

# Umran İlmi, Çatışma Çözümü ve Barış\*

## *The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace*

**Ejder Okumuş**

*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye  
ejder.okumus@gmail.com*

**Öz:** Bugünün dünyasını belirleyen en önemli olgulardan birinin çatışma olduğu söylenebilir. Elbette çatışma karşısında çatışma çözümü ve barış için çözüm getirici yaklaşımlara ve bu yaklaşımlardan yararlanarak yeni uygulamalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktada bugüne kadar birçok düşünür, bilim adamı, aydın ve siyaset adamını etkilemiş olan İbn Haldun'un (1332-1406) icat ettiği Umran İlminin ('İlmu'l-Umrân) verilerinden yararlanarak bugünkü çatışma dünyasında çatışma çözümü ve barış için bazı yeni yaklaşımlar getirilebileceği düşünülebilir. İbn Haldun'un umran, medeniyet, çatışma, barış, çatışma çözümü, asabiyet, din, değişim ve mülk gibi kavramlara yüklediği anlamlar, bu çerçevede yardımcı olabilir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un bilime ve insanlığa armağan ettiği Umran İlminin çatışma çözümü ve barış yaklaşımlarına katkıları ele alınmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Umran İlmi, Çatışma Çözümü, Barış

**Abstract:** *It can be stated that one of the most important facts determining today's world is conflict. Of course, it is clear that there is a need for remedial approaches to conflict resolution and peace and new practices by taking advantage of this approaches. At this point, by benefiting from the data of 'İlmu'l-Umrân' invented by Ibn Khaldun (1332-1406), who influenced many thinkers, scholars, intellectuals and politicians till today, it may be thought that some new approaches can be brought about conflict resolution and peace in today's world of conflict. The meanings that Ibn Khaldun puts on such concepts as umran, civilization, conflict, peace, conflict resolution, asabiya, religion, change, property, state can help in this context. In this study, the researcher tries to consider and understand contributions of Science of Umran to conflict resolution and peace approaches presented to science and mankind.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, The Science of Umran, Conflict Resolution, Peace*

## 1. Giriş

Bu çalışmada, İbn Haldun'un bilime ve insanlığa armağan ettiği Umran İlmi çerçevesinde çatışma çözümü ve barış yaklaşımlarına katkıları ele alınmakta ve

---

\* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

anlaşılmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın konusunun önemi, hem İbn Haldun (1332–1406) ve ‘İlmu’l-‘Umran’dan (Umran İlmi), hem de çatışma ile çatışma çözümü ve barıştan gelmektedir. İbn Haldun’un çığır açıcı Umran İlmi keşfi ile bu ilmin kapsamında çatışma olgusuna yaklaşımı, ilim ve düşünce tarihi bakımından oldukça önemlidir. Bugünün dünyasını belirleyen en önemli olgulardan birinin çatışma olduğu düşünülürse, genel olarak çatışma konusunun, özel olarak da çatışma çözümü ve barış konusunun ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır.

Dünyanın birçok bölgesinde barışı ortadan kaldıran, ihtilafları ve ayrılıkları körükleyen, terörü derinleştirip yaygınlaştıran, katliamlara yol açan, göçlere neden olan, mahrumiyet ve mağduriyetlerle sonuçlanan, gerilim, huzursuzluk ve mutsuzlukları besleyen çatışmalar, hayatı perişan ve altüst etmektedir. Çatışmacı yaklaşımlar ve çatışma gerçeklikleri, uluslararası, toplumlar arası, gruplar arası, kültürlerarası, medeniyetler arası ilişkilerde yakınlaşma ve barıştan çok uzaklaşma ve savaşlar doğurmaktadır. Bir yandan bu şekilde çok önemli boyut ve sonuçları olan çatışma olgusu, bilimsel araştırmalarla anlaşılmaya ve izah edilmeye çalışılırken, öte yandan farklı sivil ve resmi aktörler tarafından çatışma durumu tersine çevrilmeye, çatışma çözümleri devreye sokulmaya ve barış çalışmaları yapılmaya gayret edilmektedir. Fakat çatışmanın yerine barışın hakim olması için yapılan ilmî ve insanî çalışmaların kafi geldiklerini ve istenilen düzeyde etkili olduklarını söylemek çok güçtür. Bu durumda çatışma çözümü ve barış için yeni yaklaşımlara ve bu yaklaşımlardan yararlanarak yeni uygulamalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktada toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, eğitimsel vs. görüşleriyle 14. yüzyıldan postmodern zamanlara kadar birçok düşünür, bilim adamı, aydın ve siyaset adamını etkilemiş olan İbn Haldun’un (1332–1406) icat ettiği Umran İlminin (‘İlmu’l-‘Umrân) verilerinden yararlanarak bugünkü çatışma dünyasında çatışma çözümü ve barış için bazı yeni yaklaşımlar getirilebileceği düşünülebilir. İbn Haldun’un umran, medeniyet, çatışma, asabiyet, din, değişim ve mülk gibi kavramlara yüklediği anlamlar, bu çerçevede yardımcı olabilir. Günümüzün çatışmacı ortamında İbn Haldun’un özellikle umran ve toplum bakışı, barış yaklaşımı, asabiyet anlayışı, çoklu medeniyet tasavvuru, çatışma çözümüne, toplumsal barışa, toplumlararası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar ihtiva etmektedir. İbn Haldun’un medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve de din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetler arası ilişkiler teorisiyle çatışma çözümü, uyum ve barışın zemini aranabilir. Bunun pratik örneğini İslâm Peygamberi Hz. Muhammed’in (s.a.v) kurduğu Medine İslâm toplumundan Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar bütün İslâm toplumlarında görmek mümkündür. İki somut örnek olarak Medine

Vesikası ve ona dayanarak ortaya konulan uygulama ve Osmanlı Millet sistemi, bunu anlamada katkı sunabilir.

İfade edilmelidir ki İslâm medeniyetinin bir tür bunalım halinde bulunduğu XIV. yüzyıl bilgini ve düşünürü olarak İbn Haldun, olaylara duygusal değil, sağduyu ile, soğukkanlı, nesnellik sınırları içinde kalarak yaklaşılmaya çalışmıştır. Umran İlmi adıyla kurduğu yeni bilimde İbn Haldun, toplumsal gerçekliği, devleti, iktidarı, medeniyeti önyargısız analiz etmeye ve toplum, devlet ve medeniyetler için genel bir takım sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. kanunlara ulaşmaya çalışmıştır (Hassan, 1982: 297). Son çözümlemede İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tarih, toplum, siyaset, medeniyet, kültür ve din ile ilgili görüşleri, eleştirilecek yönleri olmakla birlikte bugün dahi hem Müslüman toplumlar hem de Batı toplumları için geçerli olabilecek ve dolayısıyla yararlanılabilecek boyutlar taşımaktadır. Tarafsız bir gözlem ve deneycilikten hareketle ilmî çalışmasını ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştığı, toplumu olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi incelediği anlaşılan İbn Haldun'un, üzerinde çalışılıp görüşleri anlaşıldıkça günümüzde hâlâ ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır (Okumuş, 2017b).

'İlmu'l-'Umrân'ın kurucusu (İbn Haldun, 1996: 42-44; Okumuş, 2017b; Okumuş, 2006; Okumuş, 1999), İslâm bilgini ve düşünürü, sosyolog İbn Haldun; tarih, toplum, medeniyet, bedeviyet, hadariyet, asabiyet, din, siyaset gibi kavram ve konulara yüklediği anlamlar ve yaptığı yorumlarla, hak ettiği üne kavuşmuştur. İbn Haldun bütün bu görüşlerini *Mukaddime* adlı eserinde toplamıştır. *Mukaddime*, genellikle Doğu'da *Mukaddime-i İbn Haldun*, Batı'da ise *Les Prolegomènes d'Ibn Khaldun* veya *Prolegomena* adlarıyla tanınmaktadır. De Slan'ın sözleriyle (Ülken ve Fahri, 1940: 14) İbn Haldun'un "hayatının bilinmesi vazihan gösterir ki gerek hükûmet ve siyaset adamı, gerekse ilim adamı olmak itibarile dehâsından bir şey eksilmemiştir. Muhtelif zamanlarda hizmet ettiği hükûmetlerde dost ve düşman, herkes kendisini üstad tanıdı. Tabîî bunu temin eden şey, ilminden ve ilmî kabiliyetinden başka ne olabilir?" (Okumuş, 2017b).

*Mukaddime*, her biri sosyolojinin çok temel konularını ihtiva eden bablardan oluşur. Mekan ve coğrafya sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, toplum şekilleri, asabiyet, siyaset, devlet, hilafet, tavırlar (aşamalar) teorisi, din-devlet ilişkileri, din sosyolojisi, organizmacı toplum anlayışı, şehir ve köy sosyolojileri, ekonomik hayat, iktisat sosyolojisi, bilgi teorisi, bilimler tasnifi, dil, şiir ve edebiyat gibi alanlar, *Mukaddime*'nin mukaddimesinde ve altı babında ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Çağdaş anlamda tarih, tarih felsefesi, sosyoloji ve iktisat gibi bazı bilim dallarının mübeşşirlerinden, hatta olayları nedenleriyle izah etme yaklaşımıyla sosyolojinin kurucularından biri veya kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun'un (Taplamacıoğlu, 1964: 83, 93; Öncü, 1993: 38-41 vd.; Arslan, 1997: 16-17 vd.; Tabatabaî, 1374: 179, 181, 327; Hassan, 1982: 5-29; Duverger, 1990: 20; Ülken, 1941: 36, 42-43. Krş. Schmidt, 1991: 195-196) toplumsal değişime ilişkin görüşü, sosyolojide *büyük boy toplumsal değişme kuramlarından* biri olan *yükseliş ve çöküş teorileri* kapsamında ele alınabilir. Bilindiği gibi yükseliş ve çöküş kuramları, devlet, toplum ve medeniyetleri insan organizmasını esas alarak izah etmeye çalıştıkları, devlet, toplum ve medeniyetlerin insan organizması gibi doğma, büyüme, ve ölme aşamalarından geçtiklerini savundukları için *organizmacı (uzviyetçi) modeller* (organic approach); tarihin hareketinin çevrimsel bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli çevrimsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de *çevrimsel (devrevî-devrî) yaklaşımlar* (cyclical approach) adını almaktadırlar. Bu kuramlar, diğer bazı yaklaşımlar gibi sosyal ve tarihî değişimi hep ilerleyen doğrusal bir çizgi halinde tek biçimli yönde görmezler (Appelbaum, ty.: 77; Kongar, 1995: 63 vd.; Okumuş, 2012; Okumuş, 2015). Bu yaklaşımlar, genel çerçevesi içerisinde İbn Haldun'un görüşlerini de içermektedir.

