıkması için dini-ahlaki uyarılar yapılmaktaydı. Bu nedenle Comte’un evlilik üzerine söylediklerinin karşılığı İbn Haldun’da görülmez. Bu durumun temel sebebi ise toplumların ihtiyaçları olarak ifade edilebilir. Üstelik Arap toplumu kadının fiziksel zayıflığı nedeniyle onu erkeğin kontrolünde görmüştür. Nitekim bu durum İbn Haldun tarafından “kadın gibi” veya “kadınlardan daha korkak gibi”³⁴⁴ ifadelerle dile getirilir.

³⁴¹ Comte, *System of Positive Politiy*, V. II, p. 171.

³⁴² Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 269.

³⁴³ Aron, *a.g.e.*, s. 84.

³⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 393, 700.

Comte evlilik türlerinden monogamiyi benimseyip bu tip evliliğin ebeveyn ve çocuğun ahlaki doğasına etkileri olduğunu söyler.³⁴⁵ Başka kültürlerde var olan evlilik türlerini anormal olarak gören Comte, batı tipi aileyi öne çıkarır. Burada Katolik aile yapısında görülen sevgi ve düzen ilişkisini tüm toplumsal yapıya aktarmak ister. Comte'un var olmasını istediği toplum tipi özellikle Katolik ailede şekil bulduğundan, bu ailelerin sahip oldukları değerlerin kuşaktan kuşağa aktararak toplumsal anlamda sürekli olabileceğini düşünür.³⁴⁶

Arap toplumunda genel manada çok eşlilik yaygın iken o dönemde yaşayan herkesin poligamiyi benimsediğini düşünmek doğru olmayacaktır. Kendi eşi ve çocuklarından pek bahsetmeyen İbn Haldun bilindiği kadarıyla tek eşlidir. Comte'da aileyi bir arada tutan kadın ve onunla özdeşleşmiş sevgi iken, İbn Haldun'da bedevi-hadari aile tipinin bekası erkeklik, adamlık, yiğitlik gibi duygulara bağlıdır. Bahsedilen duygular ise kadın ile değil erkek ile özdeşleşmiştir. Bu nedenle Comte'un aksine İbn Haldun, "aile"nin temeline sevgi ve aşkı değil, savaşçılığı ve cesareti koymuştur. Bu da savaşçı toplum ile sanayi toplumunun değerleri arasındaki temel farklılığı açık bir biçimde göstermektedir.

2.2.3. Soy ve Asabiyet

İbn Haldun sosyolojisinde büyük yer tutan "ırk" veya "soy" mevzusu Comte açısından "çözümlemiş"tir. Bu nedenle İbn Haldun'un vurguladığı oranda bu konuya değinmemiştir. Belli bir ırkın övgüsü veya yergisine dayanmayan çözümlemesi ile Comte tüm ırkların en iyilerini bünyesine katan genel insan türüne hayrandır. Üç büyük ırkın³⁴⁷ bütünleşip var ettiği Grand Etre'e (Büyük Varlık/İnsanlık) duyduğu hayranlık³⁴⁸ ile ona tapınmayı önererek belli bir soydan gelmenin değil insanlığa en çok hizmet etmenin değerli oluşuna hükmetmiştir. Burada ilginç olan husus, katıksız hümanizma ile imparatorlukların sonunu getiren ulusçuluk düşüncesinin aynı topraklarda ve hemen hemen aynı zamanda boy vermesidir. Comte'un burada katıksız hümanizma tarafında yer aldığı açık bir biçimde görülür.

³⁴⁵ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 165.

³⁴⁶ Aron, *a.g.e.*, s. 84.

³⁴⁷ Bunlar beyaz, siyah ve sarı ırktır.

³⁴⁸ Caird, *a.g.e.*, s. 31.

İbn Haldun sosyolojisinin temel bir kavramı olarak asabiyet, çoğunlukla kişinin ait olduğu soya dayanan güçlü bir aidiyet hissidir. Çoğunlukla denmesinin sebebi asabiyetin kimi zaman soy dışında başka yollarla da vukuu bulabilmesinden kaynaklanır. O, asabiyeti bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan kuvvetli bir yardımlaşma duygusu ve kaynaşma hali olarak bir toplumun ayakta durmasını sağlayan temel etken olarak belirtir.³⁴⁹ Görüldüğü gibi İbn Haldun’un söz konusu ettiği asabiyet maddi bir öğeden daha çok “tinsel” bir yapıda bulunmaktadır.³⁵⁰ Asabiyeti çok fazla vurgulayan İbn Haldun’un buna verdiği önem kabilevi yaşam biçiminin yaygın olan bir coğrafyada bulunmasından kaynaklanır. Yaşadığı dönemde pek çok emir ve sultanın arasında iktidarın sürekli şekilde el değiştirmesi üzerine gözlem yapan İbn Haldun, iktidar değişikliklerinin arkasında kabile destekleri olduğunu görmüştü. Bu kabile desteğinin sürmesi pek çok etkene bağlı olarak değişmektedir. Söz gelimi İbn Haldun’a göre eğer bir soydaşlar grubu birbirinden kopuk olarak yaşarsa asabiyet zayıflar. Yani burada asabiyet soy bağının kendisi değil, soy bağına daha çok dayanmak suretiyle grubu birbirine kenetleyen güçlü bir duygudur. Asabiyetin bu en güçlü haline “nesep asabiyeti” adını veren İbn Haldun’a göre nesep asabiyetini en saf haliyle çöllerde yaşayan Araplarda görmekteyiz.³⁵¹ Bunun yanında yine Arap toplumunun tipik özelliklerinden olan sözleşme yoluyla “vehmi akrabalık” oluşturdıkları tarihen sabittir. Bu farazi akrabalık türleri olan car, hilf, muahat, velayet ise İslam’dan önce Arap toplum yapısında mevcut olan gelenekler idi. Söz konusu gelenekler İslam’ın kabulüyle reddedilmeyip ufak değişikliklerle devam ettirilmişlerdir.³⁵²

Comte, Fransa’nın dünyaya pazarladığı ulusçuluk fikrini büyük oranda benimsemediği halde, hümanist sosyolojisinin içine ulusçu tohumları ilave etmeyi de ihmal etmemiştir. Söz gelimi insanlık ailesinin siyah, beyaz ve sarı ırkın tüm niteliklerini birbirleriyle bütünleştireceklerini (bunu yapmanın zorunlu olduğunu), çünkü ırkların eskisinden çok daha büyük bir hızla karışımı gibi doğal etkenler ve bu birleşmenin zorunlu olduğunun kabulü gibi zihinsel faktörler sayesinde eğilimin bu yönde olduğunu ifade eder.³⁵³ Oysa ırkların karışımını ve birinin ötekine biyolojik üstünlüğü olmadığını savunmasına rağmen insanlık dininin teşkilat şemasını ortaya

³⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 335.

³⁵⁰ A. Arslan, *a.g.e.*, s. 106.

³⁵¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 336.

³⁵² Arslan, Mustafa, *Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum*, Pınar Yay., İstanbul, 2014, s. 82.

³⁵³ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 377.

koyduğunda Fransa ve Fransız halkına özel bir yer ayırır. Bu daima tüm insanlık dininin merkezinin Paris oluşu ve Fransızların öteki Avrupa uluslarına öncülük edişi gibi önemli bir pozisyon olmuştur.³⁵⁴ Sarı ırkın ötekilere nispetle akıl-duygu dengesine sahip olduğunu söylemekle beraber, çoğunlukla her bir ırk ile özdeşleşmiş bir karakter yapısı olduğunu düşünür. Bunlardan beyaz ırk entelektüel etkinliği ile ön plana çıkarken, siyah ırk duygu boyutuyla özdeşleşmiştir.³⁵⁵ Sonuçta diğer ırkların beyaz ırkın efendiliğini kabul etmesi gerektiği gibi radikal bir söyleme sahip olmayan Comte'un hümanizmasında bile Batı ve onun şahsıyla özdeşleşen beyaz ırkın egemenliği göze çarpar. Bu durum istemsiz olsa dahi, her bir düşünür veya bilim insanının çağının ve coğrafyasının düşünsel renginden bir parça aldığını gösterir.

Comte'un sosyolojisinde genel anlamda hümanistik bir tema hakim olup ırk yerine insanlık vurgusu varken, İbn Haldun'da çağının da etkisiyle başta toplumsal kabul görmek daha sonra da hükümdarlık elde etmek için soyun etkisinin yoğun olduğu asabiyete vurgu vardır. Burada Comte'a nazaran İbn Haldun'un ulusçu olduğu sonucu çıkmamalıdır. Nitekim hiçbir ulusun ötekine üstün olmadığını savunan Comte'a karşı ırkları birbirleriyle kıyaslayan bir İbn Haldun görülmez. İbn Haldun'un asabiyet vurgusu, döneme hakim olan sosyal bir duygu olmasındandır. Gerçi Mülk siyasetinden en uzak olan milletin Araplar olduğunu ifade etmesi³⁵⁶ bazı Arap milliyetçileri tarafından Arap ırkının aşağılanması olarak görülse de İbn Haldun'un burada kastettiği Arap'ın, ırktan ziyade çöllerde yaşayan bedeviler olduğunu ileri sürenler de olmuştur. İbn Haldun'un iki tarafı da haklı çıkaracak çelişkili söylemleri olsa da Araplar hakkında söyledikleri kimi zaman gerçek ırkı kimi zaman da çölde yaşayanları andırır türdendir. İbn Haldun, Arapların yanı sıra Berberilerden, Türklerden, Farisilerden, Mısırlılardan ve Avrupa milletlerinden bahsederken; o ırkın hamasi biçimde övgüsü veya yergisinden ziyade, o ırkın ortaya koyduğu medeniyetin ve o ırka has olan özelliklerin üzerinde durmuştur.

Comte'un insan türünün bilimsel incelemesiyle başlayan düşünsel serüveni bir din kuruculuğu misyonuna evrildiğinde mistik unsurlarla bezense de ana tema hep aynı kalmıştır: Bireye karşı toplumun ve insan türünün egemenliği. Comte hiçbir ulusun ötekinden üstün olmadığı argümanına dayalı olarak, yeryüzü kaynaklarını geliştirmeye

³⁵⁴ Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 114-115.

³⁵⁵ Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 313; Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 379.

³⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 366.

başlayan her birey ve toplumun, farklılıklara dayanan düşmanlığı evrensel bir uyuma dönüştürebileceğini söyler.³⁵⁷ Böylece kurulan medeniyet sayesinde iklimin sebep olduğu etkiler azaltılabilecek ve doğanın farklılaştırdığı fertler medeniyet sayesinde bütünleşebilecektir.³⁵⁸ İklimin ırklar üzerinde etkisinin kabulüyle birlikte Comte, bu farklılıkların zihinsel ve duygusal çabalarla yok edilebileceğini belirtirken; İbn Haldun'da farklılıkların yok edilmesi gibi bir amaç olmaksızın iklimin ırk üzerindeki etkileri açıkça ifade edilmektedir. Sıcak memleketlerde ve sahillerde yaşayan halkların, özellikle Sudanlıların (kastettiği genel anlamda siyahilerdir.) sıcaklığın verdiği rahatlıkla zevke fazla düşkün olduklarını, aynı ilke gereği soğuk memleket halklarının ise aynı şekilde hüznü, kaygılı ve ağırbaşlı olduklarını ileri sürerken çevresel faktörlerin ulusların karakterine yaptığı etkiyi temellendirmeye çalışmaktadır.³⁵⁹ Söz konusu halkları aşağılamak niyetinden ziyade gözlemlerini çekinmeden açıklayan bir bilim insanı tavrını burada İbn Haldun'da görmekteyiz.

Ulusalcı söylemlere sahip olmayan Comte'un, pozitivizmi daha çabuk kabul edeceklerini düşündüğü Türkiye ve İran hakkında söyledikleri ırk düşüncesinin yanında bu ırklarla özdeşleşen dinsel yapılar üzerinedir. Comte bu iki milletin ve onların sahip oldukları din anlayışının Pozitivizmin hazırlık dönemi olan orta çağda onurlu bir konumda olduğunu belirtir. O, Arap uygarlığı sayesinde Batı'nın Yunan medeniyetini tanıdığını belirtip üzerlerine düşen tarihi görevi başarıyla yerine getirdiklerinden ötürü bu milletlere ve dinlerine minnettardır.³⁶⁰ Irklar ve soy bağı üzerine benzerliklerinin yanında önemsedikleri ve vurguladıkları noktalar farklı olsa da İbn Haldun ve Comte'un soy konusunu farklı açılardan önemsedikleri görülmektedir. Göze çarpan ortak hususlardan biri de düşünürlerin İslam literatürünün kavmiyetçilik, Batı kültürünün ırkçılık olarak adlandırdığı düşünce yapısına sahip olmamalarıdır. İbn Haldun'un Calinos ve Yakub b. Kindi'nin Sudanlıların beyninin gelişmemiş olmaları nedeniyle hafifmeşrep oldukları görüşünü reddetmesi bu tutumuna tipik bir örnektir.³⁶¹ Ayrıca İbn Haldun siyahiliği, Nuh'un oğlu Sam'a nispet eden nakilci anlayışa karşı iklimin fiziki görünüş ve ten rengi üzerinde etkili olduğunu savunarak "biyolojik ırk" yerine "coğrafi

³⁵⁷ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 379.

³⁵⁸ Comte, *a.g.e.*, p. 377.

³⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 266-267.

³⁶⁰ Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 315.

³⁶¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 267.

ırk” görüşünün savunucusu olmuştur.³⁶² Görüldüğü gibi İbn Haldun Comte’la benzer biçimde, durumu biyolojik olarak değil, fiziki çevrenin etkisiyle açıklama yolunu tercih ederek ırkları aşağılayan tutumu benimsememiştir.

2.2.4. Devlet ve Mülk

İnsanlığın bilinen geçmişinden bu yana iktidar mücadeleleri hep var olagelmıştır. Bu gerçek şüphesiz insan doğasından gelen hükmetme dürtüsünden kaynaklanmaktadır. Bazı devirlerde kısmen sükûnet sağlansa da çoğunlukla insanlık tarihi savaşlar, mutsuzluklar ve sayısız acılarla doludur. Yaşanan siyasi ve sosyal sorunlar dönemin aydın, filozof ve bilginlerini etkilemiş ve hayata bakış açılarında büyük bir paya sahip olmuştur. Söz konusu etkilenmelerden hem Comte’un ve hem de İbn Haldun’un nasiplendiği tarihi bir gerçektir. Düşünürlerin dönemleri farklı olsa da iktidar mücadeleleri nedeniyle her dönemde insanın huzura kavuşma arayışı beraberinde kaosu getirmekte ve çözüm arzunu şiddetlendirmektedir.

Comte ve İbn Haldun, söz konusu mutlu toplumu var edebilmek için kendilerinden önce denenen modeller üzerine gözlemlerde bulunup, öncelikle siyaset sosyolojisine dahil edilebilecek düşünceler ileri sürmüş ardından gözlemlerinin insanı mutluluğa ulaştırabileceği formülleri vererek siyaset felsefesi geliştirmişlerdir. Özellikle Comte yaşadığı devir itibarıyla güçlü bir düşünsel birikimin mirasçısı olarak pek çok modelin denendikten sonraki sonuçlarını gözlemlene imkanı bulduğundan avantajlıdır. Oysa İbn Haldun kendi döneminde yüzyılları aşabilecek tek düşünür olmakla hem biricik olmuş hem de henüz denenmeyen modellerden habersiz olarak yeni modeller önerme ayrıcalığına sahip olmuştur. Bu bir açıdan avantaj iken öte yandan öncü olmanın getirdiği eksikliklere sahip olmasına neden olmuştur. Gerçi kendisinden önce İslam dünyasının değerli filozoflarının düşünsel mirasından haberdar olmakla birlikte felsefeden (idealist felsefeden) kopup bilimsel ve realist tutuma geçmesi o döneme kadar var olmuş yeni bir atılım olmaktadır.

Tüm bunların ışığında Comte ve İbn Haldun, dönemlerinin siyasal faaliyetlerini yakından gözlemlemiş ve hatta çoğu kez bu faaliyetlere dolaylı ve dolaysız katılmış olduklarından “devlet” nosyonu üzerine pek çok sosyolojik çözümlemelerde

³⁶² Eliaçık, İhsan, *İslam’ın Yenilikçileri: İslam Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar, C.I*, İnşa Yay., İstanbul, 2011, s.555-556.

bulunmuşlardır. Hümanistik anlayışı nedeniyle Comte, halkın iyiliğini her türlü hükmetme faaliyetinin amacı olarak görür.³⁶³ Hükümete halkın iyiliğini gerçekleştirme görevini verirken halkın da hükümetin faaliyetlerine manevi gücüyle yardımcı olma işlevi verdiği görülür.³⁶⁴ Ayrıca toplumsal dönüşümün siyasal dönüşüm ile sıkı ilişki halinde olması nedeniyle siyasal dönüşümü zorunlu görür. Ancak bu dönüşümün sebatkar veya dirayetli siyasiler tabakası yerine halk tabanından başlaması gerektiğinin de farkındadır.³⁶⁵ İbn Haldun'da söz konusu devletin oluşumu ve bekası halk desteği veya asabiyet sayesinde gerçekleşir. Comte'un hükümet işlerine yardımcı olarak gördüğü halk ve onun sahip olduğu çoğunluğun gücünü devlette dolaylı bir etken olarak görmesine karşın İbn Haldun'da halk gücü devlet üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Dahası İbn Haldun asabiyetten yoksun bir şahsın ne kadar yetkin ve ehil olursa olsun mülk/devlet sahibi olamayacağını söyler. Söz konusu bir peygamber dahi olsa asabiyet sahibi değilse dini davetini bile başarıya ulaştırması mümkün olmamaktadır.³⁶⁶

Comte sosyolojisinin önemli kavramlarından olan “düzen” ve “ilerleme” özellikle devlet görüşü çerçevesinde ileri sürülmüştür. Bunlardan *düzen*, Comte'a kadar teolojik dönem veya anlayışın topluma sunduğu işe yarar bir anlayış iken; *ilerleme*, metafiziğin geri dönülemez bir biçimde yıktığı teolojik anlayışa taban tabana zıt ve geleceğe odaklanan bilimci bir süreçtir. Comte Fransız İhtilali'ni, düzeni yıkan ilerlemeciliğin zaferi olarak görürken; sağken şahit olduğu 1830 devrimini ise düzeni savunan kutbun başarısı olarak görmektedir.³⁶⁷

Bunlardan “büyük kriz” diye bahsettiği Fransız İhtilali'nin sonuçlarını pek çok defa tartışıp eleştirmiş olsa da bu olayın yaşanmasının zorunlu olduğunu düşünmekteydi. Çünkü neredeyse beş yüzyıllık bir hoşnutsuzluk ve eleştirinin zorunlu bir sonucu olarak bu devrim patlak vermişti.³⁶⁸ Başta aydın kesimde başlayan bir düşünsel atılım ve zamanla halkın bu atılımdan kısmen haberdar oluşu kitlelerin yeni düzen arayışına girmesine yol açmıştı. Ancak Comte'a göre bu halk hareketi büyük oranda bir fayda sağlayamadı. Ona göre Fransız İhtilali'nin başarısız oluşunun gerçek

³⁶³ Comte, *System of Positive Polity*, V.I, p. 107.

³⁶⁴ Comte, *a.g.e.*, p. 108.

³⁶⁵ Fındıkoğlu, Ziyaeddin F., “Auguste Comte ve Ahmet Rıza”, Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği, Seri A, Sayı 34, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962, s. 4

³⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 373, 379.

³⁶⁷ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 237; *System of Positive Polity*, V.I, p.54.

³⁶⁸ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 239; *System of Positive Polity*, V.I, p. 53-54.

nedeni ortak ve elverişli bir felsefeye dayanmamasıdır.³⁶⁹ Yani haklı taleplerin ve güçlü halk desteğinin olmasına rağmen bir devrim başarısız oluyorsa orada doktrinsel bir sorun var demektir. Bu nedenle Comte'tun devlet anlayışı öteki sosyolojik görüşlerinin bir tamamlayıcısı olarak “ortak felsefe”ye yani “pozitif felsefeye” dayanmaktadır. Saint Simon benzer düşünceleri kendisinden önce açıklarken, özellikle toplumu dönüştürme konusunda Comte’u etkilemiştir. Saint Simon, her toplum düzeninin belli bir felsefe sisteminin uygulanması olduğunu düşünürken, toplum için getirilecek yeni düzenin sağlam düşüncelerden doğabileceğini vurgulamaktaydı.³⁷⁰ Nitekim kendisi de bu düşünceyi devam ettirip, ilerlemeci geleneğin önemli bir destekçisi olmakla birlikte ilerlemeci siyasi argümanların siyasi hayata yeni bir ufuk getiremediğini görmüş ve ilerlemeci anlayışın eksiklikleri olduğu kanaatine varmıştır. Böylece ufuk açıcı yeni bir düşünsel senteze ihtiyaç duyulduğunu görmüştür. Öte yandan benzer şekilde düzen geleneğinin güçlü analizlerini yapmaya çalışan Comte hamasi ve tutucu bir yaklaşımla düzen savunucularını ötelemez. Aksine düzen geleneği ile sonuna kadar hesaplaşıp onu ilerlemecilik ile sentezlemeye çalışmıştır. Sonuçta bu iki anlayışın modern uygarlığın iki temel koşulu olduğuna kanaat getirmiştir.³⁷¹ Aslında Comte’un burada savaş açtığı düşünce biçimi düzen değil, düzeni yıkan ve yerine yenisi koyamayan metafizik düşünmedir.

Comte’un pek çok kere teolojik düşünme biçiminin olumlu vasıflarını sıraladığı görülse de aynı sempatik tutumu metafizik düşünme biçimine karşı göstermez. Hatta toplumsal kargaşanın temel sorumlusu olarak da felsefede evrensel bir şüphe oluşturmaktan başka hiçbir fonksiyonu olmayan metafizik düşünceyi gösterir.³⁷² Esasında tüm çatışma teoloji ile onu yıkıp yerine yeni toplumsal düzeni koymayan metafizik arasında yaşanmaktaydı. Comte bu çatışmada iki kutuptan biri yanında yer almak istemez. Bunun yerine var olan iki sistemi sentezleyip toplumsal bütünleşme sağlayabileceği bir formül önerir ki bu formül, düzeni ilerlemenin koşulu ve ilerlemeyi de düzenin amacı haline getiren pozitif siyaset anlayışıdır.³⁷³ Görüldüğü gibi Comte, düzen ve ilerleme arasında amaç-koşul ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Ancak önerdiği

³⁶⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 240.

³⁷⁰ Lukes, S., “Saint Simon”, Los Padres Fundadores de la Ciencia Social, Editorial Anagrama, Barcelona, 1969, Çev. İhsan Sezal, s. 4

³⁷¹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 240; *System of Positive Polity*, V.I, p. 83.

³⁷² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 244-246.

³⁷³ Comte, *a.g.e.*, s. 237, 257.

formülün her iki kutbun temsilcileri tarafından çekinceyle karşılanacağını da farkındadır. Çünkü düzen adına gerçekleşecek her bir faaliyet ilerlemeci kutupta eskiye dönme korkusu yaratacaktır. Benzer biçimde yeni olan her bir ilerlemeci atılım geleneksel kesim tarafından muhtemel bir kaos sebebi olarak görülecektir.³⁷⁴ Bu durumda Comte iki kesimin savaşta bir üstünlük elde edeceğine inanmaz. Çünkü Comte, insanın zihinsel durumunun iki düşüncenin gerekli oluşunu hissedecek bir donanımda olduğunu düşünür. Yani eninde sonunda iki düşüncenin sentezi olan pozitif anlayış tüm zihinler tarafından kabullenilecektir. Bu konuda fizik biliminin yasaları gibi kesin bir yasanın var olduğunu düşünen Comte, muhakkak anlaşılacak bu hakikatin anlaşılma süresini hızlandırmak için toplum bilimine toplum felsefesi ile çeşni katar.³⁷⁵

Comte'un tüm sosyolojik düşünceleri pozitif anlayışa dayandığı için pek çok sosyolojik sorun gibi devlet mekanizmasını da ilk haliyle ele almaz. Uzun yıllar boyu geliştirilen devlet felsefelerini tekrarlamak yerine başarısız oldukları noktaları belirleyip düzeltmeye çalışmıştır. İbn Haldun ise en ince detayına kadar mülk adıyla devletin hangi şartlarda ve nasıl ortaya çıktığını ve dahi nasıl devam ettiğini açıklamıştır. Comte'un pozitivizm ile her bir meseleyi açıklamasına karşın İbn Haldun'un mülk ve asabiyet ile bütün sosyolojik durumları açıklamaya çalıştıkları görülür. Bu nedenle kendilerine has devlet teorileri ortaya koymuşlardır.

İbn Haldun'a göre güçlü bir riyaset (kabile yöneticiliği) veya mülk (hükümdarlık) aile veya kabile/leri birbirlerine bağlayan duygusal kaynaşmaya dayalı olarak kurulur. Ancak bir devlet gücünü sağlamlaştırıp otoritesini tesis ettikten sonra kabile desteği veya asabiyete ihtiyaç duymayabilir.³⁷⁶ Uzun yıllar süren hakimiyetleri sonucunda aile ve kabile desteği olmaksızın kendilerine dini bir gereklilik gibi itaat edilir. Asabiyetin devletin kuruluş döneminde belirleyici oluşunun yanında onun devam edebilmesi sadece asabiyete dayanmaz. Aksine devletin asabiyetle kurulmasından sonra "ortak bir felsefesi, ideali ve doktrini ve akılcı bir programı olmalıdır."³⁷⁷ Görüldüğü gibi içeriği farklı olsa da Comte ve İbn Haldun, devletin biri var oluşunu ve öteki bekasını "ortak felsefeye" dayandırır.

³⁷⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri.*, s. 242-244.

³⁷⁵ Comte, *a.g.e.*, s. 245, 254.

³⁷⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 374.

³⁷⁷ Eliaçık, *a.g.e.*, s. 568.

Ayrıca genel teorisinde istisnalara daima yer ayırıp realiteye uygun görüşleri olduğu bilinen İbn Haldun, bazı hanedan mensuplarının asabiye ihtiyacı duymadan hükmedebildiklerini belirtir.³⁷⁸ Çünkü söz konusu hanedanlık mensupları daha önceden pek çok galibiyetler elde ettikleri için mülklerinin doğduğu yerlerden uzaktaki halklar kendilerine arka çıkar.

Modern tarihçilikte de yer edinen önemli bir ilke olarak devletlerin doğal sınırları olduğundan ilk defa İbn Haldun'un bahsettiği söylenebilir. Bu konudaki temellendirmesi dikkat çeken İbn Haldun, devletin bel kemiğini oluşturan asabiye sahiplerinin sınır boylarına yerleştirilip oraların güvenliğini sağlaması gerektiğini belirtir. Bunu yapmadaki esas amaç merkezi otoriteden uzak olan uç bölgelerin kontrol altına alınmasıdır. İbn Haldun'a göre şayet bir devlet sahip olduğu asabiye gücünün ve nüfusun sahip olamayacağı miktarda toprakları ele geçirmeye çalışırsa bu tahlilde sınırlarını zorlayıp, yenilgiye mahkûm olur.³⁷⁹

Comte ulusalcılığı dünyaya yayan bir devlette yaşamasının da etkisiyle dünyadaki devletlerin hızla bölünüp küçüleceğini, sırf Fransa'nın on yedi, Batı Avrupa'nın yetmiş ve yeryüzünün tamamının beş yüz Cumhuriyet'e bölüneceğini söylerken çok uluslu devletlerin artık imkansız olduğunu öngörmüştü.³⁸⁰ İbn Haldun ise yaşadığı devirdeki sayısız emirliklerden olsa gerek, çok sayıda kabile ve farklı topluluk tiplerinin olduğu topraklarda sağlıklı bir devletin kurulamayacağını belirtir.³⁸¹ İbn Haldun bugünün tabiriyle çoğulcu toplumlarda bütünleşmenin zor olduğunu belirtirken, Comte da çoğulculuğun hakimiyet süreceği bir gelecek tasavvur etmekteydi. Ancak bu çoğulculuk farklı devletleri bağlayan ortak düşünce anlamında bir çoğulculuktur.

