Prof. Dr. Oktay UYGUN

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM VE DEVLET KURAMI

XII LEVHA

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM VE DEVLET KURAMI

Prof. Dr. OKTAY UYGUN

XII LEVHA

YAYIN NO: 16

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM VE DEVLET KURAMI
Prof. Dr. Oktay Uygun

ISBN 978-605-5865-07-8

1. BASKI - İSTANBUL, MAYIS 2008

© **ON İKİ LEVHA YAYINCILIK A. Ş.**
ABİDE-İ HÜRRİYET C. 259/A3
AKMAN İŞ MERKEZİ K: 7 ŞİŞLİ / İSTANBUL
TELEFON: (212) 343 09 02 / FAX: (212) 230 35 65

Web : www.onikilevha.com.tr
E-Posta : bilgi@onikilevha.com.tr
Dağıtım : dagitim@onikilevha.com.tr

KAPAK : ESG
DİZGİ : ESG
BASKI : Sena Ofset - (212) 613 38 46
CİLT : Sena Ofset - (212) 613 38 46

Prof. Dr. OKTAY UYGUN
İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Öğretim Üyesi

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM VE DEVLET KURAMI

XIII
LEVHA

Prof. Dr. Oktay Uygun

1963'te Trabzon'da doğdu. 1985'te İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirdi. Aynı üniversiteden Kamu Hukuku alanında 1987'de Yüksek Lisans, 1991'de Doktora derecelerini aldı. 1992'de Yardımcı Doçent olarak atandı. 1995'te Doçent unvanını aldı. 2005 yılında Profesör oldu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku öğretim üyesi olan Oktay Uygun'un, elinizdeki çalışmadan başka yayımlanmış kitapları şunlardır:

* *1982 Anayasası'nda Temel Hak ve Özgürlüklerin Genel Rejimi*, Kazancı Yayınları, İstanbul, 1992
* *Türkiye'de Demokrasi ve İnsan Hakları*, TODAİE Yayını, Ankara, 1996
* *Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi* (İlköğretim okulları için ders kitabı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000
* *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003
* *Federal Devlet: Temel İlkeleri, Başlıca Kurumları ve Türkiye'de Uygulanabilirliği*, 3. Baskı, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2007.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi'nde 1986 yılında, "İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Görüşü" adıyla, bir Kamu Hukuku Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Ülkemizde yeterince bilinmeyen bir düşünür olan İbni Haldun'un görüşleriyle ilk karşılaşmam, Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku derslerinde takip ettiğimiz, Prof. Ayferi Göze'nin *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* isimli kitabı sayesinde oldu. Bu kitabın ayrıntılı olarak ele aldığı veya kısmen değindiği ellinin üzerinde düşünür arasında, Doğu'dan, İslam dünyasından tek bir düşünür vardı: İbni Haldun. Bu durum, tek başına, İbni Haldun hakkında bir merak uyandırmak için yeterliydi. Söz konusu kitapta, düşünürün devlet hakkındaki görüşlerini okuduğumda, ilerde yazacağım Yüksek Lisans tezinin konusu az çok şekillenmiş olacaktı.

Yüksek Lisans tezimi tamamladığım 1986'dan bu yana, Türkçede, İbni Haldun üzerine çeşitli kitap ve makaleler yayımlanmıştır. Birkaç çok değerli yayın dışında, bu çalışmaların hem nicelik, hem de nitelik olarak yeterli olduğunu söylemek mümkün değil. Özellikle, İbni Haldun'un devlet kuramı üzerine yeterince Türkçe kaynak bulunmamaktadır. İşte, aradan 22 yıl geçtikten sonra, bu tezi gözden geçirip güncelleştirerek yayına hazırlamamın nedeni budur.

Bu kitabın orijinali olan Yüksek Lisans tezinin hazırlanmasında, danışmanım Prof. Ayferi Göze'nin katkısı çok büyüktür. Engin hoşgörüsü, çalışma disiplini, akademik ciddiyeti ve her zaman gençleri teşvik eden tutumuyla

Anabilim Dalı içinde yarattığı atmosfer olmasaydı, henüz 12 Eylül travmasını atlatamamış, YÖK sultası altındaki bir üniversitede özgür bilimsel çalışma yapmak mümkün olamazdı. Kendisine tekrar sonsuz teşekkür eder, sağlıklı bir ömür dilerim. Yayıncılık alanında çok yeni bir isim olan On İki Levha Yayınları'ndan eski meslektaşım Erol Öz'e de teşekkür ederim: Hem Yüksek Lisans tezimin yayımlanmasını sağladığı, hem de hukuk camiasına kaliteli bir yayınevi kazandırdığı için.

Kadıköy, Nisan 2008

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ v

KISALTMALAR xi

GİRİŞ 1

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE PLANI 2

II. İBNİ HALDUN VE YAŞADIĞI ORTAM 5

Birinci Bölüm
İBNİ HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

I. TOPLUMUN KÖKENİ 7

II. TOPLUM BİÇİMLERİ 12

A) Kır ve Kent Toplumları (Bedevi ve Hazeri Toplumlar) 12

B) Kır ve Kent Toplumlarının Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Yapıları 14

1. Üretim Biçimlerindeki Farklılık 14
2. Göçebelik - Yerleşiklik Durumu 18
3. Başkanlık ve Hükümdarlık Örgütlenmesi 20

III. YAŞAM BİÇİMİNİN VE İKLİMİN İNSANLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ 20
A) Yaşam Biçiminin İnsanlar Üzerindeki Etkisi 21
1. Yaşam Biçiminin İnsanların Psikolojik Yapısına Etkisi 21
2. Yaşam Biçiminin İnsanların Ahlaki Yapısına Etkisi 27
B) İklimin İnsanlar Üzerindeki Etkisi 29

IV. DAYANIŞMA KURAMI (ASABİYYET) 34
A) Dayanışma Biçimleri 39
1. Soy Dayanışması 40
2. Dinsel ve İdeolojik Dayanışma 44
3. Dayanışma Biçimleri Arasındaki İlişki 48
B) Dayanışma Olgusunun Niteliği 51
1. Dayanışmayı Belirleyen Etmenler 53
2. Dayanışmanın Toplumsal Yaşama Etkisi 56

V. ÖYKÜNME KURAMI (TAKLİT TEORİSİ) 60

VI. EVRİM KURAMI 67
A) Doğal Varlıkların Evrimi 69
B) Toplumsal Yaşamın Evrimi 80

İkinci Bölüm
İBNİ HALDUN'UN DEVLET ANLAYIŞI

I. SİYASAL İKTİDARIN KÖKENİ 89
A) Kavram 89
B) Üstün Bir Otoritenin Zorunluluğu 91
C) Mukaddime ve Leviathan 93
D) Siyasal İktidar Tanrısal Kökenli Bir Kurum mudur? 97
1. Peygamberlik Kurumu 98
2. Halifelik Kurumu 104

II. SİYASAL İKTİDARIN NİTELİĞİ 110
A) Başkanlık ve Hükümdarlıklar 110
1. Başkanlığın Özellikleri 110
2. Hükümdarlığın Özellikleri 111
B) Devlet Politikası ve Kamu Yararı 115
C) Baskıya Karşı Direnme 116
D) Devletin Ekonomik ve Sosyal Yaşamdaki Yeri 120
1. İbni Haldun'un Ekonomiye Yaklaşımı 120
2. Devletin Ekonomik ve Sosyal Görevleri 122
3. Emek Kavramı ve Ücret Politikası 124
4. Devletin Ekonomideki Rolü 128
E) Monarşik Yönetim 133
F) Din - Devlet İlişkisi 136
1. Dini Siyaset - Akli Siyaset Ayrımı 137
2. Siyasal Liberalizm? 141

III. DEVLETİN GELİŞİMİ 144
A) Dönemler Kuramı 145
1. Kuruluş Dönemi 145
2. Egemenliğin Kişiselleşmesi Dönemi 146
3. Refah ve Büyüme Dönemi 147
4. Duraklama Dönemi 147
5. Yıkılış Dönemi 148
B) Dönemler Kuramının Eleştirisi 152
1. Organisizm 152
2. Fatalizm (Kadercilik) 160
3. Pesimizm (Kötümserlik) 164
C) Yakın Tarihimize İbni Haldun'un Gözüyle Bakmak 169

KAYNAKÇA 175

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.y.	: adı geçen yazı
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜHFY	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
AÜSBFY	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını
B.	: Baskı
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
İÜHFM	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
İÜHFY	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını
İÜİFY	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını

İÜİFMEY	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayını
K.	: Kitap
MEB	: Milli Eğitim Basımevi
Mukaddime FR	: Mukaddime; Franz Rosenthal çevirisi
Mukaddime TD	: Mukaddime; Turan Dursun çevirisi
Mukaddime SU	: Mukaddime; Süleyman Uludağ çevirisi
Mukaddime ZKU	: Mukaddime Zakir Kadiri Ugan çevirisi
p.	: page
par.	: paragraf
s.	: sayfa
vd.	: ve devamı / ve diğerleri
Vol.	: Volume
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

14. yüzyıl düşünürü olan İbni Haldun'un (d.1332 Tunus - ö.1406 Kahire) görüşleri, yaşadığı çağda Arap ve Müslüman ülkelerde yeterince anlaşılamamış ve etkili olamamıştır. Ünlü eseri *Mukaddime*'nin 1858'de Fransızcaya çevrilmesiyle birlikte, düşünürün, Batı'da tanınmaya başladığını görüyoruz. Batılıların İbni Haldun'a ilgisi, zaman zaman büyük övgülere dönüşmüştür. Örneğin, Arnold Toynbee, İbni Haldun'dan, "*herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi*" olarak söz etmektedir.[1] Bazı yazarlar, onu sosyoloji, tarih felsefesi, iktisat gibi disiplinlerin kurucusu veya öncüsü olarak değerlendirmiştir.[2]

İbni Haldun'un, *el-İber* isimli genel tarih kitabına yazdığı giriş olan *Mukaddime*, Osmanlı tarihçi ve devlet adamlarının da dikkatini çekmiştir. Zaten *Mukaddime*'nin Arapça

---

1 Arnold j. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Pres, V.III, 1955, p.322'den aktaran Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, s.16.

2 Bkz: Süleyman Uludağ, "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, C.I, Çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2007, s.94-129. *Mukaddime*'yi inceleyen yazarlar, İbni Haldun'un görüşleri ile kendisinden önce ve sonraki çeşitli düşünürlerin görüşleri arasında önemli benzerlikler bulmuştur. Ümit Hassan'ın tespitlerine göre, İbni Haldun'un görüşleri toplam 76 düşünürün görüşleri ile karşılaştırılmıştır. Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, AÜSBF Yayını, Ankara, 1977, s.16-29. Bu durum, *Mukaddime*'nin düşünsel zenginliğini yansıtan bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

dışındaki dillere yapılan ilk çevirisi, Pirizade-Cevdet Paşa'ya ait Osmanlıca çeviridir (1857-1860). Bilim adamı Katip Çelebi (1609-1659) ve tarihçi Naima (1655-1716) gibi ünlü isimlerin İbni Haldun'un görüşlerinden çok etkilendiğini biliyoruz.[3] Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nde bilimin ve entelektüel hayatın genel düzeyi dikkate alındığında, İbni Haldun'un düşüncelerinin tam olarak anlaşıldığını ve bu düşüncelerden yararlanıldığını söylemek zordur. Bugün bile İbni Haldun, Türkiye'de, hak ettiğinin çok altında bir ilgi görmektedir. Özellikle, İbni Haldun'un devlet kuramı yeterince incelenmemiştir. Devlet kuramı, siyasi düşünce tarihi, siyaset bilimi ve kamu hukuku kitaplarında İbni Haldun'a ender olarak yer verilir.

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE PLANI

İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı isimli bu çalışma, başlangıçta yalnızca düşünürün devlet anlayışı üzerine odaklanmış, başlığı da "İbni Haldun'un Devlet Kuramı" olarak belirlenmişti. Ancak İbni Haldun, devlet hakkındaki görüşlerini, büyük ölçüde, günümüzde sosyoloji ve tarih felsefesinin alanına giren bazı ilke, kavram ve yasalara dayandırmaktadır. Özellikle, toplumsal yaşamın evrimini açıklayan bazı yasaları ve "asabiyet" olarak adlandırdığı toplumsal dayanışmayı incelemeden, onun devlet kuramını açıklamak mümkün değildir. Bu durum, çalışmanın "İbni Haldun'un Toplum Anlayışı" ve "İbni Haldun'un Devlet Anlayışı" başlıklı iki ana bölüme ayrılmasını ve adının da her iki konuyu kapsayacak biçimde değiştirilmesini gerekli kıldı.

Birinci ana bölümün konuları, daha çok sosyolojinin ilgi alanına giren başlıklara ayrılmıştır. "Toplum Biçimleri", "Dayanışma Kuramı", "Evrim Kuramı" "Öykünme Kuramı" gibi başlıklar bu niteliktedir. İkinci ana bölümde ise, siyasal iktidarın kökeni, niteliği ve gelişimi incelenmiştir. İbni Haldun, *Mukaddime*'de, toplumu ve devleti incelemeyi amaçlayan yeni bir yöntem geliştirmiş ve bu yöntemle sosyal ve siyasal yaşama yön veren bazı yasaları ortaya çıkarmıştır. Sonuçta, yöntemi ve temel konuları belirlenmiş bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. İbni Haldun, bu bilim dalını "***umran***" olarak adlandırır. Düşünür bu konuda şöyle diyor: "*Bu,*

3 Bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.148-154.

başlı başına (sui generis) bir bilim dalı gibidir. Çünkü konuludur. Konusu; insanlara özgü uygarlık ve toplumsal yaşam. Kendine özgü sorunları, bölümleri vardır."[4] "Umran", günümüz kavramlarıyla ifade edersek, bir tür *kültür bilimi*dir. O nedenle, *Mukaddime*'de eğitim ve öğretim yöntemlerinden savaş taktiklerine, tıp biliminden astronomiye, terzilikten ebeliğe kadar pek çok konudan söz edilmiştir. Ancak "umran" biliminin asıl gayesi, sosyal ve siyasal yaşama yön veren yasaların saptanması ve bu yasalar çerçevesinde tarihin yorumlanmasıdır.

İbni Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde ortaya koyduğu toplum ve devlet kuramı hakkında söylenmesi gereken ilk şey, bu kuramın toplumu ve devleti bilimsel yöntemle açıklamaya çalışmasıdır. İbni Haldun, tarihte pek çok filozofun yaptığı gibi, "ideal toplum biçimi nedir?" veya "en iyi devlet nasıl olmalıdır?" sorularının cevabını araştırmamıştır. *Mukaddime* bir siyaset felsefesi eseri değildir; olması gerekeni değil, olanı açıklamayı amaçlar. Orada, toplumsal ve siyasal olayların, tıpkı doğal olaylar gibi, gelişigüzel değil, belirli yasalar altında gerçekleştiği kanıtlanmaya çalışılır. Bu bağlamda, *Mukaddime*, toplumsal düzenin temellerini, siyasal iktidarın ortaya çıkışını, niteliğini ve gelişimini belirleyen yasaları inceleyen bilimsel bir çalışma görünümündedir. İbni Haldun, kendisinden önce, toplumun ve devletin bu bakış açısıyla ele alınmadığını belirterek, *Mukaddime*'de, tümüyle yeni bir bilim kurduğunu ileri sürer.[5]

---

4 İbni Haldun, *Mukaddime*, C.I, TD, s.129; SU, C.I, s.204; FR, Vol. I, p.77. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)
Bu çalışmada, *Mukaddime*'nin Turan Dursun çevirisi (TD), Franz Rosenthal çevirisi (FR), Zakir Kadiri Ugan çevirisi (ZKU) ve Süleyman Uludağ çevirisi (SU) olarak kısaltılmıştır.

5 İbni Haldun bu konuda şöyle demektedir: "*Bu sanat [umran], 'El Hatabe' [retorik] sanatı değildir. Çünkü 'El Hatabe'nin konusu, inandırıcı, bir kitleye bir görüşü benimsetmeye ya da benimsetmemeye yarayan sözlerden oluşur. Bu sanat, uygar yönetim politikası (ilmu's-siyaseti'l-medeniyye) uzmanlığı da değildir. Çünkü uygar yönetim politikası, ev ya da kent ekonomi politiğidir... Demek ki, bu iki bilim dalının konuları da, sözünü ettiğimiz sanatın [umran] konusundan başkadır. İkisinin de, bu sanata benzeyen yanları varsa da. Bu sanat, yepyeni yaratılmış bir bilim dalı niteliğindedir. Herhangi bir toplumdan, herhangi bir kişinin buna*

Bu çalışmada, İbni Haldun'un görüşleri açıklanırken, *Mukaddime*'den yapılan çok sayıda alıntıya yer verilmiştir. Bunun nedeni, Türkiye'de yeterince bilinmeyen *Mukaddime*'yi okuyucuya daha yakından tanıtma isteğidir. Bu alıntılar sayesinde, çoğu yerde, İbni Haldun, görüşlerini okuyucuya doğrudan kendisi anlatmaktadır. Alıntılara yaygın olarak başvurmak, bir sorunu da beraberinde getirdi: *Mukaddime*'nin hangi çevirisinden alıntı yapılmalıydı? Mevcut çeviriler karşılaştırıldığında, bu sorunun, ilk bakışta fark edilmeyen önemli boyutları olduğu görüldü.

Mukaddime'nin, Osmanlı Türkçesine yapılan çeviri dışında, dilimize üç ayrı çevirisi yapılmıştır. Zakir Kadiri Ugan çevirisi 1954; Turan Dursun çevirisi 1977 ve Süleyman Uludağ çevirisi 1982 tarihlidir. *Mukaddime* çevirileri, hangi metnin esas alındığına bağlı olarak bazı eksiklikler ve farklılıklar gösterir. İbni Haldun, *Mukaddime*'yi ilk kez 1377'de yazmıştır. Bu metin "Tunus nüshası" olarak bilinir. Düşünür Mısır'a yerleştiğinde, eserini önemli ölçüde geliştirmiş, bazı düzeltme ve eklerle yeniden yazmıştır. 1388'de yazdığı bu metin "nüshayı farisiye" olarak tanınır. Bu tarihten ölüm tarihi olan 1406 yılına kadar, *Mukaddime*'de bazı düzeltmeler ve ekler yapmaya devam etmiştir. Türkçe çeviriler içinde, *Mukaddime*'nin en son nüshasını önceki nüshalarla karşılaştırarak kullanan Süleyman Uludağ çevirisi, yetkin ve eksiksiz çeviridir. Fakat bu çevirinin dili, genç kuşakların onu anlamasını zorlaştıracak ölçüde eskidir. Uludağ çevirisinden yaygın biçimde alıntı yapmak, bu çalışmanın okunmasını ciddi ölçüde güçleştirebilirdi. O nedenle, bazı eksiklikleri olmasına rağmen, günümüz Türkçesine en yakın terminolojiyi ustalıkla kullanan Dursun çevirisi, alıntılar için esas alınmıştır. Ancak yapılan alıntılar, başta Uludağ metni olmak üzere, Ugan ve Rosenthal metinleriyle karşılaştırılmıştır. Tartışmalı olan noktalarda, farklı *Mukaddime* çevirilerinden alıntı yapılarak okuyucuya karşılaştırma yapma olanağı sağlanmıştır.

---

benzer bir sanat ve bilim dalından söz ettiğine tanık olmadım inanın!" Mukaddime, TD, C.I, s.129-130; SU, C.I, s.204. (Köşeli parantez içi ifadeler bana, normal parantez içi ifadeler T. Dursun'a aittir.)

II. İBNİ HALDUN VE YAŞADIĞI ORTAM

İbni Haldun, İslam düşüncesinin parlak günlerini geride bıraktığı bir dönemde, Kuzey Afrika'nın en önemli kentlerinden biri olan Tunus'ta doğdu. İlahiyat ve hukuk öğrenimi gördü. 20 yaşında Tunus'tan ayrılan düşünür, Kuzeybatı Afrika ile Endülüs'ün çeşitli kentlerinde 26 sene dolaştıktan sonra doğduğu kente döndü. Burada geçirdiği 4 seneden sonra Mısır'a geçti ve kısa süreli seyahatleri dışında, hayatının sonuna kadar (yaklaşık 24 yıl) Kahire'de yaşadı. Hac görevini yerine getirmek için bir kez Hicaz'a, kutsal yerleri ziyaret için bir kez Kudüs'e ve Suriye'ye yönelen Timur ile görüşmek için bir kez de Şam'a gitti.[6]

İbni Haldun, yaşamının ilk yarısında, yoğun biçimde Kuzey Afrika politikasına karıştı. Çeşitli hükümdarlıklarda hukuksal, politik, diplomatik ve askeri görevler aldı. Yaşamı boyunca üstlendiği görevler ve yaptığı seyahatleri, kendi yazmış olduğu otobiyografisinde ayrıntılı olarak anlatır. İbni Haldun, bazen çok saygı duyulan, bazen de istenmeyen biri olarak muamele gördü. Dostları ve hayranları kadar, düşmanları da oldu. Sır kâtipliği, vezirlik, sadrazamlık, elçilik, kadılık, müderrislik gibi önemli görevler üstlenmesinin yanı sıra, büyük eziyetler, işkence, iki yıllık hapis hayatı gibi sıkıntılarla da boğuştu. 43 yaşına geldiğinde, aktif politikadan çekilip ücra bir çöl kalesinde, *el-İber* adıyla bilinen genel tarih kitabını ve onun kuramsal girişi olan *Mukaddime*'yi kaleme aldı. 52 yaşında iken eşini ve çocuklarını bir deniz kazasında kaybetti.

