

# İbn Haldun ve Weber’de bilgi ve bilim sorunu

Nurullah ARDIÇ

**B**u yazıda, Cemil Meriç’in “doğunun en orijinal mütefekkiri” olarak nitelediği

İbn Haldun (732-808/1332-1406) ile modern sosyolojinin (ve sosyal bilimlerin) önde gelen teorisyenlerinden Max Weber’in (1864-1920) bilgi ve bilim anlayışları mukâyese edilecektir. Aralarında bir takım benzerlikler bulunmasına rağmen, yaşadıkları sosyal ve fizikî çevre, kullandıkları kavramlar ve terminolojiler, görüşlerini açıklamak üzere başvurdukları örnekler ve atıfta buldukları kaynaklar, bilimsel faaliyetle iştigal etmedeki amaçları ile nihâyet âlem tasavvurları açısından bu iki düşünür arasında önemli farklılıklar bulunduğu görülmektedir.

İbn Haldun “bütün bilgilerin kaynağı Allah’tır”<sup>1</sup> biçiminde ifade ettiği ve hiyerarşi bakımından tevhid anlayışını temel alan bir bilgi tasarımına sahipken Weber, “hiç kimse bilimin din-dışı olduğundan zerre kadar kuşku duymaz”<sup>2</sup> diyerek bilgi tasavvurunda metafizik (ilâhî) olana ait herhangi bir alana yer olmadığını ortaya koymuştur. İki düşünür arasındaki bu yaklaşım farklılığı, ait oldukları medeniyetlerin tarihî süreç içinde belirip sistemleşmiş olan epistemolojik bakış açılarının (paradigma) farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla, bu yazıda İbn Haldun ve Weber’in bilgi ve bilim konusundaki yaklaşımları sırasıyla İslâmî ve Batılı epistemolojik paradigmalara çerçevesinde karşılaştırılarak, aralarındaki benzer ve farklı yönler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede öncelikle, her iki düşünürün bilgi ve (b)ilim anlayışları ele alınacaktır.

1 İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, nşr. D. el-Cuveydî, el-Mektebetü’l-asriyye, Sayda-Beyrut 1415/1995, s. 38.

2 Max Weber, “Science as a Vocation”, *Max Weber’s ‘Science as a Vocation’*, ed. P. Lassman-I. Valodi-H. Martins, Unwin Hyman, London [1919] 1989, s. 17.

## I. Weber’de Bilgi ve Bilim Sorunu

Weber, bilgi ve bilim anlayışını sistematik bir tarzda ortaya koymamış, bu konudaki görüşlerini çeşitli eserlerinde dağınık olarak serdetmiştir. Bunların başında 1919 yılında verdiği “Bir Meslek Olarak Bilim” başlıklı konferans gelmektedir. Bu konuşmada Weber, bilgi-toplum ilişkisi, bilginin işlevleri ve uygulama alanları, bilimsel bilginin ve sosyolojinin mâhiyeti vs. gibi konulara değinmektedir. İkinci olarak, ünlü eseri *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*’nda,<sup>3</sup> özellikle 1920 yılında Din Sosyolojisi dizisi için kaleme aldığı giriş bölümünde Weber, Batı bilimiyle Doğu (*Oriental*) medeniyetlerinde mevcut olan bilim ve bilme tarzlarının mukâyesesini yapmaktadır.

Weber’in bilgi anlayışının kökleri Rönesans’la beraber yeniden şekillenen entelektüel ve felsefi iklime kadar uzanmaktadır. Yaşamış olduğu 19. yüzyılın düşünsel ortamında önceleri İdealizm, daha sonra ise Marksizm’in hâkim olduğu Alman felsefesi ve siyaset teorisi, faydacılık ve klasik siyasî iktisadın hüküm sürdüğü Britanya’daki mukâbillerinden oldukça farklıydı.<sup>4</sup> Bu çevrede yetişen Weber’in epistemolojik yaklaşımının temelleri Kant ve Yeni-Kantçılar’a dayanmaktadır ve o, bu (felsefi) anlamda bir idealist sayılabilir. Ancak Hegel ve Marx’ın aksine bütüncü toplumbilim anlayışına karşı çıktığı için Weber, anti-idealist kabul edilmelidir.<sup>5</sup> Bu bağlamda Weber, Spencer ve Durkheim’in (ve İbn Haldun’un) aksine genel bir toplum teorisi ortaya koymamış, modern iktisadî gelişmenin tarihi, dünya dinleri, hukuk, müzik, otorite ve liderlik, bürokrasi ve sosyal örgütlenme biçimleri gibi daha dar kapsamlı ve nispeten “özel” konularla ilgilenmiştir. “Comte’un pozitivizmi Almanya’da hiçbir zaman yeşerecek bir toprak bulamamışken”<sup>6</sup> Weber *Geistwissenschaften* akımını (hermenötik geleneği) takip etmiş ve nedensel kanunlarla açıklanabilen tabii hâdiselerin aksine, insan fiillerinin izahında “anlama”nın (*verstehen*) merkezî bir yer işgal ettiğini savunmuştur. Ancak insan eyleminin “anamlı” tabiatının tanınması, Weber’in yaklaşımında nedensel açıklamaların yerinin olmadığı mana-

3 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London [1930] 1996.

4 A. Giddens, “Introduction”, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London 1996, s. viii.

5 Şerif Mardin, “Max Weber Üzerine”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 123.

6 Giddens, “Introduction”, s. viii.

sına da gelmemektedir.<sup>7</sup> Weber'in epistemolojik yaklaşımını şekillendiren bu metodoloji anlayışı kendisini daha yakından incelemeyi gerektirmektedir.

#### A. Weber'in Metodolojik Yaklaşımı

Görüş ve teorik yaklaşımları ile ürettiği kavramlar hem sosyolojinin ve hem de daha genel planda sosyal bilimlerin temel unsurları arasında yer alan Weber'in toplumbilime en önemli katkıları; kapitalizm, siyaset, örgüt ve din sosyolojisi alanında olmuştur. Bir sosyal bilimci olarak Weber'in ayırıcı vasfı bir yandan “insanî değerler”, diğer taraftan da “iktidar” (*power*) mefhumu üzerinde önemle duran bir bakış açısına sahip olmasıdır. Alman liberalizminin de genel özelliği olan bu düâlite, yaşadığı ortamın, Weber'in zihniyetine yaptığı etkiyle de yakından ilgilidir.<sup>8</sup> Almanya'da yeni bir (sosyolojik) dil oluşturmaya çalışan Weber'in başlıca ilgi alanları çok-sebeplilik (*multicausality*) ve toplumun çeşitli boyutlarının birbirine bağımlılığı (*interdependence*) idi. Toplumunu, siyaset, ekonomi, hukuk, din vs. gibi birbiriyle ilintili sistemlerin veya -kendi ifadesiyle- “düzenlerin” (*order*) bir yekunu olarak görmesi hasebiyle, incelemelerinde “sınıf” kavramını temel analiz birimi kabul eden Marx'ın aksine, bunların hiçbirine belirleyici bir güç atfetmemiştir. Bu “parçacı” yaklaşımın bir sonucu olarak Weber, sosyolojik analizin temel birimi olarak “grupları” almış, sınıf kategorisini, topluluk içinde belirebilecek birtakım grup şekillerinden biri olarak kabul etmiştir.

Daha yakından incelendiğinde, Weber'in metodolojisinin başlıca iki boyuttan oluştuğu görülür: Bunlardan birincisi, “ideal tipleri” ihtiva eden mukâyese metodudur ki bu, kapsamlı bir bakış açısı sağlamak sûretiyle, toplumsal olaylara yaklaşımda ona özel bir konum kazandırmıştır. Toplumsal inceleme metodu konusunda önceleri Almanya'da hâkim olan “tarihsel yöntemi” takip eden Weber (ki kendisi bu akımın en önemli temsilcisi olan Schmöller'in müridiydi), daha sonra Menger'in iktisat teorisine dayanan yöntemini izlemeye başlamıştır. Ancak Menger'in aksine Weber'e göre toplumsal olaylarda “kanunlar” değil, “düzenlilikler” sözkonusudur. Bu düzenlilikleri ortaya çıkaran şey de bireylerin değerleri ile bunların doğurduğu toplumsal amaç türleridir. Topluluk şekilleri de bunlardan kaynaklanmaktadır ki

7 W.G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge, Eng. 1972, s. 19.

8 Bkz. R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Doubleday, Garden City 1960, s. 32.

yüksek bir soyutlamayı ihtiva eden “ideal tipler” bu grupları incelemek için oldukça faydalı birer araç olarak kullanılabilir.<sup>9</sup>

Weber’in ideal tipleri somut gerçekliğin belli unsurlarının mantıkî kesinliğe ve bütünlüğe sahip kavramlar halinde ifade edilmesi fikrine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle ideal tip kavramı, özellikle sosyal bilimler için geçerli olan, tikel fenomenlerle soyut kavramlar arasındaki bağlantıyı kurmaktaki zorluğu aşma çabasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Weber yeni bir kavramsal araç önermemiş, daha ziyade, sosyal bilimcilerin kullandığı “kapitalizm”, “bürokrasi”, “karizmatik liderlik” gibi kavramların zihnî soyutlama sürecinde daha açık olarak tanımlanmasını sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca, Weber’in ideal tipleri evrensel karakterdedir; yani her ne kadar Batı toplumları bağlamında ortaya çıkmış olsalar da farklı toplumsal koşullara da uygulanabilir nitelikte olup bu özellikleriyle Weber’in mukâyese metodunun en önemli unsurunu oluşturmaktadırlar.<sup>10</sup> Weber bu metodolojik araçları kullanarak farklı medeniyetlerdeki din, hukuk, eğitim vs. gibi kurumları karşılaştırmıştır. Diğer taraftan bu ideal tipler, ne Eflâtun’un aynı şekilde evrensel karaktere sahip olan *idealar*, ne de Aristoteles’in *cevherleri* ile özdeştir. Bu sebeple felsefi olarak Weber’in *nominalist* ve *enstrümentalist* olduğunu söylemek mümkündür.<sup>11</sup>

İkinci olarak, *verstehen* (anlama) kavramı Weber’in metodolojik yaklaşımında merkezî bir konuma sahiptir. “Niyet” (*intention*) mefhumuna yaptığı vurguyla Weber, sosyolojik analizi hem öznel “anlam”a, hem de nedensel bir tarzda “açıklama”ya dayandırmıştır. Modern sosyolojiye hâkim olan ve sırasıyla nesnelcilik (*objectivism*) ve öznelcilik (*subjectivism*) akımları tarafından tartışılan yapı-eylem (*structure-agency*) meselesinde öznelciliğe yakın bir tavır benimsemiş olan Weber’e göre sosyoloji, bir toplumsal aktör olarak bireyin (maddî ve sosyal) anlamları anlama ve yorumlama yoluyla açıklanması gereken toplumsal eylemin (*action*) bilimidir.<sup>12</sup> Bu anlama ve yorumlama faaliyeti-

9 S. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, New York-London 1993, s. 466, 470; Mardin, “Max Weber Üzerine”, s. 123-124.

10 Ancak bu durum Batı-dışı toplumlardaki sosyal gerçekliğin anlaşılması noktasında çeşitli teorik açmazlara yol açabilmektedir. Örneğin Weber’in “kadı hukuku” adını verdiği ve bu ideal tip çerçevesinde incelediği Osmanlı hukuk sistemine yönelik görüşleri büyük ölçüde yanlışlıklar içermektedir; bkz. M. Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New York [1920-1922] 1947.