Comte'un pozitif siyaset sisteminde düzen artık teolojinin içi boş iddiaları ile değil, bilimsel ve mantıksal argümanlarla güvenceye alınır.³⁸² Comte pozitif anlayışı ile yöntemleri doktrinlerden önce yenileyerek sorunun zihinsel olan ana kaynağına giderek çözmeye çalışır. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Comte toplumsal sorunların kökeninin politik değil ahlaki olduğunu düşünmektedir. Yani var olan tüm politik karmaşanın temelinde pozitif temellendirilmesi yapılmayan bir ahlak anlayışı yatmaktadır. Ahlakın pozitif temellendirmesi ile birlikte bireyin iç dünyasında

³⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 376-377.

³⁷⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.383-384.

³⁸⁰ Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 116.

³⁸¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 386.

³⁸² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 258.

oluşturulmak istenen düzen için yalnızca politik düzene ihtiyaç duyulur.³⁸³ Comte, çözümü kurumlardan çok düşünceler ve geleneklerde değişime gidilmesine bağlar. Nihayet söz konusu zihinsel ve geleneksel değişimden sonra *kurumlarda* değişiklikler yapılması gerektiğini belirtir.³⁸⁴ Bu şekilde tepeden inmeci bir biçimde dayatılmadığı için toplumun yeni sistemi benimsemesi daha kolay olacaktır.

Politikanın yapısından kaynaklanan bir nitelik olarak ahlak ile ilişkilendirilmesi sadece Comte tarafından yapılmaz. Toplumlara idare etme durumu olan siyaset özellikle İslam dünyasının düşünürleri tarafından ahlaki kurallarla sınırlandırılmıştır. Şüphesiz bu sınırlandırmanın amacı idarecilerin keyfi uygulamalarda bulunup halka zulmetmelerini önlemektir. Bu nedenle pek çok eser sultanlara tavsiye niteliğinde öğütlerle doldurulmuştur.³⁸⁵ İbn Haldun da rasyonel deskriptif yönteme sadık kalarak, ahlaki ilkelerin devleti idare etmede ne denli önemli olduğunu göstermeye çalışmıştır. İbn Haldun devletlerin ortaya çıkış ve yok oluşlarını irdelerken, önemli bazı ahlaki noktalara değinir. Söz gelimi kabile reisi güçlendikçe “sultan”a dönüşür. Bedeviliğin basit sade yaşantısına karşın sultan, devletini borçlu olduğu asabiyet sahiplerini tasfiye etmeye başlar.³⁸⁶ Şehirlerde yaşamının ve mülk elde etmenin doğası olarak bu durumun kaçınılmaz olduğunu belirten İbn Haldun mülk/devlet edinmenin doğasında refahın olduğunu belirtir. Çünkü fetihlerle elde edilen zenginlikler, kişilerin ihtiyaçlarından daha fazla bir miktarda olur. Böylece hadariliğe has gösteriş adetleri ve lüks tüketim alışkanlıkları ortaya çıkmış olur.³⁸⁷ İbn Haldun’un gözlemlerine göre refah elde etmek devletin kuruluş dönemlerinde devletin gücüne güç katar ancak zamanla devlet ihtiyarlamaya yüz tuttuğunda aynı refah beraberinde yozlaşmalara neden olur. Elbette bu durum devletin yok oluş sürecini açıkça başlatır.³⁸⁸

Bir ilerlemeci olarak düzenden asla vazgeçmemesinin sebeplerinden biri Comte’un doğal dünyada pozitif bilimlere de konu olan evrenin mükemmel düzenin farkında oluşudur. Denilebilir ki *doğal düzen* fikri Comte’un *toplumsal düzene* ulaşmasında oldukça etkili olmuştur.³⁸⁹ İkincisi ise düzenin manevi bir temele

³⁸³ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, 182.

³⁸⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 260.

³⁸⁵ Bu eserlerden bazısını değinilecek olursa, Turtuşî’nin *Sirac’ül-Mülük’ü*, Maverdi’nin *el-Ahkam’us-Sultaniyye’si* ve Farabi’nin *Medinet’ül-Fazıla’sı* gibi klasik İslam eserleri örnek olarak verilebilir.

³⁸⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 388.

³⁸⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 389.

³⁸⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 390, 398.

³⁸⁹ Comte, *a.g.e.*, s. 261.

oturmasıdır. Comte, pozitivist oluşunun yanında maneviyattan önce politik girişimlerin neden olduğu bir diktatörlüğü destekler. Ancak bu diktatörlük istenen bir şey olmamasına rağmen ruhsal ve geçici iktidarın ayrılması için bir adım olacaktır.³⁹⁰ Yani zihinler pozitifleşene kadar istenilenin konuşulup tartışılabileceği bir diktatörlük şarttır.³⁹¹ Comte Hobbes'un "güç" (force) üzerine kurulu devlet anlayışını kabul etmekle birlikte bu gücün (force) ihtiyaç duyduğu başka güçler (power) olduğunu da ifade eder. Devlet kurmak için otoritenin yanında *Entelektüel, Ahlaki ve Sosyal Kontrol* gibi etkenlere ihtiyaç duyulduğunu belirtip sürekli ve düzenli olan diğer bir etken olan *dini güce* vurgu yapar.³⁹² Comte, ilerlemeci anlayışın dikkate almadığı manevi kuvvetlerin gerekliliğini savunarak yaşanılabilir bir toplum modeli öngörmektedir.

Devletin güç üzerine kurulu olduğu fikrinde Comte ile İbn Haldun'un ortak oldukları görülür. Comte'un devleti idare etmede yardımcı güçlerin hayati önemine vurgu yapması farklı adlandırmalarla İbn Haldun'da da görülür. Nitekim siyaset türlerini açıklarken, İslam toplumları dahil, dünyaya hakim olan siyasetin hükümdarın maslahatını önceleyen siyaset çeşidi olduğunu belirtmişti.³⁹³ Ancak hükümdarın maslahatı öncelense de bu mutlak istibdat anlamına gelmez. Çünkü halkı idare edebilmek en azından hükümdarın dini, ahlaki ve toplumsal normlara uymasını gerektirmektedir. Aksi durumda halk üzerinde bir otorite kurmak imkansızlaşır.

Mutlak bilimcilerin dinlerin anlamsız olduğu üzerinde anlaşmalarıyla birlikte her türlü manevi dinsel çaba gericilik olarak adlandırılmıştır. Comte seleflerinin bu düşünsel mirasını sahiplenmekle birlikte, vahye dayalı din olgusunu ömrünün sonuna dek kabul etmemesine karşın dikkatli gözlemleri sayesinde bir toplumun "din" olgusuna ne denli ihtiyacı olduğunu fark etmişti. Bu nedenle halkı idare etme ve devletlerin haksızlıklarını önlemede birtakım ilkelerle sınırlandırılmaları gerektiğini, üstelik bu görevi şimdiye dek dinlerin başarılı bir şekilde yerine getirdiklerini görmüştü. Bu nedenle dinsel gücün önemini fark edince kendisi modern toplumu birleştirecek bir din

³⁹⁰ Comte, *System of Positive Polity*, V.I. p. 91.

³⁹¹ Comte'un burada diktatörlükten kastının merkeziyetçilik olduğu bilinmelidir. Düzen düşüncesi ona göre merkeziyetçi ve ruhsal egemenliğe dayanır. Böylece tüm zihinler pozitifleşene kadar bu geçici hükümet biçiminin benimsenmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Bkz., *System of Positive Polity*, V.1, p. 98.

³⁹² Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 246-249.

³⁹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 572.

kurmaya yöneldi. Bir din kurmaya götürmediyse de devletin ortaya çıkış ve sağlıklı devam etmesinde dinin hayati önem taşıdığını İbn Haldun da ifade etmişti.³⁹⁴

İbn Haldun'un organizmacı bir biçimde devletlerin de tıpkı insanlar gibi doğup büyüüp ve nihayet yaşlanarak öldüklerini ifade ettiği görülür. Comte'un biyolojik organizmalarla kurduğu analogilerle çoğu açıdan benzerlik taşıyan bu düşüncesi gereği bir devletin ömrü istisnalar olmakla birlikte her biri kırk yıllık bir hükümdarlık evresi olmak üzere yüz yirmi yıldır.³⁹⁵ Bu üç nesilden birincisi devlet kurmak için başlangıçta gereken tüm güzel özelliklere sahiptir. Söz konusu mülkü cesaret, yiğitlik ve zor şartlara dayanıklılık gibi özelliklere sahip ilk nesilden sonra gelen ikinci nesil, öncekine göre refaha dalmaya başlamıştır. Refaha dalmanın yanında kabilesini dışlayıp mülke tek başına sahip olmaya çalışarak varlığına sebep olan asabiyeti kısmen köreltir.³⁹⁶ Nihayet gelen üçüncü nesil, öncekilerin mirasına hiçbir katkı yapmadığı gibi bu mirası tüketir. Bu nesilde lükse dalma nedeniyle izzet, cesaret, yiğitlik gibi özellikler tümünden yok olmuş ve devlet sadece gösteriştan ibaret kalmıştır. Nihayetinde ya başka bir devletten gelen bir saldırıyla ya da devletin içinden bir saldırıyla mülk ellerinden çıkar.³⁹⁷ Her ne kadar devletin doğal ömrünü nesillerle açıklasa da İbn Haldun çoğunlukla devlet düzenini bireylerin ve liderlerin dışında toplumsal süreçlerle (örneğin asabiyet veya hanedanlık) açıklama yoluna gider.³⁹⁸ Yani devlet bireye değil, "aile"ye dayanmaktadır.

Düzen tutkusunun yanında ilerlemeci felsefeyi güçlü bir biçimde sahiplenen Comte'a göre önceki devirlerde düzen fikri hakim olsa da en ileri zihinlerde dahi o devirlerde bir "ilerleme" düşüncesine rastlanmaz. Çünkü kendisi ilerlemenin yavaş olması dolayısıyla farkına geç varılmış olduğunu belirtir.³⁹⁹ Comte gibi bir pozitif ilerlemeyi savunmamasına rağmen İbn Haldun insan topluluklarının her an değişmekte olduğunu ve bu değişimin yavaş olması nedeniyle farkına varılmasının güç olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁰ Ayrıca düşüncesinin temeline, hiçbir şeyin aynı kalamayacağı

³⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 378-379.

³⁹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 392.

³⁹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 393.

³⁹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 394.

³⁹⁸ A. Arslan, *a.g.e.*, s. 109.

³⁹⁹ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, 349.

⁴⁰⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 160.

nedeniyle değişim fikrini yerleştirirken, her dönemin kendi devingen sosyal ve politik atmosferini ve bu atmosferi var eden sosyal kanunu bilmenin önemine vurgu yapar.⁴⁰¹

Comte insanın dış dünya üzerindeki etkisinin büyük olması nedeniyle özellikle insanın niteliklerinin geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Böylece en karmaşık fenomenler olan insanlarla ilgili fenomenler aynı zamanda en değişken olduklarından rasyonel müdahale ile sürekli olarak iyileştirilmeye çalışılmalıdır.⁴⁰² Comte'un daima ilerlemeye dönük olan tarihsel değişimi İbn Haldun'da çökmeye doğrudur. İbn Haldun kendi döneminde İbn Miskeveyh (932-1030) ve İhvan-ı Safa'da⁴⁰³ daha belirgin olan evrimciliği savunmakla birlikte bu evrimciliği birbirine dönüşen türlerin veya sosyal durumların yanında sadece ileri doğru gerçekteşen bir atılım olarak görmez. Comte'un çocukluk, gençlik ve yetişkinlik ile özdeşleştirdiği insan türünü ve tarih anlayışını İbn Haldun bir adım daha ileri götürerek yaşlandıktan sonra ölüm ile sonlandırır.

2.2.5. Din ve Tanrı

Comte insanlığın tarihinin aynı zamanda dinlerin tarihi olduğunu söyler.⁴⁰⁴ Bu ifade tarih boyunca bütün insan topluluklarının aynı zamanda belli bir dinsel geleneğe sahip olduğunu da üstü kapalı olarak belirtir. Binlerce yıllık tarihinde sayısız dini yapıya şahit olan insanlık, nasıl ki bilim ve teknik alanında daima ileriye doğru yol almışsa aynı şekilde dinsel açıdan da evrimleşmiştir. İlkel dönem insanı kendi havsalası dahilinde bir din üretmişken, zamanla gelişen ve sayıca artan topluluklar benzer şekilde artan ihtiyaçları oranında dinsel değişimler geçirmişlerdir.

Yukarıdaki temel argümanlar ışığında Comte, insanlığın tüm tarih boyunca üç büyük aşamadan geçtiğini bildirir: Teolojik, Metafizik ve Pozitif Dönem. İnsanlığın ilk aşaması olan teolojik çağ, o dönemde yaşanan her bir sosyal olayın dini renkte olduğunu gösterir. Yani ilkel insan için, dini alan ile dini olmayan alan ayrımı yapılmayıp tüm eylemler din ile ilişkilendirilmiştir. Avlanma, beslenme, yetişkin olma, evlenme, ölüm.. gibi hayatın her alanındaki eylemler dinsel bir amaca hizmet eder.

⁴⁰¹ Kayapınar, Akif, “ İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, Ed. Recep şentürk, *a.g.e.*, s. 124.

⁴⁰² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 265.

⁴⁰³ X. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış felsefi bir topluluk

⁴⁰⁴ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 118.

Teolojik dönemin dini formları zaman içinde farklılaşmış olup, bu dönemin sonuna gelindiğinde üç farklı dinsel yapı olarak tarihteki yerlerini almışlardır. Burada din denen fenomenin en ilkel hali antik çağlara hitap eden fetişizmdir. Ardından politeizm ve sonrasında monoteizmle teolojik dönem sona erer.⁴⁰⁵

Pek çok sosyal teorisini biyolojiden esinlenen Comte, biyolojideki evrim anlayışına paralel bir tarih ve din anlayışı ortaya koyar. Burada insanlık, bebeklikten yetişkinliğe doğru giden bir süreci yaşadığı için seviyesine göre zihin dünyasını şekillendirir. Dinin dışsal ve vahiy kaynaklı olma yönünün tamamen reddedildiğı bu indirgemeci anlayışa göre din olgusu bizzat insan tarafından ve insanın ihtiyaçları doğrultusunda “üretilmiş”tir. Oluşturduğı yeni felsefeye dini bir görünüm vermeye çalışması da pek çok bakımdan ilginç bulunmuştur. Ancak onun oluşturmuş olduğı yeni düşünme biçimine *din* sıfatını vermesi, “dinin fertleri ittifaka sevk etmek üzere, toplumu tanzim etmesi”⁴⁰⁶ nedeniyledir. Eski dinlerden farklı olarak pozitif din; bu tabiri, diğerk inançların zıt taraflarını değıl ortak noktalarını alarak kullanır.

Comte’u pek çok düşünürden ayıran temel özelliğı, olgucu bakış açısına sahip olduğı halde insanın duygu ve bilgi boyutu arasında tercihini ilk olarak duygudan yana kullanmasıdır. Bu konuda Comte şunları belirtir: “ Kabul ediyorum ki müspet zihniyet ilme has belli başlı iki mahzuru, yani gururu inkişaf ettirmek ve sevgiden yüz çevirtmek suretiyle böbürlenmeyi ve kuruluğı nefsinde cem etmiştir.”⁴⁰⁷ Akademi dünyasının bu özelliklerini bir kusur olarak kabul ederken, hislerimize olduğı kadar fikirlerimize de daha fazla nüfuz eden Büyük-Varlık’ın, kendisini koruyacak faaliyetleri güçlü bir biçimde teşvik eder.⁴⁰⁸

Comte’un üretilmiş din anlayışına karşılık İbn Haldun’da “indirilen” bir din anlayışı mevcuttur. Yani vahiyle sınırları çizilmiş bir dinin müntesibi olmak dışında İbn Haldun’un başka bir iddiası bulunmamaktadır. Bir İşlam müellifi olarak İbn Haldun’un tüm eserleri bariz biçimde din ile boyanmıştır. Dinin gerekli olup olmadığı mevzusu o dönem için tartışılmadığı için ve gerek de duyulmadığı için İbn Haldun’da bir din müdafaası görülmemektedir. Ancak yine de bir Müşlüman olarak, Allah’ın varlığına, Muhammed’in peygamber oluşuna ve vahyin hakikat oluşuna önce “iman” eder,

⁴⁰⁵ Löwith, *Tarihte Anlam*, s. 115.

⁴⁰⁶ Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 4

⁴⁰⁷ Comte, *a.g.e.*, s. 19

⁴⁰⁸ Comte, *a.g.e.*, s. 21-22

ardından mantıksal savunusunu yapar. Comte'un herhangi bir din benimsememesine karşılık İbn Haldun'un bu yönü ikisini birbirinden ayıran temel bir farktır. Ayrıca Comte'un evrimci bir biçimde geliştiğini düşündüğü insanlık tarihi, İbn Haldun açısından düz bir çizgi halinde ilerlemez. Tarihin, oluş ve akış halinde daima ve her defasında yeniden tekrarlandığını savunan İbn Haldun'a göre bu akış hem sürekli tekrarlanan bir döngüsellığe sahiptir hem de çok yavaş seyreden bir "değişim"e sahiptir. Bu konuda İbn Haldun'un bir insanın dünyaya gelme safhalarından bahseden analojisi Comte'un organizmacı anlayışı ile benzerdir. İbn Haldun Mü'minin/13-14. Ayetlerde geçen insanın nutfе, kan pıhtısı, et parçası, surete girme, cenin olma, bebek olarak dünyaya gelme, çocukluk... gibi süreçlerini örnek vererek başta insan varlığı olmak üzere tüm varlığın bir akış halinde olduğunu belirtmesi⁴⁰⁹ Comte ile aynı sonuca varmaktaysa da iki düşünürün benzetmelerinde kullandıkları temel argümanlar farklılık gösterir. İbn Haldun'un ayetler ve yaşanan gerçeklikle temellendirdiği hakikatleri Comte sadece gözlenen fenomenlere dayanarak delillendirir. Yani aralarındaki temel fark metodiktir. Devletin hilafetten mülke dönüşüm sürecini sosyal süreçlerle açıklayan İbn Haldun'un bunu örneklemek için "Geceyi ve gündüzü takdir eden, zamanı tespit eden Allah'tır. O tektir, kahhardır" (Müzemmil/20) ayetine atıfta bulunması gündüz ve gece ifadelerini metaforik olarak kullanmasından kaynaklanır. Burada "gündüz" İslam'ın hakimiyetini ve "gece" ise bu hakimiyetin yok oluşunu ifade etmektedir.⁴¹⁰

Comte düz çizgide daima olumluya doğru gelişen insan zihnini dinle başlatıp bilimle zirveye çıkarmaktayken, İbn Haldun insanlığın tüm faaliyetlerinin basitten karmaşığa doğru evrildikten sonra yeniden çöküşe ve yok oluşa doğru gittiğini belirtmekteydi. Yani Comte'da hep iyiye doğru olan yönelim, İbn Haldun'da iyiye doğru gittikten sonra gerilemeye başlar. Ancak İbn Haldun bütün bu doğuş ve çöküşlerin hep aynı yerde durduğunu belirtmez. Ona göre doğuşlar ve çöküşler toplumsal yapıda ufak değişiklikler yapar. Tarihsel zaman dilimi içinde bu değişiklikler öylesine yavaş olurlar ki değişimin fark edilmesi mümkün olmaz. Yaşanan ufak değişimlerin zamanla birikmesi sonucu uzun zaman sonra geriye dönüp bakıldığında toplumsal hareket ancak o zaman anlaşılır. Bununla birlikte söz konusu edilen yükseliş ve çöküş sadece siyasi bir teori olmayıp aynı zamanda bir "dini uyanış teorisi"dir. Tüm

⁴⁰⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 967.

⁴¹⁰ Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 151.

bu siyasal değişimlerin arka planında güçlü bir dinsel faktör olduğundan kabile dayanışması sadece kan bağına dayanmaz.⁴¹¹

Comte'un ifade ettiği dinsel evrimin ilk aşaması olan fetişizmde, doğada görülen her şeyin tapınma nesnesi olduğü görülür. Ancak fetişizmde her şey tanrısal içerik taşıdığından özel bir din adamı sınıfı oluşturmaz. Klandaki herkes tanrısal özellik taşıdığı için kutsal olmaktadır. Bu nedenle de fetişizm toplumsal yapı oluşturma kabiliyetine sahip olmamaktadır. Fetişizmi bu özelliği nedeniyle çok da önemsemeyen Comte, fetişizmin en yüksek hali olan yıldızlara tapınmayı, günümüz toplumlarında her ne kadar doğrudan doğruya egemen olmasa da, dikkate alır.⁴¹² Çünkü yıldızlara tapınmayla birlikte, tapınma olgusu tüm varlıklardan çıkıp sınırlandırılmış olmaktadır. Bunun anlamı dinin spesifik bir karaktere bürünmeye başlamasıdır. Böylece artık spesifik dinin spesifik bir cemaati oluşmaya başlar. Elbette bu cemaat içinde ayinleri yönetecek bir de rahiplik teşkilatı oluşturulur. Dinsel faaliyetlerin toplumcu ilk büyük hareketi olarak Comte bu adımı anlamlı ve önemli bulur. İnsan zihninin bu ilk döneminde pek çok kusur olmakla birlikte bu dönemde insan kendinden başka varlıklarda irade görmeye çalışarak müspet bilginin temellerini atar. Bu pozitif bilginin temeli olan kişinin tasavvur ve tahayyül gücünü geliştirmesi ilkel bir müsbet adım olarak kabul edilebilir.⁴¹³

Fetişizmin ardından gelen çoktanrıcılık, hayal gücünün kurgusal üstünlüğünü temsil ederek⁴¹⁴ maddi tapınma nesnelerinden uzaklaşır. Comte çoktanrıcılığın çoğunlukla fetişizmle karıştırıldığını belirtir. Oysa fetişizmden çoktanrıcılığı ayıran temel özellik, artık nesnelerin kendilerine değil, sınırlandırılan nesnelerde tezahür eden imgesel varlıklara tapınılmaya başlanmasıdır. Yani fetişizmdeki gibi her şey tapınma nesnesi değildir. Çoktanrıcılıkta tapınılacak nesneler sınırlandırılmıştır. Üstelik nesnenin kendisine değil nesne ile somutlaştırılmaya çalışılan “imgelem”e tapınılmaya başlanmıştır. Fetişizmin günümüzde pek bir yansıması olmadığına değinen Comte'a göre çoktanrıcılık bugün bile üç büyük ırkın (beyaz ırk, siyah ırk ve sarı ırk) çoğunda

⁴¹¹ Alatas, Syed Farid, “İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru”, Çev. Tahsin Özcan, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s.273-274.

⁴¹² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 162.

⁴¹³ Bruhl, Levy, “Auguste Comte'un Sosyolojisi” Çev. Z.F. Fındıkoğlu, İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası, 8.1-2, İstanbul, 1942, s. 673

⁴¹⁴ Comte, *a.g.e.*, s. 162.

varlığını sürdürmektedir.⁴¹⁵ Çoktanrıcılık hem günümüzde var oluşunu bir şekilde sürdürmekte hem de toplumsal ve zihinsel anlamda en büyük atılımın yapıldığı evre olmuştur.

Teolojik evrenin en gelişmiş olan seviyesi ise tektanrıcılık olarak karşımıza çıkar. Tektanrıcılık, kendisinden önceki teolojik anlayışların en gelişmiş olsa da Comte’a göre aynı zamanda teolojik düşünme biçiminin de sonunu hazırlayan bir etkidir. Şöyle ki, soyut düşünme kabiliyeti artan insan türü, fenomenleri pek çok tanrısal güç yerine tek bir tanrısal güç ile açıklamaya yönelecektir. Nitekim bu durum tarih boyunca bu şekilde yaşanmış olup bir varsayım olarak kalmaz. Henüz fenomenlerin gerçek yasalarının keşfedilmediği bir dönemde doğadaki her türlü gizem “yüce” bir tanrının iradesiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Comte bu dinsel sürecin yaşanmasının zorunlu olduğunu belirtir.⁴¹⁶ Çünkü her şeyden önce insan zihni, olguları “sıkıştığında” ilahi bir güçle açıklama yoluna gider. Bu durum zihinlerin pozitifleştiği günümüzde dahi böyledir. Çok az kişi Comte’a göre sadece görünen yasaları açıklamaya çalışıp yasaların “niçin”ini sormaz.

Tektanrıci düşünme biçimi, insan türünün ilk dönemlerinde kendisinde mevcut olan uyuşukluğu giderebilecek ilkelere sahip oldukları için Comte tarafından önemsenir. Çünkü tektanrıci düşünce, mantıksal düşünmenin ilkelerini aşama aşama ortaya çıkarmaya çalışmıştır.⁴¹⁷ Comte teolojik düşünme biçimini kendi dönemi için işe yaramaz olarak görse de aynı tutumu geçmiş zamanlar için benimsemez. Ona göre teolojik düşünme biçimi o dönem insanının zihinsel ve bilgisel seviyesine göre gerekliydi. İnsanlığın zihinsel gelişimi her şeyden önce doktrin oluşturma ve sosyalleşmesine bağlıdır. İşte bu ilk felsefe tam olarak bu iki faydayı sağlayabilecek tek düşünme biçimi olduğundan Comte için önemlidir.⁴¹⁸ Teolojik düşünce, doğayı ve insanı açıklamak için ilkel de olsa bir doktrin ileri sürmüş ve kurduğu düzen ile güçlü bir sosyalleşme sağlamıştır. Bu özellikleri nedeniyle toplumsal ilerleme için üzerine düşen görevi layıkıyla yerine getirmiştir.⁴¹⁹

Comte Batı Avrupa’da aydınlanmacı söylemin tüm hızıyla devam ettiği bir zaman diliminde döneminin kavramlarını felsefesine eklemleyerek düşüncelerini ifade etmiştir.

⁴¹⁵ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 165.

⁴¹⁶ Comte, *a.g.e.*, s. 168.

⁴¹⁷ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 169; *İslamiyet ve Pozitivizm*, s. 13.

⁴¹⁸ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 170.

⁴¹⁹ Löwith, *Tarihte Anlam*, s. 115.

Aynı durum İbn Haldun dahil tüm düşünürler için geçerlidir. Her filozof, düşünür, bilim insanı yaşadığı dönemin kültürel ve zihinsel dünyasıyla çevrelenmiştir. Bu nedenle çağının problemlerine ayna tuttıkları görülür. Bu ön bilgi ışığında düşünülecek olursa Comte'un fetişizm, politeizm ve monoteizm hakkında söyledikleri ile İbn Haldun'un kendi döneminin kelami-felsefi din anlayışları üzerine ifade ettiklerinin mutlak bir karşılaştırılmasının yapılamayacağı görülecektir. Ancak söylemlerindeki farklılık, düşüncelerinin esaslarını ortaya koyma açısından bir engel teşkil etmez. Burada iki düşünürün diğer sosyolojik konulardaki yoğun benzerliklerine karşın dini alan hakkında söyledikleri büyük oranda farklılaşmaktadır. Söz gelimi İbn Haldun, dini zaman içinde yok olacak bir kurum olarak görmeyip ihlaslı bir mü'min olarak dinin emirlerini her fırsatta yüceltmeye çalışır. Her ne kadar filozofların metot ve görüşlerini sıkça eleştiriyor olsa da İbn Haldun filozofların Tanrı'nın varlığını ispat etmede kullandıkları "sebepler silsilesinin sonunda bulunan sebebin, Tanrı olması gerektiği fikri"ni benimser.⁴²⁰ Ancak ona göre fert sebeplere dalma konusunda burada kalmalıdır. İlahiyat alanında sebeplere büyük oranda dalmayı uygun görmeyen İbn Haldun'a göre kişi, mutlak tevhidi benimseyip nedenlerini aramaya çalışmamalıdır. Çünkü ilimde çok az paya sahip olan insanın algılama yetisi dışında kalan mevzular üzerinde düşünmesi, ona göre neticesizdir. Bu konuda duyu organlarının ötesinde olan bir alemi duyu organlarıyla temellendirme çabasında olan İslam filozoflarını sıkça eleştirir. Bu konuda çeşitli örnekler veren İbn Haldun'a göre kör veya sağır olan birinin görsel veya işitsel hakikatleri anlamasına imkan yoktur. Aynı şekilde altın tartmada kullanılan hassas bir ölçekle dağı tartmaya çalışan kişinin durumunu gaybi bilgi hakkında akli sebepler bulmaya çalışan kişinin durumuna benzetir. Akıl ve duyu organlarının kapasitesi dışında olan durumlar İbn Haldun'a göre sadece şer'an bilinebilir.⁴²¹ İlginç bir şekilde metafiziksel mevzuların aklın dışında olmaları nedeniyle incelenmesinin durdurulması gerektiğini belirten Comte bu görüşüyle İbn Haldun ile neredeyse aynı şeyleri söylemektedirler. Ancak vardıkları sonuç birbirlerine taban tabana zıttır. Yani hem İbn Haldun hem de Comte dinsel fenomenlerin akıl ile açıklanmasının mümkün olmadıklarını söylerken metotları oldukça benzerdir. Ancak bu metoda dayalı olarak Comte dinin açıklanamayacağı için gereksiz olduğu sonucuna varmışken İbn Haldun

⁴²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 821.