---

6 İbni Haldun ve yaşadığı ortam hakkında en değerli kaynak, yazarın kendi yazdığı otobiyografisidir. Bkz: İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar,* Çev. V. Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004. İbni Haldun'un yaşam öyküsü, Salim Hammish tarafından romanlaştırılmıştır. *Allame* adıyla yayımlanan bu roman, edebi değeri zayıf olsa da, İbni Haldun ve yaşadığı dönem hakkında bilgi edinmek için yararlı bir çalışmadır. Bkz: Salim Hammish, *Allame*, Çev. M. Tan, İ. Özkan, Kesit Yayınları, İstanbul, 2007. *Mukaddime*'nin F. Rosenthal, Z.K. Ugan, S. Uludağ ve T. Dursun çevirilerinin başında, İbni Haldun ile ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Internet üzerinde düşünür ile ilgili bilgilerin derlendiği en yararlı sitelerden biri, www.muslimphilosophy.com adresindeki "Islamic Philosophy Online" web sitesidir.

Çok hareketli ve tehlikeli bir mesleki yaşam sürdürmesine rağmen, bilimsel çalışmalarını aksatmadı. O, bu yaşamı sayesinde insanları, toplumları ve devletleri yakından inceleme olanağını buldu. Endülüs'ten Şam'a kadar, geniş bir coğrafyada kurulan çok sayıda kısa ömürlü hanedanlıklar üzerinde doğrudan gözlem yapma fırsatı buldu. Bu hanedanlıkların bazılarında üst düzey görevlere getirilmesi, siyasal iktidarın işleyişi hakkında ilk elden bilgilere ulaşmasını sağladı. Kendisinden önceki İslam düşüncesine bütünüyle, Yunan düşüncesine ise kısmen hâkim olması, mevcut düşünce birikimini yeni katkılarla zenginleştirmesini, daha önce düşünülemeyeni düşünmesini kolaylaştırdı. Ancak İbni Haldun'u düşünce tarihinde önemli kılan özellik, yalnızca kendisinden önceki düşünce birikimine katkı yapması değil, yöntemi ve yaklaşımıyla incelediği konuda yeni bir çığır açmasıdır. Cemil Meriç'in belirttiği gibi: "*Çağdaş düşünce Batı'da Machiavelli, Doğu'da İbn Haldun'la başlar. Ortak yönleri, o zamana kadar teoloji ve ahlakın emrindeki sosyal ilimleri onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır.*"[7]

İbni Haldun, "umran" bilimini esas alan bir ekol kuramadı. *Mukaddime*, öncüsü ve artçısı olmayan bir çalışma olarak kaldı. Onu, Farabi, Gazali, İbni Sina ve İbni Rüşt gibi İslam filozoflarından ayıran bir özellik de budur. Bunun nedeni, düşünürün bu konuda beceriksiz olması değildir. Neden, *Mukaddime*'deki fikirlerin çağın ve toplumun çok ilerisinde olmasıdır. O çağın insanı, ne İbni Haldun'un yöntemini, ne de fikirlerini kavrayacak düzeyde idi. Elli yaşında Mısır'a yerleşen düşünür, ölümüne dek 24 yıl burada kaldı. Mısır'da dersler verdi, *Mukaddime*'yi geliştirdi. Bu uzun zaman dilimi içinde, umran bilimini öğrenen ve ona katkı yapabilen bir entelektüel çevre oluşturabilseydi, başta tarih ve sosyoloji olmak üzere, sosyal bilimlerin bir kısmı bugün çok farklı bir düzeyde olurdu. Bazı bilim dallarının kuruluşu birkaç yüzyıl erken gerçekleşebilirdi. İbni Haldun'un öğretim yöntemleri hakkında yazdıkları hayata geçirilebilse, bilimlerin öğretiminde bir devrim yaşanabilirdi. Bütün bunlar, İslam dünyasının da kaderini değiştirebilirdi.

---

7 Cemil Meriç, *Sosyoloji Ders Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s.177.

Birinci Bölüm

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

I. TOPLUMUN KÖKENİ

Toplumsal düzenin oluşumu, düşünürler tarafından farklı biçimlerde açıklanagelmiştir. İnsanlar her zaman toplum düzeni içinde mi yaşamıştır? Yoksa toplumsal düzen, tarihsel süreç içinde ortaya çıkan bir yapı mıdır? İnsanları bir arada tutan, toplum halinde yaşamalarını gerektiren koşullar nelerdir? Bu sorulara verilecek yanıtlar, toplumun ortaya çıkışına, varlık nedenine ve kökenine ışık tutacaktır?

İbni Haldun, toplumun ortaya çıkışını insanın temel gereksinimleri ile ilişkilendirerek açıklar. İnsan, yaşayabilmek için bazı temel gereksinimlerini karşılamak zorundadır. Temel gereksinimler deyince, öncelikle beslenme gereksinimini akla gelir. Bu gereksinim nasıl karşılanacaktır? Düşünür, insanın bir günlük tahıl gereksinimini ele alalım, der: Bunu elde etmek için tahılın ekilmesi, biçilmesi, dövülüp başağından çıkarılması, öğütülüp un durumuna getirilmesi, hamur yapılıp pişirilmesi gerekir. Tüm bunları yapabilmek için kap-kacak, araç-gereç de gerekli olur insana. Bir insan tek başına, bütün bu işleri ve bu işleri görecek araçları yapabilir mi? Hayır; *"bütün bunların tümüne ya da bir bölümüne yalnızca bir kişinin gücünün yetebileceği düşünülemez."* Öyleyse insanlar bu temel, yaşamsal gereksinimlerini işbirliği içinde, yardımlaşarak karşılayabilecektir.[1]

Beslenmek insanın tek gereksinimi değildir: İnsanın yaşamsal önem taşıyan diğer bir gereksinimi de, güvenliğin

1 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.139-140; SU, C.I, s.213.

sağlanmasıdır. Doğadaki her hayvanın kendisini tehlikelere karşı koruyacak özel bir organı olmasına rağmen, insanın böyle doğal bir organı yoktur. Güvenlik gereksinimini karşılamak için insan, "düşünce" ve "el"den yararlanır. Aklın buyruğundaki elleri sayesinde, insan kılıç, süngü gibi kendisini koruyacak araçlar yapabilir. Ancak insanın bu tür araçları da tek başına yapabilmesi düşünülemez. Beslenme gereksinimini karşılamaya yarayan araçlarda olduğu gibi, silahların yapımında da başkalarının yardımı gereklidir.[2]

İbni Haldun, beslenme ve güvenlik gereksiniminin toplumsal düzenin oluşumu bakımından taşıdığı önemi şu sözlerle belirtir:

> "Demek ki, bütün bu konularda insanın kendi türünden kişilerle yardımlaşması zorunludur. Bu yardımlaşma olmadığı sürece, yiyeceği besini sağlanamaz. Ve tam bir yaşam süremez. Çünkü Tanrı onu oluştururken, yaşamında besin ister nitelikte oluşturmuştur. Yalnızken kendini savunacağı silah da sağlanamaz, çünkü insan tek başına silahtan yoksun kalır, işte bu yüzden hayvanlara yem olur. Ve yalnız insan, yaşamı boyunca ölümle karşı karşıya kalır. Yalnız kalsa, insan, türünü sürdüremez... Öyleyse, toplumsal yaşam, insan türü için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Toplumsal yaşam olmasaydı, varlıkları olmayacaktı insanların."[3]

Görüldüğü gibi, İbni Haldun'a göre toplum düzeni, insan yaşamı için çok önem taşıyan iki konuda; beslenme ve güvenlik konularında insan türünün işbirliğinde bulunması zorunluluğundan kaynaklanıyor. Bu konularda yardımlaşma ve işbirliği olmaksızın, insan türü varlığını sürdüremez. İşbirliği ise, ancak toplum düzeni içinde gerçekleşir. Beslenme ve güvenlik gereksinimi, insanı toplumsallaşmaya yönelten iki temel etmendir. Bu iki unsur toplumun oluşmasını sağlar ama toplum düzeninin güvenli ve istikrarlı biçimde sürmesi için yeterli değildir. Bunun için üçüncü bir unsurun varlığı gerekir: Toplum düzeninin sürekliliği,

2 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.140-141; SU, C.I, s.214.
3 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.141; SU, C.I, s.214; FR, Vol. I, pp.90-91.

herkesi bağlayan ortak kuralların varlığını ve bu kuralları uygulayacak bir siyasal iktidarı gerekli kılar.[4]

İbni Haldun'un toplumsal yaşamı insan türü için bir zorunluluk olarak ele alması, Tarık Özbilgen tarafından "iradeci görüşlere kapalılık" olarak değerlendirilmiştir: *"Yani toplum, bireylerin iradesel biçimde birleşmelerinin ürünü değil ve fakat insanın natürü (doğası, mahiyeti) gereğidir. Böyle bir anlayışın lojik sonucu, toplumun bireye öngelmesidir."*[5] Hamide Topçuoğluna göre de, İbni Haldun'da *"...cemiyetin menşei, doğrudan doğruya insan tab'ının içtimailiğidir."*[6]

İbni Haldun'un, toplumun ortaya çıkışında insan iradesine bir rol tanımadığı açıktır. O, siyasal düşünce tarihinde "sözleşmeci" olarak adlandırılan düşünürlerden farklı olarak, toplumun kuruluşunu bireylerin tercihi olarak görmez. Bireylerin toplum öncesi bir dönem yaşadıklarını ve bu döneme kendi özgür iradeleriyle son verdiklerini kabul etmez. İnsan, doğası gereği toplum içinde yaşamak zorundadır. Bu durumda, Recai Galip Okandan'ın düşünürün görüşleri için kullandığı *"tabii ve sosyal eğilimlerle insan iradesinin eseri olarak karşıladığı toplum hayatı"*[7] sözü, yanılgıya yol açabilecek bir anlama sahiptir. Çünkü toplum, kısmen de olsa insan iradesinin bir ürünü ise, toplumsal düzenin kurulması insan türü için kaçınılmaz bir zorunluluk olamaz. Sözleşmeci düşünürlerin savunduğu gibi, daha önce tek tek yaşayan bireyler, toplum halinde yaşamaya karar vererek bir sözleşmeyle toplumu kurar. Nitekim Thomas Hobbes, John Locke ve J. J. Rousseau, insanın tabiat halinden (doğa durumundan) toplumsal ve siyasal düzene geçişini böyle açıklamış veya böyle olması gerektiğini varsaymıştır. Eğer "tabii ve sosyal eğilimler" insan türü için toplum halinde yaşamayı zorunlu kılıyor ve başka bir hayat tarzını tümüyle dışlıyorsa, artık toplumun insan iradesiyle ve bir sözleşme ile kurulduğundan söz edilemez.

---

4 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.142; SU, C.I, s.215. Ayrıca bkz: A. Arslan, *a.g.e.*, s.92.

5 Tarık Özbilgen, *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, C.I, İÜHF Yayını, İstanbul, 1971, s.209.

6 Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, C.I, AÜHF Yayını, Ankara, 1963, s.344.

7 Recai Galip Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, İÜHF Yayını, İstanbul, 1976, s.246.

İbni Haldun, *"insanların yaşamları ve varlıklarını sürdürmeleri, ancak yiyecek ve öteki zorunlu gereksinimlerini elde edebilmeleri için bir arada yaşamaları ve yardımlaşmalarıyla olasıdır"*[8] diyerek konuya açıklık kazandırır: Toplumun oluşmasında insan iradesinin rolü yoktur. İnsanlar doğal yapıları gereği toplum düzeni içinde yaşamak zorundadır. Düşünüre göre, insan iradesinin rolü toplumun kuruluşunda değil, fakat toplumun işleyişi sırasında söz konusu olur. Bu rol, doğal ve toplumsal yasaların belirlediği determinist bir süreç içinde sınırlı bir etki niteliğindedir. Bu konu ileride, "Dayanışma Kuramı" başlıklı bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

İbni Haldun'un toplumun kökeni ile ilgili açıklamalarında bir noktayı vurgulamakta yarar var: Düşünür, toplumsal yaşamın insan türü için bir zorunluluk olduğunu belirtirken verdiği örneklerde, yukarıdaki alıntılarda da görülebileceği gibi, tarımsal üretim aşamasına gelmiş, zanaatkârlığın ortaya çıktığı bir toplumu ele alır. Tarımın ve zanaatkârlığın ancak toplumsal düzen içinde, karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği sayesinde yürütülebileceği, *Mukaddime*'de ikna edici biçimde örneklendirilir. Bununla birlikte, tarımsal üretim ve zanaatkârlık, insanlık tarihinde belirli bir aşamayı deyimler. Düşünür, toplumun kökeni ile ilgili açıklamalarını *toplayıcılık* ve *avcılık* aşamasındaki insanlar açısından değerlendirmemiştir. Toplumsal yaşamın ilk biçimi olarak kabul ettiği kır toplumlarının (bedevilerin) üretim biçimlerinin tarım ve hayvancılık olduğunu belirtir. *Mukaddime*'nin tümü incelendiğinde, henüz tarım ve hayvancılık aşamasına ulaşmamış topluluklardan söz edildiği görülür.[9] Ancak toplumun kökenine ilişkin açıklamalarında, toplayıcılık ve avcılık aşamasında bulunan bu topluluklardan söz etmez. Bu nedenle, *Mukaddime*'de, insanların beslenme gereksinimlerini karşılamada kullandıkları ilk yöntem olan toplayıcılık ve avcılığın toplumsal yaşamı zorunlu kılıp kılmadığı tartışması yapılmamıştır. Düşünürün, bu aşamadaki toplulukları "toplum" olarak adlandırmayıp,

8 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.34; SU, C.I, s.417; ZKU, C.I, s.472.

9 Örneğin Sudanlıların bir kısmı ile Saklablar böyle bir topluluktur. Bkz: *Mukaddime*, TD, C.I, s.217; SU, C.I, s.261.

toplum öncesi bir birliktelik durumu olarak gördüğü ileri sürülebilir. Çünkü ona göre, tarım ve hayvancılıkla uğraşan kır toplumları toplumsal yaşamın ilk biçimidir.

Toplayıcılık ve avcılıkla geçinen toplulukları "toplum öncesi" birliktelik durumu olarak nitelendirmek, yukarıda sorduğumuz soruya bir yanıt bulmaktan çok, yanıtı ertelemek anlamına gelecektir. Bu tür topluluklar "toplum" olarak görülmese bile, yaşam biçimlerinin toplu halde bulunmayı zorunlu kılıp kılmadığı incelenebilir. Toplayıcılık ve avcılığın, tarım ve zanaatkârlık gibi yaygın bir işbölümü ve dayanışma olmaksızın yürütülebileceği düşünülebilir. En azından çok basit biçimiyle toplayıcılık ve avcılık, başkalarıyla yardımlaşmadan yapılabilir. Ancak düşünürün toplumsal yaşamı zorunlu kıldığını söylediği diğer etmen olan güvenliğin sağlanması gereksinimi de dikkate alındığında, ulaşacağımız sonuç farklı olacaktır. İbni Haldun'a göre, diğer canlılardan farklı olarak insan, güvenlik gereksinimini tek başına karşılayamaz. Vahşi doğa karşısında bir araya gelerek güçlü bir dayanışma yaratmadan, insanın kendisini tehlikelere karşı koruyabilmesi mümkün değildir. Böyle düşünüldüğünde, İbni Haldun'un tarım öncesi topluluklar için de, bir tür toplu yaşamı zorunlu gördüğünü kabul etmek gerekecektir. Batılı liberal düşünürlerin kabul ettiği veya varsaydığı, bireylerin tek başına yaşadıkları toplum öncesi dönemi ifade eden "tabiat hali" veya "doğa durumu" aşamasına İbni Haldun'un görüşlerinde rastlamak söz konusu değildir.

İbni Haldun'un toplumun kökenine ilişkin görüşlerinin özgün olduğu söylenemez. Kendisinden önce başka düşünürler benzer görüşleri savunmuştur. *Mukaddime*'de bu konu ile ilgili açıklamalar, Platon'un *Devlet* isimli kitabındaki açıklamalar ile önemli ölçüde benzeşir. *"Bence toplumu yapan insanın tek başına kendine yetmemesi, başkalarını gereksemesidir"*[10] diyen Platon ile insanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak ele alan Aristoteles'in[11] görüşleri, İbni Haldun'un görüşleriyle bir noktada birleşir: İnsan toplumsal bir varlıktır, toplum içinde yaşamak zorundadır.

10 Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, par.369-b, s. 59.

11 Aristoteles, *Politika*, Çev, M.Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, K.I, B.2, s.9-10.

II. TOPLUM BİÇİMLERİ

Toplumsal yaşam, insan doğasının gerektirdiği bir zorunluluk olmak ve bu zorunluluk her insan için aynı nedenlerden kaynaklanmakla birlikte, toplumlar birbirlerinden çeşitli yönleriyle farklılaşır. İbni Haldun bu farklılaşmayı, temelde, toplumların yaşama ve geçinme yöntemlerinin değişik oluşuna bağlar.[12] Toplumları ekonomik yapılarından, üretim biçimlerinden hareketle incelemesi, 19. yüzyılda aynı yaklaşımı benimseyecek olan Karl Marks'ı hatırlatmaktadır. *Mukaddime*'de yaşama ve geçinme yöntemi birbirinden farklı olan iki toplum biçimi incelenmiştir: Kır ve kent toplumları. Şimdi bu toplumların özelliklerini ele alalım:

A) Kır ve Kent Toplumları (Bedevi ve Hazeri Toplumlar)

Bu iki farklı toplum biçiminin özelliklerini ele almadan önce, bazı kavram ve terimlerin açıklanması yararlı olacaktır. Mukaddime'deki "**bedevi**" ve "**hazeri**" toplum terimleri, konu üzerinde çalışan yazarlar tarafından, genellikle "**göçebe**" ve "**yerleşik**" toplumlar olarak ifade edilmektedir. Göçebelik ve yerleşiklik bu iki toplum biçimini ayıran önemli özelliklerden biri olmakla birlikte, söz konusu adlandırmanın yanıltıcı bir yönü vardır. Şöyle ki: Düşünürün yaşadığı çağda, Kuzey Afrika'daki bedevi toplumların tümü göçebelik özelliği göstermez. Geçimlerini ağırlıklı olarak hayvancılık ile değil, tarımsal üretim ile sağlayan bazı bedevi toplumlar yerleşik veya yarı-yerleşik olarak yaşar. Dolayısıyla, bedevilik her zaman göçebe bir yaşam tarzı anlamına gelmez. Benzer şekilde, hazeri toplum deyimi de, tüm yerleşik yaşam süren toplulukları değil, yalnızca kentlerdeki yerleşik nüfusu belirtmektedir. Yerleşik yaşam sürmelerine rağmen, bazı köy toplulukları "hazeri" toplum değildir. Bu tür karışıklıklara yol açamamak için, bu çalışmada **kır ve kent toplumları** terimleri tercih edilmiştir.[13]

Kır ve kent toplumları kavramlaştırmasına paralel olarak, "*kırsal yaşam-kentsel yaşam*" ayrımı çıkıyor ortaya. Kırsal yaşam (bedevilik); kır toplumlarının yaşam biçimi

12 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293.

13 Bedevilik ve hazerilik kavramları için bkz: Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.189-195; S. Uludağ, *a.g.y.*, s.103-106.

olup, kent aşamasına ulaşmamış tüm toplumların yaşam biçimini kapsar. Kentsel yaşam (hazerilik), kent toplumlarının yaşam biçimidir. "Yaşam biçimi" deyimi ile toplumsal yaşamın ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel boyutları kastedilmektedir. Yine kır ve kent toplumları ayrımına paralel olarak, bu toplumların yaşadıkları coğrafi çevreler de, *kırsal çevre-kentsel çevre* olarak kavramsallaştırıldı. Kırsal çevre; kır toplumlarının yaşadığı (çöller, dağlar, sulak araziler, köyler gibi) kent dışı alanlardır. *Mukaddime*'de daha çok çöl ve sahralar üzerinde durulduğundan, kırsal çevre terimi genellikle bu tür alanları ifade eder. Kentsel çevre ise, kentlerin kurulduğu yerleşim merkezlerini kapsar.

İbni Haldun, insanların öncelikle geçinmek için zorunlu olanı üretmeye çalıştığını belirtir. Zorunlu gereksinimler karşılandıktan sonra, daha rahat bir yaşam için gerekli olanlar üretilmeye çalışılır. Geçim için zorunlu gereksinimleri karşılamak amacıyla, *"kimi insanlar ağaç dikerek, ekin ekerek çiftçilik ederler. Kimileri koyun, sığır, keçi, balarısı, ipekböceği gibi hayvanlarla uğraşarak bunların ürünlerini, hayvanlardan çıkan şeyleri elde ederek geçinme yolunu seçerler. Çiftçilik ve hayvancılık eden bu insanları böyle yaşamaya iten şey, zorunluluktur."*[14] Geçimleri için zorunlu olanı elde etme uğraşı içinde olan bu insanlar, toplumsal yaşamın ilk biçimini oluşturur. Bu toplumlar kır toplumlarıdır. Kır toplumları, *"...ister istemez göçebelik biçiminde ya da köysel biçimde, kırsal yaşam (bedv) sürer. Çünkü kentsel yaşamda (hazar) bulunması mümkün olmayan ve gerek hayvancılık gerek çiftçilik için zorunlu olan ekinliği, tarlayı, otlağı kırsal yaşamda bulabiliyorlar. O nedenle kırsal yaşam çerçevesinde kalmaları bir zorunluluktur bunlar için".*[15]

Kır toplumları zorunlu gereksinimlerini karşılayıp zenginliğe, bolluğa eriştiğinde, bu durum onları yerleşmeye, yerleşim merkezleri kurmaya iter. Zamanla bu yerleşim merkezlerinde gösterişli bir yaşam egemen olur. İnsanlar daha çok ve daha güzel yiyecek ve giyecek elde eder, yüksek yapılar, rahat konutlar edinir. Giderek kasabalar, kentler kurarlar. *"Bu sözünü ettiğimiz insanlar, kentsel yaşam aşa-*

14 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293; SU, C.I, s.323.