11 Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, s. 474.

12 Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, s. 85.

nin toplumsal olayların bireysel bilinç seviyesine indirilerek ele alınması sùretiyle ifâ edilmesini savunan Weber'in bu yaklaşımı "metodolojik bireycilik" olarak adlandırılmaktadır. Onun sonradan izlemeye başladığı klasik iktisat teorisi ve faydacı felsefe ile özdeşleşmiş olan bu metodolojik yaklaşım, bilimsel yöntemin fenomenleri parçalarına (*components*) ayırarak bireysel düzeyde incelemesini öngörmektedir. Sosyal bilimlerde nedensel açıklamanın ancak bireysel bilinç düzeyindeki faktörlere dayandırılmasını öngören bu yöntem-bilimsel anlayış Weber'in en temel metodolojik tezi olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Weber'in metodolojisi Avrupa'da ve başta Talcott Parsons olmak üzere ABD'deki sosyoloji çevresinde etkili olmuşsa da özellikle iktisat teorisinde pek fazla etkiye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun dışında, siyaset biliminde, ideal tiplerin kullanılmasını ihtiva eden rasyonel seçme (*rational choice*) teorisinde Weber'in etkisi görülmektedir.<sup>14</sup>

## B. Bilimsel Bilginin Mâhiyeti ve Ölçütleri

Weber'in epistemolojik yaklaşımı onun -yukarıda değindiğimiz- parçacı metodolojik bakış açısı doğrultusunda şekillenmiştir. Ona göre dış dünyanın algılanması fenomenlerin içinden bir seçme yapmakla gerçekleşir ve bu seçme bir örüntü (*pattern*) oluşturur. Weber toplum hakkında elde edilen bilginin de aynı seçme işlemi neticesinde hâsıl olacağını savunmaktadır. Dolayısıyla 19. yüzyılın birtakım kaba materyalist görüşlerini kabul etmeyen Weber'i epistemolojik açıdan da "idealist" kabul etmek mümkündür. Zira "eşyanın beyin üzerinde bir 'damga' bastığının Weber tarafından şiddetle reddedilmiş olacağı doğrudur."<sup>15</sup> Bilginin üretim ilişkileri sonucu hâkim olan ideoloji çerçevesinde üretildiğini ve son tahlilde kaynağının maddî çevre olduğunu savunan Marx'ın aksine Weber maddî âlem ile "değerlerin" hüküm sürdüğü "insanlık âlemini" birbirinden ayırmış, toplumsal şartların bilginin vücuda gelmesindeki önemini gözardı etmeyerek insanın aktif rolünü ve toplumda cârî olan fikirlerin ve insanî değerlerin fonksiyonunu vurgulamıştır.

Weber'in bu yaklaşımının bir örneği onun *Protestan Ahlâkı* tezidir. Weber'e göre din, yalnızca bilgi üretimine değil, toplumsal hayatın

13 Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, s. 473.

14 Weber'in sosyolojik yönteminin ayrıntıları için bkz. Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, s. 9 vd.; ayrıca bkz. E.A. Shills-H.A. Finch (ed.), *Max Weber on the Methodology of Social Sciences*, Free Press, New York 1949.

15 Mardin, "Max Weber Üzerine", s. 123.

her veçhesine kaynaklık eden “değerleri” ihtiva eden en önemli kurumlardan biridir. Bu çerçevede Protestanlık, taşıdığı değerler/ahlâk vasıtasıyla bir iktisadî ve toplumsal sistem olarak kapitalizmin zuhûrunda en önemli faktör olmuştur. Bunun yanısıra Weber, psikolojinin de -bilginin üretimi ve kullanılması da dâhil olmak üzere- insan fiillerini ve toplumsal olayları anlamada önemli bir yeri olduğuna değinmiştir.<sup>16</sup>

Diğer taraftan, bir 19. yüzyıl düşünürü olan Weber, Aydınlanma projesi ve onun yükselen değerleri olan rasyonalizm, ilerleme ve evrenselcilik (*universalism*) gibi mefhumlara derin bir inançla bağlıydı. Bu sebeple dinî öğretilere dayanan bilginin modern, seküler bilim tarafından yerinden edilmesini sevinçle karşılamıştır. Ne var ki, Batılı düşünürlerce Batı biliminin temel özelliklerinden biri olarak savunulan evrensellik (*universality*) kavramını kendisi hemen hiç kullanmadığı gibi, aşağıda da ifade edileceği üzere, Batı biliminin biricikliği üzerinde ısrar etmiş ve mütemâdiyen Batı ve diğer medeniyetler arasındaki farklılıkları vurgulamaya çalışmıştır. Kanaatimizce bunun sebebi, onun evrensel bir bilim mefhumunun varlığını iddia etmeden önce bunun için gerekli olan altyapıyı hazırlamak durumunda oluşudur. Bir başka deyişle, Weber’in Batı’da üretilen bilgi türlerini diğer medeniyetlerde üretilenlerden ayırtırmaya çalışması, bir evrensel bilim fikrini yerleştirmeden önce gerekli olan bir adım olarak görülebilir. Neo-Marksist kavramlarla ifade edecek olursak, “çevrenin” (*periphery*) var olabilmesi için önce bir “merkez” gereklidir. Dolayısıyla Batı biliminin evrenselleşerek diğer medeniyetleri de hâkimiyetine alabilmesi için kendi merkezî konumunu sağlamlaştırması gerekmektedir ki bu durum daha sonra Heidegger gibi Batılı filozof ve düşünürlerce başarılabacaktır.<sup>17</sup>

Weber’in de içinde bulunduğu kuşak tarafından 19. yüzyılda felsefeden bağımsızlaşarak kurulan sosyal bilimlerin temel iddiası olan evren-

16 Weber’in Protestan Ahlâkı tezinin çeşitli yorumları için bkz. G. Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber’s Protestant Ethic Thesis*, Columbia University Press, New York 1982; G. Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber’s Protestant Ethic*, University of Massachusetts Press, Amherst 1983; R. O’Toole, *Religion: Classic Sociological Approaches*, McGraw-Hill-Ryersen, Toronto 1984.

17 Heidegger’in bu bağlamdaki şu sözleri şâyân-ı dikkattir: “Sıkça duyulan ‘Batı Avrupa felsefesi’ tabiri gerçekte bir totolojidir. Zira felsefe, tabiatı icabı sadece Yunan’a aittir. (...) Felsefenin aslında Grek olduğu ifadesi Batı ve Avrupa’nın ve sadece bunların, en derin tarihsel süreçlerinde ‘felsefi’ oldukları anlamına gelir. Bilimlerin yükselip hâkim olması da buna şahitlik eder. (...) Sonuç olarak bilimler bugün bütün yeryüzündeki insanlık tarihine özel bir biçim verme durumundadırlar”; Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, Vision, London 1958, s. 31-33.

sellik ilkesi, bu bilimlerin, bir yandan “bilimsellik” adı altında toplum hakkında tek geçerli bilgiyi üretme hakkına sahip olduğu şeklindeki anlayışı meşrûlaştırmakta, diğer taraftan da o dönemdeki siyasî ve iktisadî yayılcılığı öngören doktrin ve politikalarla tam bir uyum göstermektedir. Bunun yanısıra sözkonusu ilkeye göre Batı medeniyeti, diğerleri içinde bu evrensel karakteri hâiz olan tek medeniyettir ve bu yönüyle de kendine özgüdür.

Buna rağmen, Aydınlanma düşüncesine bağlı olan Weber'in eserleri incelendiğinde, onun bir bilgi türünün “bilim” adını haketmesi için üç temel şart öne sürdüğü görülmektedir: Rasyonellik, ilerleme ve uzmanlaşma. Rasyonellik (*rationality*) kavramı, yeryüzünde üretilmiş olan bilginin niteliği hususunda mekânsal (*spatial*) farklılıklara, ilerleme (*progress*) kavramı ise bilginin üretimi konusunda tarihî sürece, yani zaman boyutuna atıfta bulunurken, uzmanlaşma (*specialization*) kavramı da Batı medeniyeti içerisinde üretilmiş bilgi türleri arasındaki farklılığa işaret etmektedir. Weber'e göre bütün bunlar, tarih boyunca yalnızca Batı'da varolmuşlardır.

### 1. Rasyonellik: Batı Biliminin Özgünlüğü

Weber, rasyonellik tabirini, modern bilimi ortaçağ ve antik devirlerdeki bilimsel faaliyetlerden, fakat daha çok Batı bilimini diğer medeniyet havzalarında üretilen bilgi türlerinden ayırmak için kullanmakta ve rasyonelliği Batı'ya has bir özellik olarak görmektedir.<sup>18</sup> Bilim veya bilginin sistematik üretimi, Weber'e göre yukarıda belirtilen diğer bazı unsurlar gibi, Batı'nın kendine özgü hususiyetlerinden biridir. Weber, tarihte Çin, Babil, Hindistan ve Mısır gibi Batı-dışı medeniyet havzalarında da bilgi ve gözlemin var olduğunu kabul etmekte fakat bunların Batı bilimini tarih boyunca eşsiz kılan ve “rasyonellik” adı altında toplanabilecek birtakım temel özelliklerden mahrum olduklarını öne sürmektedir.

Öncelikle, kavramlaştırma olgusu ilk defa Batı'da ortaya çıkmıştır, zira “bilimsel bilginin en önemli araçlarından biri” olan “kavram” (*the concept*), ona göre Sokrates tarafından keşfedilmiştir. Her ne ka-

18 Weber, “rasyonellik” kavramını eserlerinde en az üç anlamda kullanmaktadır. İlk olarak rasyonellik, bireyin kapitalizmle beraber kavuştuğu formel özgürlüğü ifade eder. İkinci olarak Weber hukuk, din, müzik vs. gibi alanlarda “rasyonelleşme” tabirini kullanır ki burada her alanın özelliklerine göre kavram birtakım özel anlamlar kazanır. Son olarak, bilimler bağlamında Weber rasyonelliği “açıklık” (*clarity*) ile aynı anlamda kullanır. Bu da sözkonusu bilim çerçevesinde kavramsal ayrıştırmalar yoluyla sağlanabilir ki burada kavram daha çok bu anlamıyla kullanılmaktadır; bkz. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, s. 284, dipnot 5.

dar Hindistan'da Aristo mantığına benzer bir mantığın ilk nüveleri bulunsa da mantıkî araştırmanın ehemmiyeti Yunanistan'da keşfedilmiştir ve "başka hiçbir yerde onun önemine dair bir bilinç yoktu."<sup>19</sup> Keza astronomi de ilk olarak Babil'de ortaya çıkmış olmasına rağmen matematiksel bir temele sahip değildi. Geometri ve tıp da dahil olmak üzere tabii bilimler Hindistan'da mevcuttu, ancak bunlar "rasyonel ispat", "deneysel metot" ve "biyolojik altyapı" gibi mefhumlara sahip değildi. "Rasyonel bir kimya [da] Batı dışında hiçbir kültürde mevcut değildi."<sup>20</sup>