İslâm bilim ve düşünce tarihinde mümtaz bir yeri olan İbn Haldun (1996: 9-40), ortaya koyduğu tarih felsefesi ve metodolojisiyle tarihi nakilcilik olmaktan çıkarmıştır. Sosyal tarihçiliğin çok iyi bir örneğini veren İbn Haldun, tarihten getirdiği argümanlarla sosyal olayları *Umran İlmi* (1996: 40-47 vd.) çerçevesinde ele almıştır. İnsanlık tarihini bir bütün halinde gören (Toynbee, 1962: 42) ve tarihe küllî bir ilim olarak yaklaşan İbn Haldun (Fahri 1961: 73), tarihin yeni bir tanımını yapmış, tarihçide bulunması gereken özellikleri ayrıntılı olarak belirlemiş ve tarih ilminin temel niteliğinin nesnellik ve tarafsızlık olduğunu vurgulamıştır. İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih felsefesiyle tarihe eleştirel bakış açısının zorunluluğunu savunmuş ve yeni bir tarih yaklaşımı ve metodolojisi getirmiştir. Denilebilir ki İbn Haldun, sadece İslâm tarihçiliğinde değil, genel olarak tarihçilikte yeni bir anlayış getirdi ve de yeni bir çağ getirdi (Hizmetli, 1991: 67).

“Dünya sosyologlarının pir ve üstadı” (Ugan 1989: IX), Ernest Gellner'in (1985: 16) ifadesiyle “ en büyük İslâm sosyoloğu” olan İbn Haldun, modern sosyolojinin ele aldığı pek çok konuyu ondan yüzyıllarca önce ele almıştır. Bu bağlamda coğrafya, iklim, ırk, ahlâk, bedevîlik, hadarîlik, asabiyet, dayanışma, birlik, toplum, toplumsal hayat, egemenlik, hilafet, saltanat, peygamberlik, taklit, tavırlar nazariyesi, devlet,

organizmacılık, sözleşme teorisi, ekonomi, din gibi konular zikredilebilir (Okumuş, 2017b).

Çalışmada araştırmacı, İbn Haldun'un Umran İlmi kapsamında ortaya koyduğu çatışma, din, medeniyet, asabiyet, devlet, mülk vs. olguları üzerinden bugünün çok çatışmacı dünyasında çatışma çözümüne ve barışa katkılarını ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada İbn Haldun'un *Mukaddimesi* birincil kaynak, konuyla ilgili diğer kaynaklar ise ikincil kaynaklardır. Bu kaynaklardan elde edilen veriler, sosyoloji merkezinde çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Bu araştırmada yazar çatışma, çatışma çözümü ve barış kavramlarını şöyle anlamaktadır:

*Çatışma*: Toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından biri olarak çatışma, bir uyumsuzluk hâli olup toplumsal hayatta ve uluslararası ilişkilerde iletişimsizlik, engelleme, engellenme, anlaşmazlık, ben-merkezcilik, biz-merkezcilik ve rekabetlerden kaynaklanan gerilim halinin meydana getirdiği karşı karşıya gelme, zıtlaşma, kutuplaşma ve uzlaşmazlık olarak anlaşılabilir. İnsanların düşünce, zihniyet, inanç, istek, beğeni, zevk ve amaçlarda birbirlerinden farklılaşması ve bu farklılaşmanın davranışlara yansımalarıyla, toplumsal ilişkilerde engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklar ortaya çıkabilmektedir. Ortaya çıkan engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklara çözüm üretilmediği zaman, toplumun çeşitli boyutlarında zihinsel veya entelektüel, fikrî, sözlü veya fiilî çatışmalar, örneğin kavgalar, kan davaları, mezhep veya akım çatışmaları, terör olayları, savaşlar vs. kaçınılmaz olur. Bu çatışmaların bir kısmı topluma yararlı olabilirken bir kısmı zararlı, hatta yıkıcı olabilir (Okumuş, 2017a).

*Çatışma çözümü*: Çatışmayı durdurma ve önleme; görünen ve görünmeyen boyutlarını incelemek ve tarafların iddia ve taleplerini dikkate almak suretiyle çatışmayı önleme ve durdurma durumu/süreci demektir.

*Barış*: Toplumsal ve uluslararası ilişkilerde uyum ve anlaşma içinde olma durumunu ifade eder.

## 2. İbn Haldun'da Toplumun Çatışma Boyutu

İbn Haldun'un da çatışma, barış ve medeniyet yaklaşımını, genel tarihi, felsefesi ve sosyolojisi içindeki anahtar kavramlar dizisiyle birlikte anlamak mümkündür. Bu bağlamda İbn Haldun'un anahtar kavramları şöyle tespit edilebilir: Fikir, ictimâ', umrân,

Umrân İlmî, medeniyet, temeddün, mütemeddin, hadariyet, bedeviyet, iktisat, din, tarih, asabiyet, Sünnetullah, değişim, siyaset, çatışma, çatışmayı önleme, çatışma çözümü, barış.

Toplumsal ve siyasal düzlemde çatışma denildiğinde, adı öne çıkan sosyolog isimlerinin başında belki de İbn Haldun (1332–1406) gelir. İbn Haldun (1996: 121–131 vd.), çatışma teorisini insanın toplumsal varlık olması, değişim, asabiyet, din, hakimiyet, siyasal güç, devlet, iktidar gibi kavram ve olgularla ortaya koyar. Öncelikle sosyolog İbn Haldun, toplumsal çatışmanın, insanların zorunlu olarak veya tabiatları gereği bir araya gelerek toplum olmaları/oluşturmalarıyla doğrudan ilgili olduğu görüşündedir. İbn Haldun'a (1988: 1002 vd.) göre yaşamak için birbirleriyle yardımlaşmak zorunda oldukları için bir araya gelip toplum kuran insanlar, nasıl ki söz konusu yardımlaşma sürecinde yakınlıklar, dostluklar, ünsiyetler, anlaşmalar, barışlar vs. olur ise, aynı şekilde uzaklıklar, düşmanlıklar, anlaşmazlıklar, kavgalar, savaşlar, çatışmalar vs. de olur.

Belirtmek gerekir ki asabiyet, İbn Haldun sosyolojisinin temel maddelerinden birini oluşturan kavramlardandır (Martindale, 1981). Asabiyet, İbn Haldun'un grubun birlik iradesini ifade etmek üzere ürettiği bir kavramdır (Rosenthal, 1996). İbn Haldun, toplumda bir topluluğun sahip olduğu asabiyetle diğer toplumsal gruplar üzerinde egemenlik sağlamak için çatışmaya başvurmasının ve bu durumun devlet olma noktasına kadar sürmesinin kaçınılmaz olduğu görüşündedir. "İbn Haldun'un anahtar kavram ve konularından olan asabiyetin, akrabaları, birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevk eden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldun'un, *Mukaddime*'sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyet*, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluşturan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankârlık, zulüm, saldırma, haksızlık yapma ve itaatsizlik gibi huylar vardır (İbn Haldun, 1996: 46–47). Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi insanların düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur. İlm-i 'Umranın kurucusu İbn Haldun, asabiyetin nihai gayesinin mülk olduğunu izah ederken kabile içindeki güçlü asabiyetin zayıf

olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini Bakara 2/251 ayetiyle delillendirme yoluna gider. İlk sosyolog İbn Haldun, ayrıca ortaya koyduğu Kur'an sosyolojisinde çatışma ve savaşın, toplumsal hayatın bir boyutu olduğunu ileri sürer. İbn Haldun'un yaklaşımında, kıskançlık, çekişme, rekabet, düşmanlık, Allah ve din için harekete geçmek, hakim olmak için kızmak ve hakimiyeti korumak, çatışmanın asıl nedenleridir (bkz. Okumuş, 2017b). İbn Haldun (1996: 366–367), “bir başka düzlemde çatışma konusuna ticari hayatta ve genel olarak güçlü–zayıf ilişkisi bağlamında ele alıp genelde güçlülerin zayıfların elindeki avucundaki her şeyi alacağını, ancak kanunla bunun önlendiğini ileri sürer. İbn Haldun'a göre ‘atılğan ve girişimci bir yapıya sahip olmayan ve yöneticiler katında bir mevki bulunmayan kimsenin ticarete yönelmekten kaçınması gerekir. Çünkü sermayesi yok olmakla yüzyüze gelir, bu, onu alım satım yapanların yemi yapar ve bu durumda da hakkını alamayabilir. Zira genelde insanlar, özelde de ticaretle uğraşanlar, kendilerinin dışındaki insanların ellerine göz dikerler, fırsat bulduklarını da onlara el koyarlar. Dolayısıyla kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır.” (Okumuş, 2011).

Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun, medeniyetler arası çatışma konusuna da girer. *Mukaddime*'sine bir bütün olarak bakıldığında, İbn Haldun'un medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir; fakat çatışma da medeniyet çerçevesinde bir gerçekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirtir. Zaten *asabiyet teorisi*, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asabiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hakim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüz yüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. O halde İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde medeniyetler arasında çatışma gündeme gelmektedir. İbn Haldun, medeniyetlerin hakimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (İbn Haldun, 1996). “Medeniyetler tek başlarına var olamayacaklarından, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedirler. Bu ilişki zaman zaman çatışmaya dönüşür. İbn Haldun medeniyetler arası çatışmayı, değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegomanya kurma çabasına bağlar.” (Şentürk, 2006: 109).

İbn Haldun'un yaklaşımında çatışmanın sebepleri ve zemini çerçevesinde de bazı hususlara işaret etmek gerekir. İlk sosyoloğa göre insan tabiatındaki asilik, düşmanlık, zulüm, bencillik, haset, güçlünün zayıfı ezmesi çatışmanın önemli kaynak veya sebeplerindendir. Zayıf lider veya devlet de çatışmanın çıkma sebeplerindendir. Zalim devlet ve topluluğa karşı mücadele etme gereği de çatışmanın sebeplerindendir. Toplumdaki eşitsizlikler, ekonomik problemler, çatışmanın ortaya çıkmasında etkili olan diğer etkenlerdir. Çatışmaya yol açan etkenlerden biri de ahlakî bozulmadır. Dinde zayıflama da çatışmayı besler veya çatışmanın zeminini hazırlar. Allah ve din için harekete geçmek de çatışmaya yol açar.