15 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293-294; SU, C.I, s.323-324.

masına ulaşmış olanlardır. Kentsel yaşam sürenler demek, 'kentlerde yaşayanlar' demektir; büyük-küçük kentlerde yaşayanlar."[16] Böylece, toplumsal yaşamın belirli bir aşamasında, üretimde sağlanan artış sayesinde, yeni bir toplum biçimi çıkar ortaya: Kent toplumu. Ağırlıklı olarak el sanatları ve ticaretle uğraşan kent toplumlarının özellikleri, tarım ve hayvancılıkla uğraşan kır toplumlarının özelliklerinden oldukça farklıdır.

B) Kır ve Kent Toplumlarının Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Yapıları

1. Üretim Biçimlerindeki Farklılık

İbni Haldun, kır toplumu ile kent toplumunu birbirinden ayırırken, temel ölçüt olarak bu toplumların yaşama ve geçinme yöntemlerinin değişik oluşunu göz önüne alır. Kır toplumları, geçimlerini ağırlıklı olarak *tarım ve hayvancılıkla*; kent toplumları, *el sanatları ve ticaretle* sağlar. Kır ve kent toplumlarının farklı üretim biçimlerine sahip olması ve farklı coğrafi çevrelerde konumlanması, bu toplumların ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapılarında önemli ölçüde farklılaşmaya yol açar.[17]

Tarım ve hayvancılık, toplumsal yaşamın ilk biçimi olan kır toplumlarına özgü üretim biçimleridir. Düşünür bu durumu şöyle açıklar: *"Çiftçilik yerleşik hayat çağından önceki devreye ait olduğundan, ilk ihtiyaçları temin ettiği için bu sanat sahralarda yaşayanlara mahsus meslektir. Şehirlerde yaşayanlar ise çiftçilikle meşgul olmaz ve bu zanaatı bilmez. Çünkü şehirlerin bütün geçinme şekilleri ve sanatları göçebelik çağından sonraki devreye aittir ve göçebeliği takibeder."*[18] *"Kırsal yaşam sürenler (ehlü'l-bedv), çiftçilik ve hayvancılık gibi doğal geçim yolunu seçenlerdir."*[19]

---

16 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.294; SU, C.I, s.324.

17 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293-295; SU, C.I, s.323-324.

18 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.383. Düşünürün bu açıklaması karşısında, Okandan'ın, kentlilerin çoğunlukla tarım ile geçindiklerini belirten sözlerinde isabet görülemez. Bkz: Okandan, *a.g.e.*, s.40.

19 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.295.

İbni Haldun, yaşadığı dönemde çiftçiliğin genellikle hor görülen, aşağı bir uğraş olarak değerlendirildiğini belirtir. Hatta bazıları, çiftçiliğin aşağı bir meslek olduğuna ilişkin bir hadisin varlığından söz eder. Bu hadise göre, Hz. Muhammed, Ensar'dan birinin avlusunda saban demiri gördüğünde, *"bu demir parçası bir kavmin avlusuna girer ise, bununla beraber düşkünlük ve hakirlik de girer"* demiştir.[20] Düşünür bu hadisi, gözlemleriyle ulaştığı sosyal ve siyasal gerçekliğe uygun olarak yorumlar. İbni Haldun'a göre, böyle bir hadisin varlığı ve çiftçilerin o dönemde hor görüldüğü doğrudur ama bunun nedeni çiftçiliğin niteliği gereği aşağı bir uğraş olması değildir. Çiftçilerin hor görülmesinin nedeni, ağır vergilere tabi tutularak baskı altına alınmaları ve yöneticilerin onlara kötü davranmalarıdır.[21]

Kent toplumlarının üretim biçimlerine gelince: Bu toplumlar geçimini el sanatları ve ticaretle sağlar. Kent toplumlarında zorunlu gereksinimler karşılanıp bolluk ve refaha yönelindiğinden, irili ufaklı pek çok yeni meslek gelişme olanağı bulur. Yiyecek, giyecek ve konut gereksinimi en parlak, en gösterişli, en nitelikli ürünlerle karşılanır. Aşırı tüketim eğilimi ticaretin ve el sanatlarının gelişmesi ve çeşitlenmesine yol açar. Ticareti "*mal ve eşyayı ucuz fiyatla satın almak ve yüksek fiyatla satmak suretiyle kazanç temin etmek*"[22] olarak tanımlayan İbni Haldun, ticari hayatta herkesin başarılı olamayacağını söyler. Çünkü ticarette alıcı ile satıcı arasında sık sık uyuşmazlık çıkar. Bu uyuşmazlığı çözmek için mahkemeye gidilir. Eğer bir tacir yargıçlara nüfuz edebilecek kadar şeref ve derece sahibi veya kendini yargıç önünde savunabilecek ölçüde atılgan ve basiretli değilse, mesleğinde başarılı olması zordur.[23]

Ticareti genellikle ayak takımının yaptığını belirten İbni Haldun, tacirler arasında pek az saygın insan bulunduğunu

20 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. I, s.361. S. Uludağ çevirisinde bu kısım şöyledir: "*Hiçbir kavmin evine bu alet girmez ki, o kavmin arasına zillet girmemiş bulunsun*". SU, C.I, s.354.

21 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. I, s.361 vd.; SU. C.I, s.354-355.

22 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. II, s.354; SU, C.II, s.699, 715.

23 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. II, s.354-356; SU, C.II, s.719-720.

söyler. Saygın tacirler de, ticarete atılmadan önce büyük servet elde etmiş kişilerdir. Onlar bu servetleri sayesinde valilere, yargıçlara ve diğer devlet görevlilerine nüfuz ederek onların desteğini sağlar. Yöneticilerden ve yargıçlardan elde ettikleri destek sayesinde ticari faaliyetlerini sarsıntısız sürdürürler.[24] Düşünür, burada, yaşadığı çağda gözlem alanına giren Ortadoğu ve Akdeniz coğrafyasında ticaretin nasıl yapıldığının panoramasını çizer. Henüz hukuk devleti ilkesinin benimsenmediği, kamu hizmetlerinde devletin tarafsızlığı esasının yeterince yerleşmediği bir dönemde, güvenli ticaretin ancak kamu görevlilerinin maddi açıdan tatmin edilmesiyle mümkün olabildiğini belirtir.

Tacirlerin kamu görevlileriyle ilişkisinin değişik boyutları vardır. Tacirlerin, işlerini güvenli yapabilmek için kamu görevlilerine maddi çıkar temin etme zorunluluğu, bu ilişkinin yalnızca bir yönüdür. İlişkinin diğer yönü, tacirlerin, ekonomik güçleri sayesinde, kamu görevlilerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmesidir. Bu durumda tacirlerin ekonomik üstünlüğünün onlara önemli siyasal kazanımlar sağlaması söz konusudur. Düşünür, *Mukaddime*'nin bir başka yerinde de, siyasal iktidara sahip olmanın servet kazanma yollarından biri olduğunu söyler.[25] Böylece, siyasal güç ile ekonomik güç arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğu vurgulanır.[26]

İbni Haldun, kır ve kent toplumlarının ekonomik ilişkilerini ayrıntılı biçimde inceler. Bu ilişkiler *Mukaddime*'de şöyle dile getirilir:

> "...Çöl ve kırsal kesim insanları, kentlilere zorunlu gereksinimleri için başvurdukları halde, kentliler onlara zorunlu olmayan ve sadece daha yeterli bir yaşamda gerekli olan şeyler için başvururlar. Demek ki, o insanlar, var olabilmeleri için zorunlu temel gereksinimleri için kentlerde olanlara gerek duyarlar. Çölde ve kırda

24 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. II, s.365-366; SU, C.II, s.720-722.

25 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.340 vd.

26 Maurice Duverger, siyasal iktidarın servet kazanma yolu olarak kullanılmasını, sınıf çelişkilerinin keskinleşmesi olarak değerlendirir. Bkz: *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Ş. Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982, s.227.

yaşadıkları, bir devlet kuramadıkları ya da kentleri ele geçiremedikleri sürece, kentlilere gereksinme duyarlar (muhtaçtırlar). Kentlilerin işlerini görürler, onlara boyun eğerler."[27]

Kır toplumları temel, yaşamsal gereksinimlerini kentlilerden karşılarken, kentliler lüks gereksinimleri için kır toplumlarına ihtiyaç duyar. Bu durum kır toplumlarını kent toplumlarına bağımlı kılmaktadır. İbni Haldun'un iki toplum biçimi arasındaki ekonomik ilişkileri tasviri, 19. ve 20. yüzyıllarda Mezopotamya'daki göçebe-yerleşik toplum ilişkisini bilimsel yöntemle inceleyen antropologların bulgularıyla örtüşür. Düşünür, 14. yüzyılda bu coğrafyada yaptığı gözlemlerle, kır toplumlarının ekonomik açıdan kendine yetersiz ve daha çok saldırgan bir yapıda olduklarını, bu yapıları nedeniyle yerleşik toplumları yağmaladıklarını, bazen yağmalama hareketinden sonra kenti terk etmeyip yönetici bir sınıf olarak oraya yerleştiklerini ve yöneten-yönetilen ayrımının keskinleştiği bir siyasal iktidar modelinin oluşumuna yol açtıklarını başarılı biçimde anlatır. Çağdaş siyasal antropolojide baskın görüş, Mezopotamya'da kurulan ilk devletleri, *Mukaddime*'de açıklanan model çerçevesinde, göçebe toplumların yerleşik toplumları fethetmesi ve siyasal iktidarın yapısını dönüştürmesi olgusuna dayanarak açıklar.[28]

Kır toplumlarını kent toplumlarına bağımlı kılan temel gereksinimlerin üretim araçlarını da kapsadığı görülür. İbni Haldun, kırsal çevrede tarımla uğraşıldığını, tarım araç ve gereçlerinin üretilemediğini söyler. Bu araç ve gereçler, el sanatlarının gelişmiş olduğu kentlerde üretilir. Tarım araçları olmadan tarımsal faaliyet yapılamayacağından, çiftçilikle uğraşan kırsal kesim halkı kendine yeterli bir toplum değildir. Geçimlerini hayvancılık ile sağlayan topluluklar da, üretimde doğrudan ya da dolaylı olarak kullandıkları araç-gereçler için kentlilere muhtaçtır.[29] Üretim araçlarının yarattığı bağımlılık ve bu bağımlılığın siyasal sonuçları, ilerde Marksizm'in üzerinde önemle durduğu bir konu olacaktır.

---

27 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.354; SU, C.I, s.368.

28 Bu konuda bkz: Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s.37-51.

29 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.354; SU, C.I, s.368.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, *"İbni Haldun açıkça Marksizm'in öncüsü olarak görünüyor. Ekonomik olayların bütün sosyal olaylar üzerinde etkisi olduğunu söylemekle kalmıyor, aynı zamanda, düşüncelerin ve ruhi hayatın da ekonomik olaylarla açıklanabileceğini ileri sürüyor; bu görüş onu Marks'a yaklaştırmaktadır."*[30] Ülken'in sözünü ettiği konuya ilişkin çeşitli örnekler çalışmanın ileriki bölümlerinde verilecektir.

Kır ve kent toplumlarının ekonomik yapıları karşılaştırıldığında, ilk dikkati çeken özellik; kır toplumunun daha geri bir ekonomiye sahip olduğudur. Kır toplumlarının üretim araçları ilkel ve basittir, ürünleri az çeşitli ve sadedir. Gelişmemiş bir teknoloji ile elde edilen ürünler, insanların yalnızca beslenme, giyim ve barınma gereksinimlerinin *zorunlu* kısmını karşılar. Kent toplumları ise, üretimin bu zorunlu kısmının ötesine geçilmekle ortaya çıktığından, refahın, gösterişin, lüksün ve israfın egemen olduğu toplumlardır. Kır toplumlarının kent toplumlarına oranla ekonomik yönden geri oluşu ve kendi üretim araçlarını üretemeyişi, onları kent toplumuna bağımlı kılar. Bu bağımlılık ilişkisi ve bağımlılıktan kurtulma çabasının önemli sonuçları olacaktır.

2. Göçebelik - Yerleşiklik Durumu

Kır ve kent toplumlarının üretim biçimlerindeki farklılık, iki ayrı sosyal yapı ortaya çıkarır: Göçebelik ve yerleşiklik. Göçebelik kır toplumlarının çoğunun karakteristik özelliğidir. Göçebeliği belirleyen temel olgu hayvancılıktır. İbni Haldun, göçebe toplumları da kendi içinde ikiye ayırır. Geçimlerini koyun ve inek gibi hayvanlarla sağlayanların hareket alanı kısıtlıdır. Bu insanlar çok uzak yörelere, çöllere, susuz bölgelere açılamaz. Buna karşılık deve yetiştirenler için bu tür bir kısıtlama söz konusu değildir. Düşünür, yaşadığı çağda deve yetiştiriciliği yapan toplumları karşılaştırarak şu bilgileri verir:

> "Geçimlerini deve yetiştirerek sağlayanlar, daha büyük bir çoğunlukla, göçebedirler ve bunlar otsuz ve susuz

30 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1946, s.34'ten aktaran Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınevi, 1986, s.96.

> çöllerde daha çok açılabilirler, çöllerde daha çok dolaşabilirler... Bu yüzden de insanların en yabanıllarıdır bunlar. Yerleşik durumda yaşayanlara oranla, bunlar yabanıl birer yaratık durumundadırlar. Ele geçirilemeyen, yırtıcı, dilsiz hayvan durumundalar. Bunlar Araplardır. Araplar gibi yaşayan Berber göçebeleridir ve Batı Afrika'nın 'Zenate' (adı verilen kabileler) topluluğudur, doğudaki Kürtlerdir, Türkmenlerdir, Türklerdir. Ancak Araplar ötekilere oranla, otlaklarını daha uzak yörelerde ararlar ve daha çok göçebedirler."[31]

Kır toplumlarının baskın özelliği göçebelik olmakla birlikte, bu toplumlar bütünüyle göçebelerden oluşmaz. Hayvancılıkla uğraşanlar göçebe olduğu halde, geçimlerini çiftçilikle sağlayanlar yerleşik olma özelliği gösterir. Çünkü tarım, yerleşik veya en azından yarı-yerleşik olmayı gerektirir. *Mukaddime*'de kırsal yaşamın "göçebelik" ve "köysel" biçiminde iki farklı yönü olduğunun vurgulanması bu ayrımı güçlendirmektedir.[32] İbni Haldun'a göre, kırsal yaşam biçiminde üzerinde durulması gereken nokta göçebelik durumudur. Çünkü göçebelik, sosyal ve siyasal olayların biçimlenmesinde, devletin kurulmasında, toplumsal yaşamamın evriminde büyük etkisi olan bir yaşam biçimidir. Geçimlerini tarım ile sağlayan kır toplumlarının bu konularda önemli bir etkisi görülmez.

Kent toplumları her zaman yerleşik olarak yaşar. Kenti olmanın özelliği yerleşik olmaktır. Toplumsal yaşamın evrimi göçebelikten yerleşikliğe, kır toplumundan kent toplumuna doğrudur. Kırsal yaşam sürenler refaha ulaştığında, kentlere yönelerek yerleşik yaşama geçer. Kırsal yaşam sürenlerin bütün çabası, gerekli refah artışını sağlayarak göçebeliğin sıkıntılı yaşam tarzından kurtulmak ve yerleşik yaşama geçmektir. Buna karşılık, bir kentlinin göçebeliğe, kırsal yaşama yöneldiği görülmez. Meğerki bunu yapmasını gerektiren bir zorunluluk olsun.[33]

---

31 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.296; SU, C.I, s.325. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

32 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293-294; SU, C.I, s.323-324.

33 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.297; SU, C.I, s.326.

3. Başkanlık ve Hükümdarlık Örgütlenmesi

İbni Haldun, toplumsal yaşamın insan türü için bir zorunluluk olduğunu belirttiği gibi, toplum düzeninin de ancak bir iktidarın varlığıyla sürdürülebileceğini vurgular. Kır toplumu ile kent toplumunda ortaya çıkan siyasal iktidar farklı özellikler gösterir. İbni Haldun, kır toplumundaki siyasi iktidarı "*başkanlık*", kent toplumundakini "*hükümdarlık*" olarak adlandırır. Başkanlık, kır toplumlarının sade yaşam tarzına uygun olarak basit bir örgütlenme biçimidir. Başkanlık kurumu, toplumdaki en güçlü ailenin elindedir. Bir ailenin gücü, üyeleri arasındaki dayanışmanın derecesi ve üyelerinin sayısı ile belirlenir. En çok üyesi olan, en yüksek dayanışmayı üreten aile, o toplumun yöneticisini kendi içinden çıkaracaktır.

Kent toplumlarının siyasal örgütlenme biçimi olan hükümdarlık, başkanlığa göre daha karmaşık bir örgütlenmedir. Hükümdarlık, başkanlıktan farklı olarak merkezi bir baskı aracı olma özelliği gösterir. İbni Haldun, yalnızca hükümdarlık örgütlenmesini "devlet" olarak adlandırır. Kır ve kent toplumlarının siyasal yapıları yani başkanlık ve hükümdarlık örgütlenmesi, bu çalışmanın ikinci bölümünün konusudur.

III. YAŞAM BİÇİMİNİN VE İKLİMİN İNSANLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İbni Haldun, *Mukaddime*'de, insanın psikolojik, ahlaki ve fiziki yapısını etkileyen pek çok etmenden söz eder. Ona göre, insan karakteri ve fiziki yapısı dış koşulların etkisiyle belirlenir. Düşünür, farklı coğrafyalarda ve farklı toplumsal çevrelerde yaşayan insanlar üzerinde yaptığı gözlemler sayesinde şu sonuca ulaşmıştır:

> "İnsan, alışıp benimsediklerinin güdümündedir. Kendisinde doğuştan var olan şeyin ve mayasının güdümünde değildir. Birtakım durumlarla yüzgöz olur, onlara alışırsa ve onlar kendisi için bir huy, bir yeti ve bir görenek durumuna gelirse, o şeyler doğuşta, yaratılışta var olan şeyler gibi oluverirler. Bunu

bir kural olarak düşünüp, insanları bu kurala göre değerlendirebilirsin."[34]

İklimin, coğrafi çevrenin, toplumların ekonomik, sosyal ve siyasal yapılarının insanlar üzerinde çok yönlü etkisi vardır. İnsan karakterini belirleyen bu etmenler, toplumların da birbirinden farklılaşmasına yol açar. İbni Haldun'un sözünü ettiği etmenler başlıca iki gruba ayrılabilir. Birinci grupta yaşam biçimini belirleyen etmenler yer alır. Kır ve kent toplumlarının farklı yaşam biçimleri, iki farklı insan karakterinin oluşmasına neden olur. İkinci grup etmenler iklim koşullarınca belirlenir. Sıcak, soğuk ve ılıman iklimlerin insan karakteri üzerinde büyük etkisi vardır.