Aynı durum "toplumsal" bilimler için de geçerlidir. Çin'de ortaya çıkan tarihsel çalışmalar "Thucydides'in metodunu", Hindistan'daki siyaset düşüncesi de "rasyonel metodu" ihtiva etmiyordu; bu alanda rasyonel kavramlar ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılmaya başlamıştı. Benzer şekilde Hint ve Yakın Doğu geleneklerinde mevcut olmayan rasyonel hukuk ilk defa Roma hukukunda ortaya çıkmıştır. Örneğin, Weber'in "kadı hukuku" (*kadi justice*) olarak adlandırdığı Osmanlı hukuk sistemi irrasyonel, önceden tahmin edilemez (*unpredictable*) ve keyfi (*arbitrary*) bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde, İslâm ve Hinduizm'in ilahiyatları "sistematik" olmaktan uzaktır, sistematik olan yalnızca Hıristiyan teolojisidir. Bunun yanısıra, Weber'e göre "Helenik akıl" tarafından ortaya konmuş olan Batı ilahiyatı tarih boyunca bilimsellik açısından "en büyük önemi hâizdi."<sup>21</sup>

Weber'e göre, Batı'nın dünyanın diğer bölgelerinden farklılaştığı taraf sadece bilim ve bilgi formları değildir, aynı zamanda Batı'nın diğer medeniyetlerden farklı olarak kendine has kurumları da varolagelmıştır. Bu çerçevede, kurumsal yapılanmadaki farklılıkların bir örneği eğitimidir. İslâm ve Çin medeniyetlerinin eğitime ilişkin yönleri Batı biliminin temel özelliklerini -rasyonellik, ilerleme ve uzmanlaşma- ihtiva etmemektedir: "Uzman bilim adamlarıyla, rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel faaliyet sadece Batı'da ortaya çıkmıştır."<sup>22</sup> Ayrıca sözkonusu medeniyetler, Batı'nın bütün varlığı, varoluşunun siyasî, teknik ve iktisadî şartlarının bağlı bulunduğu eğitimli görevliler grubundan da mahrumdurlar. Buna ilaveten, rasyonel ve yazılı bir ana-

19 Weber, "Science as a Vocation", s. 15.

20 Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London [1930] 1996, s. 14.

21 Weber, "Science as a Vocation", s. 28; Weber'in din sosyolojisi için bkz. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2. bsk., J.C.B. Mohr., Tübingen 1920-1921, c. I, s. 227-356.

22 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 15-16.



yasa ile rasyonel kurallar ve kanunlar ile eğitilmiş görevliler temelinde yükselen bir devlet aygıtı da yalnızca Batı'da bilinmekteydi.<sup>23</sup>

Bunun yanı sıra Weber, Batı'da gelişen sanatın bile diğer kültürel bölgelerdekinden çok farklı bir tabiata sahip olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, kendine has tam ve yarım sesleriyle, orkestrası, notalama sistemi, modern eserleri, sonatları, operaları, senfonileri ve piyano, org, viyolin vs. gibi enstrümanlarıyla “rasyonel, ahenkli (*harmonious*) müzik” Batı'ya özgüdür: “Bütün bunlar sadece Batı'da bilinmektedir.”<sup>24</sup> Aynı şekilde, ilk olarak Çin'de icat edilmiş olan matbaa, Batı'dakinin (*Occident*) aksine, basın ve süreli yayınlar için değildi, tıpkı Doğu'da (*Orient*) bir yazılı literatürün doğmamış olması gibi. Benzer biçimde Batı, mimaride de diğer medeniyet havzalarından, rasyonel Gotik stilini kullanmasıyla ayrılmaktadır. Bu stili kullanmak sûretiyle Batı, “kubbe probleminde bir çözüm” bulmuş ve “bütün sanatın klasik rasyonelizasyonuna” yol açmıştır<sup>25</sup> ki bu durum başka hiçbir medeniyette mevcut değildir.<sup>26</sup>

Ancak Weber, dünyanın “efsununu” kaybetmesine yol açan rasyonelleşmenin özellikle siyaset ve bürokrasi üzerindeki etkileri konusunda bir hayli karamsardır.<sup>27</sup> Bürokratikleşme neticesinde örgütsel hayatın gittikçe mekanikleşeceğini ve “rasyonelliğin demir kafesinde” bireyin özgürlüğünün kısıtlanacağına inanan Weber'in bu görüşlerinde Nietzsche'nin etkilerini görmek mümkündür. Diğer taraftan Weber'in rasyonelleşmeye yaptığı bu vurgu, daha sonraki teorisyenler, hatta Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi gibi Marksist eğilimli yaklaşımlar üzerinde de etkili olmuştur.<sup>28</sup>

## 2. İlerleme: Bilimsel Bilginin Tabiatı

Weber, ilerleme (*progress*) kavramını Batı'nın diğer üretimleri arasında ‘bilgi’nin hususiyetini belirtmek üzere kullanmakta ve bu bağ-

23 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 16.

24 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 15.

25 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 15.

26 Batı medeniyetinin özgünlüğü fikri Weber'e has bir yaklaşım tarzı değildir. Özellikle 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ilk yirmi yılında sosyal bilimciler arasında bu eğilimin oldukça güçlü olduğu görülmektedir. “İlkellik malûl bir öteki” fikrine dayanan ve bu dönemin aydınlarını toplumların “kökenlerini” araştırmaya (daha doğrusu bu konuda spekülasyon yargılarında bulunmaya) yönelten bu temâyül özellikle E. Durkheim ve H. Spencer gibi sosyologlar arasında son derece yaygındı; bkz. R.W. Connell, “Why is Classical Theory Classical?” *American Journal of Sociology*, sy. CII/6 (1997), s. 1516-1517.

27 Weber, *Theory of Social and Economic Organization*.

28 Bkz. T. Adorno-M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York 1972.

lamda meselenin zaman boyutunu gündeme getirmektedir. Bilim, rasyonellik yönünden Batı'ya özgü olmasının yanısıra bu özelliği dolayısıyla Batı medeniyetinin diğer kültürel üretimlerinden farklılaşır ki bu fark Weber'in bakış açısından bilginin mâhiyetine işaret etmektedir. Burada Weber, bilimin manasını belirgin bir biçimde ortaya koyabilmek için onu sanatla mukâyese eder. Ona göre bilimsel ve sanatsal eserlerde tutku ve ilham gibi ön-şartlar ile rasyonellik ortak olsa da bu ortak noktalar psikolojik süreçlerin ötesine geçemezler. Bilimi sanat eyleminden açıkça farklı kılan şey Weber'e göre *ilerleme* mefhumudur. Yapımında yeni bir tekniğin uygulandığı bir sanat eserinin daha önceki dönemlere ait başka bir sanat eserinden "daha büyük" olduğu iddia edilemez. Diğer bir deyişle, sanatsal yapıp-etmelerin bir ürünü diğer bir sanat eserini eskitemezken, bir bilimsel çalışmanın er veya geç "modasının geçmesi" onun kaderidir: "Biz hepimiz biliriz ki bilim adamının üzerinde çalıştığı şey on, yirmi veya elli yıl içinde çağdışı olacaktır. Bu, bilimin kaderidir, haddizâtında bilimsel çalışmanın asıl anlamı da budur."<sup>29</sup> Weber devamla eskimenin sadece bilimin kaderi değil, aynı zamanda bilimle iştigal edenlerin ortak hedefi olduğunu belirtmektedir: "Bizim, birilerinin ileride bizi geçeceğini ümit etmeden çalışmamız mümkün değildir."<sup>30</sup>

Weber daha da ileri giderek bilimde ilerlemenin ilke olarak sınırsız olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu tür bir yaklaşım bilimin anlamı meselesini gündeme getirmektedir: Sınırsızlığı bir ön kabul olarak alınan bir faaliyete girişmek anlamlı veya rasyonel midir? Ya da daha açık ifade etmek gerekirse, bir kimse sonunun hiç gelmeyeceğini bildiği halde niçin bilgi dağarcığını genişletmeye çalışsın?<sup>31</sup> Weber'in bu soruya verdiği cevap onun bilgi üretiminin hedefine ilişkin görüşünü ortaya koymaktadır. Bilimsel bilginin ilk önemli aleti olan "kavramı" keşfeden Sokrates ve takipçileri, iyinin, güzelin, âdil olanın vs. "doğru" kavramları bulunduğu bunların gerçek özünün kavranabileceğine ve böylelikle ebedî hakikate ulaşabileceğine inanmışlardı. Antik dönem filozofları hayatta uygun davranışları öğrenip öğretmeye ve devlet için iyi birer vatandaş olmaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla düşüncüleri doğrudan siyasî idi ve "sadece bu nedenle bilimle iştigal etmekteydiler."<sup>32</sup> Bugün ise bilimsel faaliyet yoluyla bilgi miktarını artırma işine

29 Weber, "Science as a Vocation", s. 12.

30 Weber, "Science as a Vocation", s. 12.

31 Weber gibi Durkheim da sonsuza dek ilerlemeye "mahkum" olan bilim ve kısa zamanda sona erecek olan hayatın anlamını sorgulamaktadır. Mesela bkz. E. Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, Free Press, New York 1997, s. 211-215.

32 Weber, "Science as a Vocation", s. 16.

pratik veya teknik nedenlerle girilmektedir. Diğer bir deyişle, biz “pratik faaliyetlerimizi bilimsel tecrübenin bize sunduğu beklentilere doğru yönlendirebilmek” için sonu gelmeyen bir şey yapmaya çalışırız. Bununla beraber, pratik amaçlar peşinde koşmak “bilimle, başkaları ticarî veya maddî başarılar elde etsin diye değil de ‘sırf bilim olduğu için’ iştigal eden bilim adamının mesleğine yönelik kişisel tutumunu” açıklamak için yeterli değildir.<sup>33</sup>

Bilime yönelik böylesi bir tavrın önemli bir vechesi, ilerleme mefhumunun bir başka özelliğinden kaynaklanmaktadır: Bilimsel ilerleme “binlerce yıldır süregelen” zihnî (*intellectual*) rasyonalizasyon sürecinin bir boyutunu teşkil eder. Düşünce, bilim ve teknoloji yoluyla gerçekleşen bu süreci, dünyanın Batı yarımküresine has kılan, onun bu ilerlemeci tabiatıdır. Fakat bu entelektüelleşme süreci gerçekte ne anlama gelmektedir? Weber'e göre bu, bugünün insanları olarak bizim yaşadığımız durumları geçmişin “vahşi” insanlarından daha fazla anladığımız manasına gelmemektedir. Aksine bu sürecin işaret ettiği şey “dünyanın büyüünün bozulması” (*Entzauberung*) olgusu, veya Weber'in ifadesiyle, “istenildiğinde, prensip olarak, dünyada etkili olan sihirli veya hesaplanamaz gücün var olmadığını, tersine hesaplama (*calculation*) marifetiyle herşeye hâkim olunabileceğine dair olan inanç veya bilgidir.”<sup>34</sup> Böylece bu bilim çağında yaşıyor olmamız sayesinde, vahşiler gibi sihre müracaat etme ve ruhlarla bağlantı kurma türünden yollara başvurmaya ihtiyacımız yoktur. Bize bu özgürlüğü bahşeden şey, Weber'e göre teknoloji ve hesaplama. Dahası, ona göre bilim, bu zihnî rasyonalizasyon sürecinin sadece bir boyutu olmakla kalmakta, aynı zamanda onun itici gücü işlevini görmektedir.<sup>35</sup>