Bu başlık altında İbn Haldun'un çatışmayla ilgili olarak kullandığı farklı kelimeleri de zikretmek faydalı olabilir. İbn Haldun, Türkçe'de çatışma olarak çevrilebilen, fakat farklı çatışma türlerine veya tonlarına işaret eden kelimeler kullanır. Bunlardan öne çıkanlar şunlardır:

Tenâzu', munâzat, munâzi'în, tenâfus, münâfese, muzâhafe, muğâlebe, teğallub, muhârebe, harb/hurûb, mukatele, cihad, darb, ihtilal, intikam/iradetu intikam, mütenâzıra, rekabet, rakib, istila, ihtilaf, tefrika, mücadele, müdafaa, mukavemet, zulüm, haddi aşma, adavet, haset.

Bu kelime ve kavramların her biri, İbn Haldun'un Umran İlminde çatışmanın değişik türlerine ve tonlarına göndermede bulunur.

### 3. İbn Haldun'un Toplum ve Medeniyet Görüşlerine Genel Bir Bakış

Medeniyet ve onunla bağlantılı olarak uygarlık, sivilizasyon, kültür, temeddün gibi kavram ve konular, felsefede ve sosyal bilimlerde önemli bir fenomen olarak kabul görülür. Bu kabul görüş, gittikçe daha da genişlemekte, derinleşmektedir. Medeniyet konusu; gerçekten de insanlığın nerden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyasal, dinî, hukukî, ahlakî, eğitimsel, dilsel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu; farklı etnik, dinî, kültürel yapılara sahip toplum ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini; işbirliği, uyum/barış durumlarıyla düşmanlık, uyumsuzluk, çatışma/savaş durumlarını; medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş süreçlerini anlamak ve izah etmek bakımından incelenmesi çok mühim bir olgudur.

Elbette İbn Haldun gibi bir düşünür, sosyal bilimci ve medeniyet sosyoloğunun çatışma ve medeniyet görüşlerinin ele alındığı böyle bir makalede genel anlamda medeniyete



dair bazı hususlara işaret etmek gerekir. Evvelen medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektiviteyi ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan medîne'den türemiş olup kelime anlamı itibariyle toplumsallık, şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek vs. anlamına gelen *medeniyet*, medeniyetler çatışması tezinin sahibi Samuel P. Huntington'un ifadesiyle (1993) "hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle târif edilir." Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönlerinin dışında sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir (Okumuş, 2002). Aslına bakılırsa, "büyük bir medeniyetten söz ederken, her şeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî mirası kastederiz; halk âdetleri veya sosyolojik veriler, ikinci planda kalır. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entelektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültürün en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz; bunlar, bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî ve ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetleri çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayırırız. Ve bu tezahürler, uzun vadede, onların nadiren farkında olan sıradan insanlar için bile belirleyici olabilirler." (Hodgson, 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil "medeniyetler" olduğu gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein, 2000; Gökalp, 1992: 237). Fakat bugünkü kullanımı itibariyle medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki "medenî olmayan" veya "ilkel" toplumlardan ayırmaktadır. Bu bağlamda Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçe'ye geçtiğine ve bunun Arapça ve Türkçe'de geçmişten beri bilinip kullanılan temeddün ve medeniyetten farklı anlam içeriklerine sahip olduğuna ve de Akif'in işaret ettiği gibi çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı

kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar–istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşmasına, medeniyete ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth ve Turner, 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayrımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu, ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibarıyla ABD'nin siyasî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması söz konusu olduğuna göre küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz mânâda medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezlikten gelinemez. Görüldüğü üzere “Medeniyet”, nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias, 1978). Oysa gerçekte başka medeni medeniyetler de olmuştur ve vardır.

Tabii ki din de medeniyetle çok yakından ilintilidir. Hangi medeniyete bakarsanız bakın, din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkindir. Esasen Arapça'da ve kısmen Türkçe ve Farsça'da bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde “dal–ya–nun” (d–y–n) üçlü fiil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hakimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, adet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât (karşılık) gibi anlamlarla ilgilidirler. Kur'an'da da dinin bu anlamlara gelecek biçimde kullanıldığı söylenebilir. Bu üç dili konuşan dünyada din, medine ve medeniyet birbirinden ayrılmaz bir üçlüyü oluştururlar. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Şehir olmadan medeniyetten söz edilemez. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. Medeniyetin yolu “medine”den, şehirden geçer. “Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp, 1992: 239–240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, “İlahi din”in merkezidirler. Peygamberler, seslerini yükseltmeye şehirlerden başlamışlardır. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberler, mesajlarını yaymaya, büyük şehirlerden, başkentlerden, yönetim merkezlerinden başlamışlardır. Bütün peygamberler, hareketlerini şehirden, medineden, medeniyetin merkezinden başlatmışlardır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de “medeni insan”dır.

Sonuç olarak İslâmiyet'te İslâm demek, "din, medine ve medeniyet" demektir (Okumuş, 2012; Okumuş, 2014). Son tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

İslâm düşünürü, tarihçi, sosyolog İbn Haldun'a gelince; İbn Haldun *Medeniyet Sosyolojisi'ne* önemli katkılarda bulunmuştur. Onun medeniyet ile toplum ve toplumsal hayat arasında kurduğu değişik ilişkiler dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Haldun'un medeniyet görüşünün anlaşılmasında rolü olabilir diye kısaca Fârâbî'ye işaret etmekte fayda olabilir: Fârâbî, "Medeniyet Sosyolojisi"nde toplumu makro düzlemde ele alır. Filozofun medeniyet kavramı dikkate alınır, medeniyetin "toplumsal hayat"a işaret ettiği görülür. Fârâbî, "medeniyet" konusunu, "*Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*" (1995a), "*es-Siyâsetu'l Medeniyye*" (1995b), "*'İhsâ'u'l-'Ulûm*" (1996), "*Fusûlun Munteze'a*" (1971), "*Fusûlu'l-Medenî*" (2005b), "*Kitâbu'l-Mille*" (1991), "*Tahsîlu's-Saâde*" (1995c) vd. kitaplarında ele alır. Medeniyet kavramı, şehir hayatı, siyaset ve toplum ile doğrudan ilgilidir. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Fârâbî'nin topluma ve evrensel ma'mûraya giden yolda yapıtaşı olan "el-medînetu'l-fâdila"sı (erdemli şehir), medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Erdemli şehir, medeni toplumun, medeniyet dünyasının kalbidir. Aslında bu, İbn Haldun'un hadariyet toplumu ve umran toplumuyla oldukça yakın anlamlara karşılık gelir. Fârâbî'nin, medeniyeti bugünkü anlamda "civilization" kavramının karşılığı olarak mı tasarladığı yoksa başka türlü mü düşündüğü tartışmalıdır. Fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koymaktadır (Okumuş, 2016b).

Fârâbî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan Medeniyet Sosyologu İbn Haldun da yukarıda ifade edildiği gibi medeniyet kavramı ve olgusuyla yakından ilgilenmiştir. *Mukaddime* adlı ünlü eserinde kendisinin icat ettiğini söylediği '*İlmu'l-'Umrân* (Umran İlimi) kapsamında medeniyet ve toplum görüşlerini ortaya koyan İbn Haldun, Fârâbî gibi medeniyeti insanın toplumsal boyutuyla bağlantılı olarak düşünür. Fârâbî ve diğer bazı filozofları kast ederek hükemânın "el-insânu medeniyyun bi't-tab" sözlerine atıfta bulunup insan için zorunlu olan toplumsallığın, toplum olmanın medenî ve şehirli

olmakla ve de medeniyetle ilişkili olduğuna işaret eder. Medeniyet teorisyeni olarak İbn Haldun (Albayrak, 2000; Demircioğlu, 2013: 43), medeniyeti bir arada yaşama, 'ictimâ', toplumsallık, imar, umran, asabiyet, din, millet, bedevilik, hadarilik gibi kavram ve olgularla doğrudan bağlantılı düşünür. Toplum, devlet, medeniyet ve umran görüşleriyle Osmanlı düşünür ve ulemasından birçoğunu da etkilemiş olan İbn Haldun'un (Okumuş, 2017b; Şentürk, 2006) Medeniyet Sosyolojisinde temel anahtar kavramların toplum, temeddün, medeniyet ve umran olduğu söylenebilir. Medeniyeti gerek insanların toplumsallık, incelik, gelişmişlik, karmaşıklık ve erdem noktasında belli bir düzeyde olmalarıyla ilgili gören Fârâbî'nin; gerekse toplumun ictimailik, bedevilik, hadarilik, incelik, zevk, kültür, karmaşıklık, rahatlık vs. noktasında belli düzeylerde olmaları ve düşüş/çöküş sürecine doğru evrilmeleriyle ilgili gören İbn Haldun'un medeniyet yaklaşımı, günümüz medeniyet anlayışlarına ışık tutacak önemli konular içermektedir.

Filozofların soyut genellemelerini tarihe, tarihte meydana gelen değişimlere ve değişim süreçlerine uyarlamaya çalışan İbn Haldun'un tarih yaklaşımında tarihî olgularla toplumsal olaylar temel parametrelerdir (Hizmetli, 1991: 83). Comte'tan yaklaşık 400 yıl önce sosyolojinin temellerini atan, kültür bilimini keşfeden İbn Haldun (1996: 46–47, 277, 439 vd.), teori ile pratiği birleştirerek geliştirdiği tarih ve toplum görüşünde, öncelikle insanların cemiyet halinde yaşamalarının zorunlu olduğunu anlatır. İbn Haldun'a (1996: 35) göre insan tabiatı gereği medenîdir, insan topluluğu zaruridir. Buna göre toplu halde yaşamak, insanlar için vazgeçilmezdir. İbn Haldun (1996: 47), *İlm-i Umran*, insanın bu toplumsallığı temelinde inşa eder (Okumuş, 2017b; Okumuş, 2006). Denilebilir ki İbn Haldun, tarih, toplum ve umran ile ilgili yaklaşımlarında tarih ilminin konusunu, beşerî umran ve insanî ictimâ' olarak tespit eder.

İbn Haldun (1996: 42–44), İlm-i Umran'ın, kendisinin ilk kez kurduğu bir bilim olduğunu iddia eder. İlm-i umranın yukarıda bahsedildiği şekliyle "beşerî umran ve insanî ictimâ'"yı konu edinmesi, onun *sosyolojiyi* içerdiğini göstermektedir (Krş. Mahdi, 1964). İbn Haldun (1996: 292), İlm-i Umran'da toplumun temelini ve gelişimini ve sosyal hayatın pirimitif formlarını inceler.