A) Yaşam Biçiminin İnsanlar Üzerindeki Etkisi

1. Yaşam Biçiminin İnsanların Psikolojik Yapısına Etkisi

Kırsal yaşam biçiminin geçerli olduğu kırsal çevre, kendine özgü bir insan tipi yaratır. Kırsal üretim biçimleri olan tarım ve hayvancılık, kır insanının dağlık alanlarda, kırlarda, uçsuz bucaksız çöllerde yaşamasını gerektirir. Bu nedenle kır toplumları, genellikle yerleşim merkezlerinden oldukça uzak bölgelerde yaşar. Çöllerde, kırlarda geçen yaşam, kır insanını yabanileştirir. Geçim sıkıntısı ve coğrafi koşulların yarattığı zorluklar, insanları sert tabiatlı yapar. Geçim sıkıntısı yanında güvenliğin sağlanması da, temel kaygılardan biridir kır insanı için. Herkes her an, her koşulda tetikte olmak zorundadır. Can ve mal güvenliklerini hep birlikte sağlamak zorunda olduklarından, herkes sürekli silah taşır. Kır insanı sürekli güvenlik kaygısı içinde, çoğu

34 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.303. Bu kısmın S. Uludağ çevirisi şöyledir:
"*İnsan adetlerinin (ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve) ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir. (İnsan adetlerine, itiyatlarına ve ülfet ettiklerine tabidir, tabiatına ve mizacına olan bağlılığı b undan sonra gelir.) Bir kimse, huy, meleke ve adet vaziyetine gelecek derecede birtakım hallerle ünsiyet ederse, artık bu haller o kimsenin tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir. Bu hususun insanlarda mevcut olduğuna dikkat et, ekseriyetle doğru olduğunu göreceksin.*" SU, C.I, s.330. (Parantez içi ifadeler S. Uludağ'a aittir.)

kez geceleri uyumaktan feragat etmek, her an mücadeleye hazır halde bulunmak durumundadır.[35]

Böylesine güç koşullar altında verilen yaşam mücadelesi, kır insanını savaşçı, yürekli ve yiğit kılar. Karakteri bu özelliklerle biçimlenmeyen bir insan, kırsal çevrede yaşama olanağını yitirir. Bu nedenle *"sıkıntılı, güçlüklerle dolu yaşam onlar için doğal bir huy, yüreklilik bir karakter, bir temel yapı oluvermiştir."*[36]

Kırsal yaşam biçimiyle karşılaştırıldığında, kentsel yaşam biçimi insanlar üzerinde oldukça farklı etkiler yaratır. İbni Haldun, kent yaşamının insan psikolojisi ve davranışları üzerindeki etkisini şöyle açıklar:

> "Kentliler kendilerini rahatlık ve kaygısızlığın döşeğine salıvermişler, mutluluk ve bolluğa gömülmüşler, mallarını ve kendilerini koruma işini yönetenlerine, valilerine, yargıçlarına ve sürekli koruma görevlilerine bırakmışlardır. Ve çevrelerini kuşatan kale duvarlarının, önlerinde dönüp dolaşan bekçilerin ve nöbetçilerin sağladığı güvenceyle uykuya dalmışlardır. Hiçbir kaygı, uyarı heyecanlandırmaz onları. Ellerinden kaçabilecek avları da yoktur. Alabildiğine iyimserdirler ve kendilerini güvenlik içinde bulurlar. Bu nedenle silahlarını bırakmışlardır. İçlerinden nice kuşaklar bu tutum üzerinde yaşayıp göçmüşlerdir. Giderek baba ocağında kaygısız yaşayan aile bireylerinden kadınlar ve çocuklar gibi olmuşlardır. O denli ki, bu tutumları onlar için doğuştan var olan bir huy durumuna gelmiştir."[37]

Güvenlik sorunu ve geçim sıkıntısı olmayan kent insanı, rahatlık ve kaygısızlık içindedir. Kırsal üretim biçimi ve kırsal çevre koşulları insanı yürekli, savaşçı, sert tabiatlı olmaya zorlarken, kent yaşamı insanı kaygısızlığa ve umursamazlığa iter. Kent insanı zamanla savaşçılığını, yüreklilliğini yitirir.

---

35 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.302-303; SU, C.I, s.329-330.

36 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.302; SU, C.I, s.330.

37 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.302; SU, C.I, s.329-330.

İbni Haldun, kırsal ve kentsel yaşam biçimlerini incelerken, yalnızca coğrafyanın ve üretim biçiminin değil, siyasal yapının da insan psikolojini etkilediğini gözlemler. Kentsel yaşamda merkezi bir güç haline gelen siyasal iktidar, kent insanını dış tehlikelere karşı korurken, içerde ezici ve baskıcı olmaktadır. *"Eğer yönetim ve yönetimin kararları ezici, baskıcı ve korkutucu olursa, halkın yüreklice direncini kırar, dayanma gücünü giderir. Çünkü o zaman, ezikliğe uğratılmış olan ruhlara bir gevşeklik çöker."*[38] Merkezi otoritenin baskısı altındaki insan korkak, kendine güvensiz ve pasifize olur.

Kentlerdeki merkezi örgütlenmenin bir uzantısı olan eğitim ve öğretim kurumları da, insanların cesaretini ve özgüvenini zedeleyen bir yöntem izler. Düşünür, insanları olumsuz yönde etkileyen bu yöntemin, "uslandırıcı" yollarla yapılan eğitim olduğunu belirtir:

> "...Sanatlarda, bilimlerde ve dinsel konularda yola getirme (te'dip) ve öğretme amacıyla üzüntü-sıkıntı verici hükümler-kararlar uygulanan kimseleri, yüreklilik yönünden çok eksik buluyoruz. Bunlar, neredeyse karşı konulması pek güç olmayan işlerde bile kendilerini savunamazlar. Hiçbir yönden savunamazlar kendilerini. Bir otorite ve baskı altında hocalardan, eğitim ve öğretim uzmanlarından 'kıraat' alan, bilgi alma yoluna giden öğrencilerin durumu da böyledir. Karşı koyma gücünü ve yürekliliği öldüren nedenlerdir bu anlattıklarımız."[39]

Süleyman Uludağ, kentsel yaşamın insan psikolojisi üzerindeki bu olumsuz etkisini şöyle yorumlar: "*İbni Haldun'un burada açıkça üzerinde durduğu husus şudur: Hukuk nizamı ve kanun hâkimiyeti, hadarilerin ve şehirlilerin metanetini ve mukavemet gücünü tahrip ve ifsad eder. Kanun hâkimiyeti (meleke) insanları pısırık ve çekingen hale getirir, onun için şehirliler metin, yiğit, yürekli, gözü pek, dayanıklı ve atılgan insanlar değillerdir. Bu kanunlar ister hükümet tarafından tatbik edilsin, ister mektep ve medreselerin, nizamında görüldüğü gibi eğitici ve öğretici bir niteliğe haiz olsun*

38 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.303; SU, C.I, s.331.
39 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.304-305; SU, C.I, s.332.

netice aynıdır. Hatta şeriat kanunları bile ceza korkusu ile tatbik edilir veya ettirilirse, netice yine aynı olur."[40]

Kırsal yaşam süren insanlar ise bu duruma düşmez. Çünkü onların baskıcı, buyurucu, zorla öğretici eğitim kurumları yoktur.[41] Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Kentlerde geçerli olan eğitim sisteminin zararları görüldüğünde, eğitim sistemini değiştirmek için bir şeyler yapılamaz mı? Kent insanın yürekliliğini, cesaretini ve özgüvenini zedelemeyecek bir eğitim sistemi kurulamaz mı? İbni Haldun, daha iyi bir eğitim sisteminin nasıl olacağını *Mukaddime*'de anlatır. Onun eğitim yöntemleri konusundaki görüşleri, yaşadığı çağ için devrim sayılabilecek önerilerle doludur.[42] İbni Haldun'un bu önerileri, o dönemde eğitim kurumları tarafından benimsenmemiş, zamanla eğitim yöntemleri daha da kötüleşmiştir. Bu kötüye gidiş, düşünür için şaşırtıcı değildir. Çünkü o, kent insanının genellikle bu olumsuz koşulları değiştirecek güce sahip olmadığını, kentsel yaşam biçimini belirleyen koşulların insan iradesinden bağımsız olarak toplumsal yaşamı etkilediğini söyler. Ona göre; *"tekellüflü yerleşik hayat süren kimse, kendisi için zararlı olan nesneleri defetmeye muktedir olmadığı gibi, karakter ve tabiatını düzeltmek üzere çalışmak kudretinde de değildir."*[43]

Kentsel yaşam biçiminin yol açtığı olumsuzlukların giderilemeyeceği düşüncesi, İbni Haldun'da merkezi bir öneme sahiptir. Yalnızca eğitim konusunda değil, hemen her alanda, zamanla kentsel yaşam bozulmaya başlayacak ve kent toplumu zayıflayacaktır. Bu durum, adeta bir sosyal yasadır. İnsan iradesiyle, insan çabasıyla düzeltilecek bir konu değildir. Çözüm dışardan gelecektir. Zayıflayan kent toplumu, çevresindeki kır toplumlarına yenilecektir. Zafer kazanan kır toplumunun üyeleri, ele geçirdikleri kentlerin yeni yönetici grubu olarak bu kentlere yeni bir yaşam enerjisi sağlayacaktır. Kent toplumunu ele geçiren kırsal

40 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması: İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.331, dipnot 4.

41 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.306; SU, C.I, s.333.

42 İbni Haldun'un öğretim yöntemleri konusundaki düşüncelerinin genel bir değerlendirmesi için bkz: S. Uludağ, *a.g.y*, s.90-93. Ayrıca bkz: S. el Husri, *a.g.e*, s.298-300.

43 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.303.

kökenli insanlar iyice kentlileştiğinde, süreç tekrarlanacak ve zayıflama, bozulma belirtileri yeniden ortaya çıkacaktır. İbni Haldun bu süreci bir döngü olarak görür. Bu konudaki görüşlerini bir sosyal-siyasal yasa biçiminde, "*dönemler kuramı*" adıyla ortaya koyar. Dönemler kuramı, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Yaşam biçiminin insan karakteri üzerindeki etkisi, sonuçta toplumun özelliklerini de etkiler. Kır insanının, kent insanından daha yürekli, daha savaşçı olması, kır toplumunun "yenebilme" özelliğini arttırır. Bu özelliği sayesinde kır toplumları, kent toplumlarına karşı mücadelesinde daha başarılı olur. İbni Haldun'a göre: *"Topluluklardaki üstün ve baskın gelmeler atılım ve yüreklilikle sağlanabildiğine göre, karşılaşan iki topluluktan hangisi ilkellik ve göçebelikte daha bozulmamış bir durumda, daha yabanılsa, öbürüne oranla baskın ve üstün gelme başarısına daha yakındır. Eğer iki topluluk eşit sayıda ve eşit hısım-akraba gücünde bulunuyorlarsa."*[44]

Düşünür, kır insanının savaşçılık ve yüreklilik özellikleriyle, ülkelerin büyüklüğü arasında da ilgi kurar. Bugünkü Ortadoğu ve Hindistan civarındaki göçebe ve yerleşik toplumlardan örnekler vererek kır toplumlarının neden daha büyük ülkelere sahip olduğunu açıklamaya çalışır: Kır toplumları, yabanıl toplumlar başkalarını daha çok yenebilme ve bağımsız yaşama gücüne sahip olduklarından, uzak ülkeleri ele geçirmeye yönelir. Öyle ki, uygarlığa elverişli bölgelerin bir ucundan diğer ucuna kadar savaşarak, yenerek, fethederek gidebilirler. *"Bu yabanıl toplumların varlıklı duruma gelebilecekleri yurtları, sevip kalabilecekleri ülkeleri yoktur. Tüm yöreler ve yurtlar, onlar için birdir. O nedenle bu toplumlar, ne kendi ülkelerinin sınırları içinde ne de komşu ülkelerde kalırlar. Kendi ufuk düzlemleri alanında durmayıp, uzak ülkeleri ele geçirmeye yönelirler... Yabanıl toplumların durumu böyledir işte. Onun için bu toplumların ülkelerinin sınırları çok geniş olur, merkezlerden çok uzak yörelere ulaşır."*[45]

---

44 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.328; SU, C.I, s.349.

45 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.340-341; SU, C.I, s.358-359.

İbni Haldun'un kır toplumlarının neden büyük ülkelere sahip olduğunu açıklamaya yönelik sözleri, adeta bir imparatorluk betimlemesidir. Bu sözlerden İskender'in Trakya'dan çıkıp, geçtiği ülkeleri fethederek Hindistan'a dek gidişini veya Asya'nın kuzeyinden kalkan Moğolların Akdeniz havzasına kadar inerek gerçekleştirdikleri büyük fethi hatırlamamak imkânsız. Bununla birlikte, *Mukaddime*'de imparatorluk olgusu açıklanmış değildir. İlk Çağ Yunan uygarlığının ünlü filozofu Aristoteles nasıl polisi (kent devletini) uygarlığın son basamağı olarak görmüşse, İbni Haldun da kent toplumunu, aşılamayacak nihai bir toplum biçimi olarak görmüştür. Aristoteles, yaşadığı çağda, Makedon imparatorluğunu dikkate alınması gereken, kalıcı bir sosyal ve siyasi örgütlenme biçimi olarak görmemişti. Polisi aşan, daha büyük, daha yüksek bir sosyal ve siyasal düzen olabileceğine ihtimal vermemişti. İbni Haldun da, Aristoteles'in bakış açısını paylaşarak, Makedon, Roma ve Moğol imparatorlukları gibi pek çok örnekten haberdar olmasına rağmen, bu yapıları istikrarlı bir toplum modeli olarak görmemiştir. *Mukaddime*'de bu tür imparatorlukların analizi yapılmaz. İmparatorlukların kabile, kent devleti ve ulus devlet gibi bir global toplum biçimi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusu, çağdaş siyaset biliminde de tartışmalıdır.[46]

İbni Haldun'un ilkellik-göçebelik özelliğini koruyan toplumların yenebilme gücünün fazla ve ülkelerinin daha büyük olduğu şeklindeki yargısı, yaşadığı çağ için doğru olmakla birlikte, sonraki çağlarda geçerliliğini bütünüyle yitirmiştir. İleriki dönemlerde, gelişen teknolojinin, savaşlarda ateşli silahların kullanılmasını mümkün kılmasıyla beraber, askeri üstünlük kent toplumlarının eline geçmiştir. Çünkü ateşli silahları üretme kapasitesi yalnızca kent toplumlarında vardır ve bu silahlar dönemin geleneksel silahları ile karşılaştırıldığında, çok büyük avantaj sağlamaktadır. Top ve tüfek gibi ateşli silahların, ok ve kılıç gibi geleneksel silahlar karşısındaki üstünlüğü tartışılmaz. Düşünür, kent toplumlarının el sanatlarını geliştirerek, kır toplumlarına karşı askeri üstünlüğü ele geçirecek bir teknolojiye ulaşabileceklerini öngörememiştir.

46 Bu konuda bkz: M. Duverger, *a.g.e.*, s.40-45.

İbni Haldun, doğayı ve toplumları gözlemleyerek her şeyin sürekli devinim, değişim ve dönüşüm içinde olduğu yargısına varmıştır.[47] Bununla birlikte, gözlem alanı içindeki Kuzey Afrika kentlerinde, yüzyıllardan beri askeri alanda yenilik yaratan önemli bir teknolojik gelişme görülmemiştir. Savaşlar, asırlardır, cesaretin, hırsın, dayanıklılığın ve fiziksel gücün hâkim olduğu toplumların üstünlüğüyle sonuçlanmaktadır. Bu gözlem çerçevesi, İbni Haldun'u, kent toplumundaki zanaatkârlığın, ilerde bu toplumun niteliğini değiştirecek bir düzeye ulaşabileceği olasılığını düşünmesini engellemiştir.

2. Yaşam Biçiminin İnsanların Ahlaki Yapısına Etkisi

İbni Haldun, kırsal yaşam biçimi ile kentsel yaşam biçiminin insan ahlakı üzerinde farklı etkisi olduğunu belirtir. Ona göre, sade ve gösterişsiz kırsal yaşam ahlaki açıdan olumlu, debdebeli kent yaşamı ise olumsuz bir insan tipi çıkartır ortaya. İnsanların öz benlikleri der, İbni Haldun, ilk ve doğal aşamasında kendisine yönelen ve alışkanlık niteliğinde yerleşmek üzere gelen her türlü iyi-kötü etkiyi almaya hazırdır. *"Kentliler, çeşitli çekiciliklerle bolluğa-mutluluğa ilişkin şeylerle iç içe bulundukları, dünyalığa yöneldikleri ve dünyanın çeşitli tatlarına alabildiğine kendilerini kaptırdıkları için öz benlikleri kirlenmiştir. Kınanası alışkanlıklar ve kötülüklerle kirlenmiştir onların öz benlikleri... Öyle zaman olur ki, bunlardan utanma izleri bile silinip gider."*[48]

Kırsal yaşam sürenler, ancak zorunlu gereksinimlerini karşılamaya yeten üretim biçimleri sayesinde, kendilerini dünyanın çeşitli tatlarına kaptırmamışlar ve öz benliklerinin kirlenmesini önleyebilmişlerdir. *"Öyleyse bunlar, kentlilere oranla, ilk doğal yapıya daha yakındırlar... Bunların kötü alışkanlıklardan kurtulup iyileşmeleri, kentlilere oranla daha kolaydır... Göçebelik ve kırsal yaşam, kentsel yaşamdan daha çok iyiliği edinmeye elverişlidir."*[49]

Mukaddime'de kentsel yaşam biçiminin insan ahlakı üzerindeki olumsuz etkisi ayrıntılı olarak anlatılır. *Mukaddime*'nin bu bölümü, yaklaşık 350 yıl sonra, ilkel

47 Bkz: İleride "Evrim Kuramı" başlıklı bölüm.

48 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.298-299; SU, C.I, s.327.

49 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.299; SU, C.I, s.327.

toplumla uygar toplumu karşılaştıran ve ilkel yaşamı daha erdemli bulan J. J. Rousseau'nun görüşlerini hatırlatır. İbni Haldun'a göre, kentsel yaşamda aşırı tüketim eğilimi belirir ve lüks gereksinimler ortay çıkar. Lüks gereksinimleri karşılamak için çok emek harcamak gerektiği halde, kent insanı bu uğraşıdan vazgeçmez. Çünkü bolluk ve debdebe içinde yaşamaya alışmıştır bir kez. Lüks gereksinimleri karşılamakta zorlandığı an, gayrı meşru yollara başvurmakta tereddüt etmez. Yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, sözünden cayma doğal bir davranış biçimine dönüşür.[50] *"Şehir çirkin ve kötü ahlaklı aşağı adamlarla çalkalanır".*[51]

İbni Haldun, kentsel yaşam biçimine özgü uğraşılardan biri olan ticaretin insan ahlakı üzerindeki etkisini inceler. Ona göre, tacir alım-satım işlerinde başarı elde etmek için başkalarıyla yarışmak ve rakiplerini yenmek zorundadır. Bu durum, ticaretle uğraşanları çoğu kez meşru olmayan yollara sürükler. Tacirler ekonomik açıdan zor duruma düşmemek ya da rakiplerinden üstün olmak için ölçülere uymama, hileli mal satma, uyuşmazlıkların çözümü sırasında yalan yere yemin etme gibi alışkanlıklar kazanır. Zamanla bu kötü alışkanlıklar ticarette başarılı olmanın koşulları haline gelir.[52]

Düşünür, kentsel yaşam biçiminin kişinin cinsel tercihlerini ve yönelimini etkilediğini ileri sürer. Sağlıklı kuşakların yetiştirilmesini engellediğini belirtir. Bütün bunların kökeninde, kent yaşamının ortaya çıkardığı refah ve bolluk vardır:

> "Hadareti [kent yaşamını] (ve yerleşik kültürü) ifsad eden amillerden biri de, fazla refah sebebiyle şehvetlere (maddi hazlara ve cismani keyf ve zevklere) düşkün olmak ve bu sahada başıboş dolaşmaktır. Bu suretle, midenin zevkiyle ilgili olmak üzere türlü türlü nefis yemekler ve lezzetli meşrubat ortaya çıkar. Bunu, zina ve livata (homoseksüellik) gibi çiftleşme nevileriyle, cinsi organlardaki şehveti türlü türlü yollardan tatmin etme hali takip eder. Bu durum ise, zinada olduğu gibi, neseplerin karışması sebebiyle (insan) nevinin bozul-

50 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.296-304; SU, C.I, s.325-331.

51 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.300; SU, C.II, s.671.

52 İbni Haldun, Mukaddime, ZKU, C.II, s.357 vd.

masına yol açar. Neticede hiç kimse, oğlunu bilemez hale gelir... Çocuklara gösterilmesi gereken tabii şefkat ve onları yetiştirme hali ortadan kaybolur."[53]

Kentsel yaşamdaki siyasal iktidarın merkezi ve baskıcı bir güç olması da, insan ahlakı üzerinde etki doğurur. Düşünür, kötü ve şiddete dayan bir yönetimin uyrukları ahlaksızlığa sürükleyebileceğini belirtir. Devletin kişilere şiddetli cezalar vermesi, zalimce davranması, onları korku içinde bırakır. Uyruklar siyasal baskılardan kaçmak ve kötü muameleye maruz kalmamak için her türlü yolu dener. Yalan söyleyerek, hileli yollara saparak verilecek cezalardan kurtulmaya çalışır. Giderek kentli insanların ahlakları bozulur; dürüstlük, doğruluk ve iyi niyet erdem olmaktan çıkar.[54]

B) İklimin İnsanlar Üzerindeki Etkisi

Mukaddime'de iklim koşullarının insanlar üzerindeki etkisi, pek çok iklim kuşağından değişik örnekler verilerek ayrıntılı olarak anlatılır. Çağının coğrafi bilgileri ile kendi gözlemlerini birleştiren düşünür, iklimin insanı fiziki, psikolojik ve ahlaki yönlerden etkilediğini söyler. Batlamyus'un sistemini izlediğini belirterek[55] dünyanın uygarlığa ve toplumsal yaşama elverişli kısımlarını yedi iklim bölgesine ve her iklim bölgesini de kendi içinde on bölüme ayırır. İklimleri farklı olduğu için, her bölgede yaşam biçimi ve insan karakteri farklıdır. Yedi iklim bölgesi içinde, birinci bölge en sıcak bölgedir. Diğer bölgelere doğru ilerledikçe sıcaklık azalır ve yedinci bölgede en aza düşer. Aşırı sıcak ve soğuk hava, toplumsal yaşamı olumsuz yönde etkileyeceğinden, en sıcak ve en soğuk bölgelerde bayındırlık azdır. Ilıman iklime

53 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.672; ZKU, C.II, s.302. (Alıntıdaki köşeli parantez içi ifade bana, diğer parantez içi ifadeler çevirene aittir.) Ugan çevirisinde, zina ve lutiliğin nedeni, doğrudan lezzetli yemekler olarak gösterilmiştir: "Refah ve bolluğun tesiriyle, insan her türlü yemekler yemeyi arzu eder. Bu yemeklerin tesiriyle zina ve lutilik gibi bir takım ahlaksızlıklar yayılır." Bkz: ZKU, C.II, s.302.