Bilimi, sihirden kurtulma sürecinin merkezine yerleştiren Weber, “Batı kültüründe binlerce yıldır devam edegelen” bu ilerlemenin mahzâ teknik veya pratik gâyelerin ötesinde bir anlamı olup olmadığını da sorar. Bu soruya cevap mâhiyetinde Weber, ölümün anlamını sorgulayan Tolstoy örneğini verir. Tolstoy, geçmişte yaşamış insanın aksine, “ilerleme ve sonsuzluğa dercedilmiş” medenî (*civilized*) insan için ölümün bir anlamının olmadığı sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla burada “geçmiş”le şimdi arasında devâsâ bir tezat ortaya çıkmaktadır:

“İbrahim veya eski zamanlarda herhangi bir köylü, ‘yaşlı ve hayatla dopdolu’ bir halde ölmüştü; zira canlı bir hayat sürmüştü, çünkü son günlerinde hayatı, ona vermesi gerekeni, tabiatı gereği vermişti ve ha-

33 Weber, “Science as a Vocation”, s. 13.

34 Weber, “Science as a Vocation”, s. 13.

35 Weber, “Science as a Vocation”, s. 14.

yatında çözmek isteyebileceği daha başka bilmece kalmamıştı; dolayısıyla hayatı ona yetmişti. Fakat medeniyetin zenginleşmesi sürecinde düşünce, bilgi ve problemlerin tam ortasına atılmış olan medenî insan ‘hayattan yorgun’ olabilir ama ‘hayata doymuş’ olamaz.”<sup>36</sup>

Bilimsel çalışmanın ikinci büyük aleti, Rönesans döneminde ortaya çıkan ve tecrübeyi (*experience*) kontrol aracı durumundaki rasyonel deney idi ki “o olmaksızın bugünkü tecrübî (*empirical*) bilim mümkün olmazdı.” Daha önce yapılan deneyler rasyonel olmadıklarından güvenilir de değillerdi. Örneğin Hindistan’da gerçekleştirilen deneyler Yogi’nin ruhânî teknikleriyle bağlantılıydı, Helenik Antik dönemde askerî, ortaçağda ise madencilik amaçlıydı. “Ancak deneyi böyle bir [bilimsel] araştırmanın temeli kılmak Rönesans’ın başarısıydı.”<sup>37</sup> Weber’e göre rasyonel deneyciliğin öncüleri Leonardo da Vinci ve diğer “müzik deneycileri” gibi sanat alanındaki yenilikçilerdi. “Bu sahalardan” der Weber, “deney Galileo vasıtasıyla bilime, Bacon yoluyla da teoriye girmiştir.”<sup>38</sup>

Modernitenin eşliğinde duran sanat deneycileri ve müzik alanındaki yenilikçilere göre bilim “gerçek sanata giden bir yol” idi ki bu, bilim adamları için “gerçek tabiata götüren bir yol” anlamına geliyordu. Sanat bilim, sanatçı da filozof-doktor mertebesine yükseltilmeliydi. Sonraları, tabîî bilimler geliştiğinde bilime yönelik beklentiler bir hayli arttı ve Protestanlık ve Püritenliğin de dolaylı etkisiyle bilim “Tanrı’ya giden yol” haline geldi. Weber sonunda “ya bugün?” diye sorar ve geçmişle şimdi arasındaki bir farka işaret eder: “Bugünün gençliği” Eflâ-tun’un, yani Güneş’i/bilimin hakikatini gördükten sonra, mağarada yalnızca gölgeleri görmekte olan insanları “gerçek varlığa (*Being*) götüren yola” iletmek için geri gelerek kendini feda eden filozofun hislerini paylaşmamaktadır. Aksine gençlik “bilimin düşünsel süreçleri beceremediği halde cılız elleriyle, gerçek hayatın özünü kavramaya çalışsan gerçek-dışı ve sahte soyutlamalar dünyasından başka bir şey” olmadığına inanmaktadırlar.<sup>39</sup> Dolayısıyla bilim ne “gerçek tabiata giden bir yol”, ne de -inkârı gayri kâbil bir din-dışı güç olması hasebiyle- “Tanrı’ya giden bir yol” anlamına gelmektedir: “Günümüzde kabul etsin veya etmesin, hiç kimse kalbinin en derininde bilimin din-dışı olduğundan kuşku duymaz”, zira herkes kabul edecektir ki “bilimin akılcılığından ve zihnî (*intellectual*) yönünden sapmak kutsala bağlı bir

36 Weber, “Science as a Vocation”, s. 14.

37 Weber, “Science as a Vocation”, s. 16.

38 Weber, “Science as a Vocation”, s. 16.

39 Weber, “Science as a Vocation”, s. 17.

hayatın temel şartıdır.”<sup>40</sup> Weber ayrıca Nietzsche’den sonra “profesörler arasında fazla büyümüş çocuklardan başka” hiç kimsenin, bilimin “mutluluğa götüren bir yol” olduğuna dair inancının kalmadığını belirtmektedir.

Bilim-hayat ilişkisi Aydınlanma düşüncesinin (özellikle Kant’ın) Weber üzerindeki etkisinin açıkça görüldüğü bir husustur. Bilim adamlarının kullanması gereken metot hakkında Weber bilimin, hayatın anlamı veya dünyanın bir değerinin olup olmadığı gibi meselelerle ilgilenmeyeceği görüşündedir; zira ona göre bu konuları herhangi bir bilimsel yoldan ispatlamak mümkün değildir. Aksine “bütün tabii bilimlere bize, ‘eğer hayatı teknik olarak kontrol altına almak istersek ne yapmalıyız?’ sorusunun cevabını verirler.”<sup>41</sup> Hayatı teknik vasıtasıyla kontrol etmenin gerekliliği ise bir veri olarak kabul edilir ve sorgulanmaz. Bu itibarla, Weber’e göre bilimi ön kabullerden arınmış olarak ele almak yanlış olur. Zira en azından “herhangi bir bilimsel çalışmada mantık kurallarının geçerliliği, kullanılan metot ve bu dünyadaki yönelimimizin genel altyapıları birer varsayım olarak kabul edilir.” Bunun yanısıra “daha da ileri giderek bilim, bilimsel çalışmayla üretilen şeyin ‘bilmeye değer olma’ anlamında önemli olduğunu da varsayar.”<sup>42</sup> Dolayısıyla, örneğin estetik, bir sanat eserinin lüzumlu olup olmadığını sorgulamaz. Aynı şekilde, hukukun kanun ve kuralların varlığını tartışmasının sözkonusu olmaması gibi “tarihsel ve kültürel bilimler” de toplumsal olguların var olmaya değer olup olmadıkları sorusuna cevap aramazlar. Dolayısıyla (sosyal) bilimler mevcut realiteyi bütün unsurlarıyla meşrû kabul etmek durumundadır. Dahası Weber’e göre bu ön kabuller, özellikle doğa bilimlerinde, apaçık ve ispatlanamazdır (*self-evident*).

### 3. Uzmanlaşma: Bilimsel Bilginin Alâmet-i Fârikası

Weber’e göre, ilerlemeyle de sıkı bir bağı olan uzmanlaşma (*specialization*) kavramı, Batı bilimini sadece diğer medeniyetlerdeki mukâbillerinden değil, Batı medeniyeti içinde eski zamanlardan bu yana üretilen diğer bilgi türlerinden de ayıran bir olgudur. Daha önce de belirtildiği gibi Weber, İslâm ve Çin medeniyetlerindeki bilgi üretimi ve sonraki nesillere aktarılması süreçlerinin, Batı’daki bilim ve eğitim için merkezi bir önemi hâiz olan uzmanlaşmadan mahrum olduklarını öne sürmektedir. Oysa Batı bilimi, ilerleme sayesinde tarihteki en

<sup>40</sup> Weber, “Science as a Vocation”, s. 17.

<sup>41</sup> Weber, “Science as a Vocation”, s. 19.

<sup>42</sup> Weber, “Science as a Vocation”, s. 18.

yüksek uzmanlaşma seviyesini yakalamıştır: “Bilim daha önce hiç bilinmeyen bir aşamaya gelmiştir ve bu [ilerleme] her zaman bu şekilde devam edecektir.”<sup>43</sup>

Uzmanlaşma neticesinde elde edilen bilginin üstünlüğü sadedinde Weber, fikir (*idea*) ile bilgi (*knowledge*) arasında Eflâtun’un *doxa* ve *episteme* kavramları arasındaki ilişkiye benzer bir bağlantı kurar. Bir fikir ile mukâyese edildiğinde, uzmanlaşmış bir çalışmanın ürünü olan bilginin değeri, fikirde bulunmayan kesinliğin (*certainty*) onda bulunmasında yatar. Diğer bir ifadeyle, “bir amatörün fikri, bir uzmaninkiyle eşit önemde veya ondan daha mühim” bile olsa amatörün bu fikre ulaşmak için kullandığı metotlar, bilimsel metodun ayrılmaz bir parçası olan kesinlikten uzaktır. Bu itibarla, uzman olmayan birinin öne sürdüğü bir fikir, önem derecesi ne olursa olsun, kesin metotlarla elde edilmiş olan bilimsel bilginin ayarında olamaz; zira “bir fikir [bilimsel] çalışmanın yerini tutamaz.”<sup>44</sup> Bu sebeple, uzman olmayan birinin meydana getirdiği eser, zorunlu olarak mükemmellikten uzaktır; bilgi sahasında değerli bir şeyi başarabilecek olan yalnızca mütehasıslardır. Dolayısıyla Weber’e göre “günümüzde gerçek ve kesin bir başarı sadece bir uzman eseridir.”<sup>45</sup> Ayrıca bu uzmanlaşmış bilgi yalnızca Batı’da ortaya çıkmış olan bir toplumsal-ekonomik sistemin, yani “kapitalizm”in de önemli unsurlarından biridir.

### C. Kapitalizm ve Bilgi Üretimi

Weber’e göre bugün anlaşıldığı şekliyle kapitalizm, yukarıda zikredilen diğer unsurlar gibi Batı’ya hasır. Tarih boyunca, bütün yeryüzünde var olmuş olan para kazanma dürtüsünün kapitalizmle doğrudan ilgisi yoktur. Bu “irrasyonel dürtünün” aksine kapitalizm “kâr etme; sürekli, rasyonel ve kapitalist girişimcilik yoluyla müttemâdiyen yenilenen bir tarzda kâr elde etmek demektir.”<sup>46</sup> Bu tarif Batı kapitalizmiyle diğer ekonomik yapılar arasındaki farka, Weber’in ifadesiyle, “Batılı (*Occidental*) kapitalizmin alâmet-i fârikası olan emeğin rasyonel örgütlenişine” işaret etmektedir.<sup>47</sup> Buna ilaveten, Batı’da vatandaşlık kavramıyla burjuvazi ve proletarya sınıflarının ortaya çıkması da başka hiçbir yerde olmayan, görünüşte özgür olan emeğin rasyonel ve kapitalist tarzda örgütlenmesiyle yakından ilgilidir. Aynı şekilde, kapi-

43 Weber, “Science as a Vocation”, s. 8.

44 Weber, “Science as a Vocation”, s. 10.

45 Weber, “Science as a Vocation”, s. 9.

46 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 17.

47 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 185.

talist girişimciyle ücretli emekçiler arasındakine benzer bir sınıf çatışması Batı dışında mevcut olmadığından “sosyalizm benzeri problemler de ortaya çıkmaz.”<sup>48</sup> Dolayısıyla birtakım toplumsal sistemler de Batı’ya özgüdür.