#### 4. 'İlmu'l-‘Umrân, Toplum ve Medeniyet

İbn Haldun'a (1996: 40–42) göre tarihin hakikati, âlemin umranından ('umrânü'l-‘âlem) ibaret bulunan insanî ictimâ'dan, yani toplumsal hayattan haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşîlik, ehlileşme, asabiyetler, insanların bir diğerine galip olmalarının türleri gibi haller ve bundan meydana gelen

mülk, devletler, bunların mertebeleri; kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer durumları içine alır. Tarih, tarihte olanlar, insanların yapıp ettikleri, insanlara dair haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun, umrandan ibaret olan beşerî ictimâa, topluma bakmak; tabiatı gereği umrana ilhak olunan şeyle, arızî olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları, umran için zorunlu, mümkün ve müstahil olan şeyleri birbirinden ayırt etmektir.

*Mukaddime* yazarı (1996: 40–44), umranın durumuna ilişkin ilmin haddizatında bağımsız bir ilim olduğu görüşündedir; çünkü onun kendine özgü ayrı bir konusu vardır. Bu konu, beşerî umran ve insanî ictimâ'dır. Bu ilmin kendine özgü problemleri vardır. Bu da ard arda onun kendi özüyle ilgili hallerin ve arazların açıklanmasıdır. Gerek vaz'î, gerekse aklî olsun her ilmin durumu böyledir. Yani her ilmin ancak kendine özgü konuları bulunmaktadır. Umran, yeni bir sanat, garip ve cazip bir eğilimdir, faydası bol ve değerlidir. Buna vakıf olmayı, araştırma temin etti, derinlere dalmak bu neticeye ulaştırdı. Bu, mantık ilimlerinden olan hitâbet türünden bir ilim değildir. Umran ilminin konusu, genellikle birbirine benzeyen Hitabet İlmi ile Medeni Siyaset disiplinlerinin konularından farklıdır. Umran yeni icad edilmiş bir ilimdir.

İbn Haldun (1996: 44), Umran İlmi'ni ilk olarak tesis etme konusundaki üstünlüğün kendisine ait olduğunu; çünkü o noktada çığır açan ve yol gösterenin kendisi olduğunu belirtmektedir.

İbn Haldun'un "umran" kavramına yakından bakıldığında, toplum, medeniyet ve kültür kavramlarının anlam içeriklerine karşılık gelecek unsurları içinde taşıdığı görülebilir (Bkz. Mahdi, 1964). Bu yaklaşımla İbn Haldun'un sosyolojisinin Fârâbî'nin sosyolojisi gibi medeniyet ve kültürle yakından ilişkili bir sosyoloji olduğu ve dolayısıyla toplum teorisinin medeniyet yaklaşımı çerçevesinde anlaşılması gerektiği kabul edilebilir. Nitekim onun medeniyet, toplum ve umran arasında kurduğu ilişki, bu kabule giden yolda önemli işaretlere sahiptir.

Tabii ki Umran âlimi İbn Haldun'un toplum ve medeniyet tasavvurunda düşüncenin önemli olduğunu hatırlamak gerek. İbn Haldun'a (1996: 371–72, 401; 1988: 1010–11) göre insanın diğer canlılar arasında en ayırt edici özelliği, *fikir sahibi* olmasıdır. İbn Haldun'un düşünce, insan, toplum ve medeniyet sisteminde fikir en başta yer alır ve dolayısıyla bunu dikkate almadan diğerlerini ve genel olarak olay veya konulara yaklaşımını anlamak mümkün değildir.

Toplum ve medeniyet teorisyeni İbn Haldun (1996: 46-47), *medeniyet kavramını*, insanların toplumsal durumları, biraraya gelmişlikleri, toplum olma durumları ve bayındır kılınmış, imar edilmiş, yaşanılır toplum hayatı ile yakın anlam ilişkisi içinde anlamlandırır. Nitekim o (1988: 1002) filozofların eserlerinde “insan tabii olarak medenidir” denildiğini; medenî kelimesinin, medîne kelimesinin nisbesi olduğunu, lakin filozoflara göre medenî ifadesinin, beşeri ictimâdan, toplum hayatından kinaye olduğunu; bu tabirin “insan için öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyile gerçekleşir.” manasını ifade ettiğini; bunun sebebinin ise, insanın zayıf olduğu için mevcudiyetini ve hayatını ikmal etmekten aciz olması olduğunu ve dolayısıyla tabiatı icabı ihtiyaçları nedeniyle ebediyen yardımlaşmaya muhtaç olması olduğunu belirtir.

Yine bir yerde İbn Haldun (1996: 46-47) ifade eder ki, insanî ictimâ', yani toplum hayatı, zaruridir. Filozoflar bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir." sözüyle tabir etmişlerdir. Yani insan için ictimâ', toplumsal hayat, bir arada yaşamak, bir zorunluluktur; filozofların terminolojisinde bu ictimâ' medeniyetten ibarettir. Bu da umran demektir. Bunun izahı şöyle yapılabilir: Allah insanı yaratmış, gıdasız yaşamayı ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak biçime sokmuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona öğretmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. O gıdayı elde etmek için diğer insanlarla biraraya gelmesi, yardımlaşması şarttır. Ayrıca her insan, kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hasil olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah, onu hayatında gıdaya muhtaç olacak biçimde düzenleyip yaratmıştır. Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hali de elvermez. Böylece diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşamadan, helak ve telef olmak gibi bir durumla karşı karşıya kalır. Bu durumda insan türü batıl ve yok olur. Bütün bunlardan dolayı İbn Haldun'un yaklaşımında toplumsal hayat, bir arada yaşamak, beşer için zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma (Bakara 2/30) yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmazdı. Bu ilmin konusu olarak (İbn Haldun tarafından) tespit edilen umranın anlamı budur.

İbn Haldun, medeniyetle ilgili olarak *medîne*, *medenî*, *temeddün*, *mütemeddin*, *umran*, *devlet* ve *ictimâ* kavramlarını kullanır. Mesela bir yerde “bu eserde devletlerin ve umranın başlangıcına ait hususları sebep ve etkenleriyle birlikte ortaya koydum.” (İbn Haldun, 1996: 12) diyerek devlet ile umranı peşpeşe kullanır. Bu ifadelerden birkaç cümle sonra da *umrân*, *temeddun* ve *ictimâ*' kavramlarını aynı cümlede peşpeşe

kullanır: “Kitapta umrânın ve temeddünün durumlarını ve insanî ictimâyâ arız olan zati avarizi, sebep ve etkenleriyle birlikte sana faydalı olacak şekilde açıkladım.” (İbn Haldun, 1996: 12). Başka bir yerde *şehrin temeddünü* ile *hadarî umran* kavramlarını birlikte kullanır: “Sanatlar, yalnızca hadarî umrânın (el-‘umrânu’l-hadarî) gelişmesi ve artmasıyla kemale erer, mükemmelleşir. Bunun sebebi şudur: İnsan, hadarî umrân ve şehrin temeddünü/tetemeddünü (temeddun/tetemeddunu’l-medîne) gelişmiş olmadığı sürece, halkın kaygısı sadece maişetin zorunlu kısmı ile ilgili olur. Bu ise buğday ile benzeri gıda maddelerini elde etmekten ibarettir. Şehir temeddün edip oradaki işler (‘amâl) arttığı, zorunlu ihtiyaçları tam anlamıyla karşıladığı ve ihtiyaç fazlası da olduğu zaman, bu fazlalık üst düzey maişete (lükse) harcanır.” (İbn Haldun, 1996: 371-72).

İbn Haldun, bir başka yerde *gayr-i mütemeddin* kavramını kullanır. Ona göre (1996: 405) *gayr-i mütemeddin* (ğayri’l-mutemeddine) şehir veya köylerde ilim ve ilim tahsili gelişmemiştir ve dolayısıyla oralarda ilim tahsil etmek mümkün değildir; ilim tahsil edeceklerin başka yerlere seyahat etmeleri gerekir. Muhtemelen bu kavramla İbn Haldun, umranın, medeniyetin az olduğu yerleri kastetmektedir; çünkü başka yerlerde genelde toplum hayatı yaşamanın medeniyet olduğunu ve medeniyetin şehre, kasaba ve köylere vd. göre düzey çeşitliliğine sahip olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Haldun’un medeniyet yaklaşımından, özellikle sanat ile hadarî umran arasında kurduğu ilişkiden ve temeddün ile toplumsal hayatın karmaşıklaşması, toplumda işlerin artması, ihtiyaç fazlası üretimin artması arasında kurduğu ilişkilerden, İbn Haldun’un toplum, umran ve medeniyet yaklaşımı içinde, kendisinden çok sonraları ortaya çıkacak olan *kültür* kavramının anlam içeriğini karşılayacak bir olgunun (hars) var olduğu anlaşılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki, İbn Haldun’un medeniyet anlayışında Fârâbî’ninkine benzer, ama pür “sosyolojik” bir yaklaşımla medeniyetin, insanların toplum olma aşamasıyla doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Haldun’a (1996: 46) göre insan için zorunlu olan ictimâ’, toplumsallık, bir arada yaşama, medeniyetten ibarettir. Bu da umran demektir. Buna göre İbn Haldun’un medeniyet sosyolojisinde medeniyet, insan olmakla ve dolayısıyla toplumsal varlık olmakla alakalıdır. Bu anlamda bedeviler, köylü ve göçebeler de medenidir, hadariler, şehirliler de medenidir, medeniyet sahibidirler. Nitekim o, genel anlamda beşerî umrân (el-‘umrânu’l-beşerî) ifadesini kullanmanın yanı sıra, bedevî umrân (el-‘umrânu’l-bedevî) ve hadarî umrân (el-‘umrânu’l-hadarî) kavramlarını da kullanır (İbn Haldun, 1996: 45-48, 371-72 vd.). Bu, İbn Haldun’un medeniyetinin toplum olmayla doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir (Okumuş, 2017b; Karaçavuş, 2015: 112). Fakat hadarilerde medeniyet, daha yüksek düzeydedir;

ancak buradaki yükseklik mutlak surette olumluluk ifade etmez, hatta tersine İbn Haldun'da medeniyetin en yüksek noktası çöküşü de beraberinde getiren bir nokta olduğu düşünülürse, olumsuzluk ifade eder.