54 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.475-476.

55 Claudis Potolemy (M.S.85-165). Batlamyus'un boylamlarını gösteren şema için bkz: Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, C.I, İstanbul, 1984, s.401.

sahip üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler bayındırlık ve uygarlık için en elverişli bölgelerdir.[56]

> "Onun için bilimler, sanatlar, yapılar, giysiler, yiyecek-içecekler, meyveler ve hatta öteki canlılar, sözü edilen üç orta bölgede oluşan ne varsa, hepsi normal hava özelliğine dayalı olarak oluşmuştur. Bu üç bölgenin insanları da daha normal yapıda, normal renkte, normal ahlakta ve normal inanıştadırlar. Bu bölgelerdeki peygamberlikler de aynı özelliğe bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Neden derseniz: Söz konusu üç bölgenin çoğu yerinde peygamberliğe rastlanmıştır da, daha güney ve kuzey bölgelerde peygamberlikle ilgili bir habere tanık olunmamıştır. Bunun nedeni de şu ki, kitaplı olsun-olmasın tüm peygamberler, gerek yaratılış ve gerek yaşayış ve ahlak yönünden insanoğlunun en yeterli özelliklerini taşırlar kendilerinde. Böylelerinden seçilirler. Ulu Tanrı şöyle der: 'Siz, insanlar için çıkarılan en yararlı topluluk oldunuz.' Peygamberlerin bu özellikte bulunmaları, şundan gereklidir: Onların Tanrı katından getirdikleri, ancak bu özelliklerinden dolayı daha güvenli biçimde benimsenebilir."[57]

Düşünürün burada, iklimin insan üzerindeki etkisi ile peygamberlik kurumunu ilişkilendirmesi oldukça ilginçtir. Peygamberlik kurumu ilahi takdirin bir sonucu kabul edilerek gözlem ve muhakeme alanı dışına çıkartılmamıştır. Ona göre bu kurumun bazı özellikleri, kendi kurduğu "umran" bilimi sayesinde açıklanabilir. Peygamberlerin neden hep belirli bölgelerden çıktığı sorusuna İbni Haldun, gözlemlerinden hareketle, toplumsal yasalar çerçevesinde bir yanıt bulmaya çalışmıştır. 14. yüzyılda her konuyu akıl, gözlem

56 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.146; SU, C.I, s.218-219.

57 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.216; SU, C.I, s.259. Düşünür, bu bölgelerde yaşayanlar için şu ayrıntıları da verir: "Söz konusu bölgelerin halkı daha eksiksizdir... Konutlarında, giyim-kuşamlarında, yiyecek ve içeceklerinde, iş-uğraş ve sanatlarında (onları) daha yeterli bulursun. Bunlar taşlarla örülüp yükseltilmiş, sanat ve ustalıkla işlenmiş evler-binalar yapıp edinir kendilerine. Bunlar yeni ve en iyi araç ve gereç yapımında birbirleriyle yarışır... Bu halkların yaşadıkları yerlerde altın, gümüş, demir, kalay, kurşun gibi doğal madenler bulursun." Bkz: Aynı eser, TD, C.I, s. 216.

ve bilim çerçevesinde ele alıp açıklamaya çalışan bu tutum, övgüye değer bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda ne Doğu'nun kaderci bakış açısını, ne de Batı'nın Ortaçağ'a özgü dogmatizmini görebiliriz.[58]

İklim ile peygamberlik kurumu arasında kurulan bu bağlantının önemli bir yönü de, İbni Haldun'un, bu konuyla ilgili Kur'an'daki bir ayeti farklı bir yoruma kavuşturmasıdır. Yukarıdaki alıntıda geçen ve Müslüman topluluğu insanlar için en yararlı topluluk olarak niteleyen ayet (Ali İmran, 3/110), etnosantrik bir yoruma açıktır.[59] İbni Haldun, burada, ayette sözü edilen yararlı topluluğu Müslümanlar olarak değil, yalnızca peygamberler olarak kabul etmiş gözüküyor. Bu tutum, söz konusu ayeti, o çağa kadar kimsenin düşünmediği bir istikamette yorumlamak demektir.[60]

---

58 İbni Haldun'un umran bilimi çerçevesinde getirdiği açıklama, peygamberlerin neden aynı enlem dairesinde yer alan Güney Avrupa ve Güneydoğu Asya'da ortaya çıkmadıklarını söylememektedir. Ancak burada önem taşıyan nokta, konuya yaklaşımının eksiksiz olup olmaması değil, tanrısal kökenli kabul edilen toplumsal olayların bile umran biliminin yasaları çerçevesinde gerçekleştiğinin ileri sürülmesidir.

59 Ayet şöyledir: "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inansaydı, elbet bu kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var, (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır." Bkz: *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Haz. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, 1991, s.63.

60 Bkz: Süleyman Uludağ'ın açıklayıcı dipnotu, *Mukaddime*, SU, C.I, s.259–260, dipnot 7. Bu noktada, Uludağ çevirisindeki bir çelişkiye işaret etmek yararlı olacaktır. Uludağ, yukarıda belirtilen dipnotta şöyle demektedir: "İbn Haldun'un un burada: 'Siz, halk için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz' şeklinde bütün Müslümanlara hitap eden ayetin manasını nebilere ve resullere tahsis etmesi... bakımından önemlidir." Fakat Uludağ, metin içinde, söz konusu ayetin başına *Mukaddime*'de olmayan şu açıklamayı parantez içi ifade olarak eklemiştir: "Ey peygamberler zümresi ve Muhammed ümmeti". İbni Haldun'un bu ayeti yalnızca peygamberlere özgülediğini söylerken, okuyucuyu aksini düşünmeye sevk etmesi bir çelişkidir. Öyle anlaşılıyor ki, Turan Dursun çevirisinde gördüğü hataları (bkz: SU, C.I, s.146,) kısmen kendisi de yapmıştır.

Ilıman iklimin uygarlık, toplumsal yaşam ve insan karakteri üzerindeki etkisi olumlu iken, aşırı sıcak ve aşırı soğuk iklimlerin etkisi olumsuz yöndedir. Düşünür, iklimin olumsuz etkisini şöyle açıklar:

> "Gelelim birinci, ikinci, altıncı ve yedinci gibi normal havalardan biraz daha uzak olan bölgelere: Bu bölge halkları da, havaları gibi normalden uzaktırlar öteki bölge halklarına göre. Tüm durumlarında normalden, yeterlikten uzaktırlar. Yapıları çamurdan ve kamıştandır bunların. Besinlerini, yiyeceklerini darıdan ve ottan edinirler. Giysileri ağaç yapraklarındandır. Üzerlerine sarıp bağladıkları kat kat ağaç yapraklarından. Ya da (işlenmemiş) derilerdendir giysileri. Çoğu da giyimkuşamdan tümüyle uzak ve çıplaktır... Bunların böyle yabanıl olmalarının nedeni, normal havalı çevreden uzakta oluşlarıdır."[61]

İbni Haldun, iklimin insanların ten rengini de belirlediğini söyler. Sıcak iklimde, sıcaklık tüm yoğunluğu ve katılığı ile çöker insanların üzerine; derilerinin rengini karartır. Güneşin yakıcı olmadığı soğuk bölgelerde ise, insanların derileri beyazlaşır. *"Birinci ve ikinci bölgelerde ısı çokluğu ve derileri karartma, yedinci ve altıncı bölgelerde de soğuk hava ve derileri beyazlaştırma etkisi söz konusudur."*[62]

İbni Haldun bu açıklamaları ile İslam dünyasındaki yaygın bir inanışa karşı çıkar. İslam skolâstiğine göre, kara derili insanlar Nuh Peygamberin oğlu Ham'ın soyundan gelir. Derilerinin kararması tanrısal bir buyrukla olmuştur. Düşünür, bu inanışın, gözlemleriyle ulaştığı gerçekliğe aykırı düştüğünü görür:

> "Soy bilimle uğraşanlar içinde bilgileri kıt kişiler, oluşumların doğallık ve yasalarını bilmeyenler, Sudanlıların, Nuh oğlu Ham'ın soyundan geldiklerini, babalarının çağrılarına uymamalarının bir sonucu olarak renklerinin karartılıp insanlardan ayrıldıklarını, Tanrı'nın kölelere özgü kıldığı renge sokulduklarını sandılar... Kara rengin, Ham'a babasının bir ilenme-

61 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.217; SU, C.I, s.260-261. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

62 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.220; SU, C.I, s.262.

sinden ileri gelebileceğini söylemek, sıcak ve soğuğun doğal yasalarını, bunların atmosferdeki ve canlıların oluşumundaki etkilerini, sonuçlarını bilmemektir. Bunu şu da gösterir ki, söz konusu kara renk, birinci ve ikinci bölgelerin halklarından tümünü içine alır. Bu bölgelerin halkının kara derili oluşları, içinde bulundukları havanın doğallığındandır."[63]

Burada bir kez daha, *Mukaddime*'ye egemen olan yaklaşımın izini görüyoruz. Düşünür, toplumsal ve siyasal olayların, gözlem ve akıl yürütmeyle ulaşılabilecek sosyal-siyasal yasalarla açıklanabileceğini vurguluyor. İbni Haldun, gözlemleriyle ulaştığı sosyal-siyasal yasaların Tanrı yasasıyla çelişmediğini vurgulama gereği duymuştur. Yukarıdaki örnekten hareketle, Sudan'lıların derilerinin bir beddua nedeniyle karartılmış olamayacağını, zaten böyle bir şey olsaydı bile bu özelliğin kuşaktan kuşağa değişmeden geçmesinin mümkün olmadığını belirterek şöyle der: *"Onun için Sudan halkının tümünü Ham'ın çocukları saydılar. Renkleri üzerinde kafa yordular ve temelsiz öyküler aktararak yakıştırmalara zorladılar kendilerini... Oluşumların doğallık ve yasalarını, çeşitli yönlerini bilmemekten ileri gelen bir yanlışlıktır bu. Ve bir atada bulunan şeylerin, onun soyundan geldikleri varsayılanlarda, kuşaktan kuşağa değişeceğini gözden kaçırmaktır. Atada bulunanların, kuşaklar boyu sürüp gitmesi gerekmez. Her şeyin zamanla değişime uğraması Tanrının bir yasasıdır, geleneğidir. Tanrının geleneğini (doğa yasalarını) değişir bulmayacaksın."*[64]

İbni Haldun, iklimin insan zekâsı ve ahlakı üzerinde de etkisi olduğunu belirtir. Sıcak iklimin zekâ ve ahlak üzerindeki etkisi olumsuz yöndedir. Düşünür bu konudaki görüşlerini, sıcaklığın yoğun olduğu birinci ve ikinci iklim bölgelerinde yaşayan Sudanlılar ile daha soğuk bir iklimin egemen olduğu bölgede yaşayan Faslıları örnek vererek açıklar. "*Sudan halkının ahlakında şunları gördük: Yeğnilik, amaçsızlık, aşırı eğlence eğilimi. Her konuda, her çalgıya göre oynayıp dans etmeye düşkün bulursun onları. Bu yüzden dünyanın*

63 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.218-219; SU, C.I, s.261-262.

64 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.221-222; SU, C.I, s.261-264. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

her yanında geri zekâlılıkla nitelenirler."[65] İbni Haldun'a göre, Sudanlıların bu durumu, Mesudi'nin[66] belirttiği gibi beyinlerinin güçsüzlüğünden ve buna bağlı olarak akıllarının kıt oluşundan ileri gelmez. Sudanlıları böyle yapan, aşırı sıcak bir iklim bölgesinde yaşamalarıdır. Sıcaklık ruhları gevşetir, insanı amaçsızlığa ve kaygısızlığa sürükler.[67]

Daha soğuk bir iklim bölgesinde yaşayan Faslılarda bu durum görülmez. Onların ruhlarında bir gevşeme, olaylara karşı kayıtsızlık bulamazsın. Her zaman kaygı içindedirler, geleceklerini çok önceden planlarlar. Bütün bunlar iklimin etkisiyle olur.[68]

Batı'da devletlerin yapısını coğrafi koşullara göre inceleyerek, onların yükseliş ve düşüş nedenlerini kapsamlı olarak araştıran ilk düşünür Montesquieu'dur. İbni Haldun ise, bu yaklaşımı Montesquieu'dan yaklaşık 300 yıl önce kullanmıştır. O nedenle, İbni Haldun, bazı yazarlar tarafından "Arapların Montesquieu'su" olarak adlandırılmıştır.[69]

IV. DAYANIŞMA KURAMI (ASABİYYET)

İbni Haldun, *Mukaddime*'de, toplumsal yaşamda insanları bir araya getiren, aralarında sıkı bağlılık yaratan bazı durumların varlığını önemle vurgular. Söz konusu durumlarda, insanlar arasında güçlü bir dayanışma doğmaktadır. Öyle ki, bu dayanışma sayesinde, insanlar birbirlerini korumaya, savunmaya, ekonomik, sosyal ve siyasal konularda ortak tavır almaya, ortak eylemlerde bulunmaya yönelir. Özellikle yakınlık bağından, soy bağından (*el asabiyye*) doğan dayanışma büyük önem taşır. Bu dayanışma türü, sosyal ve siyasal olayları biçimlendiren temel güçlerden biridir.

---

65 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.223; SU, C.I, s.266.

66 Mesudi (ölümü 956). İslam tarihi yazarı olan Mesudi, değişik ülkeleri gidip görmüş ve kitaplarında bu ülkelerin tarihleri ve coğrafi yapıları hakkında bilgiler vermiştir. Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.392, dipnot 7.

67 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.223-225; SU, C.I, s.266-267.

68 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.224-225; SU, C.I, s.267.

69 Bkz: A. Göze, *a.g.e.*, s.96.

İbni Haldun'un, toplumun kuruluşunu determinist bir süreç olarak görüp bu sürecin insan iradesinden bağımsız olarak işlediği görüşünde olduğu, yukarıda, "Toplumun Kökeni" başlıklı bölümde belirtilmişti. Toplumun kuruluşunda insan iradesinin bir rolü olmamakla beraber, toplum bir kez kurulduktan sonra gerçekleşen olaylar bakımından insan iradesi kendini gösterecektir. *Mukaddime*'de ortaya konulan dayanışma kuramı, insan iradesinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi olarak görülebilir. Ancak dayanışma kuramının önemi bununla sınırlı değildir. İbni Haldun bu kurama, *Mukaddime*'de tanıttığı "umran" bilimi bakımından kilit bir rol yüklemiştir. Süleyman Uludağ'ın belirttiği gibi, toplumsal dayanışma, düşünürün kamu hukuku kuramının esasını oluşturur.[70] İbni Haldun, eserinde sosyal ve siyasal olayların dayandığı yasaları önemli ölçüde ortaya çıkardığı görüşündedir. Bu yasalar içinde toplumsal dayanışmanın özel bir yeri vardır. Dayanışma, bütün kamusal olayların arkasındaki güçtür. Kır toplumları ve kent toplumlarındaki sosyal bağın, devletin kuruluşu veya yıkılışının, önemli kamusal işlerin başarılmasının arkasında hep dayanışma olgusu yatar.

Dayanışma kuramı, dönemin tarihçileri arasında yaygın olan tarihsel olayları üstün bir kişinin eseri gibi görme alışkanlığına karşı çıkarak, bu olayların nasıl gerçekleştiğini anlamaya yönelik bir model ortaya koyar. İbni Haldun'a göre, insanlar belli nedenlerle bir araya gelerek güçlü bir dayanışma yaratır. Bu dayanışma sayesinde, pek çok güçlükleri yener ve ulaşmak istedikleri hedeflere ulaşırlar. Üstün insan olarak kabul edilen kişileri de başarılı kılan, kişisel yetenekleri değil, içinde yaşadıkları, güçlü dayanışması olan topluluktur. Daha doğrusu, o topluluğu kazanmak için gösterdikleri beceridir.[71] İbni Haldun, toplumsal olayların mimarı olarak *kahramanları* görmez. Ona göre, kahramanlar ortam ve koşulların ürünüdür.[72]

İbni Haldun, peygamberlerin bile dinlerini yayabilmek için güçlü dayanışması olan bir topluluğa gereksindiğini

70 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.120.

71 Bkz: Ludwig Gumplowicz, "İbni Haldun ve İçtimaiyatı", Çev. Z. F. Fındıkoğlu, *İÜHFM*, C.VI, No: 2-3, 1940, s.573 vd.

72 A. Arslan, *a.g.e.*, s.89.

belirtir. Bu konuda Hz. Muhammed'in bir sözünü (hadis) anımsatır. Bu söz şöyledir: *"Tanrı, peygamberini, ancak onun şahsını koruyacak ve dinini yayabilecek kudret sahibi olan kavimden gönderdi."*[73] Aynı konuda Hz. Ebu Bekir'in şu sözleri de dikkate değer: *"Şurası muhakkak ki, Araplar bu dini, ancak Kureyş'ten yine Kureyş'in hatırı için kabul etmiştir."*[74] Düşünür, kamunun yöneltildiği her işin, her girişimin, sonuca ulaşabilmesi için üyeleri arasında güçlü bir dayanışma olan topluluğun desteğinde bulunması gerektiğini, aksi takdirde sonuca ulaşılamayacağını belirtir. *"Olağanüstü şeylere güç yetirmekte insanların en başarılıları olan peygamberler, yakınlık bağına, kabile gücüne dayanmak zorunda kalırlarsa, olağanüstülükleri bulunmayan kimselerin yakınlık bağı, kabile gücü olmadan sonuç alamayacaklarını kolayca düşünebilirsin."*[75] Bir asır sonra Nicola Machiavelli, Musa peygamber örneğinden hareketle, hedeflerine ulaşmak bakımından, silahlı peygamberlerin başarılı, silahsızların ise başarısız olduklarını söyleyecektir.[76]

Burada sorulması gereken soru şudur: Tanrı elçisinin, kutsal bir görevi yerine getirirken bir kabilenin desteğine gereksinmesi nasıl açıklanır? Her şeye gücü yeten Tanrı, buyruklarını yerine getirecek elçisini, Kureyş kabilesinin desteğine muhtaç bir halde mi görevlendirdi? Düşünür bu konuyu şöyle ele alır:

> "Peygamberlerin çağrıları da, kabilelerinin ve boylarının yardımlarıyla sonuca ulaştırılabilmiştir. Oysa peygamberler Tanrı'dan alıyorlardı güçlerini. Tanrı

73 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C. I, s.510.

74 Bkz: Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1970, s.112.

75 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.368. Bu kısım, Uludağ çevirisinde şöyledir: "Evvelce de geçtiği gibi, sahih bir hadiste; 'Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir' buyrulmuştur. Harikulade hallere sahip olma, en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa, (zafer için) kendilerinden harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünülmeye değer bir husustur". SU, C.I, s.379.

76 Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. S. Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, 6. Bölüm, s.35.

isteseydi "ol" derdi ve her şey olur-biterdi. Ama öyle olmadı, her şey süregelen yasalarına uygun olarak yürüdü. Tanrı hikmetlidir ve bilir.

Demek ki, insanlardan herhangi biri bu yola gitse, savında haklı bile olsa, topluluk gücünden kopuk, bireysel biçimde çıkış yaptığı sürece, yok olmaya sürüklenmekten kendini kurtaramaz."[77]

Düşünür bu yorumuyla, toplumsal yaşamın ilahi bir gücün etkisi olmaksızın, doğal ve toplumsal yasalara göre süregeldiğini kabul eder. Tanrının, elçisini kabile gücüne gereksinim duymadan başarılı kılması mümkündü diyor İbni Haldun. Bunun için Tanrı'nın "ol" demesi yeterliydi. Fakat Tanrı, toplumsal yaşamın işleyişine karışmamış, tüm olaylar "*Tanrı yasaları*"na uygun olarak gelişmiştir. Burada sözü edilen Tanrı yasaları, adeta Tanrı'nın da uyduğu yasalar niteliğindedir. Tanrı'nın her şeye gücü yetmesine karşılık, bu yasalar gereği insanların yaşamına müdahale etmemektedir. Diğer bir deyişle, Tanrı ile insanlar arasında bir tür "*sened-i ilahi*" vardır. Düşünürün bu örnekte ve *Mukaddime*'nin genelinde sergilediği Tanrı anlayışı, Mutezile akımının "karışmayan Tanrı" anlayışını çağrıştırır. Mutezile'nin Tanrı anlayışına göre, insan yeryüzündeki tüm eylemlerinde özgürdür ve kendi iradesi ile hareket eder. İnsanlar ile Tanrı arasındaki ilişki, "sened-i ilahi" ile belirlenmiştir. Bu kutsal bağıta göre, Tanrı, bir sınav için yeryüzünde bulunan insanlara hiç müdahale etmez.[78]

77 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.370. Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir:

"Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkın Allah'a davet eden peygamberlerin (s.a) davetteki hali böyle idi. Üstelik nebiler, Allah'tan her şeyle te'yid olunmuşlar ve desteklenmişlerdi, yeter ki, O dilesin, (her şey olur). Lakin o, her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir âdete göre icra eder, başka türlü değil (adetullah, sünnetullah).

Şu halde, asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse (dini ıslahat için) böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur." *Mukaddime*, SU, C.I, s.380.