⁴²¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 822-823.

aklen açıklanmayacağı için vahyin sınırları içinde kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Comte'un metafiziği bütünüyle reddetmesine karşın İbn Haldun metafiziği tümünden reddetmez. "Onun reddettiği, bütün insanlar için geçerli nesnel bir durum olarak metafizik sahada kesin bilgiye ulaşmanın ve bunu bir bilim haline getirmenin imkanıdır."⁴²² Bu durum aynı metottan zıt sonuçlar çıkması açısından önemli bir ayrımı göstermektedir.

İbn Haldun'un savunmaları veya karşı çıkmaları dinin bizatihi kendisine değil, dini grup ve mezheplerin öğretilerine karşıdır. Örneğin yukarıda filozofların dini akılla temellendirmesi nedeniyle İslam filozoflarını eleştirdiği görülmektedir.⁴²³ Yine tasavvufu başlangıçta bir zühd hareketi olarak değerli görmekle birlikte zaman içinde özellikle İbn Arabi ile başlayan felsefi tasavvuf anlayışına sert tepki gösterdiği görülmektedir.⁴²⁴ Benzer şekilde kelimacıları, tevhidi savunmak için kelamı felsefi hale getirmelerine eleştiri yapar. İbn Haldun'un Mutezile'nin akılcı anlayışına ve müşebbihe-mücessime gibi fırkaların düşüncelerine pek çok defa karşı çıktığı, onlara karşı ortodoksi Sünni anlayışı her defasında yücelttiği bilinmektedir.⁴²⁵ Keza Ali-Muaviye çatışmasında Ali'nin çok değerli olduğunu belirtmekle birlikte aynı zamanda Muaviye'ye methiyeler dizer. Muaviye'nin stratejik zekası hakkında söylediği haklı ifadeler yanında, bir siyasetçi olduğu unutulmaması gereken İbn Haldun, maslahatçı yapısı nedeniyle dönemin hakim dini-siyasi anlayışlarını eleştirme konusunda temkinlidir.⁴²⁶ Bu nedenle tipik Sünni anlayışın bir temsilcisi olarak Sünniliğin dışında kalan fırkaların hemen hepsini bidatle suçlayıp merkezi dini eğilimi sürdürmüştür. Bunun yanında tarih bilimi ve hadisler hakkında söylediklerinde ise oldukça "bilimsel" kaygılar taşır. Pek çok kayda değer tarihçinin tarih anlayışlarındaki sakatlıkları örneklerle ifade eden İbn Haldun, bu konuda tarihçi ve muhaddislere muhalif ifadeler kullanmıştır. Merkezi ortodoksi inancın hadis anlayışını "akla" ve "sosyal vakıalara" uymadığı gerekçesiyle çekinmeden eleştirmesi ile çağının en dikkat çeken siması olarak tarihteki yerini almıştır.⁴²⁷

⁴²² Türker, *a.g.m.*, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 72.

⁴²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 739, 771, 950.

⁴²⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 849-853.

⁴²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 838-842.

⁴²⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 443-444, 450-452.

⁴²⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 165-194, 797.

Görüldüğü üzere dini konularda geleneksel dini yapının nakilciliğini benimseyen İbn Haldun, akli ilimlerde ise aklın tam bir özgürlük kazanmasından yanadır. Çünkü ona göre “akıl” çok önemli bir kaynak olmakla birlikte, sadece bu dünyanın meselelerini çözebilecek yapıdadır. Bunun yanında gaybi meseleler akılla değil nass ile anlaşılır ve onlar bilgi konusu olmayıp birer “iman” konusu olmaktadır.

Comte, monoteizmin olgusal düşünmeye yakın olan en ileri teolojik düşünme biçimi olduğunu söylerken aynı zamanda çöküşün de başlangıcı olacağını kastediyordu. Nitekim monoteizm ile birlikte insan zihni neden-sonuç ilişkisi bakımından bir yeterlilik kazandığında teolojiden metafizik döneme de geçilmiş oluyordu.⁴²⁸ Comte’a göre metafizik dönemde insanlar, var oluşu tanrısal irade ile açıklamaz. Tanrısal irade burada ikinci plana atılarak, cevher, araz, töz gibi ilk felsefi kavramlarla olgular açıklanır. Metafizik dönem aklın egemenliğini getirirken, teolojiyi yerle bir eder. Comte’a göre tanrısal düşünme esasında mantığa dayanmaz. Ancak metafizikçiler tanrıyı akılla açıklamaya kalkınca, büyük bir fırtına kopmuş oluyordu. Aklın egemenliği pozitif dönemin habercisi olarak olumlu bir işleve sahip olsa da akla aykırı bir şeyi akılla açıklama eğilimi, sonunda önceki teolojik düşünme biçimini dinamitlemekle sonuçlandı. Yani metafizik dönem bir ara dönem olarak teolojiyi yıkıp pozitif dönemin habercisi olmuştur. Burada Comte, teolojik dönem hakkında kullandığı olumlu ifadeleri metafizik düşünme biçimi hakkında asla kullanmaz. Çünkü ona göre metafizik dönem yeni bir şey oluşturmayıp üstelik eski düzeni de yıkmıştır. Sorgulanmaz imanın güven verici sukunetinin yerine sorgulanır imanın karmaşasını getirdiği için düzeni yıkmış ve savaş getirmiştir. Ancak yine de mantık ve akla verdiği önem ile pozitif dönemin hazırlayıcısı olmuştur. Buradaki asıl ironi ise Comte’a göre metafizik, “pozitif” niyetler taşınamasına rağmen onun gelişini hızlandırmıştır.⁴²⁹

İbn Haldun’un geleneksel dini yapılara duyduğu ilgi Comte’ta da mevcuttur. Bilindiği üzere Comte, genelde din olgusuna karşı mesafeli olmasına rağmen, dini akılla temellendiren Protestanlığa karşı Katolikliğe hayrandır. Metafizik dönemin felsefi anlayışının dini alandaki tezahürü olan Protestanlık, Comte açısından değersizdir. Çünkü ona göre Protestanlık Katolikliğin orta çağda kurduğu düzeni yıkmış ancak

⁴²⁸ Comte, *Pozitivizm ve İslamiyet*, s. 22-23.

⁴²⁹ Caird, *a.g.e.*, s. 53.

yerine yenisini koyamamıştır.⁴³⁰ Üstelik teolojik döneme metafizik dönemden daha çok değer vermesi de Comte'un tüm o bilimselliğine rağmen, tıpkı İbn Haldun gibi gelenekselciliği tercih etmesine yol açmıştır.

Son olarak Comte'a göre yükselen sorgulayıcı anlayış sayesinde insanlık artık yetişkinlik evresine ulaşmıştır. Bu dönemde zihinler yetkinleşip Tanrısal iradeye karşı bilimsel hakikatleri savunacaktır. Yani insanlık artık inanmayacak aksine “bilecek”tir. İnanç, çocukluk ve gençlik dönemlerinde insan türünün zihinsel evrimi için bir sıçrama görevi görmüş ve tarih boyunca insanlığın ihtiyaç duyduğu dönemde insanlığı ayakta tutmuştu. Oysa artık insanlık olgunlaştığından ayakta durmak için hayallere sığınmaya ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle artık bilimsel hakikatlerle doğayı anlamaya çalışması insanlık için yeterli bir faaliyettir. Teolojik ve metafizik döneme hakim olan tanrısal düşünce, genel anlamda XIX. yüzyıl bilim insanlarına göre sosyal görünürlük açısından gittikçe azalacaktır. İlerlemeci anlayışın en ateşli savunucularından olan Comte'da ise bu düşünce çok bariz bir biçimde görülmektedir. Yani karmaşık modern toplumların gelişmesiyle birlikte dinin sosyal önemi daha da azalacaktır.⁴³¹ Hatta zamanla yerine gelecek alternatif bir dinle eski din yok olup gidecektir.

Görüldüğü gibi Comte dinin geçmişte bir işleve sahip olduğunu düşünmektedir. Yani özellikle vahye dayanan dinlere ve onların yüce tanrı inançlarına ciddi anlamda mesafeli olduğu görülmektedir. Comte özellikle gençliği döneminde o dönem Avrupa'ya yayılan bilimcilikten hayli etkilendiği için pek çok düşünür gibi din olgusunu da insan ihtiyaçlarının bir ürünü olarak görmüştür. Yani Tanrının yarattığı insan yerine insanın yarattığı Tanrı düşüncesinin önemli temsilcilerinden olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Comte, dinin toplumda hangi fonksiyonu icra ettiğini belirlemiş ve bu ihtiyaca göre dini yeniden şekillendirmişti. Fransa'da aydınlanmacı hareketin katı akılcılığı içerisinde varlığını sürdüren romantik akımın da etkisiyle böylesi yeni bir dinsel söylem ortaya çıkmıştır. Bu konuda Waardenburg'ün ifade ettikleri dikkat çekmektedir:

⁴³⁰ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 99-102.

⁴³¹ Bird, John, *Din Sosyolojisi Nedir?*, Çev. Abdulvahap Taştan-M. Derviş Dereli, Lotus Yay., İstanbul, 2015, s.103

Aydınlanma Çağının, dini aklın emirlerine sunmasına ve ihtilalin, dini kurumları değişikliğe uğratmasına rağmen, romantik hareket, din bilimlerindeki Fransız araştırmasına yeni bir nefes sunuyor gibi gözükmekteydi.⁴³²

Comte din olgusuna sosyal perspektiften bakıp toplumda onun sosyal işlevleri olduğunun farkına varmıştır. Yani insanın doğasında kendisini aşan şeylere karşı doğal bir ilgi ve sevgi hissettiği açıkça ortadayken⁴³³ Comte'un bu doğal ihtiyacı görmezden gelmesi mümkün olamazdı. Buna karşın İbn Haldun dini toplumun meydana getirdiği bir ihtiyaç olarak görmeyip Comte'la temel noktada ayırır. Ancak İbn Haldun dini, toplumun üretimi olarak görmese bile dinin toplumsal süreçlere etki ettiğini ve toplumu pek çok açıdan dönüştürdüğünü savunur. Özellikle devlet felsefesini ortaya koyarken İbn Haldun dinin belirleyiciliği yönüne burada değinir. Ona göre büyük bir siyasal oluşum ancak dini faktörler ile meydana gelir. Şöyle ki bir devletin var olması bir galibiyete dayanır. Galibiyet ise toplumsal tabana sahip olanlardan başkası için mümkün olmaz. Ancak toplumsal taban veya asabiyet, kabileyi bir arada tutan yüksek amaçlar olmaksızın dağılma tehlikesi ile daima karşı karşıya olur. Kişilerde var olan haset, rekabet gibi olumsuz duygular toplumsal birlik için daima tehdit oluşturur. Bu nedenle din bağı ile birbirlerine kenetlenmiş asabiyet sahiplerinin gücüne güç katılmış olur. O, bu konuda özellikle Murabıtlar ve Muvahhidiler devletlerini örnek verir. Din bağının bu devletlere güç verdiğini ancak zaman içinde dinin birleştirici etkisinden uzaklaşan asabiyet sahiplerinin dağılmaya doğru gittiklerini ifade ederek diyalektik yöntemle dinin toplumsal fonksiyonlarına değinir.⁴³⁴

Dine dayanan erdemlere sahip olduğunda bir devlet için bütünlük ve güç hasıl olur. Ancak dini duygularda zayıflama veya erdemsizlik ise bir devletin çökmekte oluşuna bir işaret olmaktadır. Bu konuda “Bir kasabayı mahvetmek istediğimizde orada refah içinde yaşayanlara emrederiz, onlar da orada fiske ve fücür ile meşgul olurlar. Böylece hak ettikleri için orayı yerle yeksan ederiz.” (İsra/16) ayetini delil olarak göstererek hem ayetle hem de gözlemlere dayanarak reziletlerin arttığı toplumun bütünlüğünü kaybettiğini belirtir.⁴³⁵

⁴³² Waardenburg, Jacques, “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, Çev. Ramazan Adıbelli, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.16, 2004/1(281-295), Kayseri, s. 289

⁴³³ Koştaş, Münir, “Auguste Comte'un Din Sosyolojisi”, AÜİFD, C.34, S.1, Ankara, 1995, s. 70.

⁴³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 378-379.

⁴³⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 356-357.

Gençlik dönemlerinde koyu bilimciliği nedeniyle din olgusuna tamamen karşı olan Comte, ilerlemeci anlayışın toplumu bir türlü ıslah etmemesi nedeniyle yetişkinliği döneminde inancın toplumsal istikrar için gerekli olduğu kanaatine varmıştır. Dinin gerekliliği oluşu yönündeki bu değişim Comte'un geleneksel dinlerden birini kabul edip onu topluma yaymasına yol açmamıştır. Sadece dinin topluma verdiği duygusal desteğin farkına varmasıyla birlikte bilimcilikten ödün vermeyecek yeni bir din arayışına girmiştir. Nihayet pozitif felsefeyle uyumlu ve bilimsel esaslara dayanan “insanlık dinini” ilan etmiştir.⁴³⁶ Bu dini inanç, ibadet ve teşkilat yapısı din kurucu veya peygamber konumunda bulunan Comte tarafından *İlmihal* ve *Positive Polity*'de ayrıntısıyla açıklanmıştır. Comte'un geleneksel dinlere alternatif yeni bir dinsel söylemin önemli temsilcilerinden biri oluşu kuşkusuz kendinden önceki büyük düşünsel birikimin de katkısıyla gerçekleşmiştir. Hangi konuda ve hangi coğrafyada olursa olsun bir düşünce ortaya konduktan sonra sistemleşip geliştiğinde başka kültürleri de etkisi altına alma özelliğini asla kaybetmez. Her ne kadar Fransız usulü olduğu söylene de dinlerin aynı kaynaktan doğmasına ramen yüzyıllardır gereksiz yere çatışıp birbirlerini zayıflatıklarını ileri süren M.S. III. Yüzyılın önemli bir siması olarak Mani (216-274), İran coğrafyasında yeni bir dinsel sentez fikrini ortaya atmıştı.⁴³⁷ Buna ilaveten dinsel sentez çabalarının tek olmayıp, XIX. Yüzyıldaki bir temsilcisi olan Comte'un da aynı kaygıları taşıdığı görülmektedir.

Comte yeni dinin sınırlarını çizerken, yeni tapınma nesnesi olarak Büyük Varlık (Le Grand Etre)'ı alternatif olarak sunar. Bu “varlık” fertlerden oluşan genel insanlık türünü ifade eder. Yani insanın kendi türüne dini bir bağla bağlanması gündeme gelmiş olmaktadır. Yeni tanrı tek bir fert olmayıp, fertlerin katkılarıyla her an gelişmekte olan bir bütündür. Bu tanrının memnun kalacağı “ibadet”ler ise insanlığın tarihsel gelişimine yapılacak her türlü bilimsel, sanatsal ve kültürel katkılardır. İnsanlık dini, tıpkı Katolik inancında olduğu gibi koyu bir rahiplik teşkilatına sahiptir. Evrensel karakterde olan bu yeni dinin rahipleri ise bilim adamları sınıfından olacaktır. Bu rahipler tüm bilim dallarından olabileceği gibi daha çok sosyologlardan oluşur. Yani sosyolog bir taraftan bilim insanı bir taraftan da din adamı misyonunu sürdürür.⁴³⁸

⁴³⁶ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 65-68.

⁴³⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 116.

⁴³⁸ Aron, *a.g.e.*, s. 89.

Comte bir pozitivist olarak seküler yaşamın toplumsal hayatı ifsat etmesinden büyük üzüntü duymaktaydı. Toplamların geçmişten bugüne ancak din ile terbiye edildiklerini ve dinler sayesinde insanların başıboş olmaktan kurtulduğunu gören Comte, bu nedenle pozitivizmden vazgeçmemek koşuluyla insanlığın bu ihtiyaını karşılayacak bir din arayışına girmiştir. Bu aba İbn Haldun'da görülmez. İbn Haldun toplumsal çözülme anlarında yeni bir din sunmak yerine saf dini anlayışa dönüş vurgusu yapar. Örneğin bedevilerin şehrin lüksünden uzak oldukları için ahlaklarının ve dinlerinin daha üstün olduğunu söylerken hadarilerin yozlaştıklarını düşünür. Bu durumu şehirleşmenin ve imkanların artmasının doğal bir sonucu olarak gören İbn Haldun'a göre insanlığın bu süreci durdurulamazdır. Maddi imkanlar arttıkça dini duygularda zayıflık baş gösterir. Böylece kalbe başka sevgiler yerleşir. Kişi ibadet ve taat ile nefsinde köklü alışkanlıklar oluşturabilirse gerçek mutluluğa ulaşabilecektir. Bu nedenle İbn Haldun İslam düşünürlerin imanının dereceleri hakkında söylediklerine değinir. Ve en st dereceyi imanının davranışa geçmiş haline verir.⁴³⁹ Comte da sanayileşmeyle birlikte ruhi boşluğa düşen insanlığa mutluluk getirmesi amacıyla dine dönüş vurgusu yapmaktadır. İbn Haldun'un çağırdığı din onun tekelinde olmayıp peygamberin getirdiği din iken, Comte eski dinleri yeterli görmeyip din kurucu olmaya yönelmiştir. Dinin sosyal süreçlere etkilerinin olduğunu söylerken hem İbn Haldun hem de Comte toplumsal gözlemlere dayanmaktaydılar.

Pozitif din, şema olarak yerel dinlerden pek çok unsur barındırmaktadır. Örneğin ayrıntılı bir pozitivist takvime⁴⁴⁰ sahip olmakla birlikte, her biri yirmi sekiz günden oluşan toplam on üç ay vardır. Hem aylar hem de günler insanlık tarihinde iz bırakıp kutsal sayılan şahıslarla sembolize edilmiştir. Tıpkı diğer dinlerde olduğu gibi İnsanlık dininde de kutsal günlerden olan bayramlar⁴⁴¹ olacak ve saygıyla anılacaktır. Comte sistematik düşünce yapısı nedeniyle, bilim ve din anlayışını detaylandırır. Bunlardan ruhun veya duygulanımının analitik řeması⁴⁴², sosyal ibadetin nasıl yapılacağını gösteren

⁴³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 825.

⁴⁴⁰ Bkz. Ekler, Resim: 1.A, 1.B, 1.C ve Resim:7

⁴⁴¹ Comte, Clothilde'in bayram gününde mezarını ziyaret edip bir yıllık mahrem anılarını itiraf ederdi. Yıllık yaptığı bu ibadetin yanı sıra günlük yaptığı ibadeti de mevcuttu. Özellikle günde üç defa sabah beş buçukta kalkıp kırk dakika süren bir ibadet ettiği bilinmektedir. Bkz. lken, İçtimai Doktrinler Tarihi, s. 190.

⁴⁴² Bkz. Ekler, Resim: 4

şema⁴⁴³ ile sistematik bilim tablosu⁴⁴⁴ felsefesini en ince detayına kadar düşündüğünü gösterir.

Comte tarafından şeması çizilen pozitivist tapınaktan⁴⁴⁵ sadece Fransa’da dört yüz ve dünyada iki bin tapınak inşa edilmelidir. Bu tapınakların merkezi Paris’te olacak ve Kabe ile aynı işleve sahip olacaktı. Pozitif dini organizasyon, pek çok dini unsurdan yararlanmakla birlikte Katolik teşkilat yapısına daha çok benzer. Katolik Papası gibi yeni din de “İnsanlık Papası”na sahiptir. Söz konusu edilen Papa’nın yönetiminde değer sırasına göre İtalya, İspanya, İngiltere ve Almanya’dan ülkeleri temsilen birer başrahip ve Batı’nın sömürgeci yayılması için üç rahip bulunacaktır.⁴⁴⁶ Bu teşkilat yapısı Comte tarafından en son belirlenmiş haliyle bu şekildedir. Oysa ilk belirlediği şema bundan tamamen farklıdır. Comte’un sonradan değiştirdiği ilk şemada merkezi Paris’te olan başpapaz aynen bulunmaktadır. Ancak sekiz Fransız, yedi İngiliz, Altı Alman, beş İtalyan ve dört İspanyol papaz yardımcı olacaktır. İlk şemaya göre İtalyan ve İspanyolların yeni dinde rollerinin arttığını görmekteyiz. Bu durumun sebepleri sıralanırken diğer ülkelere göre özellikle İtalya’nın sömürgeci bir geçmişe sahip olmaması ile Comte’un İtalyan Dante’ye olan büyük hayranlığı öne çıkarılmıştır.⁴⁴⁷

Kurulan yeni dinin pek çok ritüeli olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Comte’un tanrıyı otuz yaşlarında bir kadın olarak tasvir edip kadını yeni dinin mabudu haline getirmesi trajik yaşamının da bir yansımasıdır.⁴⁴⁸ Clotilde otuz yaşındayken Comte’un hayatına girmişti. Clotilde’in kocası müebbet hapse mahkum olmuştu. O dönem yasalarında boşanma izni olmadığı için Comte bu kadınla mektuplaşarak aşk yaşadı. Bir yıl sonra bu kadının ölmesi üzerine, Comte “Büyük Varlık”ın şahsında bu kadını kutsadı. Ölümü üzerine günde üç vakit kadının dinlendiği sandalyeye oturup hatıralarını kronolojik sırayla anımsamak suretiyle ibadetini gerçekleştirirdi.⁴⁴⁹ Yine her akşam Dante’den bir kanto okuyarak dinsel ritüellerini devam ettirdiği bilinir. Dante’nin şiirsel dehasını sistematik bilimciliğiyle bütünleştiren Comte’un amacı modern insanlığa hayata tutunacak yeni bir manevi çizgi sunmaktır. Bu nedenle son eseri *Öznel*

⁴⁴³ Bkz., Resim: 2

⁴⁴⁴ Bkz., Resim: 3

⁴⁴⁵ Bkz., Resim: 6

⁴⁴⁶ Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 114.

⁴⁴⁷ Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 115-116.

⁴⁴⁸ Coser, *a.g.e.*, s. 37; Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 190-191; Aron, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁴⁹ Saygılı, *a.g.e.*, s. 73-74.

Sentez'de nesir türü olmasına rağmen türlü uyak oyunları kurar. Sekiz yüz küsur sayfalık bir eserde bunu yapınca biçime verdiği aşırı sanatkarane önem yüzünden anlam kaybolmaktadır.⁴⁵⁰ Ayrıca dinlere özgü olan ölümden sonraki yaşam anlayışı, Comte tarafından aynı eserde güncellenip pozitif formda topluma sunulmuştur. Comte insanın iki tür varlığından bahseder: Nesnel varlık ve öznel varlık. Bu kavramsal ayrımın kaynağının Kant (1724-1804) olduğunu belirten Comte⁴⁵¹ insanın bireysel varlığını nesnel ve insanlığın genel varlığını ise öznel olarak isimlendirir. Pozitif dinde bir ahiret anlayışı yoktur. Ancak ahiret inancının alternatifi olarak, kişinin nesnel varlığını geliştirip öznel varlığın içinde kaybolması inancını getirir. Yani Comte'a göre nesnel varlığımız yok olsa da insan türünün gelişimine yaptığımız her katkı ile insan türünün bünyesinde yaşamaya devam ederiz.⁴⁵² Comte'a göre aslında dünya yaşayanların değil ölülerin egemenliğindedir. Bu da kişinin sağken bilim, sanat ve kültüre yaptığı katkılar sayesinde gerçekleşir. Burada Comte'un nesnel varlıktan ziyade öznel varlığı önemsendiği görülmektedir.⁴⁵³ Normal kullanımlarından daha farklı anlamlar yüklediği için bu kavramların karıştırılma olasılığı çok yüksektir. Normalde kişinin öznel varlığı denildiğinde bir şahsın kişisel ve özel varlığı kastedilir. Ancak Comte buna tam zıt bir anlam verir. Öznel varlık Comte'un sosyolojisinde "insanlığı" ifade etmek üzere kullanılır. Böylece geçmişin mirası geleceğe taşınarak ebedileşmeye imkan verecektir. Böylece kişinin bu ölümsüzlükten alacağı pay, insanlığın ortak mirasına subjektif katılımı ölçüsünde olacaktır. "Tanrısal zihnin vücut bulduğu insan; kendi evrensel bilinç ve eylemlerinin kudreti ile zamansızlığı yakalayacak..."⁴⁵⁴

Comte dinlerin sahip olduğu temel uygulamaları göz önüne alarak kendi dini için onlardan esinlenmiştir. Sevdiği kadın şahsında kurguladığı tanrı ve bu tanrıya yapılan ibadetlerin hiç birine İbn Haldun ihtiyaç duymaz. Davranışlarının tamamının İslam'ın öğretilerine uyduğu söylenemese bile İbn Haldun'un her insanın özellikle zor zamanlarında tutunmak istediği bir tanrısı ve dini zaten mevcuttu. Siyasi karmaşanın içinde zühd hayatından çokça uzak yaşamasına rağmen, İbn Haldun hayatının bazı

⁴⁵⁰ Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 117-120.

⁴⁵¹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 197.

⁴⁵² Bouthoul, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁵³ Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 23-24.

⁴⁵⁴ Şeriati, Ali, *İnsan Bilim ve Tarih Felsefesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ali Kaya, Tebeşir Yay., Konya, 2011, s.34.

dönemlerinde sosyal hayattan çekilip kendisini ilim hayatına verdiği görülmektedir.⁴⁵⁵ Mısır'dayken ailesini deniz yolculuğu sırasında meydana gelen kazada kaybetmesi sonucu hayattan soğuduysa da hareketli karakteri nedeniyle bu trajik olaya rağmen siyasi çalkantılara müdahil olmuştur. Denilebilir ki Comte'un ruhi bunalımları ve içe kapanması İbn Haldun'da görülmez. Pek çok macera yaşayıp defalarca sultanların öfkesini çekmesine rağmen, içe kapanıp mistik bir hayat yaşamamıştır. Mısır'da tekke şeyhliği görevine getirildiğinde bile bunun ruhi bir intisap olmaktan ziyade “memurluk” biçiminde gerçekleştiği görülmektedir. Ayrıca inandığı dinin iman esaslarından biri de ahirete iman etmek olduğundan İbn Haldun yeni bir ölümsüzlük anlayışı ortaya koyma yetkisine sahip olmamaktadır. Kriz anlarında sığınılacak bir yaratıcı ile bu dünyada elde edilmeyen hakların, ölümden sonra adil bir biçimde verileceği inancıyla her Müslüman gibi İbn Haldun da yüceliğe teslim olmanın rahatlığını yaşar. Oysa Comte bu konuda oldukça gergindir. Çünkü dinlerin en önemli argümanı olan ölüm sonrası yaşam düşüncesiyle rekabet edecek pozitif bir formüle ihtiyacı vardır. Ayrıca bir din kurucu konumunda olduğu için tebliğinin başarıya ulaşması arzusu da gerginliğini artırmaktadır.

Comte'un hazırladığı yeni dinin planının en ince detayına kadar düşünüldüğü ortadadır. Gerek zihni bunalımlar gerekse bilimsel yetkinliğinin senteziyle ortaya çıkardığı bu din, bir çeşit tersine çevrilmiş Katoliklik olarak da kabul edilebilir.⁴⁵⁶ Modern insanın maddi yaşamı kutsamasından sonra çaresiz savruluşu, yeni dinsel arayışlara girmesine yol açmıştır. İnsanlık Dini Comte'un modern insana sunduğu bir mutluluk reçetesi olarak insanın hayata tutunmasını sağlamaktadır.

Gerçek pozitif anlayışın mistisizmden uzaklaştığı ölçüde ampirizmden de uzaklaşması gerektiğine düşünen Comte bu iki dünya görüşünün eşit derecede uğursuz olduğunu ifade eder. Yani gözlem sayesinde fenomenlerin gerçek bilgisine ulaşmayı kabul etmekle birlikte, gözleme dayalı “öngörü”lerde bulunmak istediği için pozitif anlayış, kuru ampirizmden daha geniş çerçevelidir. Ampirizm, sahip olduğu dar anlayış nedeniyle Comte'a göre kısmi doğrulardan oluşan” kısır bir yığıntı”dır.⁴⁵⁷ Ampirizmin tam zıt kutbunda yer alan mistisizmin reddi için ise olguya dayanmayan spekülâtif bilgi

⁴⁵⁵ İbn Selame Kalesindeki günleri buna örnektir.