Kapitalizm ve bilgi üretimi arasındaki ilişkiye gelince, Weber’e göre bu ikisi arasında karşılıklı bir etkileşim görülmektedir. Teknik imkânların gelişmesinden büyük oranda etkilenmesi hasebiyle modern Batı kapitalizmi “modern bilime, özellikle de matematik ile kesin (*exact*) ve rasyonel deney temeli üzerinde yükselen doğa bilimlerine tâbidir.”<sup>49</sup> Diğer taraftan kapitalizmin, modern Batılı bilimlerin gelişmesine ve hâlihazırdaki durumlarına büyük oranda etkide bulunduğu da açık bir gerçektir: “Bu bilimlerin ve onlardan neş’et eden tekniğin gelişmesi, uygulamaya konuluşunda kapitalist ilgi ve menfaatlerden önemli bir teşvik görmektedir.”<sup>50</sup> Ancak, Batı biliminin ortaya çıkışını tamamiyle iktisadî gerekliliklere bağlamak doğru değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Marx’ın aksine Weber ekonomiye belirleyici bir işlev yüklememektedir. Bu bağlamda, ona göre matematik ve mekanikte olduğu gibi doğa bilimlerinin de kökeni kapitalist çıkarlar tarafından belirlenmemiştir. “Fakat insanların hayat şartları açısından çok önemli olan bilimsel bilginin teknik olarak kullanımı, şüphe yok ki iktisadî kaygılarla teşvik edilmiştir.”<sup>51</sup>

Weber’in nazarında rasyonel, kapitalist girişimciliğin bilimsel bilginin gelişmesini teşvik etmesi, Batı’ya özgü toplumsal yapılardan kaynaklanmaktadır. Buna göre, Batı toplumlarının iki önemli özelliği olan rasyonel hukuk ve yönetim anlayışı hem bilimsel ve ekonomik, hem de sanatsal ve siyasî alanlardaki gelişmelerin “Batı’ya has olan rasyonelleşme yoluna”<sup>52</sup> girmesini mümkün kılmıştır.

## II. İbn Haldun’da Bilgi Problemi

İbn Haldun’un bilgi ve bilim konusundaki görüşlerini *Mukaddime*’nin özellikle altıncı bölümünde bulmaktayız. *Mukaddime*’nin söz konusu bölümünde İbn Haldun eğitim, sanat, ilimler ve siyasî kurumlar gibi İslâm medeniyetinin ilmî üretimlerinin tarihini ve kendi

48 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 23.

49 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 24.

50 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 24.

51 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 25.

52 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 25.

zamanına kadarki gelişimlerini kısaca ortaya koymaktadır. İbn Haldun'un bilgi ve bilim kavramlarına yaklaşımını ele alırken konuyu üç zâviyeden incelemeyi deneyeceğiz: 1) İbn Haldun'a göre bilginin mâhiyeti ve türleri. 2) İbn Haldun'un metodolojisi (ya da bilginin doğruluğu için ortaya koyduğu ölçütler). 3) İbn Haldun'un ilimler tasnifi. Böylelikle İbn Haldun'un bilgi ve bilim anlayışı ile yaşadığı dönemde cârî olan anlayışlara karşı takındığı tavrı tespit etmeye çalışacağız.

### A. İbn Haldun'a Göre Bilginin Mâhiyeti ve Türleri

İbn Haldun'a göre bilgi, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden birisidir.<sup>53</sup> Bu ayrı(ca)lık insanın ontolojik konumundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un bilgiye yaklaşımının, onun âlem tasavvuruyla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldun'un ontoloji ve epistemoloji anlayışları bir paralellik arz etmektedir. Ona göre insan zihni üç ayrı âlemi kavrama yetisine sahiptir:

1. "Maddî âlem" ("anâsır-ı erbaa"dan oluşan mahsûsât âlemi)
2. "Tekvîn âlemi" (sırasıyla madenler, bitkiler, havyanlar ve insanlardan oluşan oluş âlemi)
3. "Melekût âlemi" (mahzâ idrâk ve "ta'akkul"den müteşekkil ulvî âlem)

İnsan bu üç âlemin tam ortasında yer aldığından, ruhunun kevnî âlemden sıyrılıp ulvî âleme yükselme (ve oradan tekrar kevnî âleme geri dönme) istidadı vardır.<sup>54</sup>

Böylece İbn Haldun, İslâmî kozmolojik yaklaşımın öngördüğü şekilde,<sup>55</sup> kainatın kozmolojik bir hiyerarşiye dayandığını ileri sürmekte ve insanı bu silsilenin tam ortasına yerleştirmektedir. Bu şekilde insan, akli vasıtasıyla duyular âleminin bilgisine, ruhu veya "nefsi" aracılığıyla da melekût âlemine yönelerek "bu üstün âlemde nur ve ilim alabilmektedir."<sup>56</sup> Bu durumda ortaya iki bilme (idrâk) türü çıkmaktadır:

53 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988, c. II, s. 401.

54 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 438, 440-444.

55 bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham-New York-London 1994; Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen & Unwin, London 1968.

56 F. Bedevî, *İlmu ictimâ'î'l-ma'rife beyne'l-fikri'l-Haldûnî ve'l-fikri'l-Garbi*, y.y., ts., s. 31.



Aklın dış dünyanın “zâhirine” dair bilgisi ve nefsin ulvî âleme yönelmesiyle ulaştığı “bâtını” bilgi. Ancak İbn Haldun’a göre nefsin alt ve üst âlemlere erişebilme hususunda sahip olduğu fitrî meleke bütün insanlarda aynı derecede mevcut değildir. Bu bağlamda İbn Haldun üç grup “nefs-i insânî” tespit etmektedir:

1. Tabiat itibarıyla ruhânî idrâke ulaştırmaktan âciz olanlar (ki bu gruba giren insanlar yalnızca duyu ve tecrübelerle bilgiye ulaşabilirler).
2. Gayr-i cismânî âleme ulaşabilen nefisler (ki bâtinî müşâhedeleri idrâk edebilen ehl-i tasavvuf ve kâhinler bu gruba dâhildir).
3. Hiçbir vasıta veya çabaya ihtiyaç duymaksızın melekût âlemiyle irtibat kurabilenler (yalnızca nebîler bu özelliğe sahiptirler).<sup>57</sup>

Bu tasniften yola çıkarak İbn Haldun’a göre üç tür bilginin mevcudiyetinden söz edilebilir:

**a. Akılî bilgi:** İnsanın duyu âlemiyle irtibat kurarak, “düşünme” yoluyla elde ettiği, kaynağı dış âlem ve tecrübe olan bilgidir. Akıl bu bilgiyi üç merhaleden idrâk eder ve bu aşamalara göre “temyîzî akıl”, “tecrübî akıl” ve “nazarî akıl” şeklinde farklı isimler alır.

**b. Nefsânî bilgi:** Nefsin riyâzet, mücâhede ve “en üstünü namaz olan zikirlerle” veya “sâlih rüya” vasıtasıyla elde ettiği bilgidir. Ancak bu nefsânî bilginin doğruluğunun şartı gerçekliğe uygun olmasıdır (*tetâbuk ma‘al-vâki‘*). Aksi halde bu bilgi “*edgâsu ahlâm*” (karışık rüyalar) sınıfına girer ve melekût âleminden gelmediğine hükmedilir.

**c. Nebvî bilgi:** Allah’ın insanları irşâd için içlerinden seçtiği bir gruba bahşettiği bilgidir (*vahy*). Bu tür bilgi yine “nefsânî” bilgidir; ancak kaynağı vahiydir ve yalnızca peygamberlere hastır, dolayısıyla “kesb” ile elde edilmez.<sup>58</sup>

Bu tasniften çıkan netice, İbn Haldun’a göre bilginin başlıca iki kaynağının olduğudur. Birincisi maddî/görünen âlemdir ki akıl, sahip olduğu melekelerle bu görüngüler âleminden bilgiyi istihsâl eder. İkinci bilgi kaynağı ise ruhânî/duyulara konu olmayan âlem, ki bu boyuta ait bilgiye ulaşmayı sağlayan da “nefs” veya ruhtur. İnsan “duyuları vasıtasıyla derece olarak aşağıda bulunan oluş âleminde tesir icrâ eder, nefis ve ruh ile de bir üst derecedeki âlemden çeşitli etkiler alır.”<sup>59</sup> İbn Haldun’un, insanı varlıklar silsilesinin orta derecesine yerleştirmesi, yaratılmışlar içinde yalnızca insan varlığının her iki bilgi

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 438-441.

58 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 440-442.

59 Bedevî, *İlmu ictimâ‘il-ma‘rife*, s. 33.

kaynağına da ulaşma imkânına sahip olmasını îmâ etmektedir. İbn Haldun'un varlık tasavvuruyla belirlenen bu bilgi anlayışı, incelemelerindeki metodoloji anlayışına da rengini vermiştir.

## B. İbn Haldun'un Metodolojik Yaklaşımı

İbn Haldun tarih araştırmasının neyi ihtiva ettiğini ve nasıl yapılacağını *Mukaddime*'de İslâm tarihçiliğinin eleştirisini ortaya koyarak izah etmektedir. Bir tarihçi olarak İbn Haldun, önceki büyük Müslüman tarihçiler ve onların takipçilerinin yaptığı gibi, kendinden önceki müelliflerden nakillerde bulunmakta, senedin sağlamlılığına dikkat ederek çeşitli rivayetleri serdetmektedir. Ancak bu nakil ve rivayetlerin doğru oluşunun ön şartı ona göre mervî ve menkûl haberin fiilen vâki olma imkânıdır. İbn Haldun'un temâyüz ettiği nokta da bu haberlerin geçerliliğini tevsik etme gayretidir. Bir başka ifadeyle, İbn Haldun'un ayırıcı vasfı "metin tenkidi" diyebileceğimiz, bir iddiayı desteklemek üzere nakledilen görüşlere/olaylara yönelik takındığı eleştirel tavrıdır. Bu konu üzerinde önemle duran İbn Haldun, bu vurgunun bir göstergesi olmak üzere, *Mukaddime*'de bir bölümü ("Mukaddeme") bu hususa hasretmiş, ilk nesil İslâm tarihçilerinden saygıyla söz ederken sonraki nesilleri rivayetin sıhhati konusundaki tavırlarından dolayı tenkit etmiştir.<sup>60</sup>

Bu çerçevede, İbn Haldun'un bilgiyi kullanırken takip ettiği metodun özelliklerini beş başlık altında toplayabiliriz. Bu bize, bilginin geçerliliği konusunda öne sürdüğü ölçütleri tanıma imkânını da verecektir.

**1. Şüphencilik:** Kaynaklarda zikredilen olayları/haberleri eleştirmeksizin nakletmeyen İbn Haldun, önce bunların doğruluğundan şüphe etmiş, sonra da akıl, tecrübe ve vahye dayalı kriterler ışığında değerlendirmek sûretiyle bunların tahliline girişmiştir. Bu anlamda onun "metodik şüphe" anlayışına sahip olduğu söylenebilir. İbn Haldun'un metodu genel olarak orijinal olmakla beraber, onun şüphe anlayışı kendinden önceki iki büyük İslâm âliminin, aklın da tıpkı duyular gibi hakikati kavramakta yetersiz kalacağını savunan Gazzâlî ile akî küllîlerin dışsal bir varlığa sahip olmayıp ancak insanların zihinlerinde var olduklarına kâil olan İbn Teymiyye'nin yaklaşımlarıyla paralellik arz etmektedir.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 10-11, 16-20.

<sup>61</sup> H. Saati, *İlmü'l-ictimâ'î'l-Haldûnî*, Dâru'l-menheci'l-Arabî, Beyrut 1981, s. 42.