## 5. Asabiyet, Din ve Çatışma

*İlm-i Umran*'ın kurucusu olan, medeniyet, umran ve umranın anlam içeriğinde var olan kültür ve siyasetle yakından ilgilenen, bu nedenle de *Medeniyet Sosyolojisinin, Kültür Sosyolojisinin, Siyaset Sosyolojisinin*, öncüsü olarak kabul edilebilecek olan İbn Haldun'un (1996: 42-45, 47, 614. Bkz. Uludağ, 1988: 143-147, 74, 110-111, 114 vd.; Tabatabayî, 1374: 54, 72, 104, 110-117, 174-176 vd.; Arslan 1997: 78, 185; Rosenthal 1996: 11-12, 14, 125 vd.) genel sosyolojisinin yanı sıra çatışma, barış ve çatışma çözümü kavramına yüklediği manayı doğru anlamak için de onun Umran İlmî'nin ve toplum teorisinin en temel anahtar kavramlarından olan *asabiyet* üzerinde kısaca durmak lazımdır.

*Mukaddime*'sinin asıl konusu, toplumun tabiatı, kuruluş ve işleyişi, bedeviyet, devlet, hazariyet, medeniyet ve umran tahavvül, tatavvur ve inhitatı olan İbn Haldun'da *asabiyet*, sosyolojisinin temel maddelerinden birini oluşturan kavramlardandır (Martindale, 1981: 135). İbn Haldun'da asabiyet, toplumların bedevilikten hazariliğe doğru geçerken ve devletlerin *tavırlarını* sürdürürken yaşadıkları değişim ve dönüşümle ilgili temel kavramlardan biri olarak kullanılır. Asabiyet, İbn Haldun'un grubun birlik iradesini ifade etmek üzere ürettiği bir kavramdır (Rosenthal, 1996: 155). Öyle görülmektedir ki devletlerin değişimindeki, toplum halinde yaşamayı sürdürmedeki ve barışı korumadaki muharrik etken, asabiyette meydana gelen değişimdir.

Asabiyetin, temelde akrabaları birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır (İbn Haldun, 1996: 122, 126). Bu durumda denilebilir ki asabiyet, toplumda insanları birbirine kenetlendirici unsur, ilk ve başat güç; aynı aile, kabile, ulus veya imparatorluğun üyelerini birlik içinde tutan histir (Nicholson, 1962: 440). Fakat İbn Haldun'a göre asabiyet, sadece nesep birliğinden doğmaz. Elbette nesep birliği çok önemlidir. Devletin kurulması ve devletin başında bulunanların hakimiyet sağlaması, sadece kavmi ile gerçekleşir. Çünkü devlete arka çıkan ve onun asabesini teşkil edenler, onun kendi kavmidir. Ancak nesep birliğinin yerini tutacak veya nesep birliğinin gördüğü işlevi görecek başka bir şey de asabiyetin meydana çıkmasını sağlayabilir. Bu durumdan asabiyetle ilgili bir genelleme yapma imkanı da nisbeten ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi din, dinî çağrı, inanç, ideoloji, komşuluk, ordu, devşirme,



tarafarlık, dostluk, ittifak ve kölelik gibi unsurlar sebebiyle de kaynaşma ve dolayısıyla asabiyet veya asabiyetin işlevi hasıl olabilir (İbn Haldun, 1996: 122, 127-128, 144-145, 158, 171-172, 273-274 vd. Bkz. Togan, 1995: 160-162; Rosenthal, 1996: 129; Uludağ, 1988: 125-128). Mesela İbn Haldun'un Araplarla ilgili bir fasılda belirttiği ifadelerden dinin de bazı toplumlarda çok güçlü bir asabiyet oluşturabileceği anlaşılabilir. Çünkü orada İbn Haldun (1996: 140), Peygamberliğe ve veliliğe dayanan dinin, onları kaynaştırıcı bir unsur, kötü huylardan vazgeçirici bir olgu olduğunu, Arapların içtimalarını peygamber ve velinin tamamladığını, Arapların galibiyet ve mülkü de din vasıtasıyla elde ettiklerini belirtmektedir. Başka bir yerde İbn Haldun (1996: 273-74), bir liderin, halkı, etrafında din yardımıyla birleştirip zayıflamış olan bir devlete saldırarak kendi devletini kurabileceğini ileri sürmekte ve böylece dinin müstakilen aktivasyon kazandırıcı, kaynaştırıcı ve bütünleştirici özelliklere sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla asabiyeti illaki bir kan bağıyla izah etmek İbn Haldun'un kendi izahına ters düşer. Öyle ise asabiyeti, hangi öğeye dayanırsa dayansın sosyal ve siyasal hareket kabiliyeti kazandıran ve toplumsal dayanışmayı sağlayan muharrik güç olarak anlamak mümkündür.

İbn Haldun, asabiyet üzerinde dururken bizzat asabiyetten ziyade asabiyetin işlevine, yani kaynaşma ve bütünleşmeye, başka bir ifadeyle asabiyetin gerisinde yatan asıl unsura vurgu yapmaktadır. O, bu nedenle azatlıların, devşirmelerin, dostların ve taraftarların da asabiyet oluşturabileceklerini, hem de taraftarların dostluğu, eskilere, mülk elde edilmeden önceki zamanlara dayanırsa, dostluğun (velayet) daha sağlam bir kökünün olacağını söylemektedir. O halde mülk, riyaset veya devlet oluşmadan önce edinilen taraftarlar ve kazanılan kişilerle bunları kazanan ve taraftar edinen zat veya devlet arasındaki kaynaşmanın daha sağlam ve yakınlığın daha fazla olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldun'a göre her ne kadar nesep tabii bir şeye de sonuçta o da vehmî ve itibarîdir. Şu halde önemli olan nesepten ziyade sosyal zorunluluklar, kader birliği ve kaynaşmadır. Asabiyeti oluşturan asıl unsur işte budur. Yani asabiyetin asıl işlevi sosyal kaynaşmayı sağlamasında yatmaktadır. Kaynaşmayı meydana getiren asıl unsur ise bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişmenin, süt emme durumunun, dostluk ve taraftarlığın meydana getirdiği bağ ile hayat ve ölümle ilgili olan diğer hallerden ibarettir. Bu şekilde kazanılan dostluk ve birliktelik devlet içinde nesep, yakın akraba ve asabe düzeyinde bulunur. Devletin kazandığı insanlarla olan ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan duruma göre İbn Haldun (1996: 172-173) bu kazanılan kimselere dostlar (evliya), taraftarlar vb. isimler verirken, devletin daha sonraki dönemlerinde bunları uzaklaştırıp yeni edindiği taraftarlara ise hizmetçi ve yardımcı adını vermekte ve böylece bir tipoloji örneği vermektedir.

Son çözümlemede asabiyetin İbn Haldun'un yaklaşımında toplumu toplum yapan etken olduğu, çatışmayı önleyen ve barışı koruyan temel bir unsur olduğu, ama aynı zamanda çeşitli sebeplerle çatışma çıkarıcı bir unsur da olduğu; devletlerin hayati enerjisi olduğu, onunla devletlerin yükselip geliştiği, onun zayıflaması durumunda devletlerin de çökeceği (Nicholson, 1962: 440) vs. söylenebilir.

İbn Haldun'un toplum teorisinde gerek çatışmayı önleme bağlamında, gerekse tersine çatışma çıkarıcı noktasında asabiyet ile çatışma arasında önemli ilişkiler vardır. Asabiyeti güçlü olan lider veya toplumsal grup, asabiyeti zayıf olanlara galip gelir ve onlara hükmeder.

İbn Haldun'a göre yalnızca *mücadele* ve *galibiyet* ile ortaya çıkan *riyasetin* (liderlik) muhtaç olduğu galibiyet, sadece asabiyet ile vücuda gelir. İbn Haldun'a göre bir toplum içinde çeşitli asabiyetler bulunur, fakat en güçlü asabiyet toplum üzerinde liderlik (riyaset) yapacak olan kimselerinkidir. Devletin, halkı yönetimi altına alabilmesi için bunun böyle olması şarttır. Aksi takdirde yönetimin tam olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. *Riyaset asabiyeti* daha aşağı seviyede olanlara verilirse, toplumun liderliği tam gerçekleşmez. O halde liderlik de güçlü asabiyet sahiplerine geçer. Bunun sebebi İbn Haldun'a (1996: 124–125, 155–156) göre, toplum ve asabiyetin, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesinde olmasıdır. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar, kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. Şu halde unsurlardan birinin kesinlikle öbürlerine galip gelmesi gerekir. Yoksa oluşum gerçekleşmez. Dolayısıyla liderlik sadece galibiyet ile, galibiyet ise ancak asabiyetle meydana gelir.

Anlaşıldığı kadarıyla asabiyet, İbn Haldun sosyolojisinde doğrudan doğruya çatışma ve barış ile yakından ilgilidir. Asabiyet hem çatışmayı önleyici, barışı koruyucu, hem de çatışma çıkarıcı bir etken olabilmektedir.

Aslında İbn Haldun'un (1996: 130–131) bakışında toplumsal hayatın korunması ve devamı için asabiyet zorunlu bir unsurdur: *Himaye*, *müdafa* ve *hak arama* asabiyet sayesinde mümkün olur. Yapılması için biraraya gelinen her ictimâ faaliyet için de durum budur. İnsanoğlu, insanî tabiatın gereği olarak her ictimada, insanların birbirine olan tecavüzlerini mendedecek bir yasakçıya ve hakime muhtaçtır. O halde yasakçı ve hakim olan şahsın söz konusu asabiyetle ötekilere galib gelmesi ve mütegalip olması şarttır. Bu tagallüb mülktür. İbn Haldun'un devlet anlayışında mülk riyasetten daha öte bir şeydir. Liderlik beylikten ibarettir ve riyaset sahibi, kendine tâbî olunandır; verdiği hükümleri kendisine tâbî olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Fakat

asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye olan mülk, liderlikten daha öte bir şeydir. Mülk, riyasetin aksine tagallüb ve zorla hükmetmektir, yani zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Asabiyeti güçlü olan riyaset sahibi, “asabiyet sahibi, bir rütbeye ve kademeye ulaştınca, onun üstündekini ister” hükmü gereği mülkü isteyecek ve mülk sahibi olacaktır. Asabiyet, gayesine, yani mülke ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsadeseine göre ya istibdat ve istiklal veya müzaheret ve destek verme yolu ile kabile için mülk hasıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi bir takım engeller amaca varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verinceye kadar yerinde durur.

İbn Haldun (1996: 131–132), bir devletin çatısı altında bulunan, gücü, galibiyeti ve devlete verdiği destek ölçüsünde nimet ve refahtan yararlanan kabile mensuplarının refaha ve nimetlere garkolmalarının, asabiyetlerinin yıkılışına neden olduğunu ve sonuçta mülk elde etmelerine engel teşkil ettiği gibi yok olmalarına sebep olan hususlardan olduğunu ileri sürmektedir. Refah asabiyeti zayıflatır ve asabiyet zayıfladığı zaman da mülke ulaşmak mümkün olmaz.