⁴⁵⁶ Saygılı, *a.g.e.*, 73.

⁴⁵⁷ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 185.

yığını olmasını öne sürer. Ancak zaman ilerledikçe Comte, duygusal hayatının büyük etkisiyle mistik anlayışın içinde neredeyse kaybolmuştur.

Comte'un ilk zamanlarındaki tutumu, yani mistisizm ve ampirizmden eşit derecede uzak ama aynı zamanda gözleme dayalı anlayışı, İbn Haldun'un tüm hayatı boyunca sahip olduğu bir tutumdur. Kurumsal tasavvuf hakkındaki düşünceleri zaman içinde biraz yumuşamış olsa da genel anlamda İbn Haldun hiçbir zaman koyu bir mistik olmamıştır. İbn Teymiyye (1263-1328) gibi selefi bir söyleme sahip olmasa da İbn Haldun'un tasavvufa dair düşüncelerinin onunkine benzediğini belirtmek gerekir.⁴⁵⁸ Aynı zamanda bu dünyanın problemleri için aklın sonuna kadar kullanılması gerektiği fikrini benimseyerek bilimsel tutumu da sürdürmüştür. Zaten küçük yaşlardan itibaren akli ve nakli ilimleri birlikte tahsil etmesi, o dönemin tipik eğitim geleneği ise de, İbn Haldun'un akıl-ruh dengesini hayatı boyunca sürdürmesini sağlamıştır. Oysa Comte'da söylediği ifadelere uymayan bir aşırılık görülmektedir. Bu aşırılık, onun gençlik döneminde maneviyatı tümenden reddetmesine neden olmuşken, yetişkinliği döneminde ise onu mistisizme gömüp din kurmaya sürüklemiştir.

2.2.6. Eğitim

Bilginin sistemleşmesi ve artarak geleceğe taşınması kapsamında değerlendirilebilecek eğitim kavramı, Comte sosyolojisinin pek çok unsuruna “sinmiş” durumda gözlenir. Hayatı boyunca eğitim faaliyetlerinin içinde ve onlara aktif katılım gösteren bir bilim insanı olarak, hem kurumsallaşmış eğitim hem de her türlü spontane öğrenme çalışmaları üzerine görüşler ileri sürmüştür. İnsan toplumlarının bilgi edinme ve aktarma faaliyeti olan eğitim üzerine düşünürlerin çoğu fikirler ileri sürmüştür. Eğitimin toplumsal temelleri ve toplum üzerindeki görüşleri nedeniyle İbn Haldun'un kanaatleri önem taşımaktadır.

Mukaddime'de bölüm başlıkları olarak seçilen ifadelere bakıldığında bölümü özetleyen yargı cümleleriyle karşılaşılacaktır. Gözlemleri sonucu vardığı kararı açık ve net bir biçimde belirtmesi İbn Haldun'un meramını anlatması için ekili bir yol olarak görülmektedir. Eğitim hususunda söyledikleri tüm sistemini birbirine bağlayıcı niteliktedir. Bu nedenle Comte'un ortak felsefe ile birbirine bağladığı bilimlerin İbn

⁴⁵⁸ Ceyhan, Semih, “İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”, Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 99.

Haldun'da benzer şekilde birbirleriyle ilişkilendirdiği görülecektir. Söz gelimi İbn Haldun esasen bedevi umranı tanıttığı bölümünde, eğitim kapsamına girecek pek çok düşünce ortaya atmıştır. Bunlardan biri, bir kabilenin uzun yıllar boyunca başkaları tarafından sindirilip kişiliğini kaybetmesi durumunda asla devlet gücüne sahip olamayacağıdır.⁴⁵⁹ Bu yargı, hem devlet felsefesiyle doğrudan alakalı iken hem de toplumların zor ile terbiye edilmeleri sonucu kişiliklerinin törpülenmesi dolayısıyla eğitim ile yakından alakalıdır.

Daima zorbalık gören kişiler, davranışlarını kendilerine hükmedenlerin isteğine göre şekillendirmek zorunda kalacaklardır. Bu aşağılık ruh hali uzun yıllar boyu devam ettiğinde kişi veya millet mukavemet gücünü kaybeder. İbn Haldun, Kur'an'da da geçtiği üzere İsrailoğullarının Firavun'un zulmü altında kişiliklerini nasıl da kaybettiklerine değinip bu düşüncesini temellendirir.⁴⁶⁰ Esasen İbn Haldun'a göre eğitim, bir milletin karakterini bozucu bir nitelik taşımaktadır. Bedevi milletler eğitilmedikleri için gözü pekliklerini korurlar. Yiğitçe savaşır ve başka bir etkenin engellemesi olmazsa genelde mülk sahibi olup hükmederler. Ancak şehirlerde yaşayanlar bir hocaların veya eğitim kurumunun gözetimine girdiklerinden tüm davranışları yönlendirilir. Çocuk hayatının her anında nasıl davranması gerektiğini hocalarından, ebeveynlerinden ve çevresinden öğrenir. Kendisine öğretilen kuralların dışına çıkanların cezalandırıldığını gördüğünde, bu kuralların esiri olacaktır. Böylece eğitim saf bireyin karakterini şekillendirirken, aynı zamanda bozar.⁴⁶¹ Burada çok önemli bir ayrım yapan İbn Haldun ödül-ceza anlayışı çerçevesinde ve genelde dışsal yaptırımlara dayanan eğitim anlayışını eleştirip, dini ahkama tabi olanlar için bu karakter bozulmasının olmayacağını belirtir. Örneğin sahabe dini-şer'i bir eğitime tabi olmasına rağmen mukavemet gücünü asla kaybetmemiştir. Çünkü sahabe ve onun gibi vicdan yaptırımını önemseyenler için yasal bir zorlama olmaksızın içlerinden gelen bir istekle kurallara uymak söz konusudur.⁴⁶² Bu durumdaki bir şahıs kişiliğini yitirmedikten eleştiri yapabilir, karşı çıkabilir ve sindirilmez. Yani İbn Haldun zor ile yapılan eğitimin bozucu yönünden bahsederken genel anlamda eğitimin yanlış olduğunu asla ifade etmez. Onun yanlış olduğunu ifade ettiği şey eğitim değil, zora dayalı

⁴⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 352.

⁴⁶⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 353.

⁴⁶¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332.

⁴⁶² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332-333.

eğitimidir. Yoksa gönüllülük esasına dayanan bir talim işi karakteri güçlendirebilecek yegane şeydir.⁴⁶³

Comte, sosyolojik düşünmenin bilimsel temellerini ortaya atan bir sima olmadan evvel pozitif bilimlere ilgi duyan bir bilimci ve aynı zamanda bu bilime yani olgulara dayanan bilgiden başka “hakikat” kabul etmeyen bir “olgucu” filozoftur. Comte hayatı boyunca bilim adamı, filozof ve din adamı rollerine farklı zamanlarda girmiş olsa da tüm rollerinde okuma ve eğitim faaliyetlerine dayalı entelektüel bir kişiliği temsil etmiştir. Bütünleştirici felsefesi nedeniyle parçacı anlayışları her daim eleştirmesi, onu ortak bir doktrin ortaya koymaya sevk etmiştir. Oysa İbn Haldun, kesin bilgiyi olguya dayandırmaz. İbn Haldun hakkında hiçbir şey söylemediği bilinen Comte, onun hakkında konuşsa muhtemelen teolojik düşüncenin tipik örneğini sunan bir düşünür olduğunu söylerdi. Çünkü Comte’un tek hakikat olarak gördüğü olgular dünyası, İbn Haldun’a göre hakikatin sadece bir parçasıdır.

Comte’ta tek olan düşünme faaliyeti tüm bilimler için ortak iken, İbn Haldun “fikrin muhtelif dereceleri”nden bahseder. Comte’ta XIX. Yüzyıl tekebbürü hakim iken İbn Haldun alemin ahvalinin çeşitliliği karşısında cahilliğini arz eder. Var oluşun sadece görünenden ibaret olmayacak kadar renkli olduğunu düşünen İbn Haldun her bir alem veya boyutun kurallarının da ayrı olduğunu söyler. Yani görünen alemi akılla kavramaya çalışan İbn Haldun bu yönüyle Comte ile ortak iken, Comte’un devam etmediği yolun ötesini İbn Haldun akılla kavramaya çalışmayarak ondan ayrılır. Ona göre alemler, bilgiler, fikirler farklı olduğu için her birini anlamak için farklı yollara ihtiyaç vardır. Meleklerden, peygamberlerden, velilerden bahsederken art niyetlilerin uydurmalarından başka bu alanların hakikatini kabul eder.

Doğu’nun aksine Bacon’dan beri Batı’da üst düzey düşüncelere sahip seçkin kitle, gözlenmiş gerçeklerden başkasına itibar etmez.⁴⁶⁴ Comte bu çizginin bir temsilcisi olarak ilim dünyasına payına düşen katkıyı sunup tarihten çekilecektir. Nitekim bu katkı, öncelikle disiplinler arasında örülen yüksek duvarların yıkılıp ortak felsefe sayesinde tüm branşların aynı hakikate bağlanması isteğidir. Comte’un bu isteği düşüncelerini en ince ayrıntısına kadar detaylandırmasıyla bilim dünyasında yeterince iyi anlaşılmıştır. Hatta Comte’un bilimler arası bağlantılar fikri, bugün itibariyle pek

⁴⁶³ Kasım Şulul, *a.g.e.*, s. 247.

⁴⁶⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 22.

çok bilimin yakınlaşıp ortak yeni bilimler ortaya koyduğu gerçeğiyle hayata geçmiş görünmektedir. Comte'un bilim hiyerarşisinde felsefesiyle uyumlu olarak sadece pozitif bilimler yer alırken, İbn Haldun'un tasnifinde dini ilimler, akli ilimler ve alet ilimleri alt kollarıyla birlikte ele alınır. Bu grupların herhangi birine dahil olmayacak sihir-tılsım ilmi, rüya ilmi gibi oluşumları ilim olarak vermesinin temel nedeni o dönemde söz konusu edilen alanların çeşitli eğitim usullerine ve üstatlara sahip olmalarına dayanır.⁴⁶⁵ Yani İbn Haldun sadece kendisinin ilim olarak benimsediklerinden değil, toplumun ilim olarak kabul ettiklerini ele almaktadır.⁴⁶⁶

Comte eğitim hakkında söylediklerinin daha iyi anlaşılması için niyetinin ne olduğunu açık bir şekilde belirtir. O sosyal yasaların var olduğuna inanan kişilere Batı'daki genel eğitimin yeniden "yapılandırılması" gerektiğini anlatmak amacındadır.⁴⁶⁷ Eğitimin amacının dış düzenin iyileştirilmesi için insan düzeninin mükemmelleştirilmesi olduğunu ifade eder.⁴⁶⁸ Böylece yapılandırılmış eğitim, insan birliğini doğrudan hedeflediğinde bilimsel kalitenin arttığı görülecektir.⁴⁶⁹ Pozitif felsefe ihtiyacı kuvvetle hissedilen doktrinin kendisi olarak sahneye çıktığında uygar ulusların kabul edebileceği genel bir eğitim sistemi sunacaktır. Böylece bu doktrin sayesinde kamu ve özel yaşamın her alanında davranış ve karar verme ilkelerini temin edebilecektir.⁴⁷⁰

Pozitif bilim, insan aklının aşamalı eğitimi üzerinde en önemli etkiye sahiptir. Bununla birlikte pozitif eğitim en etkileyici ölümsüzlük duygusunu elde ettiğimiz önemli bir de kaynaktır.⁴⁷¹ Yani Comte, insanda var olan sürekli yaşama duygusunun insanlığın binlerce yıllık var oluşu ve ortaya koyduğu medeniyet mahsullerinin öğrenilmesiyle tatmin edileceğini düşünür. Nesnel varlığı yok olsa da öznel varlığı Büyük Varlık bünyesinde yaşamaya devam edeceğinden kişi insanlığa katkıda bulunacak ölümsüz eserler bırakma isteği duyacaktır. Bu isteğin oluşmasında ise insanın geçmişten günümüze elde edilen her türlü bilgiyi elde etmesiyle ölümsüz olma yollarına vakıf olması en büyük etkidir.

⁴⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 866, 898.

⁴⁶⁶ Bedir, Murteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s. 43.

⁴⁶⁷ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 3.

⁴⁶⁸ Comte, *a.g.e.*, p. 317.

⁴⁶⁹ Comte, *a.g.e.*, p. 45.

⁴⁷⁰ Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 2.

⁴⁷¹ Comte, *a.g.e.*, p. 22.

Comte genç zihinlerin eğitileceği bir eğitim sisteminde öğrenilmesi gereken temel disiplinin matematik olduğunu söyler. Bilimler hiyerarşisinde en son değinmesi, önemsiz oluşundan değil aksine matematik biliminin tüm diğer bilimlerin temelini oluşturmasından kaynaklanır. Comte'a göre matematik "insan aklının, doğa fenomenlerinin yasalarının araştırılmasında kullanabildiği en güçlü araç olduğu için önemlidir."⁴⁷² Diğer bir husus ise Comte'un bilim tasnifinde bilindiği gibi en soyut, en basit ve en genel bilim ilk var olan bilim olmaktadır. Keza aşamalı bir biçimde bu basitlik gittikçe azalır. Ve en sonda yer alan bilim kendinden önceki tüm o diğer bilimlerden daha karmaşık olmaktadır. Comte'un bu ilkesi gereğince mantık yürütmenin esası olan soyut matematik, bilimsel eğitimin hareket noktası olmalıdır.⁴⁷³ Hangi bilimsel disiplinle ilgilenirse ilgilensin her fert matematik eğitiminden geçmelidir. Böylece insan zihni doğru düşünme ilkelerini öğrenerek hayata başlamış olacaktır.

Comte'un eğitim faaliyetlerinde bulunacak kimseler için önerdiği yol ise, tüm bilimlerin aynı köke bağlı olmaları nedeniyle özellikle kişinin öğrenmeyi istediği bilimin tasnifte kendisinden önce gelen tüm diğer bilimleri öğrenmesidir. Yani yer fiziği çalışmak isteyen kişi önce gök fiziği yani astronomi çalışmalıdır. Keza kimya çalışmak isteyen kimse hem gök hem de yer fiziğini çalışmalı, sosyoloji gibi bilim vasfını kazanmış listenin son üyesini çalışmak isteyenlerin ise kendinden önceki tüm disiplinleri (matematik, gök fiziği, yer fiziği, kimya, biyoloji) ayrıntısıyla öğrenmesi gerekir. Bu durum hem genel eğitim faaliyetleri için hem de bilim adamlarının özel eğitimleri için geçerli olan bir ilkedir.⁴⁷⁴

Eğitim faaliyetlerinde Comte'un önerdiği yukarıdaki metoda karşılık İbn Haldun da türlü eğitsel metotlardan bahseder. Söz gelimi, İbn Haldun ilimlere dair teliflerin çok olmasını sağlıklı bulmaz. Çünkü aşırı detaylandırılmış bir ilmin öğrenilmesi zor olacak ve bu durumda öğrenci karamsarlığa düşecektir.⁴⁷⁵ Aynı şekilde söz konusu teliflerin maksadın anlaşılmasını engelleyecek derecede kısaltılmasını, özet hale getirilmesini de doğru bulmaz. Ezberlemeyi kolaylaştırmak için yapılan bu kısaltmalarda öylesine ileri gidilir ki öğrenmeyi sağlayan tekrarın faydasından uzaklaşılır ve ilmin esasına

⁴⁷² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 151.

⁴⁷³ Comte, *a.g.e.*, s. 155; Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 34.

⁴⁷⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 138.

⁴⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 976.

ulaşılmaz.⁴⁷⁶ Buna karşın olmaması gereken söz konusu yöntemlere karşı İbn Haldun ideal eğitim metotlarını sıralar. Bunlardan ilki, modern eğitimin “küçük adımlar ilkesi”ne benzer şekilde bilginin tedrici bir biçimde ve azar azar öğretilmesidir. İkincisi, öğretmenin öğrenciyi derse hazırlayacak ön bilgileri sunmasıdır. Üçüncüsü öğretmenin bilgiyi sunduktan sonra defalarca ve farklı örneklerle tekrar yapıp bilgiyi derinleştirmesidir. Dördüncüsü bilgilerin verilmesinin uygun olduğu zamanda verilmesi, yani eğitimin sonunda açıklanması gereken şeylerin başlarda verilmemesi gerekir. Beşincisi, öğretmenin öğrencinin kabiliyetinin üstünde bilgi yüklememesi, aynı anda birden fazla ilmi sunmaması ve dersler arasında muhakkak molalar vermesi gerektiğidir.⁴⁷⁷ Keza dil derslerinin sonuçta esas itibarıyla amaç olmaması gerektiğini söylerken aracın amaç haline gelmesini eleştirmesi dikkat çekmektedir.⁴⁷⁸

Comte’un pozitif eğitim ve bilim anlayışına yüklediği önemli misyonlardan biri de teolojik ve metafizik düşünce yapısının çekişmelerine noktayı koyacak olmasıdır. Comte böylece düşüncenin topluma akseden karmaşasına bir çözüm bulmak istemekle, “sivil halkı hırpalayan devrim bunalımını sona erdirmeyi”⁴⁷⁹ hedeflemektedir. Comte’un toplumsal kaosa alternatif olmak üzere, ortaçağın savaşçılığına karşın modern dönemde bilimin egemenliğini sunduğu görülür. Böylece fiziksel güce dayalı savaşlara artık gerek kalmayacak, modern dönemde bilim ve endüstrinin egemenliğinde bir barış krallığı oluşabilecektir. İbn Haldun’un eğitime yüklediği böylesi bir misyon olmamakla birlikte, o genelde bilim ve eğitimin neden değil bir sonuç olduğunu düşünür. Yani İbn Haldun’a göre ilimler ve sanatlar ancak şehir medeniyetinin gelişmesine bağlıdır. Dolayısıyla şehir hayatında fertler güvenlik içinde yaşadıklarında temel ihtiyaçları dışında hacıyyat ve kemaliyat olarak addedilen sanatsal ve kültürel faaliyetlerde bulunurlar.⁴⁸⁰ Dolayısıyla umran harap olup gerilediğinde zorunlu olarak bilimsel, sanatsal ve kültürel alanlarda da çöküş yaşanır. Çünkü sanatlar (eğitim de bir çeşit sanattır. Çünkü ustaların öğretimine ihtiyaç duyar.) ancak talep edildiğinde gelişirler.⁴⁸¹

Comte’a göre Batı Avrupa’nın ihtiyaç duyduğu ilk sosyal şey inanç ve yaşam alışkanlıklarına sahip olan bir toplum biçimidir. Bu toplum biçimi ise herkesin kabul

⁴⁷⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 978.

⁴⁷⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 979-981.

⁴⁷⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 984.

⁴⁷⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 73.

⁴⁸⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, 723.

⁴⁸¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.726.

ettiği ruhsal güç sayesinde kontrol edilen tekdüze bir eğitim sistemine dayanmalıdır. Yekparelik arzu edilmekle birlikte, hükümetlerin bu sistemi ulusların özel ihtiyaçlarına uygun biçimde değiştirmeleri ise mazur görülmektedir. Comte, Ortaçağ Katolik cumhuriyetinden daha sağlam bağlarla bağlı olan pozitivist cumhuriyetin esas birliğini etkilemeyecek bu farklılıkları mazur görmektedir.⁴⁸² Yani Comte ortak felsefeye dayanan bir eğitim sistemi öngörmekle birlikte farklı kültürlerin gerektirdiği değişikliklere de izin vermektedir.

Yaşadığı dönemin eğitim anlayışının tatmin edici bir sistem oluşturmadığını düşünen Comte'a göre eğitim özgürlüğüne yönelik yapılacak en önemli adım tüm özgürlükleri, dinsel ve metafizik toplumlara baskın çıkarmaktır.⁴⁸³ Oysa İbn Haldun'un eğitim anlayışının temelinde dini bir eğitim vardır. Ufak metot farklılığı olsa da Mağrip, Endülüs ve Maşrik'te eğitim Kur'an ve hadis ilimleriyle başlatılır. Daha sonra bunlara ilaveten akli ilimler öğretilir. Burada İbn Haldun'un dikkat çeken görüşü, çocuklara henüz dil öğretilmeden anlamadıkları dilde Kuran talimi yapılmasının esasen verimsiz oluşudur. Temkinli ifadeler kullanmakla birlikte İbn Haldun, çocukların büyüdüğü zaman bile ilim sevgisini içlerinde taşıyacaklarından emin olursa, Kuran eğitiminin sonraya bırakılmasını tercih eder. Oysa gençlerin ilim sevgisi türlü sebeplerle kesintiye uğradığından, faydasız bile görülse çocukluk dönemin anlamadıkları kıraat ilimlerini öğrenmeyi mecburen destekler.⁴⁸⁴ Görüldüğü gibi Comte'un dinsel unsurlardan ayıklamak istediği eğitim, İbn Haldun'da akli ve nakli ilimlerin birlikte sunulduğu bir sahadır.

Comte her ne kadar pozitivist olup yeni dininde kadını kutsanacak bir ikon haline getirse de “kadın” hakkındaki düşüncelerinin önemli bir bölümünü Katoliklikten esinlenmiştir. Katolik ailede “anne”nin evin manevi yönünden sorumlu tutulduğu yönündeki anlayışını, pozitif dinde Comte da sürdürür. Her ne kadar gelecekte kadınların eğitim üzerindeki rollerinin giderek artacağını söylese de⁴⁸⁵ kendi döneminde kadının eğitimi hakkında önerdikleri sadece ahlaki eğitim alanıyla sınırlıdır.⁴⁸⁶ Evlilik ve ahlaki eğitim hakkında söyledikleri ise hayli ilgi çekicidir. Ona göre bir erkek evlenip hayatının geri kalanında “kadın”a gönüllü olarak boyun eğdiğinde ahlak

⁴⁸² Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p.65.

⁴⁸³ Comte, *a.g.e.*, p. 97.

⁴⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 988-989.

⁴⁸⁵ Comte, *a.g.e.*, p. 194.

⁴⁸⁶ Comte, *a.g.e.*, p.189, 193.

eğitimini de tamamlar. Bu şekilde bir erkek için kendisini harekete geçirecek baskın ilkeye teslim olmak en büyük onurdur.⁴⁸⁷ İbn Haldun ise erkek egemen Arap kültürü çerçevesinde ayetlere yaklaştığından Nisa/34'ü ve Fahreddin Razi (1150-1210) gibi alimlerin sözlerini öne sürerek yönetim konusunda kadınların hiçbir yetkiye sahip olmayıp erkeklere tabii olduklarını belirtir.⁴⁸⁸ İbn Haldun kadınların yönetim konusundaki bu tabi olma hallerini, yönetebilmek için galip gelme ilkesine dayandırır. Toplumsal tabana sahip olup galip olmadan yönetim gücü bir kimsede toplanmaz. O dönem itibarıyla kadınlar soyun asıl taşıyıcısı olarak görülmediğinden asabiyete dayalı bir toplumsal destek edinemezlerdi. Bu durum, onların yönetimde bulunmamlarının temel sebebidir ki İbn Haldun böylece şer'i hususların topluma arız olan hallere uygun olacağını belirtir. Gerçi kadının duygusal ve ahlaki üstünlüğünü benimsemekle birlikte erkeğin toplumsal hayatta daha baskın olacağı fikri Comte'ta da vardır. Kadının entelektüel açıdan erkekten aşağı olduğunu söyleyip gerçekte erkeğin reis konumunda olduğunu söylemesi⁴⁸⁹ Katolik anlayışın izlerini taşısa da mutlak bir erkek tahakkümünü benimsemez. Ahlaki eğitimin ve ev idaresinin kadına mutlak anlamda tevdi edilmesi iki düşünürde ortak iken, İbn Haldun'a nazaran kadın vurgusu Comte'ta daha belirgindir.

Comte'un bugünün *Eğitim Bilimleri* açısından dikkate değer olan bir görüşü eğitim ve öğretim kavramlarını birbirinden ayırmasıdır. Üstelik "öğretim" in teorik ve pratik yönleri sahip olup tedrisinin yapılabilmesi için "usta"ya ihtiyaç duyduğunu söylerken, "eğitim" için bunun zorunlu olmadığını söylemesi hayli ilgi çekicidir.⁴⁹⁰ Benzer şekilde İbn Haldun kişinin eğitimi için pek çok yol olduğunu belirtir. Örneğin kişi, güzel davranışları "öğrenerek" veya bir hocayla doğrudan temas kurup hocanın "telkini" veya hocayı "taklit" ile kendisini yetiştirebilir. Elbette bunların en etkili olanı bir hocadan birebir eğitim almaktır. Yani ne kadar çok üstat ile muhatap olup ondan ders alınırsa öğrenilen şeyler de o denli kalıcı olur.⁴⁹¹ Öğrenilecek kavramların çok oluşu öğrencinin bunları birbirine karıştırmasına neden olabilir. Bu nedenle bilen birine tabi olunca kişi o alanda yetkinleşebilir. Alanda yetkin olan kişi uzakta ise o halde ilim

⁴⁸⁷ Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 196.

⁴⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 432.

⁴⁸⁹ Aron, *a.g.e.*, s. 84.

⁴⁹⁰ Comte, *a.g.e.*, p. 194.

⁴⁹¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 991.

taleb eden kişinin de bu uğurda yolculuk yapması melekelerinin güçlenmesini sağlayacaktır.⁴⁹²

Comte'un eğitim anlayışı doğal dünyayı olduğu gibi kavramaya çalışmakla birlikte insanın manevi yönünün gelişmesi esasına da bağlıdır. Ona göre insanın bazı pozitif eğilimleriyle çelişiyor olsa da “sevgi” ve “inanç” eğilimleri göz ardı edildiğinde insan denen varlığın bütünüyle anlaşılmasına imkan yoktur. Elbette bu iki eğilimin dizginleri tamamen bırakılmayacak aksine “bilge bir eğitimle” bu eğilimler kısıtlanıp bireyler tarafından zihnin zahmetli çalışmalarına eşlik edilmeleri teşvik edilecektir.⁴⁹³ Görüldüğü gibi Comte'un eğitim anlayışında şiddete pek yer yoktur. Toplamların dönüşümü için bir eğitim reformu öneren Comte'a göre hükümetler ne denli engel olursa olsun toplumsal dönüşüm önce düşüncelerde ardından geleneklerde ve en son kurumlarda gerçekleşecektir.⁴⁹⁴ Bu nedenle kurumlardan başlanan dönüşüm modelleri etkisiz olmaya mahkumdur. Bu ilkenin farkına varan düşünür ve hükümetler ise toplumsal reformu kurumlarda değil, düşüncelerde gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Elbette toplumsal dönüşüm pozitif bir eğitim ile asıl hedefine ulaşmış olacaktır.

Comte'un özgürlükçü eğitim anlayışının XIX. Yüzyıl için normal olduğu söylenebilir. Ancak İbn Haldun'un içinde bulunduğu yüzyıl ve kültürel ortamda okullarda çocukların şiddetle eğitildiği vakidir. Böylesi bir ortamda İbn Haldun neredeyse yapılandırmacı eğitim anlayışını haber verircesine, şiddetin bireylerin potansiyellerini yok edici bir yöntem olduğunu ifade eder.⁴⁹⁵ Ona göre, şiddet ile eğitim verilen çocuklarda yalancılık ve ikiyüzlülük gibi kötü davranışlar meydana gelir.⁴⁹⁶ Bu konuda Hz. Ömer'e atfedilen “Şeriatın tedip etmediği bir kimseyi Allah da tedip etmez” sözünü delil göstererek şiddetin hiçbir şekilde çözüm olmadığını, aksine kötü davranışların gizlice yapılmasına neden olduğunu belirtir.⁴⁹⁷

2.2.7. Ahlak

Aydınlanmanın etkisiyle Batı'da dinlere duyulan güven sarsılmış ve deizm, ateizm gibi pek çok inanç biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu inanç biçimlerinin

⁴⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 992.

⁴⁹³ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 42.

⁴⁹⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 252.

⁴⁹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 989.

⁴⁹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 990.