78 Bkz: Ebu Zehra, *a.g.e.*, s.176; Cemil Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s.324 vd.; Niyazi Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İÜHF Yayını, İstanbul, 1977,

İbni Haldun'un görüşleri ile Mutezile akımının görüşleri arasındaki bu paralelliğin çok sınırlı bir noktaya ilişkin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İbni Haldun, Mutezile'nin temel tezini kabul etmiş değildir. Mutezile, Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğunu kabul eder ve her türlü metafizik ve tanrısal hakikatin insan aklı ile açıklanabileceğini kanıtlamaya çalışır.[79] Buna karşılık İbni Haldun, akla, deneye ve gözleme dayalı bilgiyle, vahye dayanan bilgiyi kesin olarak birbirinden ayırma çabası içindedir: "*İman ve vahiy'e dayanan din, bütün hükümleri ve sorunları ile baş başa kalmalıdır ki, akıl yolu da bağımsızlığına kavuşabilsin ve dini rasyonel temellere oturtma gibi verimsiz bir alandan kurtarılarak gerçek bilime yol açılabilsin. Bu bakımdan, İbn Haldun, tefsir ilmini incelerken Mutezilik'e karşı tavrını hemen alır ve mutezile mezhebinin tefsir ilmiyle ilgili olarak söylediklerinden, mutezilik âdetinden sakınılması gerektiğini duyurur.*"[80]

İbni Haldun'un amacı, Mutezile gibi, dini rasyonel temellere oturtmak, dinsel hükümleri akla dayalı olarak açıklamak değildir. Onun amacı, insanın, doğanın ve toplumun tabi olduğu yasaları ortaya çıkarmak, özellikle toplumsal yaşama yön veren yasaların niteliğini keşfetmektir. Bu nedenle, din ile bilimi birbirinden ayırmaktadır. Toplumsal yaşam, umran bilimi sayesinde açıklanabilir. Toplumu ve toplumsal olayları açıklamak için dine başvurmak gerekmez. Bu yaklaşımın geçerliliği, kuşkusuz, toplumsal yaşama müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışıyla mümkün olabilir. İşte bu noktada, düşünürün görüşleri ile Mutezile arasında bir benzerlik ortaya çıkar.

Hüseyin Hatemi, İbni Haldun'un İslam dininin yayılması ile ilgili görüşlerini eleştirir. Ona göre, İslam'ın yayıl-

s.43.

Mukaddime üzerinde çalışan yazarlardan Barbara Stowasser'e göre, İbni Haldun, toplumsal yaşama ilahi bir müdahalenin yapıldığını kabul eder: "*Gerek İslam'ın kuruluşu, gerekse İslamiyet'in ilk dönemlerinde beşeri işlere doğrudan doğruya ilahi bir müdahale yapılmıştır.*" Bkz: Barbara Strowasser, "İbni Khaldun'un Tarih Felsefesi", Çev. Nermin Abadan-Unat, *AÜSBFD*, C.XXXIX, No:1-4, 1984, s.179.

79 Bkz: A. Arslan, *a.g.e.*, s.222-236.

80 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.106. Ayrıca bkz: A. Arslan, *a.g.e.*, s.437-452.

masında Kureyş kabilesinin pek bir rolü olmamıştır. Hatta olumsuz bir rolü olduğu bile söylenebilir: Kureyş kabilesi başkanının uzun bir süre İslam dinini kabul etmemesi ve Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç etmek zorunda kalışı, Peygamber'in İslam dinini yayarken kendi kabilesine dayanmadığını, kendi kabilesinden uzaklaşmak zorunda kaldığını gösterir.[81]

Kureyş kabilesinin, ilk başlarda Muhammed'in eylemine destek vermediği doğrudur. Kureyş kabilesinin desteği belli bir aşamadan sonra sağlanacaktır. Esasen, bu durum dinsel hareketin doğasından kaynaklanır. İslam dini kabile dayanışmasını aşan, çok daha geniş bir toplumsal dayanışma biçimi getirmiştir. Bu yeni dayanışma biçiminin zaman zaman soy dayanışması ile çatışması mümkündür. Çünkü İslam, insanlardan kabile bağlarının üzerine çıkmasını, daha geniş bir ölçekte birleşmesini istemektedir. Bu nedenle de, bazı hadislerde soy dayanışmasının dinsel dayanışmayı engelleyen özellikleri eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiri, soy dayanışmasının reddedilmesi boyutuna varmamıştır. Süleyman Uludağ'a göre: "*Şayet İslam'ın daveti ve tebligatı, hususi olarak Kureyş, umumi olarak Mudar ve Arap asabiyetine dayanmasaydı hedefine ulaşmaz, gerçekleşme şansına sahip olmazdı. Belki de bu yüzden Kur'an ve hadislerde asabiyet kesin, şiddetli ve ısrarlı bir şekilde reddedilmemiştir.*"[82]

A) Dayanışma Biçimleri

İbni Haldun, yaşadığı çağda, toplumda dayanışmaya yol açan çeşitli olgular gözlemlemiştir. Farklı olgulardan ve durumlardan kaynaklanan dayanışmanın niteliği de farklı olacaktır. *Mukaddime*'de belirtilen dayanışma biçimleri üç kategoriye ayrılabilir: 1) soy dayanışması, 2) dinsel dayanışma, 3) ideolojik dayanışma. Daha genel bir sınıflandırma, "nesep asabiyeti" ve "sebep asabiyeti" kavramlarıyla yapılabilir.[83] Bu durumda, ideolojik ve dinsel dayanışma biçimleri sebep asabiyetinin türleri olarak görülecektir.

---

81 Hüseyin Hatemi ile yapılan görüşme: İstanbul, 10 Kasım 1986.
82 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.95.
83 Bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.98.

1. Soy Dayanışması

İbni Haldun'un "soy dayanışması" karşılığında kullandığı terim "*el asabiyye*"dir. Bu terim türkçeye Turan Dursun tarafından "yakınlık bağı" olarak çevrilmiş; Zakir Kadiri Ugan ve Süleyman Uludağ'ın çevirilerinde ise, türkçeleştirilmeden "asabiyyet" olarak alınmıştır. Yabancı yazarların asabiyet karşılığı kullandığı kavramlar şöyle örneklendirilebilir: [84]

Group feeling-grup duygusu (F. Rosenthal)
Esprit de corps-zümre ruhu (De Slane)
Esprit de clan-kabile ruhu (Vincent Monteil)
Feeling of solidarity- dayanışma duygusu (H. Ritter)
Group solidarity-grup dayanışması (M. Halpern)
Communal spirit-cemaat ruhu (S.H.Bahş, H. Han Şirvani)
Solidarity-dayanışma (Erwing Rosenthal)
Clannishness-kabilecilik (D.S.Margoliouth)
Social solidarity-sosyal dayanışma (M. Mehdi).

İslam Ansiklopedisi'nde bu terim şöyle tanımlanmıştır: *"(Asabiyyet), Araplarda İslamiyetten evvelki devirde, bir kimsenin 'asaba'sini yani baba cihetinden akrabalarını yahut da umumiyetle kabilesini, haklı haksız her meselede müdafaaya hazır olması ve kabile efradının gerek kendi mal ve mülklerini korumak ve gerek başkalarının mal ve mülklerini zaptetmek için bir söz üzerine derhal birleşmesidir."* [85]

Mukaddime'yi çeviren Zakir Kadiri Ugan'a göre, asabiyyet daha geniş bir anlama sahiptir. Yalnızca akrabaları değil, azatlı köle, himaye altındaki kişiler gibi akraba olamayanları da kapsar.[86] İster dar anlamıyla aynı soydan gelenler, isterse geniş anlamıyla aynı soydan gelmeyenleri de içerecek biçimde kabile üyeleri şeklinde anlaşılsın, her iki halde de dayanışmaya yol açan olay, bir gruba ait olma duygusunun yarattığı savunma, koruma ve birlikte hareket etme coşkusudur.

Soy dayanışması, insanların aynı soydan gelmiş olmasından, diğer bir deyişle soy birliğinden kaynaklanır. Aynı

84 Bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.95. Ayrıca bkz: Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.173-175.
85 Ahmet Ateş, "Asabiyyet", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, 1940.
86 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.661, dipnot 27.

soydan gelen insanlar birbirine çok bağlı olur, birbirini koruma ve savunma coşkusu gösterir. Bunun doğal bir durum olduğunu belirten İbni Haldun, insanların yakınlarından, akrabalarından birinin haksızlığa uğraması karşısında, içlerinde bir eziklik duyduklarını ve bunun etkisiyle hemen yakınlarına yardıma koştuklarını söyler:

> "Çünkü yakınlarının bir haksızlığa uğramaları ya da onlara bir düşmanlık gösterilmesi karşısında, insan, içinde bir eziklik, bir kopma duyar. Ve hemen, yakınlarıyla tehlikenin arasına girmek ister. Var olalı beri insanoğlunda bulunan doğal bir savunma eğilimiyle. Birbirlerine yardım edenler arasındaki soy bağı eğer birlik ve kaynaşmayı sağlayacak ölçüde çok yakın bir soy birliği niteliğindeyse, o insanların birbirlerine olan bağlılıkları açık-seçik görülür. O zaman yani salt böyle bir bağın açık-seçik bulunması, yakınlar arasında dayanışmayı sağlamaya yeter, yakınları birbirlerini yürekten savunmaya iter."[87]

Zamanla, nüfus artışı, kentleşmenin yarattığı etkiler ve diğer bazı nedenlerle, soylar açık-seçikliğini yitirir. Soy diziminden birçok halka unutulmuş, soyun yalnızca ünü kalmış olabilir. *"Soy durumu böyle olan bir topluluğun bireyi, bu topluluğu savunduğu zaman, aynı soydan geldiklerinin ünlüleşmiş olmasından dolayı savunur. Sadece, ne de olsa aynı topluluğun insanı olduğunu düşündüğü, o topluluğa yönelen bir haksızlığın acısını içinde duyduğunu sandığı ve bu acıdan kurtulmak istediği için."*[88] Bu durumda dayanışmayı sağlayan olay, aynı soydan gelmiş olma inancıdır.

İbni Haldun, soy birliğine sonradan girmenin de dayanışmaya yol açtığını belirtir. Bu durumda, bir soya sonradan giren kimse ile o soy diziminde bulunanlar arasında bir akrabalık durumu yoktur. Ancak taraflar arasında o denli bir kaynaşma ortaya çıkar ki, ilişkinin tarafları, aralarında bir akrabalık bağı varmış gibi hareket eder. "Azad eden-azad edilen" ve "korumasına alan-korunan" ilişkileri böyledir.[89]

87 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.309; SU, C.I, s.335; FR, Vol. I, p.264.

88 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.309; SU, C.I, s.335; FR, Vol. I, p.264.

89 Azad eden-azad edilen ilişkisi şudur: Bir kişinin, bir ailenin,

Her iki durumda da, taraflar arasında gerçek bir soy birliği yoktur. Düşünür bu durumu şöyle açıklar:

> "Herhangi bir kimsenin azadlı kölesini ve koruyacağına and içtiği kimseyi savunma coşkusu göstermesi, insan ruhuna sinmiş olan bir duygudandır. İnsan komşusunu, yakınını, hangi türden olursa olsun soyuna girenleri koruma eğilimi duyar. Kölelik-efendilik bağının 'soy' bağı gibi olmasının nedeni de odur ki, kölelik-efendilik nedeniyle oluşan kaynaşma 'soy'la oluşan kaynaşmaya benzer. Tam 'soy' kaynaşması gibi olmasa bile ona yakındır."[90]

Bir soya sonradan dâhil olmak yalnızca bu iki durumla sınırlı değildir. Düşünüre göre, bir kimse pek çok nedenle kendi soyundan ayrılıp başka bir soya geçebilir. Örneğin; ikinci soya da yakınlığı nedeniyle geçebilir. İşlediği bir cinayet nedeniyle kendi kabilesinden kaçıp bir başka kabileye geçebilir. Kendi soyundan ayrılıp bir başka soya geçmek isteyen kimse, bir soy birliği tarafından kabul edilirse, artık o kabilenin üyesi sayılır.[91] Tüm bu durumlarda, yapma bir soy bağından söz edilebilir, ortada gerçek bir soy bağı yoktur.

Düşünürün soy dayanışması hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak incelememizin iki nedeni var: Birincisi, bu konunun toplumsal olayların açıklanmasında kilit bir öneme sahip olmasıdır. İkinci neden ise, düşünürün soy bağının niteliği ve işlevi konusunda ulaştığı sonuçtur. Bu sonuç, İbni Haldun'u yalnızca yaşadığı çağ için değil, günümüzde de önemli kılmaktadır. Düşünür, soy bağının gerçek veya yapma olmasının önemi bulunmadığını söyler. Önemli olan, soy bağının -yapma da olsa- dayanışmaya yol açmasıdır. Cinayet işlediği için kendi soyundan çıkıp bir başka kabileye sığınan kimse durumunda olduğu gibi; bu kimse o kabile tarafından korunup savunuluyor ise, o kabilenin soyundan sayılır artık. Düşünürün deyişiyle, *"yeni girilmiş*

---

bir hanedanın ya da kabilenin köle azatlısı olmak. Korumasına alınan-korunan ilişkisinin anlamı da; bir kimsenin, bir ailenin, bir hanedanın ya da bir kabilenin korumasına sığınan kimse olmaktır. Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.661, dipnot 27.

90 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.309; SU, C.I, s.335; FR, Vol. I, p.264.

91 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.312; SU, C.I, s.337.

olan soyun meyveleri sağlanmışsa, soy gerçekten varsayılır. Çünkü yürütülecek hükümler ve durumlardan yararlanmanın ötesinde, şu ya da bu kabilenin soyunda bulunmanın hiçbir anlamı olamaz."[92]

Görüldüğü gibi düşünür, soyu biyolojik kökeninden tamamen bağımsız olarak değerlendirmektedir. Yaşadığı coğrafyada kan bağına büyük önem verilmesine rağmen, ona göre kan bağının, köken birliğinin, aynı soydan gelmenin yararı sadece işlevindedir. Bu işlev başka yollarla sağlanabiliyorsa, soy bağının pek bir anlamı kalmaz. Düşünür, bu görüşünün kolay kabul edilemeyecek radikal bir tarafı olduğunun farkındadır. Bu nedenle, görüşünün hadislere ve atasözlerine aykırı olmadığını özellikle vurgulama ihtiyacı hisseder:

> "Peygamberin 'soylarınız konusunda, yakınlarınıza nasıl bağlılık göstermeniz gerektiğini öğrenin!' sözü, anlattıklarımız açısından ele alınırsa daha iyi anlaşılır. Şu demek isteniyor bu sözle: Soyun yararı, yakınlar arasındaki bağı güçlendirmeye yarayan kaynaştırıcılığında toplanır. Kaynaştırması sonucunda dayanışma oluşur ve koruma, savunma coşkusu doğar bundan. Bunun ötesinde, soya gerek duyulmaz. Çünkü 'soy' denen şey, gerçeği olmayan, kuruntuya dayalı bir şeydir. Yararı, sadece söz konusu dayanışmayı, kaynaşmayı sağlamasıdır... Bilenlerce söylenmiş şu sözün anlamını bu açıdan değerlendirmek gerek: 'Soy, bilinmesinde yarar ve bilinmemesinde zarar olmayan bir şeydir."[93]

92 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.312-313; SU, C.I, s.337.

93 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.309-310; SU, C.I, s.431-432; FR, Vol. I, pp.264-265. Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir: "*Hz. Peygamber (s.a)'in 'Sıla-ı rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi belleyiniz' demesinin manası da böylece anlaşılmış olur. Demek ister ki, nesebin yegâne faidesi, sıla-ı rahmi icap et tiren söz konusu kaynaşmadır. Bunun neticesinde ise yardımlaşma ve imdada koşma hali vücuda gelir. Bunun ötesinde nesebe ihtiyaç yoktur. Çünkü nesep vehmi (manevi, itibari ve hayali) bir şeydir, herhangi bir hakikati de yoktur. Nesebin faydası da, söz konusu bağdan ve kaynaşmadan ibarettir... Bu cihet nazar-ı itibara alınırsa, 'nesep faydasız bir ilim veya zararsız bir cehalettir' denilmesinin manası anlaşılmış olur.*" *Mukaddime*, SU, C.I, s.335.

İbni Haldun'un soy bağı hakkındaki görüşleri, yalnızca yaşadığı çağ için değil, bugün için de ders alınacak açıklamalarla doludur. İnsanlık tarihinde soya, etnisiteye dayalı ayrımcılık ve nefretin ne denli kökleşmiş olduğunu düşündüğümüzde, *Mukaddime*'de soyun gerçeği olmayan, kuruntuya dayalı bir olgu olarak tanımlanmasının önemini daha iyi kavrayabiliriz. İbni Haldun'un, aynı soydan gelme olgusunu ırkçılığa ve şovenizme hiçbir açık kapı bırakmadan açıklamasının üzerinden 600 yıl geçmiştir. Bu uzun süre, dünyanın hemen her köşesinde ırk ve soy temelli savaşlar ve katliamlara tanıklık etmiştir ve hala etmektedir.

İbni Haldun'un soy dayanışması hakkındaki açıklamaları, birey-toplum ve birey-devlet ilişkilileri açısından nasıl yorumlanabilir? Düşünür, *Mukaddime*'de, bireyin konumunu, toplum ve devlet ile ilişkisini ele almış değildir. Kuşkusuz, yaşadığı çağda Arap toplumunda özerk bireyin varlığından söz edilemez. Bugün bile Arap ve Müslüman toplumlarda bireyden çok grup vurgusu ön plandadır. Birey daha çok, içinde bulunduğu grup içinde anlam kazanır. Batı kültürünün yarattığı, toplumun ve devletin kurucusu, topluma ve devlete karşı hakları olan özerk birey anlayışı, hala Ortadoğu ve Kuzey Afrika toplumlarına yabancı bir anlayıştır. *Mukaddime*'de asabiyete verilen önem bu açıdan ele alınabilir. Bu bağlamda, İbni Haldun, tarihin öznesi olarak bireyleri, kahramanları veya tanrıları değil, grupları görmüştür. Özellikle soy dayanışması güçlü olan gruplar, sosyal ve siyasal olayları şekillendirmektedir.[94]

2. Dinsel ve İdeolojik Dayanışma

Soy dayanışması, kır toplumlarında kent toplumlarına oranla daha güçlüdür. Kırsal çevrenin çetin koşullarında yaşayabilmek için soy birliğinin korunması bir zorunluluk olduğu halde, kentsel yaşamda durum böyle değildir.

94 George Katsiaficas, Arap toplumlarında aile kimliğine vurgu yapan, geleneklere ve kültürel değerlere bağlılığı ifade eden "oğlu" (ibn) ve "babası" (ebu) soyadlarının yaygın oluşunu, özerk bireyin ortaya çıkmaması olgusuyla ilişkilendirmektedir. Yazara göre, İbni Haldun bile, kendi adıyla (Abdurrahman) değil, atalarının adıyla tarihe geçmiştir. Bkz: "Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, Vol 21, Number 1, 1999, p.55.

Kentlerde nüfus artışı, ekonomik gelişme, çeşitli soyların ve kabilelerin bir arada yaşaması, yeni sosyal ilişkiler gibi nedenlerle soy birliği bozulur. Soylar birbirine karışır ve açık-seçikliğini yitirir. Zamanla öyle bir noktaya gelinir ki, soy birliği artık güçlü bir dayanışmaya yol açmaz ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayamaz olur.

Kentsel yaşam bir yandan soy dayanışması üzerinde olumsuz etkide bulunurken, diğer yandan yeni dayanışma biçimlerinin ortaya çıkmasına veya zaten var olanların daha etkili duruma gelmesine neden olur. Bu dayanışma biçimlerinin iki tanesi *Mukaddime*'de ele alınmıştır. Bunlar, kentlerdeki sosyal ve siyasal olayların belirlenmesinde büyük etkisi olan dinsel ve ideolojik dayanışma biçimleridir. Aslında çeşitli dayanışma biçimlerinin aynı anda bir arada bulunması mümkündür. Ancak düşünüre göre, soy bağının güçlü olduğu yerde (özellikle kır toplumlarında), soy dayanışması diğer dayanışma biçimlerinden daha etkin bir rol oynar.

Dinsel dayanışma, aynı dinsel inancın paylaşılmasından kaynaklanır. Din birliği, insanlar arasında sıkı bir bağlılık yaratır. İslam'ın ilk dönemlerindeki fetihlerde dinsel dayanışmanın rolü büyüktür.[95] Düşünür dinsel dayanışmayı şöyle açıklar:

> "...Dinsel boya [dinsel bir inancı benimseme] kabile halkındaki yarışmaları, kıskançlıkları giderir, yönelişleri hak doğrultusunda birleştirir. Dinsel boyaya girmiş olanların, yapacakları işlerde, girişimlerinde bilinçli olmalarını sağlar bu boya. Böyle bir niteliği almış olan kabile halkını, artık hiçbir şey durduramaz. Çünkü o halktaki bireylerin yönelişleri birdir, istekleri, amaçları birdir. Onlar amaçları için ölebilirler. Bu nedenle, ele geçirmek istedikleri bir devletin halkı, dinle boyanmış olanlardan kat kat çok olsa bile, onlara karşı koyamaz."[96]

Süleyman Uludağ'a göre, "*İslam dini geniş bir asabiyet dairesi meydana getirerek Arap ve Kureyş asabiyetini bu*

95 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.367; SU, C.I, s.378.