**2. Toplumsal şartların rolü:** İbn Haldun'un "umran ilmi" çerçevesindeki hemen her konuya dair görüşlerinde göze çarpan önemli bir özelliği de bir bilginin doğruluğunu ölçerken onun aklen ve tabiaten mümkün olup olmadığını incelemesidir. Eğer bir haberle nakledilen olay toplumsal ve maddî şartlara uygun olarak vukû bulmuşsa İbn Haldun bunu kabul etmekte, aksi halde o coğrafyadaki maddî şartlara ve iktisadî ilişkilerin niteliğine uymadığı gerekçesiyle geçerli saymamaktadır. Dolayısıyla mutlak olarak zihni/aklı imkân onun için yeterli bir ölçüt olmayıp "hâricî imkân" da gereklidir. Bu açıdan İbn Haldun'un metodu, modern sosyolojinin toplumsal şartlara yaptığı vurguyla uygunluk arz etmektedir. Ancak maddî çevreye bu derece önem vermesi onun insan iradesini hiçe saydığı anlamına da gelmemektedir.

**3. Âdetin hakemliği:** İbn Haldun'a göre umran ilminde dikkate alınması gereken önemli hususlardan biri de bir olayın, meydana geldiği toplumun değerlerine ve gelenekselleşmiş yapıların uygun olmasıdır. Zira ona göre "haberlerin sadece nakledilişine güvenilir de âdetin esasları, siyâsî kâideler ve toplumun özellikleri hakem kılınmazsa"<sup>62</sup> bu bilgilerin doğruluğundan emin olunamaz. İbn Haldun *Mukaddime*'nin birçok yerinde<sup>63</sup> "kâide ve esaslar" üzerine vurgu yapmakta, bunları bilginin geçerliliğini değerlendirmede ölçüt olarak kullanılmaktadır. Bu metodun en temel uygulamalarından biri, "umranın" bedevî ve hadarî hayat tarzları olarak iki ana bölüme ayrılması ve bir toplumsal olay hakkında vârid olan bilginin bu toplum "tiplerine" uygunluğunun şart koşulmasıdır.

**4. Mukâyese metodu (*Şâbidi gâibe kıyas*):** Kelâm ve fıkıh âlimleri gibi İbn Haldun da kıyas metodunu "akliyyâtta istidlâl ve şer'îyyâtta tevessül" için kullanmıştır. Ancak İbn Haldun bununla yetinmeyecek toplumsal konularla ilgili olarak da bu metoda başvurmuş, umran ilmi çerçevesinde sosyal kanunlardan bahsederken kıyas metodunu en önemli araçlardan biri olarak kullanmıştır. Böylece mukâyese metodu doğru bilgiye ulaşmada vazgeçilmez bir yol olmuştur, zira "gâib şahidle ve şimdi de geçmişle kıyas edilmezse hataya düşmekten, ayağın kayıp doğru bilginin yolundan çıkılmasından çoğunlukla emin olunamaz."<sup>64</sup> İbn Haldun, *Kitâbu'l-İber*'i kaleme alırken bütün konuları mukâyese metoduna dayanarak işlediğini şöyle belirtmektedir:

"Umrana âriz olan devlet, din, yerleşik ve göçebe hayat tarzları, [siyâsî] üstünlük ve zillet, [nüfusun] çoğalma ve azalması, ilim ve sanatlar,

62 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 16.

63 Mesela bkz. *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 40-41.

64 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 16.

[iktisadî] kazanç ve kayıplar, değişen ve değişmeyen yapılar, bedevilik-hadarilik, olan ve olması beklenen vs. gibi durumları bu eserde genişçe anlattım, delil ve sebeplerini de izah ettim.”<sup>65</sup>

**5. Genellemenin kaçınma:** Tarihi ve toplumsal vak'aların tespitinde esas olarak tümevarıma (*istikrâ*) dayanmasına rağmen İbn Haldun, umran ilmi çerçevesinde, insanın tarihte ve toplumsal hayattaki rolünün pasif değil, aktif olmasını dikkate alarak genellemelere gitmekten kaçınmaktadır. Toplumsal hayatın kanunlarını ortaya koyarken toplum tabiatının değişkenlik özelliğini gözden uzak tutmayan İbn Haldun, genellemeler konusunda ihtiyatlı davranmakta, tümevarımlar yoluyla ulaştığı sonuçları “çoğunlukla”, “çok defa”, “muhtemelen”, “bir kısmı hariç” vb. gibi hükmü umumileştirmeyi engelleyen lafızlarla ifade etmektedir.<sup>66</sup> İbn Haldun'un bu tarzının *Mukaddime*'deki birçok bölüm başlığına da yansıdığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Haldun'un özellikle asabiyye, din ve bunların etkileri gibi temel konular sözkonusu olduğunda, zaman zaman kesin hükümler vermekten de kaçınmadığı gözlenmektedir.

### C. İbn Haldun'un İlimler Tasnifi

İbn Haldun'un ilimler tasnifi onun bilgi teorisinin bir uygulaması niteliğindedir. Zira İbn Haldun kendi zamanında mevcut olan her ilmi inceleyerek akıl ve nefsin bu ilimlerle ilişkisini araştırmıştır. Ayrıca İbn Haldun, *Mukaddime*'de her ilmin konusunu, meselelerini, gelişimini ve önemli temsilcileri ile onların eserlerini tanıtmakta ve incelemiş olduğu ilimlerden bazılarını epistemolojik tahlil ve eleştiriye tâbi tutmaktadır.<sup>67</sup>

İbn Haldun ilimleri genel olarak “aklı” (veya “tabii”) ve “nakli” olmak üzere ikiye ayırır. Akli bir varlık olarak insan için “tabii” olan ilimler, insanın, akli ve “fikri” vasıtasıyla elde edebileceği, nakli olanlar ise belli bir ümmete ait olup insanın “onu vaz' edenden alabileceği ilimlerdir.”<sup>68</sup> Bu tasnifi daha ayrıntılı bir şekilde şöyle ortaya koyabiliriz:

**1. Akli ilimler:** Bunlar “insanın, düşüncesinin tabiatı itibariyle vâkıf olabileceği, konu ve meseleleri ile delilleri ve öğretim yöntemlerini düşünme (*nazar*) ve araştırma yoluyla tanıyabileceği felsefi/hikemî ilim-

<sup>65</sup> İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, s. 13-14.

<sup>66</sup> Saati, *İlmü'l-ictimâ'ül-Haldûni*, s. 196.

<sup>67</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 6. Bölüm.

<sup>68</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 406.

lerdir.”<sup>69</sup> Herhangi bir topluluğa özgü olmayıp insanlık tarihi boyunca varolagelmiş olan bu ilimler dört grupta incelenebilir:

- a. Mantık
- b. İlm-i Tabîi (tıp ve diğer doğa bilimleri)
- c. İlm-i İlahî (Metafizik)
- d. Te'âlîm ilimleri (matematiksel bilimler: Hendese, Aritmetik, Mûsikî ve Hey'et)

İbn Haldun bütün bu ilimleri kendi içlerinde de sınıflandırmakta ve çeşitli alt-dallarını tartışmaktadır. Ayrıca bu ilimlerin gelişigüzel sıralanmadığını, belirli bir hiyerarşik düzene tâbi olduğunu belirtmekte ve bu sırayla öğretilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>70</sup> Bunun yanı sıra İbn Haldun, meşrû kabul etmediği astroloji (ilm-i tencîm), simya (esrâr-ı hurûf), sihir ve tılsım ile kimya gibi ilimleri de bu tasnif içinde zikretmekte ve bunlara ciddi tenkitler yöneltmektedir.<sup>71</sup>

**2. Naklî ilimler:** Bunlar “şer'î vâzı'ından gelen bilgilere dayanan ve aklın, furû meseleleri asıl (temel) olanlara [kıyas yöntemiyle] ilhâk etmekten başka herhangi bir fonksiyonu olmayan naklî, vaz'î ilimlerdir.”<sup>72</sup> İbn Haldun bu ilimlerin temel kaynaklarının Kur'ân ve sünnet olduğunu ve birçok türünün bulunduğunu belirterek bu türleri sırasıyla açıklamaktadır:

- a. Kur'ân ilimleri (tefsir ve kıraat)
- b. Hadis ilimleri (nesh, sened, ricâl, ahz-i ruvât, ıstılahlar/lafızlar, cerh ve tadil vs.)
- c. Fıkıh (ve ilm-i ferâiz)
- d. Usûl-i fıkıh (ve hilâfiyyât ve cedel ilimleri)
- e. Kelâm
- f. Tasavvuf
- g. Rûya tabiri

İbn Haldun bu ilimlerin kronolojik bir sıra içinde vücuda geldiğini, kendi asrında İslâmî ilimlerin tümünün gelişip sistemleştiğini ve tamamen olgunlaştığını vurgulamaktadır. Ayrıca İslâm dünyasının ilmi seviyesinden söz açarak Doğu İslâm coğrafyasında (meşrûk) “umran”ın

<sup>69</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 406.

<sup>70</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 463.

<sup>71</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 482-492, 502-527.

<sup>72</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 406.

gelişmiş olması, şehirleşme derecesinin yüksek oluşu ve vakıf vb. kurumlar marifetiyle talebelerin desteklenmesi neticesinde ilim öğrenmenin kolaylaştırılması sebebiyle ilim düzeyinin çok ileride olduğunu belirtmekte, kendi yaşadığı Batı bölgesinin (mağrib) ise bu konuda geri kaldığından yakınmaktadır.<sup>73</sup> Bu yargı, İbn Haldun'un, bilginin gelişiminde toplumsal şartların rolüne yaptığı vurgunun bir başka göstergesi niteliğindedir. Nitekim kurucusu olduğu ve birçoklarının modern sosyolojinin öncüsü kabul edilen "toplum bilimi" (*umran ilmi*) de onun bu epistemolojik yaklaşımının bir uygulaması niteliğindedir.<sup>74</sup>

### III. İbn Haldun ve Weber: İki Farklı Epistemolojik Paradigma

İbn Haldun ve Weber'in epistemolojik yaklaşımlarını karşılaştırdığımızda, aralarındaki çeşitli farklılıklara rağmen özellikle metodolojik yaklaşımlarında birtakım ortak özelliklere de sahip oldukları görülmektedir. Örneğin her iki düşünür de toplumsal olayların anlaşılmasında ampirik delillere ve nedensel açıklamaya önem vermişler, bunun yanı sıra toplumsal hayatın çeşitli veçheleri (siyasî, iktisadî, kültürel vs.) arasında bir etkileşim, karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi olduğunu öngörmüşlerdir. Yine her ikisi de incelemelerinde "ideal tip" benzeri kavramsal araçlar kullanmış ve bunlar vasıtasıyla mukâyese metoduna dayanarak farklı toplumsal yapıları analiz etmişlerdir. Bunun yanında her iki düşünür de kaba materyalizmden uzak durarak insan iradesi ve toplumsal değerlere birer faktör olarak değer vermişlerdir. Ancak İbn Haldun'un Weber'e göre "yapıya" veya "maddî şartlara" daha fazla ağırlık verdiğini söyleyebiliriz.

İki düşünürün ortak oldukları bir diğer yön de karamsarlıklarıdır: İbn Haldun her devletin bir gün mutlaka çökeceğini öngören "kanun"undan dolayı, Weber ise (özellikle Birinci Dünya Savaşı'ını gördükten sonra) bürokratik rasyonelleşmenin insanların özgürlüğünü kısıtlayacağını düşündüğü için karamsarlığa kapılmışlardır. Kullandıkları terminoloji açısından ise aralarında hem benzerlik hem de farklılık söz-

73 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 407.