⁴⁹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.332, 990.

temelleri uzun yıllara dayanıyor olsa da XVIII. Yüzyıldan itibaren hızlanmış ve dinlere tümünden cephe alınmaya başlanmıştır. Böylesi bir ortamda dinlerin toplumsal hayattaki tezahürlerinden olan ahlaki ilkeler ve erdemlere de savaş açılmış olmaktadır. Siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel olmak üzere hayatın her alanına yayılmış olan karmaşa toplumsal düzeni tehdit edecek biçimde ahlaki kuralların egemenliğini sarsmıştı. Comte'un ahlaki görüşleri bu çerçevede şekillenirken öte yandan İbn Haldun dine dayalı ahlaki erdemleri tartışma konusu yapmaz. Zaten toplumca üzerinde görüş birliği edilen erdemler mevcutken, İbn Haldun'un ele aldığı nokta, erdemlerin pratiğe geçmesidir. Yani Comte erdemlerin meşruiyetini pozitivistliğe rağmen savunurken, İbn Haldun meşru oluşunda ihtilaf olmayan erdemlerin toplumsal hayatta göz ardı edilmesini ele alır.

Comte eskiyi temsil eden kilise ve ortaçağ düşüncesini reddedip cumhuriyetçi olduğunda “ilerleme” felsefesine iman etmişti. Söz konusu ilerlemecilik başta “aydın” kesimde sonra da halk arasında dinsel/ahlaki her türlü duygu ve davranışın reddini gerektiriyordu. Comte da ilerleme geleneğinin önemli bir müridi olarak, döneme hakim olan “dinsel unsurdan arınıp bilimsel mirasa sahip çıkan” önemli bir şahsiyettir. Ancak geleneksel dini gelenekten sıyrılmasına rağmen ahlaki ilkeler konusunda Comte, ilerlemeci ustalarından ayrılır. Özellikle “devrimcilerin” devrim sonrası radikal tutumları geleneksel kutbun tepkisini toplamıştır. Muhafazakar kesimin şeytan eseri olarak gördüğü bireycilik ve sekülerizm nedeniyle toplumu bir arada tutan bağların zayıfladığı düşünülmekteydi.⁴⁹⁸ Comte'un, muhafazakar düşüncenin temsilcisi olan de Maistre ve de Bonald gibileriyle söz konusu düşüncelerde paralel olduğu görülmektedir. Özellikle dinden ve ahlaki bağdan sıyrılmış bireylerin oluşturduğu topluluğun, toplumsal yozlaşmanın en büyük müsebbibi olduğu görüşünden, Comte çokça etkilenmiştir. Gerçi erdemli davranışların ve ailenin sürdürücüsü olarak ortaçağ papalığını övgüyle ansa da yine de ideal toplumun geçmişte değil gelecekte meydana geleceğini düşünerek ahlaki bile bilimsel temellere dayandırır.⁴⁹⁹

İbn Haldun'dan önce filozofların ideal toplum düzenleri üzerine çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Nitekim söz konusu çalışmalardan İbn Haldun'un haberdar olduğu da görülmektedir. İslam düşünce tarihinde ahlaka dair söylenenler çok boyutlu olmasına

⁴⁹⁸ Coser, *a.g.e.*, s. 41.

⁴⁹⁹ Coser, *a.g.e.*, s. 42.

rağmen özellikle siyaset bünyesi içinde yer almıştır. Ahlak ile yakından alakalı olmak üzere İbn Haldun siyaseti temel olarak üçe ayırır. Bunlardan birincisi dini siyasettir ki bu peygamber ve dört halife dönemini kapsar. Bu siyaset biçiminde insanların hem dünya ve hem de ahiret mutluluğu hedeflenir.⁵⁰⁰ Filozofların siyaset anlayışı olan ikincisi ise medeni siyaset olarak adlandırılır. Burada İbn Haldun'a göre esasında bu şehir ve siyaset anlayışı yeryüzünde ya hiç bulunmaz ya da nadiren bulunur. Çünkü filozofların medeni siyaseti, her bir insanın (zatı ve huyu) gerçekte nasıl olması gerekiyorsa o şekilde olmasını ve böylece kanunlara ihtiyaç duymamasını ifade eder.⁵⁰¹ Bu tür bir siyaset anlayışı mevcut siyasal düzenlerden herhangi biri olmayıp sadece ahlaki olarak sorumluluklarının farkına varan bireylerin yetişmesi sonucu iktidarsız yaşama yoludur. İbn Haldun bu siyaset biçimini nakletmekle beraber bunun ütöpik olması nedeniyle üzerinde çok durmaz. Çünkü uzun süren gözlemler neticesinde insanların tamamının erdemli olup kanuna ihtiyaç duymadıkları hiçbir çağ var olmamıştır. Teorik olarak mümkün olsa da pratikte bu siyasetin bir karşılığı mevcut değildir. Yani ideal siyaset tasavvuru ile normatif düşüncenin temsilcisi olan filozoflara mukabil İbn Haldun değer yargısından kaçınan tanımlayıcı bir sosyolog olmaktadır.⁵⁰² İbn Haldun'un bahsettiği üçüncüsü ise akli siyasettir. Bu akli siyaset de iki türlü var olur. İlki, genel anlamda halkın özel anlamda da devletin maslahatının esas alındığı siyaset biçimidir. İkincisi ise sadece sultanın maslahatının gözetildiği ve çoğunlukla zorbalığın kullanıldığı bir siyaset biçimidir. İbn Haldun'a göre dünyaya hakim olan yönetim biçimi hükmedenin çıkarlarını koruyan işte bu "akli siyaset" biçimidir.⁵⁰³

İbn Haldun, İslam ülkelerinde dahi akli siyasetin yukarıdaki biçiminin uygulanmasıyla birlikte iktidar mekanizmasının mutlak anlamda sınırsız olduğunu düşünmez. Bunun şer'i hükümler, ahlaki kurallar ve uyulması toplumsal bir zorunluluk olan asabiyet gibi hususlar ile sınırlandırılmak zorunda olduğunu belirtir. Görüldüğü gibi İbn Haldun ne kadar güçlü olursa olsun bir iktidarın başına buyruk davranamayacağını belirtir. Ancak İbn Haldun'un burada vurguladığı şey bu durumun ahlaken yanlış olması değildir. Onun ilgilendiği kısım halkın adil ve ahlaki kurallara uygun bir şekilde yönetilmemesi durumunda bunun toplumsal bir tepkiye yol

⁵⁰⁰ İbn Haldun *Mukaddime*, s. 571.

⁵⁰¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 571.

⁵⁰² Korkut, Şenol, "İbn Haldun'un es-Siyasetü'l Medeniyye Teorisini Eleştirisi", Ed. Recep Şentürk, *a.g.e.*, s.166.

⁵⁰³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 571-572.

açacağıdır. Böylece İbn Haldun bir iktidarın gücü elinde tutmak için bu hususlara dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Söz konusu durum için İbn Haldun'un alıntılacağı bir mektup dikkat çekmektedir. Bu mektup halife Me'mun zamanında Rakka'ya vali olarak gönderilen Abdullah b. Tahir'in görevini layıkıyla yapması için babası Tahir b. Hüseyin'in gönderdiği ve güçlü tavsiyelerin yer aldığı uzunca bir mektuptur.⁵⁰⁴

Mektupta Tahir'in vurguladığı hususlara bakıldığında; aşırı duygulardan uzak olup itidal üzere olmak, kişiler hakkında durumları açıklığa kavuşmadan önce ithamda bulunmamak, sorumluluğu altında olan kişilere karşı hüsnü zan beslemek, suçu aşikar olan kimselerin cezasını verirken ağırdan almamak, sözünde durmak, kendi hesabına mal yığmayıp halkın refahı için mal ayırmak, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını giderip eşrafa hak sınırları içinde izzet göstermek, aç gözlü ve tamahkar olmamak, kişilerden güçlerinin üstünde vergi ve haraç almamak, yapılması gereken işleri zamanında yapmak, halktan kopmayıp halkın sıkıntılarını bizzat dinleyebilmek, hakkını arayamayan çaresizlerin farkına varıp onlar adına adaleti hakim kılmak, hükmedenleri eleştirebilecek dostlar edinmek⁵⁰⁵ gibi her zaman için geçerli ahlaki ilkeler görülecektir. İbn Haldun'un övgüyle bahsettiği bu mektupta geçen ahlaki ilkeler aynı zamanda dini metinlerde de geçer. Ancak onun bu erdemlere değinmesinin temel nedeni bireysel hayatta bu erdemleri uygulamaktan ziyade, bunların iktidar mekanizmasını ayakta tutacak önemli esaslardan olmasıdır.

Görüldüğü üzere Comte'un seküler dünyada saf çıkarıcılığın egemenliğine karşı yeniden hakkını teslim ettiği ahlaki ilkeler, İbn Haldun tarafından dinin egemen olduğu sosyo-kültürel ortamda zaten benimsenmekteydi. İbn Haldun'un yaptığı şey "ahlaki ilkelere uyulmaması durumunda dünyevi çıkarların da tehlikeye gireceği" düşüncesini hükümdarlara anlatmaktır. Comte'un ahlaka yaklaşımı daha duygusal karakterli iken İbn Haldun'un ahlak anlayışı, mantıksaldır. Yani Comte, "başkalarının iyiliğini de düşünmeliyiz çünkü onlar da büyük insanlık varlığının bir parçası konumundalar. Başkasına haksızlık yapmak sonuçta hepimizi üzer" anlayışıyla ahlakı temellendirirken, İbn Haldun "dinin emrettiği ilkelere uyulması durumunda cennete gideceğini biliyorsun ancak çok da umursamıyorsun. Oysa eğer ahlaklı olmazsan akılsızlık etmiş olursun ve uzun vadede çıkarları tehlikeye girecek olan kişi sen olacaksın. Bu nedenle çıkarların

⁵⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 573-580.

⁵⁰⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 573-580.

için başkasına haksızlık etmemelisin” anlayışından hareket ederek bir ahlak savunusu yapar.

Comte’un eğitim üzerine söylediklerine bakıldığında bilimsel eğitimin yanında ahlaki eğitime de büyük yer verdiği ve bu ahlaki eğitimin başlangıcını da evlada duyulan sevgi (Filial Love) olarak ifade ettiği görülür. Bu ilk sevgi atalara saygı duyulmasını sağlayan süreklilik içgüdüsünün de temelidir. Bu sevgi ile yeni varlık, insanın kendi tarihi için bir bağlılık hissederek.⁵⁰⁶ Comte, geçmiş mirası güçlü bir gelecek kurabilmek için çok önemseydiğinden tarihi sürekliliğin ve geçmiş mirasın aktarıcısı olan aileye önem verir. Kültür, resmi eğitim kurumlarının yanı sıra en yaygın şekliyle aileden geleneksel yollarla gelecek kuşaklara aktarılır. Aile bağlarının kuvvetli oluşu söz konusu kültür aktarıcılığı rolünü sağlıklı bir biçimde yerine getirmesini sağlayacaktır. Bu aile bağlarının kuvvetli ve zayıf oluşu ise ahlaki duyarlılık derecesine bağlıdır. Yani aile ahlaki erdemlere önem verilen bir toplumda güçlenir. Aynı zamanda ahlaki erdemler de aile sıcaklığında yaşanarak öğrenilir. Söz konusu ailede eş, evlat, kardeş gibi farklı ilişki türleri mevcut olup, toplumun mini kopyası olan ailenin bütünleşmesini sağlar. Comte’un bu bağlara ve erdemlere verdiği önem, bütünleşmiş bir toplum oluşturmak için onlara ihtiyaç duymasından kaynaklanır.

Comte’un ahlaki ilkelerin aktarılmasında aileye verdiği önem, İbn Haldun’da ailevi mirasın oluş ve yok oluş sürecinde nesillerin durumu üzerine odaklanmıştır. İbn Haldun’a göre bir ailede asalet ve onur dört nesil sürmektedir. Bir ailenin kurucu atası şan ve şeref elde etmek için pek çok zorluğa katlandığından, değerini bilmekte ve sahip olduğu olumlu duyguları korumaya çalışmaktadır. İkinci nesil güzel davranışlara sahip olma hususunda öncekinden daha geri olur. Çünkü ilk neslin çektiği zorlukları bizatihi çekmemiş sadece çeken şahsı birinci elden görmüştür. Bu nedenle de aile mirasını devam ettirecek güzel hasletlerde zayıflama görülür. Üçüncü nesle gelince onun mirastaki payı sadece taklit etmektir. Ardından gelen dördüncü nesil ise ilk nesle göre olumlu hasletleri oldukça yitirmiştir. Ötekilerin biriktirmiş olduğu mirası tüketen ve yeni bir şey de üretmeyen yapısı nedeniyle çoğunlukla ailenin gücünü kaybetmesine neden olur.⁵⁰⁷ İbn Haldun’un söz konusu ettiği durum genel olarak böyledir. Ancak ona göre istisnalar olabileceğinden, dördüncü nesle gelmeden çöken veya beşinci, altıncı

⁵⁰⁶ Comte, *System of Positive Polity*, V. I, p. 75.

⁵⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 346.

nesle kadar var oluşunu sürdüren aileler de olabilir. Ancak İbn Haldun’a göre ufak istisnalara rağmen süreç daima zayıflamaya ve yok oluşa doğrudur.⁵⁰⁸

Comte’un aileye yüklediği ahlaki misyon, ahlak ilkelerinin ilk ortaya çıktıkları yer olmasıdır. İbn Haldun ise kurucu atanın olumlu fonksiyonunun yanında ailenin zaman içinde ahlaki meziyetlerini kaybetme yönüne dikkat çeker. İbn Haldun’da adeta tersine çevrilmiş bir evrimci anlayış olduğu görülür. Zamansal olarak aşamalı değişikliği savunarak evrimci gibi olsa da İbn Haldun’un bahsettiği periyodik değişim daima iyiye doğru giden modern evrimden farklı olarak daima geriye doğru gider.

XIX. yüzyılın popüler düşüncelerinden olan, “ekonominin toplumsal süreçlerin baş değişkeni” olarak kabul edilmesi Marx ile özdeşleşmiş olsa da aydınlanmacı filozof ve bilim adamlarının da ufak farklılıklarla bu düşünceyi benimsedikleri görülür. Bunlardan biri olan Comte, ahlakı önemsemekle birlikte bu ahlakın sanayi toplumunda “endüstriyel faaliyetler”den etkilendiğini belirtir.⁵⁰⁹ Bunun temel sebebi ise yeni dünyaya hakim olan bilimsel gelişmelerdir. Gerçi endüstrinin ahlak üzerindeki etkisi başlangıçta anlaşılmayabilir ama Comte’a göre doğa yasalarının mutlaklığı, onlara itaat edilmesini sağladığı gibi davranışı düzenleyip modern bilimler arasında sayılabilecek etik için de itaat edilmesini kolaylaştıracaktır. Çünkü doğa nasıl ki kanunları aracılığıyla insana itaat etmeyi öğrettiyse, insan da bu şekilde ahlaki kanunlara itaat etmeyi de kolayca kavrayacaktır.⁵¹⁰

Sanayi toplumunda tüm değerlerin ekonomik değişkenlere bağlı olarak farklılaşması fikri XIX. Yüzyıl ile özdeşleşmesine rağmen, sadece bu dönemde ileri sürülmemiştir. İbn Haldun, özellikle şehir hayatında yaşayanların veya bolluk içinde yaşayan berberi kabilelerin pek çok açıdan saflıklarını yitirip yozlaştıklarını belirtirken, ekonomik yetkinliğin bireysel ve toplumsal ahlaki etkilediğini ifade etmekteydi.⁵¹¹ Böylece şehir hayatında yaşamasına rağmen münzevi yaşayıp dünyaya rağbet etmeyen kimseler ile bu dünyalığı hiç elde etmediği için kullanamayan kimselerin beden, zihin ve ahlak açısından bolluk içinde yaşayanlardan daha iyi durumda olduklarını örnekleyerek tezini delillendirmeye çalışır.⁵¹² Burada dikkat çeken husus İbn Haldun tarafından bedevilerin imkansızlık ve yokluk nedeniyle zorunlu olarak ahlaklı

⁵⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 347.

⁵⁰⁹ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p.142.

⁵¹⁰ Comte, *a.g.e.*, p.143.

⁵¹¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 271.

⁵¹² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 271-272.

olmalarına karşın hadarilerin benzer ama zıt bir şekilde varlık ve geniş imkanlar nedeniyle ahlaki düşkünlük gösterdikleri belirtilir. Ahlakın determinist bir bakış açısıyla ele alındığı bu görüşe, içten gelen bir ödev duygusuyla yapılmadığı müddetçe sırf içinde bulunulan sosyo-ekonomik durumların neden olduğu davranış kalıplarının ahlaki olamayacağı yönünde bir eleştiri de yapılabilir.⁵¹³ Yani bedevilerin yokluk nedeniyle iyi özelliklere sahip olmaları onları esasen ahlaklı bireyler yapmaz. Ancak İbn Haldun'un sosyolojisinde ahlakın felsefi bir biçimden ziyade sosyolojik bir bakış açısıyla incelenmesi nedeniyle” nasıl ahlaklı olunur?” sorusundan ziyade “insanlar ne gibi ahlaki davranışlar sergilemekte?” sorusu çerçevesinde ele alındığı görülür.

İtaatin ahlaki anlamda bir değer taşıdığını düşünen Comte⁵¹⁴ dinin de bu ahlaki temin edecek yegane birlik olduğunun da farkındadır. Pozitif felsefe ve daha sonra pozitif dinin ileri süreceği ahlaki özgecilik var olmadan önce ortaçağ teizmi ahlaka öncülük etmiş olabilir. Ancak Comte'a göre bu teistik ahlak sırf Tanrının emrine uyma ve cehennemden kurtulup cennete gitme amacıyla yapıldığından esasen özgeci niyetlere dayanmaz.⁵¹⁵ Bu nedenle Comte dinsel yapıyı “yeterince” toplumsallaşmamakla suçlar. Oysa yeni bir ahlaki alternatif olan pozitivizm kamu yararını öne çıkarıp özel mutluluğu da güvence altına alacaktır. Bunu yaparken içsel tatmin yoluna önem verecektir. Çünkü her türlü akli etkinlik muhakkak surette sempatik içgüdülere dayalı olmalıdır.⁵¹⁶ Ahlakın içsel sınırlamalara dayanması gerektiğini ifade etmesine rağmen Comte, ahlaki yaşam için dışsal sınırlama yapmak gerektiğini de göz ardı etmez.⁵¹⁷ Sonuçta bir toplumun tüm fertleri istenilen düzeyde güdülerini türünün çıkarları için sınırlandırma seviyesine gelmemiş olabilir. Bu nedenle yasal düzenleme inkar olunamaz.

Comte ahlakı yeni bir dinsel kuruma dayandırmak zorunda iken İbn Haldun'un ahlakı zaten mevcut bir din üzerine kuruludur. İbn Haldun hem ahlaki erdemlere uymanın kişiyi ahiret hayatında mükafatlandıracağını hem de toplumsal düzenin sağlanması için ahlaka ihtiyaç duyulduğunu düşünür. Ancak Comte gibi ahiret mutluluğu için kişinin ahlaklı oluşunu bencillik olarak değerlendirmez. Yine Comte'un içten olması gerektiğini düşündüğü erdemlere uyulmadığında dışsal yaptırımlar uygulanması gerektiği görüşü ile İbn Haldun'un insanların birbirlerine zarar vermelerini

⁵¹³ Fuat Andıç, *a.g.e.*, s.70-71.

⁵¹⁴ Comte, *System of Positive Polity*, V.II, p. 325.

⁵¹⁵ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 291.

⁵¹⁶ Comte, *a.g.e.*, s. 293.

⁵¹⁷ Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 26

önleyecek bir mekanizma olarak örgütlü bir hükümdarlığın ortaya çıkması görüşü paralellik gösterir. Çünkü insanın doğasında saldırganlık ve haksızlık yapma vardır.⁵¹⁸ İnsanın bu güdülerinin kontrol altına alınması için dışsal bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece ahlakın dışsal otoritelerce korumaya alınması fikrinin iki düşünürde de mevcut olduğu görülmektedir.

Comte'un ahlaki bireyin arzularını göz ardı etmese de türün iyiliği için her ne gerekiyorsa, birey bunlar için gerektiğinde kendi iyiliğini düşünmeyecektir. Hatta türünün gelişimi için ferdin ölüp büyük varlıkta yeniden dirilmesi gerekir. Comte'a göre bu toplumculuğu sayesinde pozitif felsefe ahlaki yetkinlik açısından teolojik-metafizik ahlaktan çok daha ileri bir seviyededir. Çünkü Comte'un önceliği bireyin değil türün gelişimidir.⁵¹⁹ Comte'un teorisine göre, teolojik ahlak anlayışını savunsa da İbn Haldun'un görüşlerinin bütününe bakıldığında bireye nazaran topluma yani türe vurgu yapıldığı görülecektir.

Tanrı konumuna getirilen Büyük Varlık ile bütünleşme düşüncesi pozitif renge boyanmış bir vahdet-i vücut felsefesi olarak da görülebilir. İslam dünyasında bireyin kendinden geçip Allah'ta yok olma amacını taşıyan tasavvuf ile Comte'un pozitivist panteizmi çoğu noktada benzerdir. Ancak İbn Haldun zühd hareketi olmaktan çıkıp "sistematik" hale gelen bu tasavvufa karşı mesafelidir.⁵²⁰ İbn Haldun'un, sahabenin mal ve mevkiyi önemsemeyip ibadete yönelmesini tasavvuf hareketinden özellikle ayırarak, bireyin Tanrının bir parçası haline getirilip üstelik ispat edilemeyen böylesi bir anlayışı kabul etmediği görülür.⁵²¹ Bu bağlamda Comte'un İbn Haldun'a nispetle daha mistik olduğu söylenebilir.

Topluman ahlaki anlamda birlik oluşturması entelektüel anlamda birlik oluşturmasından daha zordur.⁵²² Özellikle modern dönemde bilimlerin egemenliği elde etmeleri ile birlikte bilim alanlarında ortaklık oluşturup bütünlük sağlamak nispeten kolaydır. Ancak aynısı toplumu ahlaki temeller üzerine bina etmek için söylenemez. Ahlaki ilkeler subjektif ve duygusal özellik gösterdiklerinden duygulara dayalı kurallar oluşturmak bilimsel birliğe nazaran daha zorludur. Modern anlamda ahlakın göreceliği, her toplumun kendine göre doğruları olabilmesini ifade eder. Bu nedenle pozitivizmin

⁵¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 215.

⁵¹⁹ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, s. 296.

⁵²⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 852.

⁵²¹ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 131.

⁵²² Comte, *System of Positive Polity*, V. II, p. 13.

ışığında olsa dahi evrensel ahlak ilkeleri belirleyip bunlara iman edilmesini sağlamak kolay olmayacaktır. Comte söz konusu zorluğun farkında olarak yerelliği göz ardı etmeden ahlaki birlik kurma çabasında olmuştur. İbn Haldun ise tarihi akışı içinde değişen ve değişmeyen olmak üzere iki sahadan bahseder. Zamanın değişmesi ile, alemin halleri, toplumun adetleri ve hatta dindarlıklarının dahi aynı şekilde kalmayacağını belirtir.⁵²³ Bu değişimin İbn Haldun sosyolojisinin bel kemiği olduğu görülmekle birlikte, dinin sabiteleri olan hususlarda değişim iddiasında olduğu görülmez. Keza tüm çağlara hitap eden temel ahlaki argümanlar üzerinde kabul edilmesi gerekenler ve devri geçenler olmak üzere bir ayırım yaptığı da vaki değildir. Yani Comte'un çağlara göre güncellenebilecek ahlak anlayışı İbn Haldun'da temelleri dini metinlerle sağlamlaştırılmış objektif bir ahlak anlayışından farklıdır.

2.3. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Sosyal Değişime Dair Temel Kavramlarının Karşılaştırmalı İncelemesi

Sosyolojiye bir bilim olmanın yanında “toplumsal değişme”yi sağlama görevi verildiğinde, söz konusu bilimin “kurucu” sıfatı konusunda tartışmaların devam ettiği iki simaya bakmakta fayda vardır. Çalışmanın bu bölümünde Comte ve İbn Haldun sosyolojisine has sosyal değişim modelleri karşılaştırılacaktır. Bir önceki bölümde toplumsal yapı üzerinden toplumun statik yönü incelenmişken bu bölümde her iki düşünürün dinamik sosyolojisi üzerinde durulacaktır.

Sosyoloji Comte tarafından toplumsal fenomenleri inceleyen bir bilim olarak ortaya konulduğunda, bir bilim olmanın ötesinde toplumsal dönüşüm misyonunu da yüklenmişti. Comte, toplumun değişmeyen kurumlarını inceleyen statikte “düzen” fikrini işlemişken; tarihin her döneminde var olan kurumların zaman içinde nasıl da devingen olduklarını inceleyen dinamikte ise “ilerleme” teorisine bağlı kalmıştır. Söz konusu iki teori birbirine karşıt olmayıp toplumun birbirini tamamlayan kompleks yapısını ortaya koymaktadır.⁵²⁴ Comte'un yanı sıra İbn Haldun da toplumun değişen ve değişmeyen yönlerine vurgu yapmıştır. “Suyun suya benzediğinden daha çok geçmiş, geleceğe ve hale benzer”⁵²⁵ sözüyle özlü bir biçimde toplumun statik boyutuna vurgu yapmışken, “Milletlerin ve alemin ahvali, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek

⁵²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 190.

⁵²⁴ Kızılcıkelik, *Sosyoloji Tarihi III*, s. 120.

⁵²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 166

vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir”⁵²⁶ sözüyle de her türlü oluşumun akış halinde olduğu vurgulanır. Bu sözlerin bağlamlarından koparılması durumunda yüzeysel bir biçimde çelişkili olduğu düşünülecektir. Ancak değişim ve durgunluk toplumsal süreçlerin iki yüzü olarak çelişki değil sosyal bir gerçekliktir. Bu nedenle hem Comte’un hem de İbn Haldun’un bu iki önemli durumu göz ardı etmedikleri görülmektedir.

Muhafazakar bir aileden gelen Comte, aydınlanma felsefesine gönülden bağlı bir şahıs olmasına rağmen, mutlak ilerlemeci anlayışın özelde Fransa’da genelde dünyada sorunlara çare olamadığını fark etmişti. Böylece ortaya koyduğu sosyolojiye daha farklı misyonlar yüklemeye çalışan bir Comte görmekteyiz. Comte’un sosyolojiye yüklediği misyon ise toplumsal yapının işleyişini ve yasalarını tespit ettikten sonra mevcut karmaşayı düzene koymaktır.⁵²⁷ Comte bunu yaparken büyük oranda doğa bilimlerinin “öngörme” özelliğinden etkilenmiştir. Nitekim bu öngörülere sadece fen bilimleri değil, sosyoloji gibi bir sosyal bilim de sahip olabilir. Burada Comte’un bu öngörülerde bulunabilmek için büyük oranda tarihsel sürece gittiğini görmekteyiz. Büyük Varlık olan İnsanlığın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği aşamalar ve gelişme düzeyi tespit edildiğinde bir toplum mühendisliğiyle krizler önceden görülüp önlenebilecektir.⁵²⁸

Comte’un sosyal değişim yasalarını tespit eden bir bilim olmanın yanı sıra sosyolojiye yüklediği bir diğer işlev daha mevcuttur ki toplumu değiştirmek için sosyolojiyi adeta bir din olarak takdim eder. Teolojik dönemin din algısından hayli uzaklaşmış olan bu pozitif din ile bu dinin kurucusu olan Comte, insanların düşünce yapısını değiştirip bilimsel gelişmeye açık hale getirerek toplumsal kargaşaya son verileceğine inanmaktadır.⁵²⁹ Comte, statığın yasalarına duyduğu mutlak güven dolayısıyla toplumsal değişimin, anayasa veya rejim değiştirerek sağlıklı olamayacağını, aksine düşüncelerin zaman içerisindeki zorunlu değişimine dayandığını düşündüğünden insanlığın geçirdiği üç evreyi sosyal değişim ve değiştirmenin temel kavramı olarak görür. Düz bir çizgiye ve evrimsel karaktere sahip olan Comte

⁵²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 190.

⁵²⁷ Çiftçi, *Sosyolojiye Giriş: Bir Özgürlük Tarzına Çağrı*, s. 46.

⁵²⁸ Çiftçi, *a.g.e.*, s. 47.

⁵²⁹ Aron, *a.g.e.*, s. 88.

sosyolojisi, toplumsal değişim ve ilerlemenin aynı zamanda insanlığın üst düzey düşünmesine dayalı olduğunu düşünür.