96 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.366-367; SU, C.I, s.378. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

şekilde tesirsiz hale getirmiş, geniş ölçüde fakat geçici olarak onun yerini almış lakin Emevilerden itibaren tekrar ön plana geçen Arap asabiyeti dini asabiyeti geri plana itmiş[tir]."[97]

İdeolojik dayanışma, yöneticilere duyulan bağlılıktan kaynaklanır. İbni Haldun, iyice yerleştikten ve oturduktan sonra, devlet egemenliğinin sürdürülmesi için soy bağına gerek kalmadığını belirtir. Aynı soydan gelmeyen kişiler arasında da güçlü bir dayanışma doğabilir. Düşünür bu durumu şöyle açıklar:

> "İnsanlar, onların [hanedanların] yanında, onlara karşı olanlarla savaşırlar. O aileden olanlar egemen kalsın diye savaşırlar. Bu yolla dinsel inançlarını korumuş olacaklarını düşünerek savaşırlar. Onun için de, böylesine bir güç kazanmış aileden gelenler, egemenliklerini sürdürebilmek için büyük bir yakınlık bağına gerek duymazlar. Neden ki, onlara boyun eğmek Tanrı'nın yazıp gerekli kıldığı bir ödev olmuştur insanlar için. Değişmez ve tersi düşünülmez bir ödev."[98]

Düşünür ideolojik dayanışmaya örnek olarak, soy dayanışması zayıfladıktan sonra Abbasilerin Türkler, Selçuklular ve diğerlerinin desteğiyle güçlerini korumasını gösterir. Ayrıca benzer durumun Batı Afrika'da ve Endülüs Emevi devletinde de görüldüğünü belirtir.[99] İdeolojik dayanışma, dinsel dayanışma kadar güçlü olabilir. Zaten düşünürün de belirttiği gibi, insanlar yöneticiye duyulan bu bağlılığı, bir süre sonra dinsel bir gereklilik gibi algılamaya başlar. Yöneticiler de, uyrukların bağlılığını dinsel bir ödevmiş gibi göstererek yönetimlerinin meşruiyetini güçlendirmeye çalışır.

Mukaddime'de belirtilen dayanışma biçimlerini kısaca belirttikten sonra, İbni Haldun'un bu konudaki görüşlerine yöneltilen bir eleştirinin değerlendirilmesine geçebiliriz. Emre Kongar, İbni Haldun'u dayanışma konusundaki görüşleri nedeniyle şöyle eleştirir: *"Bugün için bile en geçerli kavramlardan biri olan asabiyyeti yalnızca akrabalığa bağ-*

97 Süleyman Uludağ, *a.g.y.*, s.95. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

98 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.361; SU, C.I, s.374. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

99 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.361-362; SU, C.I, s.375.

lamış olması önemli bir eksikliktir. Oysa her türlü sınıf ve grup bilincinden ulusal ve toplumsal bilince kadar, 'eyleme dönüşmüş birlik ruhu' denilebilecek her kavramın altında asabiyyet yatar."[100]

Yukarıda *Mukaddime*'den yapılan alıntılardan da anlaşılacağı üzere, İbni Haldun dayanışmayı yalnızca akrabalığa bağlamamıştır. Soy birliği, din birliği ve yöneticilere duyulan bağlılık gibi durumların üç farklı dayanışma biçimine yol açtığı ve toplumsal-siyasal olayları etkilediği *Mukaddime*'de belirtilmiştir. Yaşadığı çağda ve coğrafyada, soy birliği en yüksek dayanışmayı ortaya çıkardığı için, düşünürün daha çok bu dayanışma biçimini öne çıkarmış ve incelemiş olması doğal karşılanmalıdır. Henüz ulusların oluşmadığı, sanayi devrimi sonrasındaki proletarya-kapitalist ayrımı kadar sınıf ayrımının keskinleşmediği bir dönemde, İbni Haldun'dan ulusal veya sınıfsal dayanışma biçimlerinin teorisini oluşturmasını beklemek gerçekçi değildir. Burada, Kongar'ın gözden kaçırdığı şu noktayı da belirtmekte yarar var: Kongar *Mukaddime*'deki diğer dayanışma biçimlerini göz önüne almadığından, asabiyyeti (soy dayanışmasını) dayanışma biçimlerinden biri olarak değil, genel anlamda "toplumsal dayanışma" olarak ele alıyor. Bu yüzden, kaçınılmaz olarak, asabiyyet içinde akrabalıktan başka bir dayanışma biçimi göremediğini belirtiyor.

İbni Haldun, yaşadığı çağın ve coğrafyanın sınırlılıkları içinde, soy dayanışmasını daha çok kabile ölçeğinde ele almıştır. Ancak *Mukaddime* dikkatle incelendiğinde, özellikle devletin kuruluş sürecinde soy dayanışmasının önemi hakkındaki açıklamalar göz önüne alındığında, kabile ölçeğinin hem altında, hem üstünde olmak üzere, iki yeni düzeyde daha soy dayanışmasından söz ettiği görülecektir. İlk olarak, bir kabileyi oluşturan aileler kendi içinde dayanışma üreten birimlerdir. Nitekim kır toplumlarında "başkan", en güçlü dayanışması olan aile içinden çıkacaktır. Birden çok kabileden oluşan kent toplumlarında ise, en güçlü kabilenin önderliğinde bir kabileler konfederasyonu oluşmaktadır. Bu konfederal düzey de, güçlü bir toplumsal dayanışma üretmektedir. Bu bağlamda, küçükten büyüğe doğru sırayla;

100 Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4. B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s.71.

Haşimoğulları, Kureyş, Mudar ve Arap asabiyetlerinden söz etmek mümkündür. İbni Haldun'un gözlem alanını içine girmediği için, *Mukaddime*'de milli asabiyetten söz edilmemiştir. Ancak düşünürün asabiyet kuramı, ulusal ölçekte oluşacak bir dayanışmayı da içerecek biçimde geliştirilebilir.

İbni Haldun, soy dayanışmasını, aynı soyun üyesi olma veya kendini öyle görme inancına dayanan ve "biz" bilinci yaratan bir duygu ve eylem birlikteliği olarak görmektedir. Düşünür, sözü edilen bu "biz" bilincini, aileden başlayarak kabileye ve etnik bir topluluğa kadar gözlemiştir. Ulus devletler çağında, bu dayanışma ulusal ölçekte ortaya çıkmıştır. İbni Haldun, soy temelli bir dayanışmanın niteliğini ve siyasal hedefini açıklamıştır. Bu açıklamaların biçimlendirdiği asabiyet kuramı, günümüzde kolaylıkla ulusal dayanışmaya uygulanabilir. Özellikle, ulus kavramını etnik temelli açıklayan görüşler bakımından İbni Haldun'un asabiyet kuramı hala önemlidir. Burada, etnik temelli olmayan bir ulusal dayanışma olgusunun düşünürün kuramı ile ilgisinin kurulamayacağını söylemiyoruz. Böyle bir dayanışma, düşünürün soy dayanışması ile açıklanamazsa da, *Mukaddime*'de yalnızca soy dayanışmasından söz edilmemiştir. Din ve ideoloji temelli dayanışmanın da mümkün olduğu belirtilmiştir. İbni Haldun, yaşadığı coğrafyada soy dayanışmasının sosyal ve siyasal olaylar bakımından belirleyici etkisini görmüş ama başka dayanışma biçimlerini de gözden kaçırmamıştır. İnsanlar arasında "biz" bilinci yaratan din ve ideoloji gibi olgulardan da söz etmiştir. İbni Haldun 20. yüzyılda yaşasa ve ulus devletlerden oluşan dünya düzenini, Almanların bir dönem doğu ve batı Almanya biçiminde iki ayrı devlet kurduklarını, Sovyetler Birliği'nin Marksist ideoloji altında pek çok ulusu bir araya getirdiğini görseydi, kuşkusuz, kuramında hem ulusal dayanışmaya merkezi bir rol verir, hem de ideolojik dayanışmanın, bazı durumlarda, bir devletin kurucu öğesi olabileceğini söylerdi.

3. Dayanışma Biçimleri Arasındaki İlişki

İbni Haldun, farklı dayanışma biçimlerinden söz etse de, *Mukaddime*'de önem verdiği ve sosyal-siyasal olayların belirleyicisi olarak gördüğü dayanışma, soy dayanışmasıdır. *Mukaddime*'de dile getirilen farklı dayanışma biçimlerinin,

bazı örneklerde birbirini destekleyici, bazılarında ise engelleyici bir işlev gördüğü belirtilir. Örneğin; kır toplumundan kent toplumuna geçişle birlikte kurulan devlette, belirli bir süre soy dayanışması etkisini sürdürecek, fakat daha sonra etkisini yitirecektir. Bunun nedeni, hükümdarın, otoritesini soybirliğinin üyeleri ile paylaşmak istememesi, tüm iktidarı eline almaya çalışmasıdır. Bu durum devletin doğasında vardır. Hükümdar, bunu sağlamak için kendi soyundan gelenleri devlet kademelerinden uzaklaştıracaktır. Böyle bir politika soy dayanışmasının zayıflamasına yol açar. Hükümdar, soy dayanışmasının gücünün azalmasından doğan boşluğu, kendisine sadık yabancı yardımcılar ve ücretli askerler istihdam ederek doldurur. İdeolojik dayanışmanın soy dayanışması aleyhine güçlenmesine işaret eden bu durum, kitabın ikinci bölümünde, devletin geçirdiği evreler ele alınırken daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Dayanışma biçimleri arasındaki ilişkiye diğer bir örnek, soy dayanışması ile dinsel dayanışma arasındaki ilişkidir. İslamiyet'in doğuşu, insanlar arasında, inanç temelinde güçlü bir dayanışma yaratmıştır. İslamiyet'in doğuşuyla birlikte oluşan dinsel dayanışmanın, soy dayanışmasına eklemlenerek önemli siyasal sonuçlar doğurduğu görülüyor. İslamiyet'ten önce, çölde veya küçük yerleşim merkezlerinde kabileler halinde yaşayan Araplar, devlet kuracak güçte bir dayanışma ruhuna sahip değildi. Başkanlık ile yönetilen Arap kabilelerini birleştiren ve Arap asabiyetini arttıran, İslamiyet oldu. Arap asabiyeti, İslamiyet sayesinde devlet kuracak güce erişti. "*Fakat İslamiyet'in mülkü [devleti] tasvip etmemesi ve onu hoş karşılamaması, bir de vahyin ve mucizelerin gönüllere saldığı korku hissi sebebiyle, Hz. Osman'ın halifeliğine kadar asabiyet mülk haline gelemedi. İslam öncesi riyaset sisteminin değişik bir şekli olan hilafet tarzında bir idare sistemi ortaya çıktı. Halife Hz. Osman'ın etrafında Emevilerin yığılmaları ve devlet memuriyetlerini ellerine geçirmeleri, bir nevi riyasetten ibaret olan hilafetten mülke doğru atılan ilk adımı teşkil etti.*"[101]

Soy dayanışması ile dinsel dayanışma arasındaki ilişkinin incelenebileceği diğer bir konu, *Mukaddime*'nin "Fatima

101 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.108. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

Soyundan Geleceği Beklenen Mehdi Konusu. Halkın Bu Konudaki Görüşleri ve Konunun İçyüzü" başlıklı bölümünde[102] yer alır: "*Bilesin ki, yüzyıllar boyu, İslam toplumlarınca benimsenen ünlü inanışa göre, 'ahir zamanda', peygamber ailesi soyundan bir adam çıkacak, dini güçlendirecek, adaleti egemen kılacak. Müslümanlar bu adama boyun eğecek. Bu adam tüm İslam ülkelerinde egemen olacak. Bu adama 'Mehdi' denir.*"[103] İbni Haldun, Mehdilik konusundaki farklı görüşleri aktardıktan sonra, asıl sorunu tespit eder. Mehdi, peygamber ailesi soyundan biri olacaktır ama bu aile dayanışmasını yitirmiş ve aile üyeleri başka toplulukların egemenliği altına girmiştir. Düşünür, *Mukaddime*'de açıklandığı üzere, ne dinsel ne siyasal hiçbir davanın, toplumsal dayanışma olmadan başarıya ulaşamayacağının kanıtlandığını belirtir.[104]

İbni Haldun, soy dayanışmasını yitiren Fatıma soyundan birisinin Mehdilik görevini üstlenemeyeceğinin açık olduğunu belirttikten sonra, iki olasılıktan söz eder. Birinci olasılık, belki Tanrısal bir mucizeyle, bu soydan gelenlerin eskisi kadar güçlü bir dayanışma üretecek biçimde bir araya gelmesi ve içlerinden çıkardıkları Mehdi etrafında birleşmesidir. Bu durumda, söz konusu Mehdi, soy dayanışmasının gücüyle görevlerini yerine getirebilir. İkinci olasılık, böyle bir Tanrısal müdahale olmaksızın, İslam bilginleri tarafından açıklandığı biçimde, sırf zamanı geldiği için Fatıma soyundan birisinin Mehdi iddiasıyla ortaya çıkmasıdır. Bu durumda, sonucu umran biliminin yasaları belirleyecektir:

> "...Fatıma çocuklarından biri, salt bu aileden olmasına dayanarak, Gerekli topluluğu ve gücü olmaksızın, ülkelerden birinde ortaya atılıp Mehdilik savına benzer bir savla başa geçmeye kalkışabilir. İşte bu girişim, sonuca ulaşamaz. Olası değildir bu. Daha önce ortaya koyduğumuz sağlam kanıtlar göstermiştir bunun olanaksızlığını.
>
> Halkın yeniyetmelerinden bilgisiz, deneysiz ve geri zekâlı kişilerin, toplulukları yöneltmek istedikleri çağ-

102 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.254-289.
103 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.254; SU, C.I, s.581.
104 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.284; SU, C.I, s.600.

rıya gelince, başvurabilecekleri ve kendilerini doğruya iletecek akılları, akıl sınırları içinde tutacak bilgileri olmayan bu kişiler, gerçek niteliği ve yeri olmadığı halde, Mehdi'nin ortaya çıkmasının zamanı geldi deyip atılırlar. Fatıma soyundan Mehdi'nin geleceğine ilişkin ünlü söylentilere uyarak. İşin içyüzünü, bizim açıkladığımız biçimde bilmedikleri için."[105]

B) Dayanışma Olgusunun Niteliği

Toplumsal yaşamda bazı ilişki biçimleri, kişileri birbirine yakınlaştırmakta, birbirini savunma duygusu yaratmakta ve ortak hareket etmeye yönelik güçlü bir coşkuyu açığa çıkarmaktadır. Bu duygu ve eylem birlikteliğinin niteliği nedir? İnsanlar kendi soylarından bir kişiye yapılan haksızlığa karşı çıktıklarında, dinsel inançları için ya da çok bağlı oldukları bir yöneticiyi savunmak için ölümü bile göze aldıklarında, nasıl bir davranış içindedir? İçgüdüsel olarak mı hareket edilmektedir, yoksa bu davranışlar bilinçli midir?

Soy birliğinden doğan dayanışmaya baktığımızda, aynı soydan gelenlerin içgüdüsel olarak birbirlerini korudukları, savundukları izlenimini ediniriz. İnsanların yapılarında yakınlarını koruma ve savunma eğilimi vardır. İbni Haldun'un deyişiyle, "*Tanrı kullarının gönlünde, hısım-akrabalarına ilişkin sevecenlik ve koruma coşkusu yaratmıştır.*"[106] İnsanların yakınlarını koruma coşkusu göstermeleri, insan doğasının değişmez bir özelliği mi, yoksa bilinçli bir tercih midir?

İnsanlar kendilerini, küçük yaşlardan itibaren, kendi soyundan olanların yanında, onlarla birlikte hareket etme eğilimi içinde bulur. Doğdukları andan başlayarak, önce kendilerine çok yakın kimselere, sonra daha uzak akrabalarına bağlanırlar. Ancak bu bağlılığın ne pahasına olursa olsun süreceği beklenemez. İnsanın yakınlarıyla dayanışma içinde olması, karşılıklı yardımlaşma ve çıkar ilişkisi olarak açıklanabilir. Bir kişinin, çıkarları çatıştığı anda kendisine en yakın kimselerden (örneğin anne babasından) bile uzaklaşması mümkündür. Böyle bir insan artık yakınlarına karşı koruma savunma coşkusu duymayabilir. Kısacası, yakınlara karşı duyulan bağlılık, körü körüne bir bağlılık değildir.

105 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.285; SU, C.I, s.600.
106 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.308; SU, C.I, s.334.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'deki açıklamalarında, aynı soydan gelenlerin dayanışma içinde olmasını iki nedene bağladığı görülebilir.[107] Bu nedenler; "ortak çıkar" ve insan doğasından kaynaklanan, gelenek ve göreneklerle desteklenen "coşku"dur. Turan Dursun'a göre, İbni Haldun'un "doğal coşku" dediği şey de, aslında ortak bir çıkara dayanır.[108] Böylece aynı soydan gelen kimseler arasında, kaynağını insan karakterinin doğuştan itibaren belli bir yönde oluşmasında, birlikte yaşayışın doğurduğu gelenek ve göreneklerde ve ortak bir çıkarın varlığında bulan bir kolektif bilinç oluşur.

Aralarında yakınlık bağı bulunan kimselerin dayanışma içinde olması, aynı soydan gelmiş olma maddi olgusundan kaynaklanmakla birlikte, organik bir bağlılık olarak ele alınmaz. Yakınlar arasındaki dayanışma sonuçta tinsel bir bağdır. Düşünürün, soyu biyolojik bir olgu olarak ele almayıp tinsel bir bağ olarak değerlendirmesi[109] bu yargıyı güçlendirir. Soy birliğinin açık-seçikliğini bir ölçüde yitirip soy dayanışmasının aynı soydan gelmiş olma inancına dayandığı durumlarda ve çeşitli nedenlerle bir soya sonradan girildiği durumlarda, dayanışmanın ortak çıkar ilişkisi ile belirlenen bir duygu ve eylem birlikteliği olduğu daha belirgin biçimde görülebilir. Çünkü bu gibi durumlarda, aynı soydan olmak maddi bir olgu olmaktan çıkmakta, bir inanca, bir kabule dayanmaktadır. Diğer dayanışma biçimlerinde (ideolojik ve dinsel dayanışma), aynı soydan gelme gibi maddi bir olgu bulunmadığı için, dinsel ve ideolojik bağlılığın bilinçli bir hareket ve çıkar ilişkisinin gerektirdiği bir durum olduğu daha somut biçimde gözlenebilir.

Ortak çıkarları nedeniyle birleşen insanlar, çıkarları doğrultusunda ortak bir kimliğe ve bilince kavuşur. İbni Haldun'un dayanışmaya verdiği anlam göz önüne alındığında, bu ortak bilincin eyleme yönelik olduğu görülür. Soy dayanışması üstünlük elde etmeye, iktidar sahibi olmaya, devletleşmeye yönelik bir eylem birlikteliği anlamına gelir. Bu nedenle, dayanışma kavramının birliktelik duygusu yanında, birlikte eylemi de içerdiği gözden kaçırılmamalıdır.

---

107 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.309 vd.; SU, C.I, s.335
108 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.405, dipnot 54.
109 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.310; SU, C.I, s.335.

1. Dayanışmayı Belirleyen Etmenler

İbni Haldun, ekonomik, sosyal ve özellikle siyasal olayların açıklanmasında dayanışma kavramına büyük bir önem atfeder. Dayanışmayı sosyal ve siyasal düzenin itici gücü, motoru olarak gördüğü söylenebilir. Dayanışma olgusu ile sosyal ve siyasal yapı arasındaki ilişkinin iki yönlü olduğunu vurgular. Dayanışma sosyal ve siyasal yapıyı etkilediği gibi, bu yapılardan da etkilenmektedir.