İbn Haldun’a (1996: 130–33) göre *düşmanların saldırısından korunmak, saldıranlara müdafaa ve taarruzda bulunmak, istilalar yapmak, menfaat ve itibar için harekete geçmek asabiyet* sayesinde mümkün olur. Asabiyeti olmayanların, bahiskonusu hususların tümünde acz ve zaafa düşecekleri kesindir. Bu durum her ictimai faaliyet için geçerlidir. Yönetici de yönetimini asabiyeti vasıtasıyla gerçekleştirir.

İbn Haldun (1996: 145–46), devletin, oturduktan, yerleştikten ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duymayabileceğini de belirtir. Bu durumda devleti sözgelimi ordunun himaye edeceğini söyler. Böyle bir devlet çatısı altında insanlar başlangıçtaki asabiyet durumunu unutarak devletin bizzat kendisine, hanedan mensuplarına mutlak itaat etmeye başlarlar. Halk devlet için mücadele eder, savaşır. İşte böyle bir aşamada iktidar, asabiyete ihtiyaç duymaz. Bu durumda hanedan mensupları kendi devlet ve iktidarlarına ya asabiyetin ve asabiyet izzetinin gölgesinde yetişmiş olan kullar ve taraftarlar (devşirmeler, mevali–mustaniîn) ile hakim olurlar veya kendi neseplerinin haricinden olan, ama velayetlerine dahil bulunan asabiyetler ve asabilerle ve yabancı ırktan kabilelerle malik olurlar. Hatta İbn Haldun, bazı durum ve şartlarda asabiyete hiç ihtiyaç göstermeden dahi devlet kurulabileceğini özellikle belirtir.

İbn Haldun’a (1996: 151–152 vd.) göre devletlerin büyüklüğü, gücü, sahasının genişliği ve ömrünün uzunluğu, asabiyetin azlığı, çokluğu, gücü ve zayıflığı nispetinde olur. Bunun sebebi şudur: Mülk sadece asabiyetle olur, asabiyet sahipleri gittikleri ve

aralarında bölüştükleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin hamisidirler. Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu topraklar o derece fazla olur. Bunun için de daha geniş mülkü bulunur. Mülkün başlangıcında devletin genişliği ve kuvveti mütegalilerin adedlerindeki bu nisbete göre olur. Devletin uzun ömrü olması da yine o nisbete göredir. Çünkü *hâdis* bir şeyin ömrü, mizacındaki kuvvete göredir. *Devletin mizacı* (iç yapısı ve bünyesi) ise sadece *asabiyetten* oluşur. Asabiyet kuvvetli olursa, mizac da ona tâbi olur ve ömrünün süresi de uzun olur. *Asabiyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir*. Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nispetleri onu ayakta tutanların nisbetine göredir. Allah'ın kulları içinde cari olan sünneti budur.

İbn Haldun, mülkün sadece asabiyetle vücuda geldiğini belirtir. İbn Haldun'a (1996: 155) göre asabiyet ise birçok asabelerin birleşmesinden ve kaynaşmasından oluşur. Bu asabelerden bir tanesi diğer tüm asabelerden daha kuvvetli olduğundan onlara *galip* gelir, onları *istila eder*, nihayet kendi bünyesinde ve çevresinde toplanmış bir hale getirir. İhtima da, halka ve devletlere karşı galip gelmek de bu suretle husule gelir.

İbn Haldun'un ifadelerinden asabiyet kavramı, toplumsal ve siyasî bir güç oluşturan, ortak bilinç veya kolektif dayanışmayı sağlayan muharrik güç şeklinde anlaşılabilir. Devlet bağlamında asabiyet ise devletin başındaki hükümdarın mülkü elinde tutabilmesi için taşınması gerekli bir özellik olarak görülebilir. Bu çerçevede asabiyetin, kolektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın minimum şartı olduğunu söyleyebiliriz (Elibol, 1989: 18).

İbn Haldun'un umran ve çatışma ile barış yaklaşımları çerçevesinde önemli olan hususlardan biri de, onun hadarilik, bedevilik, umran ve medeniyetle devletlerin değişim süreçleri arasında mantıklı bir paralellik kurmasıdır. Özetle o devletin değişimini, yükselişini ve çöküşünü hadariliğin, umranın ve medeniyetin değişimi, yükselişi ve çöküşüyle birlikte değerlendirir.

İbn Haldun'un (1996: 120–21) yaklaşımında insanların tabiatında asi olma, itaat etmeme ve zulüm yapma hali mevcuttur. Dolayısıyla insanlar birbirlerine karşı zulmedebilir, isyana kalkabilirler. Bu durumun izale edilmesi, yani insanların birbirlerine zulüm yapmalarının önlenmesi, bedevi hayatla hazarî hayatta farklı olmaktadır. Bedevi hayatta, yani badiyetdeki aşiretlerin hayatında insanların birbirlerine zulmü önlemeleri, saldırılardan korunmaları, aşiretlerini tehlikelere karşı savunmaları doğrudan doğruya yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan şefkat duygusunun

oluşturduğu asabiyetle gerçekleşirken, şehir ve kasabalarda insanların birbirlerinin hak ve hukukuna tecavüz etmelerine hakim, vali ve devlet engel olur.

*Mukaddime* sahibi İbn Haldun'un asabiyet teorisinin ve dolayısıyla çatışma görüşünün hatta genel olarak tarih ve toplum görüşünü anlamak için mutlaka onun din hakkındaki görüşlerini bilmek ve dikkatlice anlamak gerekmektedir. *Mukaddime*'si bir bakıma Kur'an'ın bazı ayetlerinin siyasî, toplumsal, ekonomik, tarihî vb. açılardan *tefsiri* olma niteliği taşıyan, görüş ve tezlerini ayet ve hadisler merkezinde delillendirme gayreti içerisine giren İbn Haldun'un (Okumuş, 2011) *din* hakkındaki görüşlerinin temelinde insan tabiatını izah ederken dine verdiği önem yer alır: Ona (1996: 120-21) göre Allah insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir (Beled 90/10; Şems 91/28). Şayet dine tâbi olup kendini düzeltmez, hayır yönüne eğilmez, itiyatlarının merasında ihmal edilir ve başıboş bırakılırsa, o zaman insan daha çok kötü ve şer yönüne kayar, daha çok kötü huylara yakın olur (Okumuş, 2017b).

Toynbee'ye (1962: 42) göre "İbn Haldun'un insanlık tarihini bir bütün halinde ele almasının sebebi, insanlık tarihini daha geniş bir sistem olan din çerçevesi içinde görmesidir." İbn Haldun, genel bir ilke olarak insanın ve toplumun iyi ve sağlıklı olmasının yolunun dinden geçtiğine inanır. Ona göre din insanları düzeltir, din toplumsal dayanışma, kaynaşma ve bütünleşmeyi sağlar; din, toplum üzerinde en güçlü birleştirici unsurdur (Martindale, 1981: 136). Aynı zamanda din büyük devletlerin kurulmasına da vesile olur. Bu yüzden İbn Haldun'un siyasi görüşünde sahası geniş ve egemenliği büyük olan hanedanlıklar din esasına dayanır. Din ise nübüvvet veya Hakk'a davet temelinde gerçekleşir. Umran İlmi mucidine göre bunun sebebi şudur: Mülk sadece tagallübe gerçekleşir. Tagallüb ise yalnızca asabiyete ve arzuların mutalebe (hak isteme) üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur. Hakk Teala "*Onların kalplerini kaynaştıran Allah'tır, yeryüzündeki her şeyi harcamış olsaydın, yine de kalplerini telif edemez, kaynaştıramazdın.*" (Enfal 8/63) buyurmuştur. Bunun sırrı ve hikmeti şudur: Kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ve gayeleri birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin ve işbirliğinin sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur. Dinî renk, asabiyet sahipleri arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakk'a çevirir. Bu durumda böyle bir devlet tek hedefe sahip insanları bünyesinde barındırdığı için karşılarındaki devlet ve güçleri kendilerinden kat kat fazla dahi olsalar yenerler. Ayrıca din ve dinî ictima ölümü seve seve göze alma ve firaset sahibi olma imkanı

vermek suretiyle bunların asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katar. Bu yüzden böyle bir devlete kimse dayanamaz. İbn Haldun, bu durumları sözgelimi Araplar, Muvahhidler gibi devletleri de örnekler vererek açıklama ve böylece her zaman olduğu gibi teorilerini uygulamalı olarak ispat etme yoluna gider.

İbn Haldun, böylece dini fonksiyonel olarak izah ettikten sonra tersi bir durumu, yani dinî rengin değişip bozulduğu zamanı da ele almaktadır. Ona (1996: 146–147) göre dinî renk bozulduğunda devletin hakimiyeti çözümlür, devlet galibiyetini sadece asabiyet nisbetinde gerçekleştirir. Böylece dinin getirdiği ek kuvvetten mahrum kalmış olur. Bu durumda asabiyete ek olarak dinî ictiması ve dinî daveti olan başka bir topluluk veya devlet ona galip gelip onu hegemonyası altına alabilir. Asabiyeti ve bedeviliği çok güçlü olan devlet veya toplumlar, asabiyeti zayıf olan, ancak dine davet boyası ile boyanarak bu zayıf asabiyetlerini kat kat artırarak güçlenen devlet veya topluluk karşısında mağlup olmaya mahkumdurlar.

İbn Haldun, dinin devlet ve asabiyetle ilişkisi çerçevesinde din tarafından olaya böyle bakarak dine büyük bir mevkii verirken, öbür yandan bir de olaya asabiyet açısından bakmakta ve dinî davetin de asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını vurgulamaktadır. O, bunun sebebini şöyle izah etmektedir: “Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu husustaki Allah’ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır”. (İbn Haldun, 1996: 303) “Halkın ve umumun sevk edildiği (siyasî) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır... Bir hadiste: “Allah, kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir.” buyurulmuştur. Harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünölmeye değer bir husustur.” (İbn Haldun, 1996: 148) “Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkı Allah’a davet eden Peygamberlerin davetteki hâli böyle idi. Üstelik Nebiler, Allah’tan her şeyle te’yid olunmuş ve desteklenmişlerdi, yeter ki, O dilesin, (her şey olur). Lakin o her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir adete göre icra eder, başka türlü değil (âdetullah, sünnetullah). Allah hakîmdir, alîmdir. Şu halde, asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse (dinî ıslahat için) böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur.” (İbn Haldun, 1996: 148–149).