İbn Haldun'un sosyal değişim konusundaki düşüncelerine bakıldığında genel ve özel durumlar olmak üzere iki bakış açısına sahip olduğu görülür. İbn Haldun genel anlamda toplumsal süreçlerin düz bir çizgide ve sürekli ileriye dönük olmamak kaydıyla tekrar ettiğini düşünür.⁵³⁰ Geçmişten geleceğe süregelen olaylarda bir sürengenlik mevcuttur. Bu süreklilik düşüncesi toplumsal ve tarihsel olayların belli yasalara dayalı olduğu sonucunu doğurur. Böylece İbn Haldun tarihin bir çeşit sürekliliğe dayanması nedeniyle bir bilim olabileceğini tespit eder. Kişi ve zaman değişse bile aynı davranış kalıplarının aynı sonuçlar çıkardığının tespiti üzerine toplumsal-tarihsel durumlar bir bilime konu edilebilmiştir. Ancak var olan bu genel süreklilik prensibinin yanında yavaş geliştiği için hissedilmesi zor olan sürekli bir "değişim" de mevcuttur. Yani İbn Haldun genel değişmez olguların kapsamında sürekli değişen olaylar görmektedir. Comte'un statik ve dinamik anlayışıyla büyük oranda benzerlik gösteren bu düşüncenin Comte'tan ayrılan en önemli vasfı ise istisna kabul edebilmesidir. Comte pozitif bilimlerin metotlarına olan bağıllığı nedeniyle mutlak ve genel sonuçlar çıkarırken⁵³¹, İbn Haldun ise insanın konu olduğu durumların her zaman aynı sonuç vermeyeceğini de göz önünde bulundurur. Bu durumda İbn Haldun sosyal yasaları tespit ederken ve teorilerini bu yasaların üzerine inşa ederken bazı özel durumlar olabileceğini göz ardı etmez.⁵³² Bu nedenle İbn Haldun'un Comte'a nazaran daha esnek ve insanlığın kompleks davranışlarını açıklamada daha elverişli bir metot sunduğu görülür. İbn Haldun'un genel benzerlik yasasını savunmanın yanı sıra bir sosyal atomcu olarak görülebileceği de söylenmiştir.⁵³³ Bu düşünceye göre İbn Haldun sosyal olayları dinamik olarak görüp, ortaya çıktığı toplumun sosyal, ekonomik, psikolojik ve fiziki çevrelerinin etkisini göz ardı etmez.⁵³⁴ Her bir sosyal olay içinde geliştiği koşullardan büyük oranda etkilendiği için İbn Haldun bu noktada tarihçilerin bu durumları da göz ardı etmelerini eleştirmiştir.⁵³⁵

⁵³⁰Albayrak, Ahmet, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", UÜİFD, C.9, S. 1, 2000, sayfa numarası yok.

⁵³¹Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim (Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar)*, s. 30.

⁵³²İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 392.

⁵³³Bayrakdar, Mehmet, "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", AÜİFD, C.26, S.1, s. 625.

⁵³⁴Bayrakdar, *a.g.m.*, s. 626.

⁵³⁵İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 160.

İslam'ın bünyesindeki hareket prensibini ortaya koyan M. İkbâl (1877-1938), imamların kureyşten olması gerektiğini belirten hadisi sosyal gerekçelerle kabul eden İbn Haldun'un, Arapların mülkü başka milletlere kaptırması sonucunda bu defa daha farklı olan sosyal gerekçelere dayanarak fikrini değiştirdiğine dikkat çeker.⁵³⁶ Sonuçta İbn Haldun değişen sosyal yapı gereği, artık en güçlü olan şahsın, güçlü olduğu yerde halife olarak tanınmasının daha doğru olacağına hükmetmiştir.⁵³⁷ Burada aynı anda birden fazla halifenin meşru olabildiği ve bunların kureyşten olma zorunluluğunun olmadığı belirtilirken İbn Haldun'un sosyolojisindeki devingenlik açık bir biçimde görülmektedir.

Sosyal Bilimlerin genelinde ve özellikle sosyolojide iki ana metot karşıt olmakla birlikte bugün de var oluşlarını sürdürmektedir. Bunlardan biri olan “açıklayıcı yaklaşım” başta Fransız ekolü olmak üzere Batı Avrupa'ya hakim olarak doğa bilimlerinin dış dünyayı algıladığı biçimde toplumu olduğu haliyle açıklamaya çalışmaktadır. Söz konusu yaklaşımın “pozitif” karakterli oluşuna özellikle vurgu yapılmıştır.⁵³⁸ Bu pozitivist açıklama çabasının karşısında idealist karakterli “anlayıcı yaklaşım” yer almaktadır. Anlayıcı, yorumlayıcı anlayış ise toplumsal olayların evrensel yasalarla keşfinin mümkün olamayacağını çünkü her bir kültürel olayın kendine has karakterli oluşunu ifade eder.⁵³⁹

Yukarıdaki temel iki metottan açıklayıcı yaklaşımın özellikle Comte'da, anlayıcı yaklaşımın ise İbn Haldun'da hakim olduğunu söylemek mümkündür. Burada hakim olmak sözü özellikle seçilmiştir. Çünkü hem Comte ve hem İbn Haldun'un söz konusu anlayışlardan sadece birine sadık kalıp başka metotlar kullanmadığını söylemek mümkün değildir. Yer yer çelişkiye düşüp eleştiri konusu olsalar da hem Comte hem de İbn Haldun'un her iki yaklaşıma dahil edilebilecek sosyolojik düşüncelere sahip oldukları görülür. Yani Comte büyük oranda nomotetik düşünürken, elde ettiği nesnel bilgiyi “bazen” de yorumlamıştır. Hatta sosyolojinin deskriptif sıfatını ihlal edecek denli “değer” yüklü konuştuğu da vakidir. Keza İbn Haldun eserlerinde vakıaları gözlemledikten sonra elde ettiklerini yorumlamaya ve anlamaya çalıştığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle İbn Haldun'un büyük oranda ideografik bir düşünce

⁵³⁶ İkbâl, Muhammed, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Araf Yay., İstanbul, 2013, s. 189-190.

⁵³⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 427.

⁵³⁸ Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim (Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar)*, s. 32.

⁵³⁹ Çiftçi, *a.g.e.*, s. 26.

yapısına sahip olduğu söylenebilir. Comte için geçerli olan ilke İbn Haldun için de geçerli olup büyük oranda ideografik düşünmesine rağmen, yorum yapmadan önce gözleme dayalı “açıklanmış” verilere ihtiyaç duyar. Gerçi söz konusu düşünce biçimleri İbn Haldun’dan sonraki döneme ait olduğundan kendisini böylesi bir fikri çerçeveye oturtmak çok da isabetli olmasa gerek. Hatta İbn Haldun’un Batı felsefesi kavramları olan idealist veya materyalist olarak adlandırılmasının yanlış olacağı da farklı düşünürlerce ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre İbn Haldun, bu kavramlardan bağımsız olmakla birlikte insanın hem akılcı hem de içgüdüsel ihtiyaçları olan hissi bir varlık olduğunun bilincindedir.⁵⁴⁰

2.3.1. İbn Haldun ve Auguste Comte’un Tarihe ve Topluma Dönük Projeksiyonları: Tavırlar Nazariyesi ve Üç Hal Yasası

Comte’un insanlık tarihinin şaşmaz bir düzenle daima ileri doğru geliştiği yönündeki üç hal yasasına düşünürlerin din ve Tanrı anlayışları karşılaştırılırken değinilmişti. Din bahsinde bu yasaya değinilmesi kaçınılmazdı. Çünkü Comte’un üç hal yasasında evrelerin birbirinden ayrılması tamamen dini unsurlara dayalıdır. Daha önce üç hal yasasının ne olduğu dini perspektiften açıklandığı için burada yasanın açıklanması gereksizdir. Burada sadece İbn Haldun’un Tavırlar Nazariyesinin mahiyeti verildikten sonra iki teorinin karşılaştırmalı analizine yer verilecektir.

İbn Haldun’un tavırlar nazariyesi, kendisinin tüm sosyolojine temel teşkil eden siyaset düşüncesi içerisinde şekillenmiştir. Sosyal yapının temel bileşenlerinden olan özel olarak devlet genel olarak tüm insanlık tarihini anlamaya çalışmanın bir yolu olan bu teori bir hanedanlıkta haseb dört nesil, hükümdarlığın ömrü üç nesil gibi tipleştirmelerle bütünlük halindedir. Zaman zaman çelişkili olan bu tipolojiler benzer saiklerle ama farklı durumları açıklamaktadır. Bu teorilerin ortaya konulmasındaki “saik” ise tüm alemin hem gerçek varlığı ve hem de bu varlığa dayanan her türlü halin daima bir oluş ve bozuluş (kevn ve fesat) halinde olmasıdır. Yani İbn Haldun’un sosyolojisinin ana teması bu oluşlar ve bozuluşlardır. Teorilerin içeriklerine bakılacak olursa Haseb Teorisi bir sülale içinde şan, şeref ve itibarın ancak dört nesil süreceğini ifade eder.⁵⁴¹ Bani, Mübaşir, Mukallid ve Hadim olarak adlandırılan bu dört atadan ilki

⁵⁴⁰ Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, s. 74.

⁵⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 345-346.

mülkün tüm sıkıntılarına göğüs germiş ve iyi özelliklere sahip biri iken, ki bu özelliklere sahip olduğu için mülk edinmesi şaşmaz bir yasadır, aşamalı yozlaşma sonucu dördüncü nesil ilk neslin çektiği hiçbir sıkıntıyı çekmediği için güzel hasletlerle donanmamıştır. Böylece haseb dördüncü nesilden sonra kaybedilir. Gerçi bu kaybetme süreci ilk nesilden itibaren devam etmekteydi. Nihayet dördüncü nesil ile haseb tamamen yok olur. İbn Haldun bu sosyolojik durumu sünnetullah ile açıklar.⁵⁴²

İbn Haldun hasebin dört nesil sürmesine rağmen, bir devletin ömrünün üç nesil olduğunu belirtir. Bu nesillerin her biri yaklaşık kırk yıl olup toplamda yüz yirmi yıl hüküm sürmektedir. Bu süreleri hem kendi döneminin astronomi (Aslında astroloji demek daha uygun olacaktır) anlayışına hem de geçmiş devletlerin ömürleriyle ilgili tarihi bilgilere dayandırır.⁵⁴³ Haseb teorisi ve devletin üç hükümdarı olacağı düşüncesi ile aynı mantığa sahip olan devletin tavırları veya dönemleri ise beş aşamalı olarak ifade edilmiştir. Bunlardan birinci tavır, *zafer ve galibiyet* dönemidir ki önceki devlete galip gelip öncekilerin ellerinden mülk almayı ifade eder. Bu dönemin tipik özelliği, yeni devletin hükümdarının asabiyet bağlarına önem verip hakimiyetleri altındaki bölgelerin idaresinde asabiyesine danışmasıdır.⁵⁴⁴

İkinci tavır *İstibdat ve İnfirad* dönemidir ki bu dönemde hükümdar elde ettiği güç ile asabiyesini tasfiye edip azatlılar veya devşirmelerle taraftar edinmeye başlar. Bu dönemde hükümdarların bu şekildeki davranmaları kendilerinin tek başına hükmetme isteğinden kaynaklanır. Oysa mülkü elde etmesinde asabiyet gücüne borçlu olduğunu unutup, nesebinden koptuğunda dış ve iç saldırılara açık hedef haline gelecektir. Bu durumda hükümdar düşmanlarıyla verdiği mücadeleden çok daha zorlu bir mücadeleyi akrabalarına karşı vermek zorunda kalacaktır. Üçüncü tavır dinlenme ve refah dönemidir. Bu dönem devletin en güçlü olduğu zaman dilimini oluşturup hükümdar tek başına bütün mülkünü koruyucusudur. Siyasi başarının yanında medeniyet ve kültür ürünlerinin de zirvede olduğu bu dönemde devletin her yerine bolluk hakimdir. Bu durumdan övünç duyan hükümdarlar sonradan gelenlere tavsiyelerde bulunurlar.⁵⁴⁵

⁵⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, s., 346-348. Ayrıca bkz. 188, 264, 349, 360, 380, 386, 389, 546 sayfalardaki gibi her bölümün altına ilaştirdiği ayetlerin yanında bölüm sonlarında gözlemlediği verileri “Allah’ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın” (Ahzab, 33/62) ayeti ışığında evrensel bir hakikat olarak sunar.

⁵⁴³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 392-393.

⁵⁴⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 399.

⁵⁴⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 400.

Dördüncü tavır kanaat ve barış safhasıdır. Bu dönemin hükümdarı atalarının mirasına büyük saygı duyar ve başka devletlerle savaşa girmekten kaçınır. Bu dönemin en önemli özelliği ataların taklit edilmesidir. Çünkü başarılı ve basiretli olan ataların töresi dışına çıkılırsa mülkün yok olacağı düşünülmektedir. Bunun ardından gelen beşinci tavır ise, israf dönemidir. Ataların biriktirdiği hükümdarlık mirasını ve servetini bu dönemde hükümdar ve etrafına toplanan düşük karakterli kişiler tüketirler. Ordu ve mülkün ihtiyaç duyduğu gelirler, devlet erkanının eğlencelerine harcanır. Böylece gelirlerin azalıp giderlerin arttığı bu dönemde, iyileşmesi mümkün olmayan hastalıklara yakalandığından devletin yok olup gitmesi hızlanmış olur.⁵⁴⁶

Yukarıda değinilen üç tasnif birbirinden farklı durumları ifade etmesine rağmen birbirleriyle ilişkilidir. Söz gelimi, İbn Haldun'a göre bir sülalede şan ve şeref dört nesil sürerken, bir devletin var oluşu üç nesil ile son bulur. Yani denilebilir ki bir hanedanlık elindeki devlet gücünü kaybetse bile o ailenin asil bir aile olarak saygın olması bir nesil daha sürer. Bu süre zarfında asabiyetini toparlayıp tekrar güç bile elde edebilir. Oysa şanın bittiği dördüncü nesil sonunda o aile için artık mülk hasıl olmayacaktır. Çünkü devlet sahibi olabilmenin şartı şan ve şeref sahibi olup etrafında kitleleri toplamaktır. Aynı durum üç hükümdar teorisi ile beş tavır teorisi için de geçerlidir. Devletin üç hükümdarının olması demek üç de tavır olacağı anlamına gelmez. Çünkü bir hükümdarın döneminde birden fazla devlet tavrı söz konusu olabilir. Örnek olarak, devletin zafer ve istibdat dönemi olan ilk iki dönemi (aynı zamanda kuruluş ve gelişme dönemi olarak da adlandırılabilir) ilk neslin döneminde gerçekleşir. Ardından gelen üç ve dördüncü tavırlar olan rahatlık ve barış ise (yükselme-duraklama dönemi) ikinci neslin hükümdarlığı döneminde vuku bulur. Son olarak israf tavrı ise üçüncü nesil ile mülkün geri döndürülemez bir ihtiyarlığına neden olur.

İbn Haldun'un bu tipolojileri döneminin siyaset anlayışının gözlenmesi sonucu ortaya konulduğundan büyük oranda o dönem ile sınırlıdır. Kendisinin de önemini belirttiği çağların değişimi ile durumların da değişeceği fikri⁵⁴⁷ doğrultusunda bu tipolojiler bugün için aynı şekilde geçerli kalamaz. Siyasal mekanizmalarda ortaya çıkan değişimler nedeniyle bu teoriler de büyük oranda etkisiz kalacaktır. Ancak

⁵⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 401.

⁵⁴⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 160.

görüşleri arasında bugüne hitap eden gözlem sonuçlarından bol miktarda bulmak da mümkündür.

Dışsal hakikatin gözlenmesinin bilimsel bir çalışma için en uygun yol olması pozitivistliğe has bir durumken Comte'un bu anlayışın önemli bir temsilcisi olduğu bilinir. Söz konusu akım olan pozitivistlik, temelleri XVI. Yüzyılda atılıp XVIII. Yüzyılda kökleşen modern bilimin epistemik teorizasyonunu gerçekleştirmeye adanmıştır.⁵⁴⁸ Daha önce de Doğu ve Batı toplumlarının bakış açılarında kültürlerini yansıtan farklılıklar olduğu ifade edilmiş olmasına rağmen düşünürlerin dikkat çeken bir ortak noktalarına değinmekte fayda var. Söz gelimi İbn Haldun'un kural koyan bir filozoftan çok pozitif tanımlayıcı bir sosyolog olduğunu belirten Batılı düşünürlerle göre ayrıntı noktalarda tavsiyede bulunsa bile İbn Haldun toplumu olduğu gibi kabul eder. Ayrıca onun temel işinin toplumsal çözümler icat etmek değil ortaya çıkan vakıyı analiz etmek olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴⁹ Yani en az Comte'un deskriptif sosyolojisi kadar İbn Haldun'un da deskriptif anlayışa sahip olduğunun "öteki" kesim tarafından dile getirilmesi önemli bir tespit olmaktadır.

Comte'un üç hal yasası ve İbn Haldun'un Tavrılar nazariyesinin önemli olan ortak noktalarından biri insanlık tarihini açıklama yönündeki teorilerden olmalarıdır. Üç hal yasası insanlık tarihini dinsel düşünme biçimini merkeze alarak üçe bölmüşken düzenli ve tek tipli bir ilerleme anlayışına dayanmaktadır. Oysa tavrılar nazariyesi, görüldüğü gibi beşe ayrılan bir bölümlenme olmasına rağmen üç nesil ve dört haseb teorisiyle birbirlerini tamamladıkları için daha esnek ve pek çok farklı durumu kapsayacak biçimdedir. Üstelik üç hal yasası sosyal bir durumu tespitten daha çok daima ilerleme temennisinden kaynaklanır. Comte bu yasayı bilimsel gelişmelerin ortaçağ baskısından sonra hızlandığı bir dönemde ortaya attığından bu yasa, hızlı bilimsel gelişmelerin verdiği kendine güven dolayısıyla insanın Tanrı'ya kafa tuttuğu bir anlayışın ürünüdür. Zihinsel ve bilimsel anlamda toplumun daha iyiye doğru gittiği anlayışını benimseyen Comte'un mutluluğun veya güzel duyguların da zaman içinde arttığını ifade ettiği görülmez. Aksine her çağın duyguları ve istekleri konusunda ilerlemeci anlayışına mukabil rölatif bir denge kurmaktadır.⁵⁵⁰ İbn Haldun ise "her şeyin Allah'tan geldiği ve

⁵⁴⁸ Alkan, Ersoy Özmen, "Sosyolojide Temel Metodolojik İkilikler ve Bunları Aşma Girişimleri", İnönü Üni., Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi. C.4, S.1, 2015, s. 4

⁵⁴⁹ Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, Çev. Müfit Günay, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s.41-42.

⁵⁵⁰ Löwith, *Tarihte Anlam*, s. 113.

yine ona döneceği” paradigmasıyla vakıanın daima oluştan sonra yok oluşa doğru geliştiğini söylemiştir. Bir taraftan bu yok oluşa vurgu yaparken öbür taraftan, toplumun bedevilikten hadariliğe doğru ilerlediğini savunduğu için ibn Haldun’un değişme kuramı paradoksal olarak görülmüştür. Yani değişim önce ileriye ve sonra da geriye doğrudur.⁵⁵¹

Düşünürler her iki teorinin ispatlanması hususunda epistemik deliller sunmakla beraber özellikle yaşantılarından örnek vermişlerdir. Comte hem bireyin ve hem de insan türünün şimdiye kadar ilkelden gelişmişliğe doğru ilerlediğine tüm insanlık tarihinin şahitlik ettiğini ileri sürerken, benzer tavırla İbn Haldun da varlığını genç, güçlü ve başarılı olarak sürdüren ne bir birey ne de insan türü olmadığını belirtmiştir. Aksine döngüsel bir biçimde her varlık doğar, büyür, gelişir ve güçsüzleşip yok olur.

Her ne kadar bilimsel bir yasa olarak bugün kabul edilmese bile Comte’un “yasa”sı istisna kabul etmeyip tüm durumları kapsayan genel bir niteliktedir. O hem birey ve hem de türün teolojik düşünme biçiminden pozitif düşünme biçimine geçemeyeceğini çünkü geçiş evresi olan metafizik evreden geçilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum Comte için esnemeyecek denli kesindir. Bu konudaki tutumunda fatalizme kaydığı da görülür. Ancak İbn Haldun kendisinin en dikkat çekici özelliklerinden biri olarak ileri sürdüğü bütün görüşler için özel durumların olabileceğini kabul eder. Örneğin bir hükümdarın hükmetme süresinin çoğunlukla kırk yıl olduğuna daha önce de değinilmiştir. Ama bu kırk yılın mutlak olmadığını çünkü yaşanan tarihte bundan eksik ve bundan daha fazla sürede hükmedenlerin bulunduğunu ifade eder.⁵⁵²

Bilindiği gibi Comte’un tarihsel evreleri belli bir sıra dahilinde zamanı geldikçe yaşanmaktadır. Bu konuda tarihi örnekler vermesi kendi açısından tutarlıdır. Ancak teoriye bütünsel bir açıdan yaklaşılsa, tarihsel hakikatin bazı noktalardan eksik incelendiği görülecektir. Büyük oranda Darwinci geleneğe dayanan bilimci Batı geleneğinin seküler ve materyalist karakterde olması, sadece doğa bilimlerini değil sosyal bilimlere de etkilemiştir.⁵⁵³ Tüm ilerlemeci bilim insanlarının insanın maddi ve düşünsel varlığının düz bir çizgide ilerledikleri hakkındaki görüşleri kısmen yanlıdır. Sözelimi Comte, teolojik evrenin kendi içinde fetişist, politeist ve monoteist olmak

⁵⁵¹ Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, s. 88.

⁵⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 392, 399.

⁵⁵³ Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, s. 170

üzere belli bir sıra ile ortaya çıktıklarını ileri sürerken, insanlığın ilkel diye adlandırdığı döneminde monoteistik düşüncenin var olduğunu görmez. Keza bugün için Comte'tan bu yana yaklaşık iki yüz yıl geçmesine rağmen halen politeist ve fetişist uygulamalar sürdüren yerli kabileler mevcuttur. Zamansal değişimin sosyal yapı üzerinde değişimler meydana getirdiği görüşünde haklı iken her şeyin zamana bağlı ortaya çıktığı görüşü realiteye uymamaktadır. Ayrıca biyoloji ile sosyoloji arasında pek çok defa analogiler kuran Comte'un, toplumların da tıpkı insanlar gibi çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemleri olduğundan bahsetmesine karşın kendisinin de inkar edemeyeceği bir hakikat olarak her yetişkinin, bazen yetişkin olmadan da, öleceğine hiç değinmez. Comte elbette ölüm olgusunu yadsımaz. Ancak sosyal teorisinde insanlığın daima ileri doğru değiştiğini ve geliştiğini söylerken, doğal bir süreç olan ölüm ve yok oluşunu belirtmez. Comte'un evrimciliğine karşın İbn Haldun'un çevrimselliği, bu bağlamda Comte'un teorisinin önemli bir eksiğine alternatif oluşturur. İbn Haldun'un tavırlar nazariyesi, üç hal yasasının durduğu noktanın bir adım ilerisine giderek zirveden sonra zeval olduğunu görmüştür.

İnsanlığın biriktirdiği bilgiler sayesinde bugün geldikleri nokta, pozitivizme ve Comte'un sistemciliğine pek çok şey borçlu olsa da, Comte'un son evre olarak gördüğü pozitif evre dahi evrilmeye devam etmektedir. Düşünürlerin dünya bilim tarihine pek çok katkıları olsa da neredeyse tümünde olan ortak yanılsa Comte da düşmüştür. İyi zihinler geçmişi değerlendirme noktasında çok usta olsalar da aynı başarıyı gelecek hakkında yaptıkları tahminlerde görememekteyiz. Gelecek hakkında tahminlerde bulunma dünyayı yönlendirmek istemenin doğal bir sonucudur. Comte da üç hal yasasıyla düşüncenin evrimini anlatırken, kendi yaşadığı dönemi "nihai dönem" olarak tanımlayarak aynı hataya düşmüştür. Toplumda evrimci bir yasanın olduğunu gözlem yaparak bulmak mümkün ise de kendi döneminden sonra artık köklü bir düşünsel evrimin olamayacağını iddia etmek gerçeklikle bağdaşmaz. Nitekim tarih bize Comte'un dünyayı yönlendiren pozitivist anlayışının nasıl evrildiğini de göstermektedir.

Geleneksel anlamda, ideolojik ilgilerle hareket eden aydınlanmacı sekülerliğe dayalı pozitivist araştırma ve onun karşıtı olan Hristiyan ve hatta Protestan manada teolojik (fenomenolojik) yaklaşım günümüzde ciddi biçimde sorgulanmaktadır.⁵⁵⁴

Sorgulamanın; sadece dinsel evrelere yapılmayıp, rasyonalist düşüncenin insanları tatmin etmediği fark edildikten sonra da tüm şiddetiyle katı bilimciliğe karşı yapıldığı sosyal bir gerçeklik olarak mevcuttur.

Sonuç olarak üç hal yasası ile tavırlar nazariyesi, biri doğrusal öteki döngüsel yapıya sahip olarak temel karakterleri açısından farklılık gösterir. İbn Haldun oluşun tüm döngüsellğine rağmen uzun vadede bir üst aşamaya çıkmak gibi bir evrimcilikten de bahseder. İbn Haldun'un bu "çevrimsel evrimi"⁵⁵⁵ döneminin siyasi ortamının büyük oranda bir yansımasıdır. Bunun yanı sıra Comte'un mutlak ilerleyen tarih yasası da döneminin hızlı bilimsel ve teknik gelişmelerinin bir yansıması olarak ifade edilebilir.

Teorilerine zemin oluşturan sosyal yapı unsuru olarak da Comte'da dinsel düşünce, İbn Haldun'da ise siyasi düşünce baskındır. Yine Comte'un yasası istisna kabul etmeyen kesinlikçi bir yapıda iken, İbn Haldun'un teorisi büyük oranda realiteye uygun ancak özel durumları kabul edecek bir karakterdedir. Comte hakkında aşağıdaki alıntı onun, İbn Haldun'un esnek ve yorumlayıcı yaklaşımına karşın mutlakçılığını örneklemektedir:

Onun tarihsel yöntemi tarihsel verilerden itibaren bir tümevarımdır. Sosyolojide kurmak istediği anlaşılabilirlik tipi, doğa bilimlerindeki anlaşılabilirlik tipinin aynıdır ve buna bir de üç hal yasası eklenirse göreceliğe (relativizm) hiç yer vermediği bellidir.⁵⁵⁶

Bu bağlamda İbn Haldun'un daha derinlikli bir bilim anlayışına sahip olarak XIX. Yüzyıl bilim anlayışından ziyade XXI. Yüzyıl bilim anlayışına daha yakın olduğu söylenebilir. Yani denilebilir ki Comte kesinlikçi ve yasa merkezli düşünen bir realist iken, İbn Haldun gözleme dayanan realizmine yorumlayıcı-tarihsel anlayışla renk katmıştır.

⁵⁵⁴Kuşçu, Emir, "Dini Araştırmalarda Çoğulcu Bir Perspektife Doğru;-Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10, S.2, 2010, s. 31.

⁵⁵⁵ Lacoste, *a.g.e.*, s. 187-188.

⁵⁵⁶ Ergün, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji*, Gerçek Yay., Ankara, 1973, s. 31

2.3.2. İbn Haldun ve Auguste Comte'un Sosyal Sisteme Dönük Projeksiyonları: Bedevi-Hadari ve Sosyal Statik-Sosyal Dinamik

Comte sosyal fenomenlerin bilimsel metotlarla incelenmesi gerektiğini ifade ederken sosyolojiyi ana iki bölüme ayırmıştı. Toplumun iki temel özelliği olarak düzen ve ilerleme düşüncesinin teorik dayanağı statik ve dinamik görüşüdür. Comte'un statik ile ilgili görüşleri çoğunlukla *System of Positive Polity*'de, dinamik ile ilgili görüşleri ise *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde işlenmiştir.⁵⁵⁷ Comte burada tıpkı fiziğin gök ve yer fiziği olarak ayrılması gibi benzer bir alt dal oluşturma çabasındadır. Sosyolojik araştırmanın bir parçasını oluşturan statik, toplumsal düzeni ve bu düzenin dayanağı olan yasaları konu edinir. Toplum aslında statik gereği daima hareket halinde olsa da onu anlayabilmek için durdurmak gerekir. Toplumsal olayların daimi bir akış halinde olmasına rağmen, tüm oluşturma şaşmaz bir düzen ve evrensel bir yasa olduğu görülür. Böylece tüm değişimlerin yanında toplumsal süreçlere etki eden değişmeyen kalıplar vardır. Yine tüm doğal dünya ve evren akış halinde olmasına rağmen mükemmel bir uyum içinde sürmektedir.⁵⁵⁸ Comte işte bu düşünceler dolayısıyla sosyal yapıya ahenk kazandıran sistemli yapıyı, düzen ilkesi ile sosyal statik olarak adlandırır.