74 İbn Haldun'un geniş hacimli tarih eseri *Kitâbu'l-İber*'in birinci kitabının (*Mukaddime*) tamamı İlm-i Umrân'ın bir açıklaması mâhiyetindedir. İbn Haldun bu ilmin, bir konusu (medeniyet) ve çeşitli meseleleri olan orijinal ve müstakil bir bilim olduğunu belirtmektedir; bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 42. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Muhsin Mehdi, "İbn Haldun", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, c. III, s. 109-124.

konusudur. Weber “ilerleme”, “dünyanın büyüünün bozulması”, “medeniyet” gibi kavramları kullanmış ve özellikle “rasyonelleşme” olgusu üzerinde durarak bu kavramı merkezi bir konuma yerleştirmiştir. İbn Haldun ise “asabiyye”, “bedâvet”, “hadâret” gibi terimlere özel anlamlar yüklemiş ve “umran” gibi yeni kavramlar da üretmiştir. Bu durum İbn Haldun ve Weber’in yaşadıkları zaman dilimi ve toplumsal şartlar arasındaki farklılığın bir sonucudur: İbn Haldun İslâm medeniyetinin bir parçası olan Mağrib’de 14. yüzyılda, Weber ise Batı medeniyetinin merkezinde, 19. yüzyıl Almanyası’nda yaşamış ve eser vermiştir. Ayrıca her iki düşünürün de -bedâvet/hadâret, rasyonel/irrasyonel vs. gibi- zıtlık içeren ikilikleri kullandığı görülmektedir.<sup>75</sup> Ancak İbn Haldun’un bu ikilikleri kullanması Weber’de olduğu gibi bir ilerleme düşüncesinden kaynaklanmamaktadır. İbn Haldun’un zihniyetini dokuyan tarih ve değişim algısı çizgisel (*linear*) değil, devridir (*cyclical*). Ayrıca bazı müsteşriklerin iddia ettiği gibi<sup>76</sup> çizgisel ilerleme anlayışının olmayışı Müslüman bireyin zihninde bir değişme mefhumunun olmadığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim bizzat İbn Haldun bunun bir örneğini teşkil eder. Zira o, toplumsal ve siyasî değişimin varlığını teslim etmiş, hatta bu değişimin “kanunlarını” ortaya koymuştur. Zaman/tarih anlayışındaki bu farklılık sebebiyle Weber geçmişle bugün ve geleceğin birbirine taban tabana zıt olduğuna inanırken<sup>77</sup> İbn Haldun “suyun suya benzemesinden daha fazla, mazi, geleceğe ve hâle benzer”<sup>78</sup> demektedir.

Ele aldığımız iki düşünürün bilgi anlayışları açısından da çok farklı yaklaşımlara sahip olduğu dikkat çekmektedir. İbn Haldun ve Weber’in bilgi mefhumuna yönelik bu farklılık tarihî ve epistemolojik bağlamların farklılığından ileri gelmektedir. İbn Haldun’un bilgi/bilim anlayışının “İslâmî epistemolojik paradigma” çerçevesinde anlaşılabilirliği söylenebilir. Belli bir tarihî süreç içerisinde gelişip billurlaşmış olan bu paradigma “tevhid” prensibine dayanır ve başlıca üç boyuttan müteşekkildir: Varlık anlayışıyla bilgi kuramı arasındaki bağımlılık ilişkisi (epistemolojinin ontolojiden neş’et etmesi), epistemolojik düzlemlerin farklılaşması (bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşi) ve bil-

75 Bu konuda İbn Haldun ve genel olarak Batı düşüncesi arasındaki bir mukâyese için bkz. M. Zevadî, “Ba‘du evcuhi’t-teşâbüh ve’l-ihtilâf beyne’t-tefkîri’l-Arabî el-Haldûnî ve’t-tefkîri’l-Garbî el-ictimâ‘î”, *el-Fikru’l-Arabî*, sy. 37-38 (1985), s. 347-360.

76 Mesela. bkz. W.M. Watt, “İslâm’ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü” *Bilgi ve Hikmet*, sy. 9 (1995), s. 77-78.

77 Bkz. Weber, “Science as a Vocation”, s. 14, 17.

78 İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, s. 17.

gi kaynaklarının uyumu (“hakikatin birliği” ilkesi).<sup>79</sup> Bu yaklaşıma göre ontolojiye bağımlı epistemoloji düşüncesi, İslâmî varlık ve bilgi anlayışlarında ortak olan *teşhik* (sıralama-hiyerarşi) mefhumunu içermektedir.<sup>80</sup> İslâmî ontolojik yaklaşımın epistemoloji alanına yansımalarından biri olan *teşhik* kavramını (*teşhiku'l-ma'rife*) İbn Haldun’un bilgiye dair serdettiği görüşlerinde de bulmak mümkündür. Bu bağlamda bilgi mefhumuna yönelik olarak indirgemecilik ve çatışmacılığa dayalı bir anlayıştan uzak kalmış olan İbn Haldun’un tavrının da *teşhiki* olduğu söylenebilir.

İslâmî düşünme biçimi ve dünya görüşünün hâkim olduğu bir ortamda yetişip eser vermiş olan İbn Haldun, zihniyetini dokuyan bu epistemolojik çerçeve dolayısıyla bilgi kaynakları arasında kategorik ayrımlar yaparak bunlardan bir kısmını dışlamamıştır. Bu sebeple bilgi türleri arasında bir çatışma durumunun olduğuna da kâil olmamış, belki bu türler/kaynaklar arasında bir sıralama gözetmiştir. Bu hiyerarşik yapının en üst noktasında da, doğal olarak, vahiy yer almaktadır. İbn Haldun bedâvetten hadârete, asabiyyeden temeddün ve umrana, gıda rejimi ve ahlâk anlayışından tarih felsefesine, coğrafya ile toplumsal hayatın etkileşimine kadar her konudaki düşüncelerini serdederken öncelikle vahyî bilgiyi (Kur’ân ve sünnet) birer veri olarak almış, akla ve müşâhedeye dayanan izahlarını bu veriler üzerine bina etmiştir. Dahası, akli muhâkeme ve gözleme dayanmak sûretiyle bir iddia öne sürdüğü veya bu yolla kendinden öncekilerin görüşlerini değerlendirip eleştiriye tâbi tuttuğunda da genellikle bir âyet veya bir hadisi delil olarak getirmektedir.

İkinci olarak, yine İbn Haldun bilgi elde etme yollarını da birbirine alternatif olarak görmemiş, bilimsel yöntem konusunda indirgemecilikten uzak bir tavır takınmıştır. Bu sebeple, İbn Haldun’u -Batı düşüncesinde genelde yapıldığı üzere- rasyonalist ve empirisist gibi kategorilere dâhil etmek doğru olmayacaktır. Benzer biçimde, İbn Haldun’un kendi epistemolojik bakış açısı çerçevesinde maddî şartlara belli bir önem atfetmesi, iddia edildiği gibi, bilginin maddî altyapısının bir yansı-

79 Bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 78-82; ayrıca bkz. T. Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.; S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981; a.mlf., *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, çev. A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984; İ. Özel, “Müslüman ve Bilgi”, *Bilgi, Bilim ve İslâm II*, ed. A. Tabakoğlu, S. Çelenk, İSAV, İstanbul 1992; F. Schuon, *İslâm’ı Anlamak*, çev. M. Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1996; İ. Fazlıoğlu, “Nurettin Topçu’da Bilgi ve Bilim Sorunu” *Dergâh*, sy. 114 (Ağustos 1999), s. 15-18.

80 Bkz. Molla Sadra, *el-Mebde’ ve'l-me’ad*, Daru'l-hâdî, Beyrut 2000.



ması olduğu şeklindeki Marksist bir yoruma yol açmaz. Dolayısıyla İbn Haldun'un, ilimlerin, "kültürün bu gayr-i maddî yönlerinin, maddî şartların uzantıları olduğu" görüşünü savunduğunun ileri sürülmesi<sup>81</sup> isabetli değildir. Zira insan iradesinin tarihteki aktif rolünü gözardı etmemiş olan İbn Haldun, bu anlayışını ilimlerin doğuşu ve ortadan kalkmaları konusunda da ızhâr etmiş, bu bağlamda bizzat kendisinin de yeni bir ilim (*ilm-i umran*) ortaya koyduğunu belirtmiştir.

Aynı şekilde, maddî ve sosyal çevrenin insan davranışları üzerindeki etkisini sıkça vurgulamakla<sup>82</sup> beraber insan iradesini dikkate alarak, insanı her türlü etkiye açık pasif bir varlık olmaktan ziyâde bağımsız bir toplumsal aktör olarak gören İbn Haldun'u, modern sosyal bilimlere hâkim olan iki ana yaklaşımdan birine dâhil etmek de mümkün görünmemektedir. Zira nesnelcilik (*objectivism*) ve öznelcilik (*subjectivism*) akımlarına mensup -Weber gibi- sosyal bilimcilerin aksine İbn Haldun, -tabîî ve sosyal- çevre ile birey arasında bir çatışma öngörmemektedir. Kaldı ki İslâmî bilgi teorisi de insan-tabiat, birey-toplum gibi birtakım ikilikleri kabul etmemekte, bunları ilâhî iradenin iki farklı görünümünden ibaret saymaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un da bu kavramları birbirini dışlayan ve çatışma içinde olan kategoriler olarak telakkî etmekten ziyâde, bunlar arasında bir uyum ve ahenk öngörmesi tabîidir. Bu sebeple 14. yüzyılda yaşamış ve düşüncelerini o dönemin entelektüel ikliminde ortaya koymuş olan İbn Haldun'u modern dönemde üretilmiş kategorilere yerleştirmekten mümkün olduğunca kaçınmak en doğru yaklaşımdır.

Akıl-vahiy/din-bilim ilişkisi çerçevesinde İbn Haldun'da gözlenebilecek bir diğer tavır da "te'vîl"e başvurmasıdır. Şöyle ki; akıl veya deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgiyle vahyî bilgi arasında bir çatışma görmeyen İbn Haldun, böyle bir durum zâhiren vukû bulduğunda ise vahyin yanlış yorumlandığını ileri sürerek kendi yorumunun doğruluğunu iddia etmektedir.<sup>83</sup> Bu anlamda onun vahyi te'vîl yoluna gittiği söylenebilir. Ancak diğer taraftan, bugünkü modern ak-

81 T. Khalidi, *Classical Arab Islam*, The Darwin Press, Princeton 1985, s. 125.

82 İbn Haldun'un bu vurgusu "insan Tanrı'nın değil, sosyal çevrenin yarattığı bir canlıdır" (Khalidi, *Classical Arab Islam*, s. 125) şeklinde yorumlanmıştır; ancak bu son derece gerçek dışı ve -yukarıdaki değerlendirmeler ışığında- İbn Haldun'un asla tasvip etmeyeceği, aşırı materyalist bir yorumdur.

83 Bu konuda, vahyin peygamberlere geliş yollarından biri olan "hatt-ı remel" (çizgi çizme) ile ilgili vârid olan bir hadise İbn Haldun'un getirdiği, bu hadisten kehânetin caiz olamayacağı yönündeki yorumu örnek verebiliriz; bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 107-109.

lın kabul etmekte zorlanacağı birçok konuda İbn Haldun'un vahyi esas alarak bunu tereddütsüz kabul ettiği de vâkidir. Dolayısıyla sözkonusu yorum anlayışı sebebiyle İbn Haldun'u "nakli akla tâbi kılarak te'vîl eden bir akılcı" olarak nitelemek isabetli değildir.