Buradaki ifadelerden İbn Haldun'un asabiyeti dahi aslında dinin bizzat kendisiyle izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Nübüvvetin dahi asabiyete ihtiyaç duyduğunu söylerken İbn Haldun (1996: 189-190), doğal bir durumdan bahs etmektedir. Yani o asabiyeti çok geniş bir anlamda kullanarak Peygamber'in veya devletin etrafında insanları birleştirecek, motive ettirecek, onlarda birlik, bağlılık ve dayanışma gücünü sağlayacak bir gücün, asabiyetin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Haldun, asabiyetin doğru ve yanlış olanını ise bizzat İslâm'a başvurarak ayırdetmekte ve asabiyeti kötüye kullanmaktan uzak durmak gerektiğini, ama İslâm'ın yücelmesi, Şer'î ahkâmın ayakta kalabilmesi için de hak ve doğru olan asabiyetin mutlaka gerekli olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Haldun'un din ve asabiyet hakkındaki görüşlerine bakıldığında, asabiyetin çatışmayı önleyici işlevi olduğu gibi özellikle farklı asabiyetler arasında hasedi, rekabeti ve çatışmayı doğurucu veya motive edici işlevlerinin olduğu da görülür. Tabii ki dinin asabiyeti güçlendirdiği, asabiyeti güçlü insanların yanlışa gitmesini önlediği gibi genel olarak toplumda insanlar arasında çatışma çıkmasını da önleyici boyut ve işlevleri vardır. Dinî boyut ve özellikten mahrum olan asabiyet sahipleri, din ile güçlenen asabiyet sahipleri karşısında mahkum olurlar. Çıkan çatışmada dinî yönü zayıf olan asabiyet sahipleri yenik düşerler. İbn Haldun'a göre tersinden de dinin yayılması ve toplumda hakim hale gelmesi için güçlü bir asabiyetle desteklenmesi şarttır. Bu şekilde bir asabiyetle desteklenen din, toplumda çeşitli sebep ve etkenlerle çatışmaya yönelen kişi ve gruplara karşı galip gelir.

## 6.Toplumsal Değişim ve Çatışma

İbn Haldun'un çatışma ve çatışma çözümüne bakışını anlamak için toplumsal değişim yaklaşımına kısaca bakmakta fayda vardır. *Mukaddime*'de ele aldığı çeşitli konuları ayetlerle delillendirmeyi tercih eden İbn Haldun'a (1996: 35) göre çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve âlemin halleri, toplumların adet ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu boyut, zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklikten ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur (Okumuş, 2017b).

Devlet ve hükümdarlığı insanlar için tabii bir özellik olarak ele alan İbn Haldun (1996: 47), ayrıca toplumsal değişimde devlet ve hükümdara özel bir önem atfeder. İbn Haldun'a (1996: 35, 137 vd.) göre toplumsal durum, adet ve geleneklerin değişmesinin

yaygın sebebi, her neslin adetlerinin kendi hükümdarının adet ve geleneğine tâbi olmasıdır. Nitekim “halk, hükümdarının dini üzere bulunur” hikmetli söz ve vecizesi bunu açıklar. *Kıyas* ve *taklit* insanların bir özelliği olduğundan, toplumsal gelişmeler halkın ilim ve siyaset adamlarını taklit ve takip etmeleri neticesinde vukua gelir. İbn Haldun’a (1996: 262–265) göre sultan ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşim merkezleri de bozulur. Çünkü sultan ve devletin hali *umranın* bir *sûretidir*. *Umranın maddesinin ve iktisadi yapısının* bozulmasıyla zorunlu olarak *sûreti* de bozulur. Devletin halka yaptığı *zulüm* umranı tahrip eder, mamur yerleri harabeye çevirir. Umrandaki meydana gelen bozulma ve olumsuzluk ise hanedanlığı *olumsuz* yönde etkiler ve *çöküş sürecine* sokar. Kısaca devletin yaptığı zulüm, devletin kendisini ve umranı yok eder. İbn Haldun, devletin, halkın malına, kanlarına, mahremiyetlerine ve ırzlarına tecavüz etmek suretiyle bedavadan el koymasının, devletin çöküşüne ve yıkılmasına sebep olacağını ileri sürer.

Anlaşılan odur ki, İbn Haldun, değişim ile çatışmayı birbiriyle yakından ilişkili olarak görmektedir. Değişim sürecinde asabiyete ve umranın durumuna da bağlı olarak özellikle iktidarı elde etmek için çeşitli çatışma durumları ortaya çıkar. Zulüm, asabiyetin zayıflaması vs. ile mevcut iktidar sahipleri iktidarlarını kaybetmekle karşı karşıya kalır ve güçlü asabiyet sahibi farklı toplumsal aktörler, doğal olarak onlarla çatışma içine girer ve onlara galip gelerek iktidarı elde ederler.

## 7. Toplumda Çatışmayı Önleme ve Barışı Koruma

İbn Haldun, toplum olma zorunluluğunu ve umran ile medeniyeti çatışmayı önleme ile izah etme yoluna gider. İnsanların bir arada, toplum halinde yaşamalarının zorunlu olmasını, yaşamak için muhtaç oldukları gıdayı teminde birbiriyle yardımlaşma ve dolayısıyla birlikte yaşama zorunluluğu ve de kendilerine yönelen tehlikeler karşısında savunma yapmak için toplum halinde yaşama zorunluluğu ile açıklarken, toplum halinde yaşamının umran ve medeniyet düzeyinde sağlıklı bir şekilde sürdürülebilir olmasının yolunun da yöneticiden, devletten geçtiğini ileri sürer. Yönetici de barışı korur, çatışmayı önler. İbn Haldun’a (1996: 46–47) göre birlikte yaşama ve toplum olma (ictimâ’) insanlar için hasıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak, insanların birbirleriyle çatışmalarını önleyecek bir düzenleyici ve yasakçıya mutlaka ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü saldırmak, zulüm ve haksızlık yapmak, insanların hayvanî tabiatlarında vardır. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için üretilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Zira aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Bu durumda insanların birbirlerine karşı tecavüz ve saldırılarını önleyecek başka bir şeye,



başka bir düzenleyici ve yasakçıya kesin ihtiyaç bulunmaktadır. Bu başka düzenleyici ve yasakçı ise, yine insan olacaktır. Fakat bu düzenleyici ve yasakçı insanın diğer insanlar üzerinde bir üstünlüğü ve üstün bir egemenliği bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki kimse birbirine tecavüz edemesin, saldırıp zarar veremesin (Bkz. Alper, 2008).

İbn Haldun (1996: 130–131), güçlü asabiyetin zayıf olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini Bakara 2/251 ayetiyle delillendirme yoluna gider. Buna göre güçlü asabiyetle kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır, toplumda saldırılar olur, hayata çatışmalar egemen olurdu.

Görüldüğü üzere İbn Haldun, daha baştan insanın tabiatında mevcut olan çatışma durumunu önleyici tedbirin de aslında insanın toplumsallık özelliğiyle yakından ilgili olduğunu ve buna bağlı olarak güçlü asabiyet sahibi yöneticinin, hükümdarın toplumda çatışmayı önleyici güçlü aktör olduğunu ileri sürerek toplumda çatışmayı önleme ve barışı koruma yolunu anlatmaya çalışır.

## 8.Çatışma Çözümü ve Barış

İbn Haldun'un yukarıda özetlenmeye çalışılan Umran İlmi bulgularına göre toplum içi, toplumlar arası, devletlerarası ve medeniyetlerarası çatışma çözümünün, barışı sağlamanın ve sürdürmenin yolu, öncelikle insanların toplum halinde yaşamının, birbirleriyle yardımlaşmalarının zorunlu olduğu gerçeğinin bilincine varmalarından ve dolayısıyla ona göre birbirleriyle barış içinde yaşamalarından ve çatışmayı önleyici tedbirleri almalarından geçmektedir. Esasen işbirliği, uyum ve barış içinde yaşamak, insan olmanın, toplumsal olmanın, medeni olmanın, halife olmanın bir gereğidir.

Diğer önemli bir çatışma çözümü yolu ve stratejisi, İbn Haldun'a göre güçlü asabiyet sahibi kimselerin toplumda söz sahibi olması, yönetimi elinde tutmasıdır. Güçlü asabiyetle hem çatışma önlenir, hem de çatışma ortaya çıkması durumunda çatışma yoluyla çatışma çözümüne gidilir. İbn Haldun (1996: 130–131), Allah'ın insanların bir kısmını bir kısmıyla savması olmasaydı, dünyada ve toplumsal hayatta denge kurulamayacağına dair ayeti (Bakara 2/251), güçlü asabiyetin zayıf olan insanları kendisine tâbî kılmasına ve çatışmaya karşı bir çözüm olmasına delil olarak getirir. Denilebilir ki, çatışmaya karşı çatışmayla çatışma çözümüne gidilir, barış sağlanır. Burada bir bakıma çatışmayı yönetme söz konusudur.

Çatışma çözümünde ve barışın sağlanmasında İbn Haldun'a göre din de çok önemli roller oynar. Bilhassa din boyutu güçlü olan asabiyet ile çatışma çözümüne gitmek daha kolay olur. Ayrıca toplumda dinî zafiyetlere düşülmezse çatışma hakim olmaz. Dinin emir ve yasaklarıyla çatışma çözümüne gidilebilir. Din, birleştirir ve kaynaştırır.

Güçlü asabiyetle yönetimi elinde tutan siyasî iradenin tabii ki adaletle yönetmesi, çatışma çözümünde, barışın temininde çok önemlidir.

## 9. Sonuç

Çalışmadan elde edilen bulgular ve bu bulgulara göre yapılabilecek çıkarsamalar maddeler halinde şöyle ortaya konulabilir:

- 1) İbn Haldun, kendi kurduğu Umran İlmi ve bu ilim kapsamında ortaya koyduğu çatışma, çatışma çözümü, barış ve medeniyet olgularına dair bugüne ışık tutacak dikkate değer ilmî görüşler serdetmiştir.
- 2) Umran İlmi ile İbn Haldun, toplum içinde, medeniyet içinde, toplumlar arasında, medeniyetler arasında insanların birbirleriyle çatışmasının her zaman olabileceğini, çatışmayı önlemenin asabiyet, din, ekonomi, umran vs. ile doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürer.
- 3) İbn Haldun'un çatışma yaklaşımı, onun medeniyet olgusuna bakışıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, İbn Haldun, medeniyet çalışmalarına ve insanlığın medeniyet birikimine, özelden ise medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunur.
- 4) Tarihte ve günümüzde bir "Medeniyet" değil, birden çok medeniyet vardır.
- 5) İbn Haldun'da medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, toplumsa olmakla, umran ile doğrudan ilgilidir. Buna göre ictimailik medeniliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenidir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir. Her toplum, her insani birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.
- 6) Günümüzün çatışmacı ortamında İbn Haldun'un Umran İlmi kapsamında geliştirdiği asabiyet ve toplum yaklaşımı ile çoklu medeniyet tasavvuru, çatışma çözümüne, toplumsal barışa, toplumlararası/uluslararası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar içermektedir. İbn Haldun'un medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı

medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetler arası ilişkiler teorisiyle uyum ve barışın zemini aranabilir.