Comte'un sosyal sistemini tamamlayan öbür parça ise ilerleme fikrinin teorik dayanağı olan sosyal dinamiktir. Comte statik sayesinde evrensel yasasını bulduğu toplumun kendi özerkliğinde akışkan olduğunu düşünür. Genel anlamda Comte'un düşüncelerine hakim paradigma değişim ve akışkanlıktır. Duraksamaksızın daimi bir hareket toplumun gidişatını hep iyiye taşımakta olduğundan Comte hayatı boyunca dinamik toplum modelinin destekçisi olmuştur. Ancak radikal tutumlar nedeniyle toplumsal dinamiğin kaosa neden olmasını istemediği için dinamiği dengelemek amacıyla statige vurgu yapar. Sosyal statik'in tasvirci yapısına karşın sosyal dinamik onda tarihsel akış olarak sunulur.⁵⁵⁹

Comte'un sosyal sistem çözümlemesindeki statik ve dinamik kavramları, İbn Haldun'da farklı bir temelden başlamak üzere benzer bir mantıkla ileri sürülür. İbn Haldun'un çöküş teorisine bakıldığında Comte'un iyiye doğru ilerleyen teorisiyle dinamiklik açısından ortak oldukları görülecektir. İbn Haldun'un modelinin statik değil

⁵⁵⁷ Kösemihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 156

⁵⁵⁸ Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi III*, s. 120-121.

⁵⁵⁹ Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 122.

dinamik olduğunu belirten Gellner'e göre kabile elitlerinin de dahil olduğu toplumsal grup içerisinde bir sirkülasyon mevcuttur. Öyle ki mülk ve hakimiyet, kabile içerisinde grup üyeleri arasında daima el değiştirir.⁵⁶⁰ Burada her iki teorinin de baskın karakterinin değişim olduğu görülür. Birindeki değişim, öyle umulduğu için olabilir, hep ileri doğruyken; ötekiindeki değişim başladığı sıfır noktasından yükselişe geçmesi ve bu yükselişin de ardından sıfır noktasına gerilemesine doğrudur.

İbn Haldun sosyal sistemini iki toplum tipine ayırır. Bunları badiyede yaşayan bedevilerin toplum tipi ve şehirde yaşayanların hadari toplum tipi olarak ifade eder. Bu toplum tiplerinin ortaya çıkmasını ise “geçim yollarının farklı oluşuna” dayandırır.⁵⁶¹ Çünkü daha önce de belirtildiği gibi insanların bir arada yaşamalarının esasında temel sebebi ihtiyaçlarını karşılayabilmektir. Bu ihtiyaçların fertler tarafından kendi başlarına karşılanması mümkün olmadığından bir arada yaşayıp iş bölümü yapmak zorunlu hale gelmektedir. O halde, yaşamak için bir araya gelmek zorunda olan insanların ekonomik durumları da onları farklı toplumlara ayırır. Esasında buradaki tespit dikkate değerdir. Çünkü şimdiye kadar sosyolojinin konusu olarak görülen “toplum”un tek tip olduğu düşünülmüşken İbn Haldun en azından ilk haliyle bile toplumun tek yönlü olmadığını görmüştür.⁵⁶²

İbn Haldun'un eseri boyunca toplumdan değil bedevi ve hadari toplum biçiminden bahsettiği görülür. Bunlardan bedevi toplumu, medeniyetin ve hadariliğin kaynağı olarak ilk ve eski bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak kabul eder.⁵⁶³ Bugünkü kır sosyolojisi veya kent sosyolojisinin habercisi olarak bedevi umranı, hadari umranın kaynağı ve onun ilk halidir. Bedevilerin temel geçim kaynakları kır yaşam koşullarına dayanan tarım ve hayvancılıktır. Bedevilerin kır koşullarında ürettikleri ise sadece yaşamlarına yetecek orandadır. Bedevi, çevresel imkansızlık nedeniyle çok çalışır ancak sadece temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek ürün elde eder. Bundan fazlasını elde edemediği için sürekli çalışmak ve çalışabilmek için de fiziki kuvvet sahibi olması gerekir. Ayrıca kır yaşamında kabile biçiminde örgütlendikleri için bedeviler kendi güvenliklerini başka kabilelere karşı sağlamak zorundadırlar. Bu nedenle kabile toplumunda yaşayan (erkeklerden) her bir fert aynı zamanda savaşçı

⁵⁶⁰ Gellner, *a.g.e.*, s.64.

⁵⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323.

⁵⁶² Gellner, *a.g.e.*, s. 61.

⁵⁶³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 325-326.

olmak zorundadır. Bu zor koşullar nedeniyle badiye halkı zorunlu olarak dayanıklı olmayı öğrenmektedir. Aksi takdirde var oluşunu sürdürmesine imkan yoktur.

İbn Haldun sosyolojisinde bedevi çölde yaşayan/göçebe ve hadari ise şehirde yaşayan/yerleşik olarak genel biçimde tasvir edilmesine rağmen, bazen küçük köyler ve mezralarda yaşayanların da bedevi olarak adlandırıldığı görülür.⁵⁶⁴ Yani köylüler yerleşik olmalarına rağmen yaşam koşulları ve geçinme yolları nedeniyle bedevilere daha yakındır. Toplumun ikinci türü olan hadarilik, bedeviliğin evrilmesiyle ortaya çıkar. Yani aslında hadari, üretim biçimi değiştiğinden dolayı yaşam şekli de değişen bir bedavidir. Zorlu hayat koşullarına rağmen birtakım üreticiler daha fazla çalışıp ihtiyaçlarından daha fazla ürettiklerinde ortaya çıkan bu artık mal, bedevinin yerleşik hayata geçmesine veya köylerden kentlere göç etmesine yol açar. Artan gelir sayesinde yeme, içme, barınma gibi zorunlu ihtiyaçların süslenip çeşitlenmesine önem verilir. Ardından refah hali gittikçe artan hadarilerin zevkleri ve alışkanlıkları da gün geçtikçe değişir. Zamanla her saldırıya karşı tetikte olan bedevilerin yerine güvenlikleri surlar ve askerlerle sağlanan hadariler, kendilerini bile tehlikelere karşı savunamaz hale gelirler.⁵⁶⁵ Elbette söz konusu değişiklikler bir anda olup bitmez. Aksine fark edilmeyecek derecede yavaş gelişirler.

İbn Haldun, basit yiyecekler ve rahat olmayan koşulların bedevilerin bedenlerini ve ahlaklarını olumlu yönde etkilediğini düşünür:

Kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekli daha mükemmel ve daha güzel, ahlakları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir.⁵⁶⁶

Hatta hadarilerin bedevilere nispeten kötülük yapma eğilimlerinin daha çok olduğunu söyler. Ancak zorunlu bir süreç olarak bedevilik aynı zamanda hadariliğe doğru daimi bir akış halindedir. İhtiyaçtan fazlası üretim, ihtiyaç fazlası tüketimi getirdiğinden pek çok lüzumsuz alışkanlıklar ortaya çıkar. Bu zorunlu süreç nedeniyle hadarilik büyük medeniyetler kurmayı bedeviliğe has güzel hasletlere borçlu olduğu

⁵⁶⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 325.

⁵⁶⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 352.

⁵⁶⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 270.

halde bir paradoks olarak bu hasletlerden gün geçtikçe uzaklaşır.⁵⁶⁷ Bu bağlamda İbn Haldun'un hadari toplumunun bugün için yaygın bir sosyolojik tabir olan "tüketim toplumu"na benzetildiği de görülür.⁵⁶⁸

Görüldüğü üzere tıpkı tavırlar nazariyesindeki döngüsel model, bedevi ve hadari umranın izahında da kullanılmıştır. Her hadari toplum temelde bedevi toplumdan doğar. Medeniyet geliştikçe yozlaşmalar da beraberinde gelir. Ve nihayet hadariliğin lüks tüketimi ve ahlaki yozlaşması onun da sonunu getirerek bir başka asabiyet sahibi bedevi kabilenin saldırısıyla neredeyse hiç yaşamamış gibi yok olur gider. Burada XIX. Yüzyılın romantiklerinde olduğu gibi İbn Haldun'un da medeniyetin yozlaştırıcı etkisine vurgu yaptığı görülür.⁵⁶⁹

Comte'un statik ve dinamik toplumuna karşın İbn Haldun'un bedevi ve hadari umranı vardır. Kavramsal ve kültürel farklar olduğu açık olan bu dikotomiler, insan topluluklarının anlaşılma çabalarının ürünüdürler. Toplumun değişen ve değişmeyen yönlerine odaklanan Comte'un yanı sıra İbn Haldun da değişen ve değişmeyen boyutlarıyla ilgilenmişlerdir. Zaman zaman iki düşünürün çelişkisi olarak ifade edilse bile bu kavramların toplum için aynı anda kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü toplumsal fenomenler doğaları gereği kompleks olduklarından dolayı, tek bir süreçle açıklanmaları onların eksik ve yanlış anlaşılmasına neden olur. Sayısız bakış açısıyla incelenebilecek toplum, bazen durgun bazen de devingen bir biçimde ele alınabilir. Bu durumun temel sebebi, toplumun kendisini algılamak hissettiği farklı ihtiyaçlarıdır.⁵⁷⁰

Topluma büyük oranda hakim olan değişikliklerin yanında, toplumsal kurumların içerik değişmelerine rağmen, "kalıp"larında pek de bir değişiklik gözlenmez. İbn Haldun bir taraftan "suyun suya benzediği gibi geçmiş geleceğe ve hale benzer"⁵⁷¹ deyip ana kalıpların sabitliğini ifade ederken, öbür taraftan hiçbir toplumun aynı hal üzere kalmadan üstelik birbirlerine dönüşecek şekilde değişimler yaşandığını söylemesi statik ve dinamiğin içeriğine uyacak biçimde tutarlıdır. Comte ve İbn Haldun'un teorilerindeki temel farklılık ise Comte'un değişimi tek boyutlu ve hep olumlu olarak

⁵⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 326, 330.

⁵⁶⁸ Erdoğan, Fatih, *İbn Haldun*, Maviçatı Yay., İstanbul, 2017, s. 90-91.

⁵⁶⁹ Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 106

⁵⁷⁰ Durkheim, Emile, *Pragmacılık ve Toplumbilim*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2016, s. 168.

⁵⁷¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, 166.

görmesinin yanında İbn Haldun'un bu değişimin iyiden kötüye giden çok yönlü bir süreç olarak kabul etmesidir. Yani Comte'un geleceğe dönük umutlu oluşu İbn Haldun'da gerçekçi bir kötümserliğe yerini bırakır. Biyolojik organizmaların en önemli özelliği olan ölüm ve yok oluş İbn Haldun'un sosyal kurumlar hakkındaki görüşlerinin temel sebebi olarak gösterilebilir. Bunun yanında tarihten o güne (ve hatta bugüne) değin gücünü muhafaza eden tek bir devlet veya toplumun olmaması da nesnel tarihi bir veri olarak İbn Haldun'un "çöküş" delilleri arasındadır.



SONUÇ

Bu çalışmanın temel argümanlarından biri sosyolojinin iki ayrı doğumunun olduğudur. Beş yüz yıl ara ile gerçekleşen bu doğumlar, sosyolojinin var oldukları sosyo-kültürel ortamdan büyük oranda etkilenmiştir. Böylesi bir karşılaştırmada kurucu vasfının birinden alınıp öbürüne verilmesinden ziyade sosyolojik düşünceye yaptıkları katkılarla insanlığın düşünce tarihinde bulundukları yeri tespit etmeye çalışılmıştır. Nihayetinde sosyolojinin Comte ile başlatılmasının sosyolojik düşünce ileri süren tüm düşüncülere karşı büyük bir haksızlık oluşturacağı aşikardır. Nitekim bilimin birikerek ilerlediği gerçeği, büyük bir düşünsel mirasa sahip olan sonraki nesil açısından öncekilerin hakkının verilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Comte'un Fransız usulü sosyolojisine karşı İbn Haldun'un Endülüs-Mağrip-Mısır kültürlerinden nasiplenene sosyolojisinin meşruiyeti dile getirilmiştir. Comte ve İbn Haldun'un düşüncelerinde birinin ötekine olan üstünlüğü değil farklılığı dile getirilmiştir. Elbette isabet eden veya etmeyen, yüzeysel veya derinlikli olan düşünceleri de bilimsel sınırlar içerisinde dile getirilmeye çalışılmıştır. Burada varılan sonuçları şöyle maddelemek mümkündür:

1- Comte ve İbn Haldun'un toplumsal düşüncelerini ortaya çıkaran öz yaşamları ve siyasi-sosyal çevreleri, çalışmanın öncelikli konusu olmadığı halde, ana konunun anlaşılması için hayati bir öneme sahiptir. Bu nedenle düşüncülerin sosyolojik doğumlarını var eden dışsal koşullar, ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir. Görüldüğü gibi XIX. Yüzyılın bilimsel, dini ve ahlaki durumu Comte'un yaşamının farklı dönemlerinde düşüncelerini köklü bir biçimde değiştirecek denli etkili olmuştur. Katolik, Cumhuriyetçi, Sosyalist, Liberal ve Neo-Katolik bir din kurucu olarak birbirinden farklı ve zıt düşünceleri/misyonları birbiriyle sentezlemesi rastgele değildir. Üstelik dikkat edilmesi gereken husus ise her bir değişimin öncekini tamamen iptal etmeyip, öncekinin üzerine şekillenmesidir. Yani Comte, sosyolojisini kurarken önceki düşünceleri ve bunlara eklenen yenilerini sentezlemekteydi. Comte gibi İbn Haldun da çevresi ve ailesi bilinmeden yeterince iyi anlaşılmayacaktır. XIV. Yüzyılın toplumsal koşullarının İbn Haldun'un iliklerine işlediğini ve kendi düşünsel varlığını yaşadıklarına borçlu olduğunu görmemek imkansızdır. İbn Haldun'un atalarının siyasi görevlerde bulunması, öncelikle kendisinin de siyasetle ilgilenmesine ve sonra da sosyal teorisinin merkezine siyaset görüşünü koymasına yol açmıştır. Yani sıra Comte, insan hakları ve özgürlük söylemlerinin zirve yaptığı bir dönemde Hümanistik sosyolojisini var etmiştir.

2- Comte'ta belirgin bir şekilde metafizik düşünce eleştirisi görülür. Çünkü metafizik düşünce sonu gelmeyen tartışmalarla insanı asırlarca oyalamış, dahası teolojik düşünceyi yıkmasına karşın yeni bir şey üretememişti. Oysa döneminin siyasi karmaşasının etkilediği düşünsel karmaşaya alternatif olabilecek “derli toplu” bir felsefeye ihtiyaç duyulmaktaydı. Böylece Comte; varlığı anlamak için sorulan “niçin” sorusunun metafizik karakterli oluşu nedeniyle cevaplanamayacağını ve “nasıl” sorusunun buna alternatif olması gerektiğini ileri sürmüştür. Aslında bu *olguyu anlamak* İngiliz aydınlanmacılarının bilime bir katkısı iken, Comte doğa bilimlerinde meşruiyet kazanmış bu soruyu *sosyal olguların* anlaşılmasında alternatif olarak önermişti. Comte'un bu girişimi Batı dünyasındaki ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Öte yandan beş yüz yıl evvelinde ve tamamen farklı bir coğrafya ve kültürel atmosferde, İbn Haldun tecrübeye dayanmayan spekülative bilginin reddedilmesine karar vermiştir. Çünkü yıllardır tarihçilerin (ve hadisçilerin) olguya ve gözleme dayanmayan nakillerle oyalanmasının onları hakikatten uzaklaştırdığını görmüştür. Sonuçta Comte'un selefleriyle olan ilişkisi gibi İbn Haldun da kendinden önceki filozofların terminolojisini ve dahi metodolojisini kullanarak, zaman zaman üstatlarını eleştirerek vakıya/gözleme uygun olanın bilgi değeri taşıdığını görmüştür.

3- Her ikisinin de hakikati gözlemlemek suretiyle sosyal meselelerin bir düzenlilikle gerçekleştiklerini fark etmeleri üzerine İbn Haldun'da hikmet bilimlerinden biri olan tarihin turnusol kağıdı, “umran ilmi” adıyla; Comte'ta ise fiziğin genelgeçer işlevlerine sahip “sosyoloji” adıyla yeni bir bilim ortaya koyma ihtiyacı baş gösterdi. Bu, tarih boyunca sosyal konuların farklı zaman ve zeminde ele alınmasına rağmen bunların belli ilkelere göre ve rastlantısal olmayan bir biçimde gerçekleştiklerinin açık bir ilanı olmaktadır. Ancak söz konusu ortak yöne karşın, bilimlerinin karakterleri birbirinden oldukça farklıdır. Comte'un daha katı olan sosyal yasaları, söz gelimi, İbn Haldun'da daha esnektir. Keza Comte'un kendi pozitif dini haricinde öteki dinleri miadı dolmuş olarak görmesine karşın, İbn Haldun sosyolojik tespitlerini temellendirirken kutsal kitabının ayetlerini referans alır.

4- Comte bilimler tasnifini olgucu bakış açısına dayalı olarak ortaya koyduğunda, psikolojiyi gözleme dayanmadığı için bilim olarak kabul etmemiştir. Bunun yanı sıra İbn Haldun da madenleri dönüştürme iddiasında olan ve bunu ispatlamayan kimya için aynısını ifade etmektedir. Elbette buradaki kimya esasen simya adıyla anılan bir çeşit

sihir uygulamasıdır. İbn Haldun'un bu sözde bilimin temsilcileri hakkındaki psikolojik analizleri de ilgi çekicidir. Yine metafizik eleştirisi yapan Comte'la ortak olan bir diğer husus, İbn Haldun'un metafizik olan felsefeyi eleştirip, felsefe bulaşan ilimleri de reddetmesidir. Bunlarda İslami ilimlerden olan kelim ile tasavvufun felsefeyle boyanmış hallerine reddiyesi vardır. Ancak Comte'un son derece akılcı duruşuna karşın İbn Haldun burada önemli bir ayrım yapar. Ona göre metafizikçiler/felsefeciler dini sahayı akılla kavramaya çalışarak büyük bir yanılgıya düşmüşlerdir. Akıl ile dini sahayı birbirinden kesin sınırlarla ayıran İbn Haldun, Comte'un tamamen dini sahayı reddetmesine karşın, ikisinin bilgi kaynağının farklı olduğunu belirtir.

5- Tüm akılcılığına rağmen, bunalımlarının da büyük etkisiyle ruhsal alanın dine ihtiyaç duyduğunu fark eder etmez, bir din kuruculuğa soyunan Comte'a karşın, tasavvufa karşı sert tutumunu zamanla yumuşatan bir İbn Haldun görülmektedir. İkisinde de içerik farklılığıyla birlikte yaşlılık dönemine doğru dünyevi olandan ruhi olana doğru bir eğilim olduğu gözlenmektedir.

6- Toplumsal bunalımlara bir çare olması umuduyla sosyolojye dinsel bir misyon yükleyen Comte, bir de bütün disiplinlerin eş güdümlü bir biçimde öğretilmesi gerektiğini düşündüğü bir eğitim reformu önerir. Eğitim ile ilgili şiddet içermeyen alternatif sunan Comte gibi İbn Haldun da toplumun ancak şiddetsiz bir eğitim ile düzeleceğini düşünür. İbn Haldun açıkça eğitim denen kurumun devletler aracılığıyla insanların kişiliklerini sindirmek amacıyla kullanıldığını ifade etmiştir. Atlama tahtası olmak yerine nesillerin korkakça yetişmesine neden olan eğitim, karakter bozucu bir özellik göstermekte olup mülk sahiplerinin isteklerine göre yönlendirilmektedir. Bu durumun farkına varan iki düşünürün de eğitimin sosyal bir kurum olarak iyileştirilmesi yönündeki önerileri, dönemlerine göre oldukça ileridir. Bu bağlamda İbn Haldun'un orijinallik yönünden daha ileri olduğu görülmektedir.

7- Kolektif yaşama biçiminin baskın olduğu İbn Haldun devrinde toplumu bir arada tutan akrabalık bağları ve grup dayanışması onun sosyolojisinde büyük yer kaplamışken, Comte ferdiyetçiliğin hakim olduğu bir dönemin çocuğu olarak hümanizma vurgusu yapar. Belli bir aile ve kabileden ziyade, insan ırkının genel gelişimi Comte sosyolojisinin merkezini oluşturmaktayken; İbn Haldun'da bütünüyle aile ve soy bağının sosyal olaylar üzerindeki belirleyiciliğine dikkat çekilmektedir.

8- Aktif siyasi yaşamı nedeniyle pek çok sosyal olayın bizzat içinde yer almış veya yakından gözlemleme şansına sahip olan İbn Haldun, sosyolojisinde teorik bilgiye yer vermiş olsa da baskın yönü pratikliğidir. Comte ise teorik düşünce ve pratik düşünce arasında önceliği teorik düşünce ve teorik bilimlere vermektedir.. Çünkü Comte’a göre pratik yarar ummak bilimlerin gelişmesinde olumsuz etki yapar. Bir bilimsel keşif veya bulgu sırf gerçek olduğu için elde edilmeye çalışıldığında anlamlı olur. Aksi takdirde ne işe yaradığı ile ilgilenildiğinde pek çok bilimsel keşfin önü tıkanır. Çünkü ilk etapta o keşfin ne işe yaradığı anlaşılmayabilir. Pratik yarar zaten bir keşfin ardından gelecek bir şeydir. Bu nedenle şu an için işe yaramasa bile bilimsel hakikatin peşine düşülmelidir. Oysa İbn Haldun, bütün sosyolojisini yaşanan pratik gerçeklik üzerine kurmuştur. Teorilerini bile uzun yıllar yaşanmış olayların neden-sonuç ilişkisinin gözlenmesi sonucunda ortaya koymuştur.

9- Son olarak dikkat çekici hususlardan biri de Comte’un Saint-Simon gibi güçlü bir hocadan pek çok düşüncelerinin ilk nüvelerini almasına karşın İbn Haldun’da böylesi bir fikir deposu üstadın var olduğu görülmez. Aslında her düşünür, kendinden öncekilerin ortaya koyduğu bilimsel geleneğe bir şeyler borçludur. Bu konuda hem Comte ve hem de İbn Haldun yetişme döneminde kendisinden ilim aldıkları hocalarına borçludur. Ancak Comte’un bilimsel mirasa, başkalarından aldığı düşünceleri sistemleştirmek gibi bir katkısı varken, İbn Haldun büyük oranda düşüncelerinin bizzat kaynağıdır. Etkilenmeler olmakla birlikte düşünceler İbn Haldun’un gözlemlerinden ve yaşantısından çıkmıştır. Ancak kendileri üzerindeki etkileri bakımından Comte’un Montpellier Lisesi’ndeki matematik hocası Daniel Encountre ve daha sonra Saint Simon’dan, İbn Haldun’un ise felsefe hocası Abili’den nasiplendiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Füsün Sokullu, *Kriminoloji*, Beta BasımYayım İstanbul 2016.
- Alatas, Syed Farid, “İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru”, Çev. Tahsin Özcan, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Albayrak, Ahmet, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.9, S.1, 2000.
- Alkan, Ersoy Özmen, “Sosyolojide Temel Metodolojik İkilikler ve Bunları Aşma Girişimleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C.4, S.1, 2015.
- Alkan, Hasan, *İbn Haldun ile Arnold Toynbee'nin Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Andıç, Fuat, vd., *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Hitabevi Yayınları, Ankara 2014.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2010.
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Arslan, Mustafa, *Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum*, Pınar Yayınları, İstanbul 2014.
- Avcı, Ayça, *İbn Haldun ve G. Vico Karşılaştırmasında Doğalcı ve Tinselci Tarih Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2008.
- Ballıkaya, Cihan, *XIX. Yüzyıl Pozitivist Düşünürlerinden Auguste Comte ve Emile Durkheim'da Din*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2015.
- Bayrakdar, Mehmet, “İbn Haldun’un Sosyal Atomculuğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.26, S.1, 1984.
- Bedir, Murteza, “İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Bilici, Faruk, “Fransa” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 187-190, 1996.
- Bird, John, *Din Sosyolojisi Nedir?*, Çev. Abdulvahap Taştan-M. Derviş Dereli, Lotus Yayınevi, İstanbul 2015.

- Bourdeau, Michel, “Auguste Comte”,
<https://stanford.library.sydney.edu.au/entries/comte/>, (Oct 16, 2014).
- Bouthoul, Gaston, *Toplum Bilimin Tarihi*, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınları, İstanbul 1971.
- Bruhl, Levy, “Auguste Comte’un Sosyolojisi” Çev. Z.Fahri Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 8.1-2, İstanbul 1942.
- Burke, Peter, *Bilginin Toplumsal Tarihi II*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.
- Caird, Edward, *Comte’un Din ve Toplum Felsefesi*, Çev. Ertuğ Ergün, Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2003.
- Canatan, Kadir, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, Açılımkitap Pınar Yayınları, İstanbul 2013.
- Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi (Thales’ten Baudrillard’a Kadar)*, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Ceyhan, Semih, “İbn Haldun’un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Chapra, M. Umer, “İbn Haldun’un Gelişme Teorisi Günümüz İslam Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?”, Çev. Tahsin Özcan, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık İstanbul, 2015.
- Comte, Auguste, *İslamiyet ve Pozitivizm*, Çev. Özkan Gözel, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, Çev. Erkan Ataçay, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2015.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefeye Giriş*, Çev. Süleyman Sarı, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003.
- Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- Comte, Auguste, *System of Positive Polity, V. I*, Translated by John Henry Bridges, London 1875.

- Comte, Auguste, *System of Positive Polity*, V. II, Translated by, Frederic Harrison, London 1875.
- Coser, Lewis A., *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çev. Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman, De Ki Basım Yayım, Ankara 2011.
- Çal, Canan, *Ibn Khaldûn and John Locke: A Political Interpretation of Society – A Road to Private Property*, Master Thesis, ODTÜ, 2014.
- Çiftçi, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Çiftçi, Adil, *Sosyolojiye Giriş: Bir Özgürlük Tarzına Çağrı*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Durkheim, Emile, *Pragmacılık ve Toplumbilim*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2016.
- Durkheim, Emile, *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2013.
- Einstein, Albert, *Benim Gözümden Dünya (Felsefi ve siyasi Yazılar)*, Çev. Demet Evrenosoğlu, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Eliaçık, İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri: İslam Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar, C.I*, İnşa Yay. İstanbul 2011.
- El-royes, Waseem, *The Political Aspects of Ibn Khaldun's Study of Culture and History*, Doctoral Dissertation, University of Maryland, 2008.
- Emin, Ahmed, *Fecr'ül-İslam*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- Erdoğan, Fatih, *İbn Haldun*, Maviçatı Yayınları, İstanbul 2017.
- Ergün, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji*, Gerçek Yayınevi, Ankara 1973.
- Ertürk, Kamer, *Tarih Felsefesinde İbn Haldun ve Vico*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1998.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin F., “Auguste Comte ve Ahmet Rıza”, Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği, Seri.A, S. 34, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1962.
- Freyer, Hans, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, Haz., M. Rami Ayas, Doğubatı, Yayınları, Ankara 2015.
- Furseth, Inger ve Repstad, Pal, *Din Sosyolojisine Giriş (Klasik ve Çağdaş Kuramlar)* Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara 2015.

- Garrison, Douglas H., *Ibn Khaldun and The Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry Into Society, The State And Revolution*, Master Thesis, University of Denver, 2012.
- Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, Çev. Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Giddens, Antony, *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, Çev. Ülgen Yıldız Battal, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016.
- Görgün, Tahsin, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Guillin, V. P. Emmanuel, *Auguste Comte and John Stuart Mill On Sexual Equality: Historical, Methodological and Philosophical Issues*, Doctoral Dissertation, University of London, 2005.
- Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 6, 1986.
- Hacıibrahimoğlu, Mehmet, *Collingwood ve İbn Haldun'un Ele Aldığı Tarih Felsefesinin Bazı Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatı Yayınları, Ankara 2015.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, C.III*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.
- Hoffer, Eric, *Değişim Sancısı*, Çev. Bengisu Filiz, Dergah Yayınları İstanbul 2017.
- Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar: et-Tarif*, Çev., Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- İbn haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Araf Yayınları, İstanbul 2013.
- İrğat, Muhammet, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldun*, Hiperyay, İstanbul 2017.