Son olarak, İbn Haldun'un eserlerinde kullandığı dil ve anahtar kavramlar ele alındığında İslâmî epistemolojik yaklaşımın etkileri burada da görülmektedir. Şöyle ki; İslâm düşünce geleneğinde epistemolojinin kaynağı olan dünya görüşü Tanrı-merkezli (*theocentric*) bir sistemdir. Buna göre varlık dünyasının merkezinde Allah yer almaktadır ve ontolojik düzlemlerin kategorik olarak ayrılması sebebiyle insan ve diğer yaratıklar varlık hiyerarşisinde O'ndan mutlak olarak aşağıdadırlar. Sözkonusu tanrı merkezli varlık anlayışının linguistik ve semantik yansımalarını Kur'ân'da bulmak mümkündür. Zira "Kur'ân vokabularisinde Allah, en yüksek odak-kelimedir, bütün semantik alanlara, dolayısıyla bütün sisteme hâkimdir."<sup>84</sup>

Semantik açıdan Allah lafzı, Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi İbn Haldun'un eserlerinde de merkezî bir konumdadır. Zira İslâmî bilgi kuramında bilgi kaynaklarının hiyerarşik düzeninde Kur'ân (vahiy) birincil konumdadır; diğer bilgi kaynakları ise ona tâbidir. Bu hiyerarşik yapı, kaynağını Kur'ân'dan almakta olan İslâmî ilimler için de sözkonusudur; bu ilimlerle iştiğal eden âlimler de bu anlayışa sahip olagelmışlerdir. Nitekim İbn Haldun'un bilginin mâhiyeti ve türleri konusundaki görüşleriyle ilimler tasnifine ve kullandığı anahtar kavramlara bakıldığında bu durum açıkça müşâhede edilmektedir.

Bu açıdan İbn Haldun'un epistemolojisi Weber'inkinden oldukça farklıdır. Weber'in bilgi anlayışını değerlendirirken de onu tarihî perspektiften ve "Batılı epistemolojik paradigma" çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Zira onun bilgiye yaklaşımı modern Batılı epistemoloji anlayışı tarafından şekillendirilmiştir. Batı düşünce tarihinin ilk devirlerinde, İslâm'da olduğu gibi, genel olarak üç bilgi kaynağı kabul edilmiştir: Akıl, tecrübe ve vahiy. Ancak Hıristiyanlığın da katkısıyla ortaçağlar ve modern dönem boyunca yaşanan sekülerleşme süreci<sup>85</sup> sonunda ortaya çıkan insan-merkezli (*anthropocentric*) epistemoloji anlayışıyla vahiy, geçerli bir bilgi kaynağı olma konumunu yitirmiştir. Descartes'in aklın tek bilgi kaynağı olduğu biçimindeki rasyonalist argümanı ile Locke'un bütün bilginin kaynağının duyular olduğu şeklindeki empirisist argümanı, Kant'ın ise bir yandan bilginin hem akıl hem

84 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 93.

85 P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Doubleday, Garden City 1967; D.A. Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978.

de duyuyla elde edilebileceğini vurgulayarak rasyonalizm ile birleştirme çabaları, diğer yandan metafizik bilgiyi kategorik olarak dışlaması, Comte'un insanlık tarihinin teoloji ve metafizik safhalarına karşı bilimsel döneme vurgu yapan pozitivistliği, temelde Aristoteles'in ampirik felsefesinden kaynaklanmakta olup insan-merkezli epistemolojinin yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Diğer taraftan Hume'un Kilise dogmalarının duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiden daha güvenilir olmadığını ileri sürerek mucizeler bağlamında Hıristiyanlığa getirdiği eleştiri, insan-merkezli epistemolojinin kesin üstünlüğünü ilan etmiştir. Bu süreç sonucunda, önceleri tabii bilimlerde ortaya çıkan yeni pozitivist bilim anlayışı daha sonra toplumsal/beşerî bilimlere de hâkim olmuştur. İlk ortaya çıktıklarında ilhamlarını büyük ölçüde tabii bilimlerin gerçekleştirdiği "kavramsal devrimden" ve ampirik başarılarından alan sosyal bilimler, tabii bilimlerin doğa olaylarını incelemede kullandıkları teknikleri insan topluluklarına uygulamayı gâye edinmiştir.<sup>86</sup> Temelde Kilise'nin bilgi üzerindeki otoritesini ve bunun bir uzantısı olarak metafizik bilgiyi reddetme esasına dayanan ve sosyal bilimlere de rengini veren bu pozitivist ve hümanist bilimsel zihniyet, Aydınlanma çağının temel özelliklerinden biri olmuştur.<sup>87</sup>

Bu sebeple Batı düşüncesindeki sekülerleşme sürecinin en önemli aşamalarından biri olan Aydınlanma düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiş olan Weber'in epistemolojik yaklaşımı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Onun, bir bilgi formunun bilimsel geçerlilik kazanabilmesi için öne sürdüğü -ve burada üç başlık altında topladığımız- ölçütler (rasyonellik, ilerleme ve uzmanlaşma) aynı zamanda modern epistemolojik paradigmanın da temel parametrelerindedir. En yetkin ifadesini Kant'ın metafizik bilgiyle *ratiyo*ya dayanan bilgi arasındaki kategorik ayırımında bulan ve pozitivist bilimin kriterlerine uymayan bilgi formlarının geçerliliğinin reddedilmesini doğuran Aydınlanma şüpheciliği Weber'i de etkilemiş; bu etki onun rasyonel deneye dayanmayan bilgiyi geçersiz sayması şeklinde tezâhür etmiştir. Weber'in geçerli saymadığı bilgi türlerinin başında ise metafizik (ya da vahye dayalı) bilgi gelmektedir. Weber'e göre vahyin ürünü olan bilgi "gerçek bilgi" değildir, zira rasyonel karakterde değildir ve deneysel metotla doğrulanma imkânı yoktur.

Weber'in bu epistemolojik yaklaşımı muhtemel sonuçları açısından oldukça sorunludur. Zira bunun söylem düzeyindeki hâkim rengi bir

86 Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, s. 16.

87 bkz. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1957.

yandan oryantalizm,<sup>88</sup> diğer taraftan da oksidentalizm<sup>89</sup> olarak tezâhür eden Avrupa-merkezciliktir. Özellikle rasyonellik kavramı bağlamında Batı-dışı medeniyetlere tam bir oryantalist bakış açısıyla yaklaşan Weber, Doğulu medeniyetlere homojenlik (örneğin, bütün Batı-dışı medeniyetler ve onlara ait bilimler rasyonel olmaktan uzaktır), değişmezlik (örneğin, Batı dışındaki medeniyetlerde bilimsel kurumların değişme ve ilerleme imkânı yoktur), keyfilik (örneğin, Osmanlı hukuku veya İslâm ve Hint teolojileri düzenli ve sistematik olmaktan uzaktır) gibi özellikler atfetmiştir. Dahası, Batı-dışı medeniyetlere karşı takındığı bu özcü (*essentialist*) ve indirgemeci tavır, onun dünyanın Batı yarımküresine bakışı için de geçerlidir. Buna göre çeşitli bilgi türleri ile mantıksal yaklaşım ve deneycilik gibi metotlar, astronomi ve kimya gibi bilim dalları, hukuk ve ilahiyat, eğitim kurumları ile idarî yapılanmalar ve hatta müzik, edebiyat ve mimarinin sadece Batı medeniyetince üretilen türleri rasyonellik ve “bilimsellik” özelliğine sahiptir. Buna karşılık “öteki” medeniyet havzalarında Batı’nın bu kurumlarına tekâbül eden hiçbir kurum bu payeye erişemez. Weber’in bu yaklaşımı, *Occident* ile *Orient* arasında herhangi bir etkileşim ve diyalog imkânını engelleyen aşılmaz duvarlar ve derin uçurumların mevcudiyetini îmâ etmektedir.

Görüldüğü gibi Weber’in yaptığı, modern bilgi anlayışı çerçevesinde insanlığa birtakım “bilgi haritaları” sunmak ve bunların dışında hiçbir bilgi formunun geçerlilik değerinin olamayacağını savunmaktır. İbn Haldun ise Weber’in aksine, daha geniş bir yaklaşımla, bilgi üretme hususunda dini dışlamamış, vahyi bir bilgi kaynağı olarak tanımış ve kullanmıştır.<sup>90</sup>

Vahye bir bilgi kaynağı olarak değer atfetme konusunda Weber ile İbn Haldun arasındaki bu ihtilaf, bir bakıma, onların (b)ilim faaliyetlerinin nihâî hedefinin ne olduğu noktasında farklılık arzeden görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Zira Weber bilimle iştilal etmenin büyük ölçüde pratik kaygılardan kaynaklandığı veya en iyimser bakışla bilimin bizzat kendisinin bir amaç olduğunu (*science for science’s sake*) savunurken<sup>91</sup> İbn Haldun’a göre ilim talebinin gâyesi “saadet-i dâreyn”, yani hem ferdin hem de genel olarak insanlığın, dünya ve âhiret saade-

88 Bkz. E. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1995.

89 Bkz. J.C. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, Oxford 1995.

90 Mesela bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 1, 215, 273, 247, 354, 355, 370; c. II., 480, 528, 542, 624, 768.

91 Bkz. Weber, “Science as a Vocation”, s. 13.

tine ulaşmasını sağlamaktır.<sup>92</sup> Bilgi ve bilim konusu açısından bu iki düşünür arasındaki en temel fark da budur. Zira bilgiyi elde etme yolları, bilgi formları, üretilen bilginin ne şekilde kullanılacağı vs. gibi konular bilgi üretiminin hangi gâyeye matuf olduğu veya bilgi mefhumuna hangi açıdan bakıldığına ilişkin temel kabullere dayanmaktadır. Bu bağlamda, İbn Haldun'un bilgiyi, Allah'ın insanlara dünyada "umran"ı gerçekleştirmeleri, âhiretlerini de mamur kılmaları için ih-san ettiği bir lütuf olarak gördüğünü, Weber'in ise bilgiye Tanrı'nın etki alanından bağımsız bir saha, dahası seküler bir çerçevede dünya, sadece bu dünya üzerinde hâkimiyet kurma yolunda bir araç olarak değer verdiğini söyleyebiliriz.

Bilginin mâhiyeti konusunda İbn Haldun ile Weber arasındaki farklılaşma da sözkonusu iki düşünürün zihniyet dokularındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bazı noktalarda görüş birliğine sahip olmalarına rağmen bu iki düşünürün temel birtakım konulara ilişkin düşüncelerini belirleyen zihin örüntüleri farklılık arz etmektedir. Zira "tabiatları zıt olan iki ayrı dünya görüşü arasındaki gerilim her yerde, hatta farklı tür ve tonda da olsa, bir bireyden diğerine gözlemlenebilir."<sup>93</sup> Dolayısıyla, İbn Haldun ve Weber, bireylerin zihniyet parametrelerini belirleyen dünya görüşleri ve toplumsal şartlar bakımından önemli farklılıklar arzeden iki medeniyetin, İslâm ve Batı medeniyetlerinin temsilcileridir.

92 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 16.

93 Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 43.