- 7) Medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerinde uzlaşma, ittifak veya uyumun esas alınması ve bu yönde çaba harcanması durumunda, maddi ve manevi imkanların belli ölçülerde paylaşılmasıyla bazı toplumların aşırı lüks ve israfa düşmelerine ve dolayısıyla çöküşe yüz yüze gelmelerine de engel olunabilir.
- 8) Bir medeniyetin yükseliş döneminde kendi içindeki zafiyetler nedeniyle çöküşe geçmesi durumuna karşı, medeniyetin iç dinamikleri yeniden harekete geçirilmek suretiyle ve israf ve zulümden vazgeçerek medeniyetin daha adil, barışçıl bir temelde varlığını sürdürmesi temin edilebilir.
- 9) İbn Halduncu yaklaşımda çatışmaya yol açan unsurlar ve sebepler iyice araştırılır ve tedavi edilirse, çatışma çözümüne geçilebilir ve çatışmanın yerini barış alabilir.
- 10) İbn Haldun'un toplum ve medeniyet görüşünde çatışma kadar çatışmayı önleme, çatışma yönetimi ve çatışma çözümü vardır.
- 11) İbn Haldun'un çatışma yaklaşımında toplumda çatışma her zaman olabilir; çatışmanın toplumsal hayatta hakim olmaması veya çatışma çözümü için devlete ve devlet başkanına ihtiyaç vardır. Güçlü asabiyet sahibi devlet başkanı, halife, imam veya siyasal lider ya da mülk/devlet, toplumda, medeniyet içinde insanların barış içinde yaşamasının da temin eder.
- 12) İbn Haldun'un Umran İlmi'nde çatışma, çatışma çözümü ve barış hakkındaki yaklaşımlarına bakılırsa, asabiyetin yanında din, ahlâk, adalet, zulüm, ekonomik dengesizlik gibi etkenler çatışma ile çatışma çözümü ve barış ile yakından ilgilidirler.

## Kaynaklar

- Albayrak, A. (2000). Bir medeniyet kuramcısı olarak İbn Haldun. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9).
- Alper, Ö. M. (2008). Savaşın doğallığından barışın imkânına: İbn Haldun'da savaş ve barış kuramı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 29-47.
- Appelbaum, R. A. (ty.). *Toplumsal değişim kuramları*. (Çev. T. Alkan). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arslan, A. (1997). *İbn-i Haldun* (2. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslantürk, Z. ve Amman, M. T. (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Dallmayr, F. (ty.). Medeniyetler çatışmasının ötesinde. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (69-76. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Davutoğlu, A. (ty.). Medeniyet ve gelecek perspektifi. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (188-196. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

- Davutoğlu, A. (2000). Fukuyama'dan Huntington'a bir bunalımı örtme çabası ve siyasî teorinin pragmatik kullanımı. M. Yılmaz (Ed.), *Medeniyetler çatışması* içinde (369–375). (3. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Demir, Ö. ve Acar, M. (1993). *Sosyal bilimler sözlüğü* (2. bs.). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Demircioğlu, A. (2013). *İbn Haldun'un insan düşüncesi ve medeniyet algısı*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- Duverger, M. (1990). *Sosyal bilimlere giriş*. (Çev. Ü. Oskay). (4. bs.). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Elias, N. (1978). *The history of manners, the civilizing process*. (c. 1). New York: Panteon Books.
- Elliot, A. (2006). After 9/11, Arab-Americans fear police acts, study finds. *The New York Times*. June 12.
- Elibol, S. (1989). *İnsanlığın tarihi üzerine bir giriş denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fahri, F. Z. (1961). *İçtimaiyat, metodoloji nazariyeleri* (c. 2). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Fahri, F. Z. (1939). *İbn Haldun ve felsefesi*. İstanbul: Türkiye Harsî ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları.
- Fârâbî (1971). *Fusûlun munteze'a*. (Tah. Fevzi Mitri Neccar). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Fârâbî (1991). *Kitâbu'l-mille*. (Tah. Muhsin Mehdî). (2.bs.). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Fârâbî (1995a). *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdila*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1995b). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1995c). *Tahsîlu's-saâde*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1996). *İhsâ'u'l-'ulûm*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (2005b). "Fusûlü'l-Medenî". Hanifi Özcan (Çev ve Ed.). *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde. (45–138. ss). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Fuller, G. E. (ty.). *Medeniyetler çatışması. Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (61–68. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Gellner, E. (1985). *Muslim society*. (2. bs.). Cambridge ve London: Cambridge University Press.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün ssaaları*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri I*. (Haz. R. Kardaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- Hassan, Ü. (1982). *İbn Haldun, metodu ve siyaset teorisi*. (2. bs.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Hizmetli, S. (1991). *İslâm tarihçiliği üzerine*. Ankara: DİB Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın serüveni*. (Çev. A. Eker ve diğerleri). (c. 1). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Huntington, S. (1993). The clash of civilizations". *Foreign affairs*. 72:3, 22–49.
- el-Husrî, S. (1994). İbn Haldun sosyolojisi. (Çev. M. Bayyigit). *SÜİFD*. Sayı: 4.
- İbn Bâcce (1991). *Tedbîru'l-mutavahhid*. (2. bs.). Beyrut: byy.
- İbn Haldun (1996). *Mukaddime*. (2. bs.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Haldun (1988). *Mukaddime*. (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaçavuş, A. (2015). Temeddünden medeniyete (civilisation): Osmanlı'nın insan toplum ve devlet anlayışının değişimi üzerine bir deneme. *OTAM*, 37, 87–180.

- Karlığa, B. (2014). Medeniyet düşünürü Fârâbî. E. Okumuş (Ed.). *Bilgeler zirvesi*. (c.1.) Eskişehir: Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Kongar, E. (1995). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. (6. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldun'un "es-siyâsetu'l-medeniyye" teorisini eleştirisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 15, 115-140.
- Mahdi, M. (1964). *Ibn Khaldun's philosophy of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Martindale, D. (1981). *The nature and types of sociological theory*. (2. bs.). Boston: Houghton Mifflin Company.
- Naîmâ, M. (1283). *Târîh-i Nâimâ* (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbari'l-hafikeyn). (3bs.) (c. 1). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Namık K. (1971). *Osmanlı tarihi*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1962). *A literary history of the Arabs*. Cambridge: The Cambridge University Press.
- Öncü, A. (1993). *Sosyoloji ya da tarih*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Okumuş, E. (1999). İbn Haldun ve Osmanlı'da çöküş tartışmaları. *Divan*. 6/1, 183-209.
- Okumuş, E. (2002). Küreselleşme ve medeniyetlerarası diyalog. *Marife Dergisi*. 2/2, 115-132.
- Okumuş, E. (2006). İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkileri. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İbn Haldun. 3-4 Haziran 2006* içinde (81-118 ss.). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Okumuş, E. (2011). İbn Haldun'da Kur'an'ı 'sosyolojik' okuma. *Diyanet İlmî Dergi* (Kur'an'ın nüzü'lünün 1400. yılı anısına Kur'an özel sayısı), 331-336.
- Okumuş, E. (2012). *Toplumsal değişme ve din*. (4. bs.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). *İmandan ahlâka yenilenme*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2015). Medînen medeniyete Fârâbî'de "sosyoloji öncesi sosyoloji", E. Okumuş ve İ. Burak (Ed.). *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum, bildiriler* (13-15 Kasım 2014, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Medam ve Bahçeşehir Üniversitesi) içinde (127-195 ss.). Eskişehir: Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Okumuş, E. (2016a). Fârâbî'den İbn Haldun'a medeniyet sosyolojisi. 8th Kocaeli Book Fair: International Symposium Civilization Heritage (Common History, Common Future) [*8. Kocaeli Kitap Fuarı Medeniyet Mirası Uluslararası Sempozyum* (Ortak Geçmiş, Ortak Gelecek)], Kocaeli 14-15 Mayıs 2016, Kocaeli, Türkiye.
- Okumuş, E. (2016b). Fârâbî'nin medeniyet sosyolojisine katkıları. *Diyanet İlmî Dergi*, 52/3, 11-30
- Okumuş, E. (2017a). *Din ve toplumsal çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2017b). *Osmanlı'nın sözüyle İbn Haldun*. (3. bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdalga, E. (ty.). Medeniyetlerin sonu. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (159-163. ss.). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özel, A. (2007). *İslâm ve terör-fıkhi bir yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rosenthal, E. I.J. (1996). *Ortaçağ'da İslâm siyaset düşüncesi*. (Çev. A. Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Schmidt, J. (1991). *Pure water for thirsty Muslims, a study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü l-Ahbar*. Leiden: Het Oosters Instituut.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'in dansı*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Ark Yayınları.
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: Neden çok medeniyetli bir dünya düzeni için yeniden İbn Haldun? *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 89-121.
- Tabatabayî, C. (1374). *İbn Haldun ve ulûm-i ictimâî*. Tarhan: Tarh-ı Nov.
- Taplamacioğlu, M. (1964). Bazı İslâm bilginlerinin toplum görüşleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usul*. (4. bs.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Toktaş, Fatih (2002). Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Divan Dergisi*, Sayı: 12, 258-273.
- Toynbee, A. (1962). *A study of history: The growth of civilizations*. (c. 3). New York: Oxford University Press.
- Toynbee, A. (1962). *Tarih üzerine iki konferans*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Ugan, Z. K. (1989). Önsöz. *Mukaddime* (İbn Haldun). (Çev. Z. K. Ugan). c.1. İstanbul: MEB Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime. *Mukaddime*. Süleyman Uludağ (Ed.). (c. 1.) (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1941). *İçtimâî doktrinler tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. ve Fahri, Z. (1940). *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Wallerstein, I. (2000). Medeniyet(ler) niçin yeniden gündemde?". M. Yılmaz (Ed.), *Medeniyetler çatışması* içinde (252-259). (3. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.