- Kayapınar, Akif, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Tarihi I*, Anı Yay., Ankara 2017.
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Tarihi III*, Anı Yay., Ankara 2016.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016.
- Korkut, Şenol, “İbn Haldun’un es-Siyasetü’l Medeniyye Teorisini Eleştirisi”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yay., İstanbul, 2015.
- Koştaş, Münir, “Auguste Comte’un Din Sosyolojisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 34, S.1, 1995.
- Kösemihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Kupp, E. E., *Thomas Hardy: Positivism and His Tragic Vision*, Master Thesis, University of Durham, 1989.
- Kuşçu, Emir, “Dini Araştırmalarda Çoğulcu Bir Perspektife Doğru -Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10, S.2, 2010.
- Lacoste, Yves, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Levi-strauss, Claude, *Hepimiz Yamyamız*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2014.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2009.
- Löwith, Karl, “Vico”, Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi: Ekler*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.
- Löwith, Karl, *Tarihte Anlam*, Çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Lukes, Steven, “Saint Simon”, *Los Padres Fundadores de la Ciencia Social*, Editorial Anagrama, Çev. İhsan Sezal, Barcelona, 1969.
- Mcneill, William H., *Dünya Tarihi*, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Menshing, Gustav, *Din Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Aydın, Literatürk Academia Yayınları, Konya 2012.
- Meriç, Cemil, *Jurnal*, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Meriç, Cemil, *Saint Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Miller, John H., *İbn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms*, Master Thesis, University of Tennessee, 1975.
- Mills, C. Wright, *Toplumbilimsel Düşün*, Çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul 2007.
- Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Olgun, Halit, *Sosyal Değişme Açısından İbn Haldun ve Sorokin*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1999.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.
- Pareto, Vilfredo, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Çev. Merve Zeynep Doğan, Doğubatı Yayınları, İstanbul 2015.
- Pickering, Mary, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume II*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Saygılı, Sefa, *Dünyayı Aldatanlar*, Elit Kültür Türdav Basım Yayım, İstanbul 2013.
- Sorokin, Pitirim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997.
- Soyer, Mehmet, *Examining The Origins of Sociology: Continuities and Divergences Between Ibn Khaldun, Giambattista Vico, Auguste Comte, Ludwig Gumplowicz and Emile Durkheim*, Master Thesis, University of North Texas, 2010.
- Şentürk, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?” Ed., Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Şeriati, Ali, *İnsan Bilim ve Tarih Felsefesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ali Kaya, Tebeşir Yayınları, Konya 2011.
- Şerif, M. Muhammed, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- Şulul, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Tomar, Cengiz, “Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Toynbee, Arnold, *A Study of History, Vol. 10*, Oxford University Press, London 1919.

- Türker, Ömer, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi ”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yenidevir Basımevi, İstanbul 1941.
- Varel, Anıl, *Comte ve Durkheim Örnekleri Üzerinden Pozitivist “Nesnellik” ve Siyaset İlişkisinin Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2012.
- Waardenburg, Jacques, “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, Çev. Ramazan Adıbelli, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.16, C.1(281-295), Kayseri 2014.
- Wallace, A. Ruth ve Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları (Klasik Geleniğin Genişletilmesi)* Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Doğubatı Yayınları, Ankara 2015.
- Wardi, Husayn, *A Sociological Analysis of İbn Khaldun’s Theory: A Study in The Sociology of Knowledge*, Doctoral Thesis, University of Texas, 1950.
- Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, Yarın Yayınları, İstanbul 2015.
- Wernic, Andrew, *Auguste Comte and The Religion of Humanity*, Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1999.
- Wright, Terence, *George Eliot and The Religion of Humanity*, University of Oxford, 1977.
- Yaslıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun”, Ed. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Yücekaya, Metin, *İbn Khaldun’s Conception of Dynastic Cycles and Contemporary Theories of International System Change: A Comparative Assessment*, Master Thesis, OTDÜ, 2014.

EKLER

Resim : 1-A Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.

(D) Her hangi bir seneye mahsus POZİTİVİZM TAKVİMİ								
Beşerî hazırlığın müşahhas tablosu. Charlemagne'dan beri beş ileri Fransız, İtalyan, İspanyol, Britanya ve Alaman milletlerinin hür birleşmesi ile teşekkül etmiş Garp Cumhuriyetinin nihai intikaline mahsustur.								
		Birinci Musa İlk teokrasi	İkinci ay Homeros Kadim şiir	Üçüncü ay Aristoteles Kadim felsefe	Dördüncü ay Arkhimedes Kadim fen	Beşinci ay Caesar Askerî medenileşme	Altıncı ay Aziz Paulus Katoliklik	Yedinci ay Charlemagne Orta Çağ medeniyeti
Pazartesi	1	Prometheus... Cadmus.	Hesiodos.	Anaksimandros.	Theophrastos.	Miltiades.	Aziz Lukas ... Aziz Yacobus.	Büyük Theodoric.
Salı	2	Herakles ... The- seos.	Tyrtaios...Sapphō.	Anaksimenes	Herophilos.	Leonidas.	Aziz Cyprianus.	Pelagius.
Çarşamba	3	Orpheos ... Teire- stias.	Anakreon.	Herakleitos.	Erasistratos.	Aristeides.	Aziz Athanasias.	Büyük Otto ... Kuşçu Heinrich.
Perşembe	4	Odysseus.	Pindaros.	Anaksagoras.	Celsius.	Kimōon.	Aziz Hyeronymus.	Aziz Heinrich.
Cuma	5	Lykurgos.	Sophokles. ..Euri- pides.	Demokritos. ..Leu- kippos.	Galenos.	Ksenophōn.	Aziz Ambrosius.	Villiers La Valette.
Cumartesi	6	Romulus.	Theokritos...Lon- gus.	Herodotos.	İbni Sina... İbnir- rüş.	Phōkiōn ... Epa- meinondas.	Azize Monica.	Lepanlı Don Juan ... Jean Sobieski.
Pazar	7	Numa	Aiskhylos	Thales	Hippokrates	Themistokles	Aziz Augustinus	Alfred
	8	Baal ... Semiramis.	Skopas.	Solōn.	Eukleides.	Perikles.	Konstantinos.	Charles-Martel.
	9	Sesostris.	Zeuxis.	Ksenophanes.	Aristas.	Philippos.	Theodosios.	Cid ... Tancrede.
	10	Manu.	Iktinos.	Empedokles.	Bitinyalı Theodo- sios.	Demosthenes.	Aziz Khrysostōmos... Aziz Basillos.	Richard ... Salâhattin.
	11	Kyros.	Praksiteles.	Thukydides.	Heron.. Ktesibias.	Ptolemaios Lagos.	Azize Pulcheria ... Marcianus.	Jeanne-d'Arc.
	12	Zerdüş.	Lysippos.	Arkhytas... Philo- laos.	Pappos.	Philopoimen.	Sainte - Geneviève - de - Paris.	Albuquerque ... Wal- ter Raleigh.
	13	Druid'ler. ..Ossian.	Apelles.	Tyaneus.(Nigdeli) Apollonios.	Diophantes.	Polybos.	Aziz Gregorius Mag- nus.	Bayard.
	14	Buddha	Phidias	Pythagoras	Apollonios	İskender	Hildebrand	Godefroi

Resim : 1-B Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.

15	Fo-hi.	Aisôpos.... <i>Bidpay.</i>	Aristippos.	Eudoksos <i>Ara-</i> <i>tos.</i>	Junius-Brutus.	Aziz Benedictus ... <i>Aziz Antonius.</i>	Büyük .Aziz Leon <i>Leon IV.</i>
16	Lao-Tsö.	Plautus.	Antisthenes.	Pytheas.... <i>Neark-</i> <i>hos.</i>	Camillus... <i>Cincin-</i> <i>natus.</i>	Aziz Bonifatius <i>Aziz Austin.</i>	Gerbert. <i>Pierre Da-</i> <i>mien.</i>
17	Meng-Tsö.	Terentius. <i>Menan-</i> <i>dros.</i>	Zenôn.	Aristarkhos.... <i>Be-</i> <i>rôsos.</i>	Fabricius .. <i>Rega-</i> <i>lus.</i>	Sevilyalı aziz İsidorus. <i>Aziz Bruno.</i>	Pierre -l'Ermite.
18	Tibet teokratları.	Phaidros.	Cicero <i>Kâçûk-</i> <i>Plinius.</i>	Erastosthenes <i>Sôstigenes.</i>	Annibal.	Lanfrancus <i>Aziz</i> <i>Anselmus.</i>	Suger <i>Aziz Eloi.</i>
19	Japon teokratları	Juvenalis.	Epiktetos.... <i>Arri-</i> <i>anos.</i>	Ptolemaios.	Aemilius Paulus.	Heloise <i>Beatrice.</i>	İskender III. <i>Th.</i> <i>Becket.</i>
20	Munggo-Kapak. <i>Tamehamea.</i>	Lukianos.	Tacitus.	Albategnius.... <i>Na-</i> <i>sireddin.</i>	Marius ... <i>Gracch'-</i> <i>ler.</i>	Ortaçağ mimarları ... <i>Aziz Benezet.</i>	Aziz Francesco d'As-
21	Konfüçius	Aristophanes	Sôkrates	Hipparkhos	Scipio	Aziz Bernardus	sisi. <i>Aziz Domingo.</i> <i>Innocent III.</i>
22	İbrahim <i>Yusuf.</i>	Ennius.	Ksenokrates.	Varro.	Augustus.... <i>Mac-</i> <i>canas.</i>	Aziz François-Xavier. <i>Aziz İnigo Lagola.</i>	Azize Clotildis.
23	İsmail.	Lucretius	İskenderiyeli Phi-	Columella.	Vespasianus .. <i>Ti-</i> <i>tus.</i>	Aziz Carlo Borromeo ... <i>Fed. Borromeo.</i>	Azize Bathildis <i>Tos-</i> <i>kanalı Azize Mathildis.</i>
24	Süleyman.... <i>Davut.</i>	Horatius.	İncilci aziz Yahya.	Vitruvius.	Hâdrianus... <i>Nerva.</i>	Azize Teresia... <i>Azize</i> <i>Gatarina-da-Sienna.</i>	Macar Aziz Etienne ... <i>Mat. Corvin.</i>
25	Eş'aya.	Tibullus.	Aziz Justunus <i>Aziz Eitrenatos.</i>	Strabôn.	Antoninus ... <i>Mar-</i> <i>cus Aurelius.</i>	Aziz Vincent-de-Paul ... <i>L'Abbé de l'Epée.</i>	Macar Azize Eliza- beth.
26	Vaftizeci aziz Yahya.	Ovidius.	İskenderiyeli aziz Clemens.	Frontinus.	Popinianus ... <i>Ul-</i> <i>pianus.</i>	Bourdaloue.... <i>Cl. Fle-</i> <i>ury.</i>	Kastilyalı Blanche.
27	Harunürregid.... <i>Abdarrahman III.</i>	Lucanus.	Origenes <i>Ter-</i> <i>tallianus.</i>	Plutarkhos.	Alexander Severus.	W. Penn.... <i>G. Fox.</i>	Aziz Ferdinando III. ... <i>Alfonso X.</i>
28	Muhammed	Vergilius	Eflâtun	Bâyûk-Plinius	Trajanus	Bossuet	Saint-Louis

Resim : 1-C Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.

(D') Her hangi bir seneye mahsus POZITIVİZM TAKVİMİ							
Begeri bazarlığın müğahhas tablosu. Charlemagne'dan beri beğ ileri Fransız, İtalyan, İspanyol, Britanya ve Alman milletlerinin hür birleşmesi ile teşekkül etmiş Garp Cumhuriyetinin nihai itikalline mahsustur.							
	Sekizinci ay Dante Münir destan	Dokuzuncu ay Gutenberg Münir sanayi	Onuncu ay Shakespeare Münir tiyatro	On birinci ay Descartes Münir felsefe	On ikinci ay Frederic Münir siyaset	On üçüncü ay Biehat Münir fen	
Pazarıesi	1 Trubadurlar.	Mareo Polo... Chardin.	Lope de Vega... Montaleon.	Albert-le-grand. Jean de Salisbury.	Marie de Molina.	Copernic... Tycho Brahe.	
Salı	2 Boccaccio... Chaucer.	Jacques Cœur... Gresham.	Moreo... Guillen de Castro.	Roger Bacon. Raimond Lulle.	Büyük Çöme de Medicis.	Kepler... Halley.	
Çarşamba	3 Rabelais.	Gama Magalhães.	Rojas... Guevara.	Aziz Bonaventure... Joachim.	Philippe de Comines. Gulicardini.	Huyghens... Varignon.	
Perşembe	4 Cervantes.	Neper... Briggs.	Otwa.	Ramus. Kardinal de Cusa.	Kastilyalı Isabelle.	Jacques Bernoulli... Jean Bernoulli.	
Cuma	5 La Fontaine... Robespierre.	La caille. Delambre.	Lessig.	Montaigne... Erasmus.	Charles V. Sixte V.	Bradley... Roemer.	
Cumartesi	6 Foë... Goldsmith.	Cook... Tasman.	Græbe.	Campanello... Morus.	Henri IV.	Volta... Savonar.	
Pazar	7 Ariosto	Colombo.	Calderon	Aquinalı aziz Thomas	Louis XI.	Galileo	
	8 Leonardo da Vinci... Tiziano.	Benvenuto Cellini	Tirso.	Hobbes... Spinoza.	Coligny... L'Hôpital.	Viete... Harriott.	
	9 Michelangelo... Paul Veronese.	Amontons... Wheatstone.	Vondel.	Pascal... Giordano Bruno.	Barneveldt.	Wallis... Fermat.	
	10 Holbein... Rembrandt.	Harrison. Pierre Leroy.	Racine.	Locke... Malebranche.	Gustave Adolphe.	Clairaut... Poincaré.	
	11 Poussin... Lesueur.	Dollond... Graham.	Voltaire.	Vouvenargues. Mm. de Lambert.	De Witt.	Euler... Monge.	
	12 Velasquez... Murillo.	Arkwright... Jacquart.	Matias... Alfieri.	Diderot... Daclos.	Ruyter.	D'Alembert... Daniel Bernoulli.	
	13 Teniers... Rubens.	Conte.	Schiller.	Cabanis... Georges. Leroy.	Guillaume III.	Lagrange... J. Fourier.	
	14 Raphael	Vaucanson	Cornelle	Şansölye Bacon	Sessiz Guillaume	Newton	

15	Froissart... Joinville.	Stevin... Toricelli.	Alarcon:	Grotius... Cajal.	Ximenes.	Bergmann... Scheele.	Tamamlayıcı gün... Kebise günü... Mük
16	Canoens... Spenser.	Mariotte... Boyle.	Mm. de Motteville...	Fontenelle...	Sully... Ockenstern.	Priestley... Davy.	
17	İspanyol romancıları.	Papin... Worcester.	Mm. de Seignè... Lad Montague.	Vico... Herder.	Colbert... Louis XIV.	Cavendish.	
18	Chateaubriand.	Black.	Lesage... Sterne.	Freret... Winckelmann.	Walpole... Maspin.	Guyton-Morveau... Geoffroy.	
19	Walter-Scott... Cooper.	Jouffroy... Fulton.	Mm. de Staal... Miss Edgeworth.	Montesquieu... d'Anguesson.	D'Aranda... Pombal.	Berthollet.	
20	Manson.	Dalton... Thilorier.	Fielding... Richardson.	Buffon... Oken.	Turgot. Campomanes.	Berzelius... Ritter.	
21	Tasso	Watt	Molière	Leibniz	Richelieu	Lavoisier	
22	Petrarca.	Bernard de Palissy.	Pergolesi... Palestrina.	Robertson... Gibbon.	Sidney... Lambert.	Harvey... Ch. Bell.	
23	Thomas A' Kempis. Gir. natalı Louis ve Bungan.	Guglielmini... Riquet.	Sacchini... Gretry.	Adam Smith... Dunoyer.	Franklin. Hampden.	Boerhaave... Stahl.	
24	Mm. de Lafayette...	Duhamel (Du Mon- ceau). Bourgelat.	Glück... Lully.	Kant... Fichte.	Washington. Koscinski.	Linné... B. de Jussieu.	
25	Fenelon. Astz Fran- çois de Sales.	Saussure. Bouguer.	Beethoven... Haendel.	Condorcet... Ferguson.	Jefferson... Madison.	Haller... Vicq d'Azyr.	
26	Klopstock. Gessner.	Coulomb... Borda.	Rossini... Weber.	Joseph de Maistre... Bonald.	Bolivar. Toussaint Louverture.	Lamarck... Blainville.	
27	Byron... Eliza Mercœur.	Carnot... Vauban.	Bellini... Donizetti.	Hegel... Sophie Germain.	Francis.	Broussais... Morgagni.	
28	Milton	Montgolfier	Mozart	Hume	Cromwell	Gall	

Resim : 2 Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.

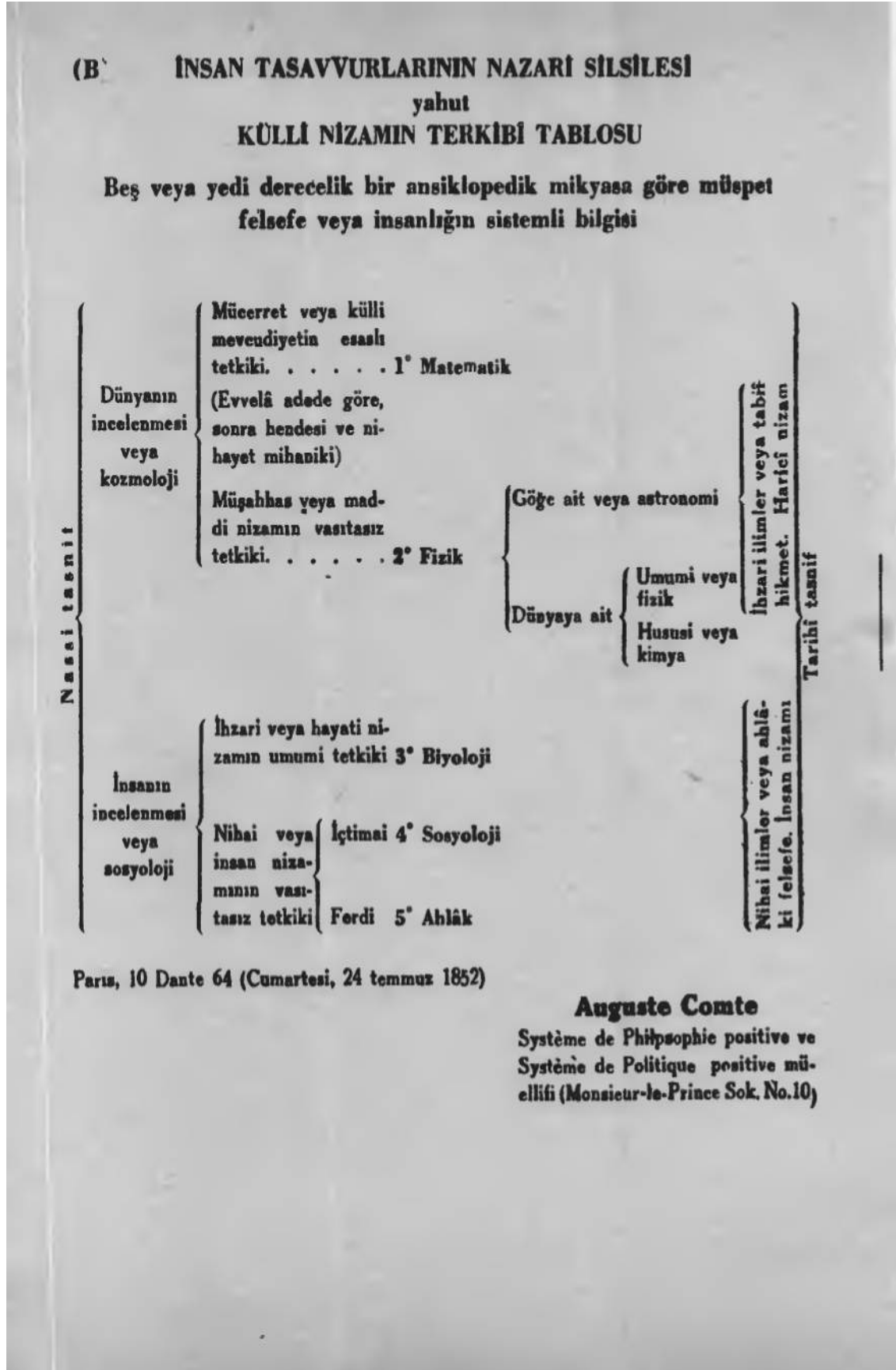
(A) İNSANLIĞIN MÜCERRET İBADETİ									
yahut									
Nihai içtimailiğin sistemli fikrileştirilmesi									
Esaslı bağlar	1 ^{ci}	ay.	İnsanlık	{	Haftalık ittihat	{	Dinî		
					bayramları		Tarîfî		
	2 ^{ci}	ay.	İzdivaç	{	Tamam		Siyasi		
					İzzetli		Beledi		
					Gayri müsavi				
					Sübjektif				
İhtizari haller	3 ^{cü}	ay.	Babalık	{	İmam	{	Tabii		
					Natamam		Sunî		
	4 ^{cü}	ay.	Zürriyet		Aynı tâli taksimler		Fikrî		
	5 ^{ci}	ay.	Kardeşlik		Keza		Dünyevî		
	6 ^{ci}	ay.	Baytiyet	{	Devamı	{	Tamam		
					Geçici		Natamam		
Tabii fonksiyonlar							Aynı tâli taksimler		
	7 ^{ci}	ay.	Fefişizm	{	Tavî	{	Göçebe		
					Sistemli		Yerleşmiş		
	8 ^{ci}	ay.	Politeizm	{	Muhafazakâr	{	Ruhbanî		
					Terakkiperver		Askerî		
	9 ^{cü}	ay.	Monoteizm	{	Teokratik				
İhtizari haller					Katolik				
					İslâmî				
					Metafizik				
	10 ^{cü}	ay.	Kadın	{	Ana				
			yahut		Kızkardeş				
			Ahlâkî mukadderat	{	Zevce				
Tabii fonksiyonlar					Kız				
	11 ^{ci}	ay.	Ruhbanîyet	{	Natamam				
			yahut						
			Fikrî mukadderat	{	Tamam	{	İhtizari.		
							Vasıtasız	{	Tâli
									Esas
Tabii fonksiyonlar	12 ^{ci}	ay.	Asılzadelik	{	Bankacı				
			yahut		Tüccar				
			Maddî mukadderat	{	Fabrikacı				
					Ziraatçı				
	13 ^{cü} ve		İşçilik	{	Faâl				
	sonuncu ay.		yahut		Tecessüri				
Tabii fonksiyonlar			Umumî mukadderat	{	Temaşaçı				
					Münfail				

Paris, 5 Gutenberg, 64 (Pazartesi, 6 Ağustos, 1852)

Auguste Comte
(Monsieur - le - Prince sok. No. 10)

Ölümlerin âlemşümül günü.
Kadın arızelerin umumî bayramı.
Tamamlayıcı günler
Senei kebiselerle ilâve günü
İhtizari günler
Tabii günler

Resim : 3 Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.



Resim :4 Pozitivizm İlmihali'nin Peyami Erman'a Ait Olan Çevirisinden alınmıştır.

(C)

DİMAĞIN ON SEKİZ İÇ FONKSİYONLARININ MÜSBET TASNİFİ

İnsanlık

yahut

RUHUN SİSTEMATİK TABLOSU

Başkası için
yaşamak

Système de Philosophie Positive müellifi tarafından

Prensip

Sevmek, Düşünmek, Harekete geçmek, Sevgi ile harekete geçmek ve harekete geçmek için sevmek	10 teassüri muharrik (Faal vaziyette temayüller ve münfail vaziyette hisler)	7 ferdî	Menfaat...	Muhafaza insiyakı . . .	{ ferdin.. veya tegaddi insiyakı . (1)	Hotkâmlık	Enerji tenakusunu ve serref teazyüdü, geriden ileriye, aşağıdan yukarıya ve kenarlardan ortaya	Tahrir (kalb)				
				{ cinsi insiyak . . . (2)	{ anahk insiyakı . . . (3)							
									nev'in . .			
				Mükemmelleşme insiyakı	{ imha ile veya askerlik insiyakı . (4)							
				{ inşa ile veya sını insiyak . . . (5)								
					Hırsı cah				{ Dünyevi, yahut gurur, hâkimiyet ihtiyacı (6)			
				{ Fikri, yahut nahvet, beğenilme ihtiyacı (7)								
					3 içtimai				Bağlılık	 (8)	Diğerkâmlık	Müavere (fikrî) (tahmin için bilme, kararlık için)
				Hürmet						 (9)		
				İyilik, yahut külli sevgi (sempati, insanlık)..... (10)								

Vasıta

5 fikri fonksiyon	Tasavvur	Münfail yahut te-mağa, buradan ob-jektif malzeme	{ Müşahhas veya varlıklara izafeten, bizatihi terkibi. . (11)
			{ Mücerret veya hâdiselere izafeten, bizatihi tahlili . . (12)
		Faal veya tefekkür, buradan sübjektif inşa	{ İstikrai, veya mukayese ile, buradan tamim (13)
			{ Talili, veya tanzim suretiyle, buradan sistemleştirme (14)
	İfadeler	İlmizazlar, şifahi, tahriri buradan	Münasebet (15)

Netice

3 ameli meke	Faaliyet .	Cesaret..... (16).....	Tablik (sekiye)	
		Basiret		(17).....
		Azim, buradan ısrar		(18).....

Dimağ nazariyesinin hulâsası

Bu on sekiz dimağ uzvunun heyeti umumiyesi merkezi sınır cihazını teşkil eder. Bu bir taraftan tegaddi hayatını tenbih eder, diğer taraftan iki harici münasebet fonksiyonunu bağhyarak münasebet hayatını tanzim eder. Tefekkür mintakası doğrudan doğruya ihzas sinirleri ile ve faaliyet mintakası muharrik sinirler ile münasebettedir. Lâkin teassüri mintakası ancak nebati merkezlerle sınır münasebeti idame eder. Harici âlemle hiçbir vasıtasız münasebeti yoktur. Burası buna ancak diğer iki mintaka vasıtası ile bağlanır. Bütün beşerî hayatın bu belli bağ merkezi her uzvunun mütenazır nısıflarının tenavüplü istirahatine göre devamlı faaliyet gösterir. Beynin nebati kısımları hususunda devamlı inkita, hasseler ve adedelelerde olduğu kadar, tamdır. Böylece hayatı âhenk dimağın esas mintakasına tabidir. Diğer ikisi de bunun tahriki altında hayvanın muhitte faal ve münfail münasebetlerini temin eder.

Auguste Comte

(Monsieur-le-Prince sok. No 10)

Resim : 5 Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:P%C3%A8re-Lachaise_-_Division_17_-_Comte_01.jpg



[illegible]

10 ^{me} Mois.	Octobre, consacré à Shakespeare.	Le Drama moderne.
1 - Lundi	Lope de Vega	
2 - Mardi	Moroto	(Guillen) de Castro
3 - Mercredi	Pojas	
4 - Jeudi	Otway	
5 - Vendredi	Shelling	
6 - Samedi	Goethe	
7 - Dimanche	Calderon.	
8 - Lundi	Tirso	
9 - Mardi	Vondel	
10 - Mercredi	Racine	
11 - Jeudi	Voltaire	
12 - Vendredi	Alfieri	(Metastase)
13 - Samedi	Schiller	
14 - Dimanche	Corneille.	
15 - Lundi	Alarcon	
16 - Mardi	M ^{re} Mottville	(M ^{re} de Serigne)
17 - Mercredi	M ^{re} Lafayette	(M ^{re} de Staal)
18 - Jeudi	Le Sage	(Sterne)
19 - Vendredi	Fielding	(Richardson)
20 - Samedi	Wieland	(Hoffmann)
21 - Dimanche	Moliere.	
22 - Lundi	Pergolese	
23 - Mardi	Sacchini	(Gretry)
24 - Mercredi	Gluck	(dalle)
25 - Jeudi	Beethoven	(Handel)
26 - Vendredi	Rossini	
27 - Samedi	Bellini	(Donizetti)
28 - Dimanche	Mozart.	