Kırsal ve kentsel yaşayışın soy dayanışması üzerindeki etkisi farklıdır. Ağırlıklı olarak göçebelik ve geri bir üretim tekniği ile belirlenen kırsal yaşam biçimi, soy dayanışmasını pekiştirici bir etkiye sahiptir. Kırsal yaşam sıkıntılı ve güç bir yaşam biçimi olup kır toplumlarının üyelerini birbirine yakınlaştırır, aralarındaki dayanışmayı arttırır. Onları birbirine kenetli, dışa kapalı bir toplum durumuna getirir. "*Öylesine ki, başka topluluklardan hiç biri onlara varıp da, onların sıkıntılarını paylaşamaz. Ve hiçbir topluluk onlarla uzlaşamaz. Üstelik onlardan herhangi biri bu sıkıntılı yaşamdan kurtulmanın yolunu bulsa ve bu gerçekten mümkün olsa, yine bırakıp gitmez o yaşamı.*"[110]

Kır toplumlarının aralarına dışarıdan kimseyi kabul etmemesi ve kendi üyelerinin topluluktan ayrılmaması, soy dizimlerinin açık-seçik kalmasını sağlar. Soy diziminin açık-seçik olması, soy dayanışmasını belirleyen ve güçlü kılan temel olgulardan biridir. Kır toplumlarının üyeleri arasında görülen bu güçlü dayanışmanın sürdürülmesinde, coğrafi koşulların ve üretim biçiminin etkisi büyüktür: "*Geçim darlığı, sıkıntılı yaşam, verimsiz yerlerde kalış bu topluluklarda olduğu için, zorunluluklar bunları söz konusu soy-sop özelliğini taşımaya itmiş, bunlara böyle bir pay ayırmış yaşamdan*".[111]

Soy diziminin açık-seçikliği kent yaşamında kaybolur. Kent toplumlarının kır toplumlarına oranla daha ileri ve karmaşık bir üretim biçimine sahip olması, toplumsal alanda yeni ilişki biçimleri doğurmaktadır. Bu ilişki biçimleri, toplumun dışa kapalılık özelliğini zayıflatarak soy diziminin açık-seçikliğini olumsuz yönde etkiler. Sıkıntılı ve güç bir

110 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.311; SU, C.I, s.336.
111 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.310; SU, C.I, s.336.

yaşam kırsal çevre insanını kader birliğine, birbirine kenetlenmeye, sıkı bir bağlılığa yöneltirken, rahat ve bolluğun egemen olduğu kent yaşamı, kent insanı üzerinde tam tersine bir etki yaratır. Kentli insanlar daha bireysel hareket etmeye, kendi soyundan olmayanlarla farklı amaçlarla bir araya gelmeye başlar. Zamanla soy dizimi karışır ve soy dayanışması eski gücünü kaybeder. Düşünür, soy diziminin bozulmasının nedenlerinden bir diğerini, zina ve eşcinsellik olarak belirtmiştir. Zina soyun karışmasına, eşcinsellik ise soyun devamlılığının tehlikeye düşmesine neden olarak soy birliğinden doğan dayanışmayı olumsuz yönde etkiler.[112]

Ekonomik ve sosyal yapı yalnızca soy dayanışmasını değil, dinsel dayanışmayı da etkiler. Yine temelde üretim biçiminden kaynaklanan bu durumu İbni Haldun şöyle anlatır: "*Çöl-köy ya da kent halkı olsun, geçimleri dar olanları, kendilerini açlığa alıştıran ve ölçüsüz tatlardan uzaklaşanları, zenginlik ve bolluk içinde yaşayanlara oranla din yönünden daha ileri, daha sağlam, ibadete daha düşkün buluyoruz. Kent ve kasabalardaki halklar arasında dine düşkün olanların çok az olduğunu gördüğümüzü söyleyebiliriz.*"[113]

Genel bir tespit olarak, *Mukaddime*'de soy dayanışmasının kır toplumlarında güçlü, kent toplumlarında zayıf olduğu belirtilmektedir. Bu farklılığın, toplumların ekonomik ve sosyal yapılarındaki farklılıktan kaynaklandığı önemle vurgulanır. Özellikle ekonomik yapının (üretim biçiminin) dayanışma olgusu üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Ümit Hassan'ın belirttiği gibi, "*...asabiyetin kendisinin kazanılması belirli bir üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve yine ekonomik gelişim ve değişim içinde kaybedilir.*"[114] Ayrıca coğrafi koşulların da dayanışma üzerindeki etkisi büyüktür. Çok soğuk ve çok sıcak iklimlerde güçlü bir toplumsal dayanışma görülmez. Büyük uygarlıkların kurulmasına olanak tanıyan güçlü dayanışma biçimleri, hep ılımlı iklimlerde ve uygun coğrafi çevrelerde ortaya çıkmıştır.

İbni Haldun, ekonomik ve sosyal yapının yanı sıra, siyasal yapının da dayanışmayı etkilediğini belirtir: "*Zalim*

112 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.672-673; ZKU, C.II, s.301-302.

113 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.229; SU, C.I, s.271-272.

114 Ümit Hassan, *a.g.e.*, s.206.

hükümdarın idaresi ve zulmü uzun sürer ise... asabiyyet bozulur"[115] diyerek, mutlakıyetçi bir rejimin dayanışma üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çeker. Siyasal yapının dayanışma üzerindeki bir başka etkisine şu örnek verilir: Kır toplumlarının kendi aralarındaki üstünlük mücadelesinde ve birleşerek kent toplumlarına saldırmasında, yenen tarafın yenilen taraf üzerinde bir siyasal baskısı ortaya çıkacaktır. Bu baskı, yenilen tarafın dayanışmasını zayıflatır. Bu olgu *Mukaddime*'de şöyle açıklanır:

> "Bir kavim yenilerek başka kavimlerin buyruk ve idaresi altına geçtiğinde tembelleşir... nesillerin türemesi eksilir ve bayındırlık hareketleri zayıflar... çalışmaları zayıflaşır. Başka bir kavmin galebe ve istilasıyla memleketlerindeki mamurluğun eksilmesi ve kazanç istihsallerinin, çalışmalarının azalmasının tesiri ile asabiyetlerini kaybettikten sonra, yenilme darbesi kuvvet ve şevklerini öldürdüğü için kendilerini korumaktan aciz olurlar."[116]

Siyasal yapının dayanışmayı olumsuz yönde etkilemesinin sonuçları ekonomik yapıya yansır. Yenilen, zulüm altında tutulan tarafın dayanışmasını yitirmesi, ekonomik alanda önemli bir gerilemeye yol açar: "*Tebaa, zulmün derece ve genişliği nispetinde para kazanmaktan ve çalışmaktan elini çeker... Ahali kazanç temini için çalışmaktan çekinir de çalışmalar azalırsa, bayındırlık durur ve pazarlarda durgunluk başlar, ekonomik durum altüst olur.*"[117]

Düşünür, dayanışmayı olumsuz yönde etkileyen ve ekonomik gerilemeye yol açan zulüm kavramına devletin hangi politikalarının girdiğini ayrıntılı olarak belirtir. Ona göre, devletin şu davranışları zulümdür: 1) Devletin halkın malını karşılıksız olarak elinden alması, 2) Devletin halkın malını rayiç bedelin altında bir fiyattan ucuza alması, 3) Devletin kamu malını zorla pahalıya satması, 4) Devletin haksız vergi toplaması, 5) Devletin işçinin ücretini eksiltmesi, 6) Devletin angarya yaptırması, 7) Devletin kişilerden haksız isteklerde

115 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.476.
116 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.376-377.
117 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.76.

bulunması, 8) Devletin kişilere, hukuka aykırı (şer'i kurallarca öngörülmeyen) yükümlülükler getirmesi.[118]

2. Dayanışmanın Toplumsal Yaşama Etkisi

İbni Haldun, toplumun ortaya çıkışını sosyal yasaların belirlediği determinist bir süreç olarak görmektedir. Toplumsal düzen kurulduktan sonra, bu sürecin işleyişinde insan iradesinin rolü kendini gösterecektir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu rol üstün bir insanın toplumu etkilemesi şeklinde olmamaktadır. Tam tersine, söz konusu olan kitlesel bir harekettir. İnsanlar çeşitli nedenlerle bir araya gelerek güçlü bir dayanışma yaratır. İşte toplumsal yaşamı etkileyen, değiştiren ve dönüştüren güç budur. Düşünür, bu dayanışmanın neden ve nasıl ortaya çıktığını, toplumu ne yönde etkilediğini inceleyerek, bulgularını birer sosyal yasa şeklinde açıklamaya çalışmıştır.

Dayanışma kır ve kent toplumlarını ayakta tutan güçtür. Düşünür, gözlem alanını içindeki coğrafyada, soy dayanışması olmaksızın kamuyu herhangi bir işe yöneltme olanağının bulunmadığını belirtir. Kamuyu ilgilendiren her girişim, ancak soy birliği üzerine temellenir ve soy dayanışması ile desteklenirse başarıya ulaşabilir. Soy dayanışmasının bu etkisi, yukarıda vurgulandığı gibi, Tanrısal buyrukların yeryüzünde uygulanması için de geçerlidir. Soy dayanışması olmaksızın dinsel bir inancı yayabilmek, devlet kurmak ya da kırsal çevrenin güç koşullarında yaşayabilmek olanaksızdır.

Toplumsal yaşamın evrim sürecinde soy dayanışmasının rolü büyüktür. Kır toplumundan kent toplumuna, kır toplumunun demokratik özellikler taşıyan siyasal rejiminden kent toplumunun otokratik hükümdarlığına geçişte itici güç soy dayanışmasıdır. Bu geçiş iki biçimde olabilir. Birinci durumda, kır toplumu servet artışı sağlayarak yerleşme arzusu duyar ve bir kent kurar. Kentsel yaşamın ilk kez ortaya çıkışı böyle olmuştur. İkinci durumda, kır ve kent toplumlarının bir arada bulunduğu yerlerde, kır toplumunun kent toplumuna saldırması, onu yenerek kenti ele

118 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.80-84; SU, C.I, s.550-551.

geçirmesi söz konusudur. Özellikle bu ikinci durumda, kır toplumlarının birleşerek kentlere savaş açması ve onları ele geçirmesinde soy dayanışması belirleyici etmendir.

Olaya siyasal boyutu açısından yaklaşıldığında, soy dayanışması kır toplumlarının siyasal düzeni olan "başkanlık"tan kent toplumlarının siyasal düzenini ifade eden "hükümdarlık"a geçişi mümkün kılan güçtür. Diğer bir deyişle, siyasal iktidarın devlet (mülk) biçimine dönüşmesi, soy dayanışması ile gerçekleşir. Düşünür, soy birliğinin doğurduğu dayanışmanın amacının iktidarı ele geçirmek, hükümdarlık kurmak olduğunu belirterek bu noktayı önemle vurgular. *Mukaddime*'nin, "Yakınlar Birliğinin Varacağı En Son Basamak Devlettir" başlıklı bölümünde, İbni Haldun şöyle der:

> "Korumanın, savunmanın, hak arama girişiminin ve toplulukça üzerinde birleşilen her tür çabanın, yakınlık bağıyla oluşmuş toplulukla yürütüleceğini daha önce anlattık. Ayrıca anlattık ki, insanlar, insanlıklarının doğal gereği olarak, her toplulukta, kiminin kimine saldırmasını, haksızlığını önleyebilecek bir düzenleyici ve yargılayıcı güce gerek duyarlar.
>
> Bu gücün, o yakınlar birliğinin yardımıyla, yönetilenlere egemen olması gerekir. Yoksa o güç, söz konusu işlevinde yetersiz kalır. İşte bu egemenlik devlettir...
>
> Yakınlar birliğine dayanan kimse, başa geçmekte bir basamağa ulaştığı zaman, daha üst basamağa ulaşmak ister. Onun için ululanır ve uyulur olma basamağına ulaşınca, baskı niteliğinde egemenlik yolunu bulabilir... Bunu da, kendisini uyulur duruma getiren yakınlık bağıyla, yakınlarıyla sağlar. Demek ki burada, senin de gördüğün gibi, devlet egemenliği, yakınlık bağı ve yakınlar birliğiyle (asabiyet) ulaşma amacı güdülen son basamaktır."[119]

Burada bir noktanın altını çizmekte yarar var. Düşünüre göre, soy dayanışması ve diğer dayanışma biçimlerinin sosyal ve siyasal olaylar üzerinde çok önemli etkileri vardır. Bu etki, genel olarak insan iradesinin söz konusu olaylar

119 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.329; SU, C.I, s.349-350.

üzerindeki etkisi olarak da görülebilir. Bununla birlikte, bütün biçimleriyle dayanışma olgusu, toplumsal yaşamı etkileyen bağımsız bir güç olarak ele alınmamıştır. Diğer bir deyişle, İbni Haldun dayanışmayı, insanların özgür iradeleriyle ve bilinçli biçimde bir araya gelerek sosyal ve siyasal yaşamı etkilemek üzere harekete geçmesi olarak düşünmemiştir. Dayanışma olgusunun açıklanmasında insan iradesinin rolü tümüyle reddedilmemekle birlikte, bu rol oldukça sınırlı kabul edilmiştir. Çünkü soy birliğinden, ideolojik birlikten veya ortak bir inancı paylaşmaktan kaynaklanan dayanışmanın ortaya çıkması ve etkili olması, sosyal-siyasal yasaların belirlediği determinist bir süreç içinde gerçekleşir. Dayanışma, insan iradesinin belirli bir ölçüde etkileyebileceği, değiştirebileceği ve yönlendirebileceği bir sosyal yasa olarak görülse de, aslında bu yasa daha genel sosyal-siyasal yasalara tabidir.

Dayanışmanın hangi koşullarda ortaya çıkacağı, hedefi, güçlenip zayıflaması hep bu genel yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Örneğin, kent yaşamının belirli bir aşamasında soy dayanışmasının zayıflaması kaçınılmazdır. Bu durum insan iradesiyle belki biraz geciktirilebilir ama önlenemez. Yapılabilecek tek şey, zayıflayan soy dayanışmasının yerini tutacak başka bir dayanışma biçiminin gelişmesine yol açmaktır. Bunun gibi, soy birliği yalnızca ılıman iklim bölgelerinde çok güçlü bir dayanışma yaratır. Soy dayanışmasının hedefi siyasal iktidarı ele geçirmektir. İnsan iradesi, bu tür sosyal-siyasal yasalar çerçevesinde etkili olabilir. İnsanların bu yasaları tümüyle değiştirerek, iradeleriyle toplumu ve devleti özgürce, diledikleri gibi biçimlendirmesi söz konusu olamaz.

İbni Haldun'un soy dayanışmasını toplumsal yaşamın ana dinamiği olarak ortaya koyması, ona sosyal-siyasal olayların açıklanmasında büyük önem vermesi, yaşadığı çağ ve bölge göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Düşünür gözlemlerini, büyük ölçüde 14. yüzyıldaki Kuzey Afrika toplumları üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu toplumların sosyal, ekonomik ve siyasal yapılarını açıklarken soy dayanışmasını ana etken olarak görmesi, o dönem için gerçekçi bir yaklaşım ve sağlam bir gözlem olmuştur. Günümüz olaylarının açıklanmasında ise, soy dayanışmasının rolünün pek az olması doğaldır. Fransız Devrimi'ni, Türk Devrimi'ni,

Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nı, sendikal mücadeleyi, çevre hareketini, kadın hakları mücadelesini ve günümüze veya yakın geçmişe ait daha birçok kamusal olayı soy dayanışması ile açıklamak mümkün değildir. Toplumsal yaşamın gelişmesi ve karmaşıklaşması ile birlikte, soy dayanışması zayıflamış, yerini yeni dayanışma biçimlerine bırakmıştır.

Her çağın yeni ve kendine özgü dayanışma biçimleri ortaya koyması doğaldır. İbni Haldun soy dayanışmasının değil, genel olarak toplumsal dayanışmanın kuramsal çerçevesini çizen bir düşünür olarak görülürse, bulduğu sosyal yasanın bugün de geçerli olduğu kabul edilebilir. İçinde bulunduğumuz ulus devletler çağında, en etkili dayanışma biçimi ulusal dayanışmadır. Kuşkusuz dünyanın bazı bölgelerinde hala kabile dayanışmasının veya dinsel dayanışmanın geçerli olduğu toplumlar vardır. *Mukaddime*'de açıklandığı biçimiyle soy dayanışması, Afrika, Asya, Avustralya ve Amerika kıtalarında yaşayan bazı aşiret ve kabilelerde etkisini sürdürmektedir. Bununla birlikte, dünya ölçeğinde etkili birer güç olarak ortaya çıkan toplum ve devletlerin hepsi, birkaç yüzyıldan beri, bu güçlerini yarattıkları ulusal dayanışmanın ve ulusçu (milliyetçi) ideolojinin gücüne borçludur.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de kuramsal çerçevesini çizdiği soy dayanışmasının günümüz milliyetçilik anlayışından çok farklı olmadığını savunan yazarlar vardır.[120] Soy dayanışmasını milliyetçiliğin benzeri, kaynağı veya erken görülen bir biçimi olarak nitelendiren yazarların yanı sıra, iki kavram arasında benzerlik aramayı bir zorlama olarak değerlendiren görüşler de mevcuttur. Süleyman Uludağ, iki kavram arasında paralellik kurulabileceği kanısındadır. Yazara göre, bugün egemen ideoloji haline gelen milliyetçilik 18. ve 19. yüzyıllardaki toplumsal gelişmelerin ürünü olsa da, bu akımın köklerini geçmişte aramak gerekir.

> "Şayet milliyetçilik mefhumuna tarihte ve eski cemiyetlerde bir mesnet ve menşe aramak icap ederse, herhalde bunu asabiyetle ilgili görmek icap edecektir. Milliyetçiliğe asabiyetin son asırlarda aldığı yeni ve değişik bir mefhum nazarıyla bakmak yanlış sayılmasa gerek. Bu durum, her iki mefhumu neticeleri, tesirleri

120 Bu yönde düşünen yazarların görüşleri için bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.95-99.

ve gördükleri iş bakımından incelediğimiz zaman da aşikâr bir surette kendini belli etmektedir. Eski cemiyet ve kavimlerde devleti kuran, ayakta tutan, ülkelerin fethedilmesini, zaferlerin kazanılmasını mümkün kılan ve siyasi hadiselere yön veren asabiyet, yeni cemiyetlerde bu görevini milliyet duygusuna ve milliyetçilik telakkisine devretmiştir denebilir."[121]

Düşünürün dayanışma kuramı hakkında vurgulanması gereken bir başka nokta, pek çok filozofun aksine, İbni Haldun'un kendi etnik veya dinsel grubunu yücelten, üstün gören bir yaklaşım sergilememiş oluşudur. *Mukaddime*'de Arapların veya Müslümanların (veya başka toplumların) övgüsü görülmez. İbni Haldun, diğer toplumlara ve kültürlere olduğu kadar, üyesi olduğu topluma da eleştirel bakabilmiştir. Hatta Araplar hakkındaki sözlerinin, şaşırtıcı derecede eleştirel ve incitici olduğu bile söylenebilir. Bu anlamda, kurucusu olduğu "umran" bilimi kesinlikle etnosantrik değildir.

V. ÖYKÜNME KURAMI (TAKLİT TEORİSİ)

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu sosyal yasalardan bir diğeri öykünme (taklit) ile ilgilidir. Öykünme hem psikolojinin, hem de sosyolojinin konusudur. *Mukaddime*'de de öykünme kuramı, hem bireyler hem de toplumlar açısından ele alınmıştır. İbni Haldun, insanların ve toplumların çeşitli nedenlerle başka insanlara ve toplumlara öykündüğünü belirtir. Baba ile çocuk, öğrenci ile öğretmen ilişkisini ele alalım, der: çocuğu her zaman babasına benzeme çabası içinde bulursun. Öğrenci de öğretmenine inanır, ona uyar, onun gibi olmaya çalışır. Acaba çocuğun babasına, öğrencinin öğretmenine öykünmesine neden olan olay nedir? Düşünüre göre, bunun nedeni, çocuğun babasında, öğrencinin öğretmeninde bir üstünlük, bir yetkinlik görmesi ve buna inanmasıdır. Baba ve öğretmen, çocukların gözünde üstün ve eksiksiz insanlardır. İnsan her zaman, kendisinde bir üstünlük, yetkinlik bulduğu kimseye öykünür, ona benzemeye çalışır.[122]

Üstün olana, yetkin olana öykünme eğilimi toplumlar arası ilişkilerde de geçerlidir. Toplumlar arasındaki kültürel

121 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.96.
122 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.344; SU, C.I. s.465-466.

etkileşimin önemli boyutlarından biri, üstün olanın taklit edilmesidir. İbni Haldun, iki kent toplumu arasındaki öykünmenin yönünün, askeri açıdan zayıf olandan üstün olan topluma doğru olduğunu belirtir. "*Kamu egemenin dinindendir*"[123] deyiminin anlamı da budur. Egemen olan, egemenliği altındakileri yenmiş olan, onlara üstün gelen kimsedir. Onlardan üstün olduğu için, onların üzerinde, onları yönetmektedir. Ancak halk, egemenin (hükümdarın) üstünlüğünü yanlış değerlendirir. Yanlış bir noktadan hareketle egemeni ve onun toplumunu taklide yönelir:

> "İnsan her zaman, kendini yenende bir üstünlük bulunduğuna, ona boyun eğilmesi gerektiğine inanır...
>
> Yenik olan, yenenin gerçekleşen yengisinin yakınlık bağından ya da sertlikten ve baskın gelme özelliğinden değil de, onun tuttuğu yoldan, inançlarından, alışkanlıklarından, yaşama biçim ve çizgisinden ileri geldiğine inandığı için uyar ona. Ki, yengiyi açıklama yönünden bu da yanlıştır. Ama bu yanlış öbür yanlışa varır.
>
> Bu yanlış nedeniyledir ki, yenik olanı her zaman yenene benzeme çabasında görürsün: Giyiminde-kuşamında, binitinde-binişinde, silahında...
>
> Dünyanın çeşitli ülkelerini incele istersen, Bak da, çeşitli ülkelerin halkları üzerinde koruyucuların, egemenin ordusunun, askerlerinin kılık ve görünüşleri nasıl egemendir gör... Egemen ve savunma güçlerinin halk üzerinde bu denli etkili olmalarının nedeni, yenenlerin onlar oluşudur."[124]

Yenilen toplumun yenen toplumu taklit etmesi, onun geleneklerini benimsemesi, zamanla kendi kültürünün bazı özelliklerini kaybetmesine neden olur. Yenen toplumun kültürü, egemen kültür haline gelir. Yenilen toplumun, kültürünün bazı özelliklerini koruyamamasının tek nedeni, yenen topluma öykünmesi değildir: Başka bir neden daha vardır: Bir devletin diğeri üzerinde egemenlik kurması durumunda, yenen taraf yenilen toplumun kültürünün reddedilmesi yönünde bir politika izler. İbni Haldun, bunun nedenini

123 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.345; SU, C.I.s.466.

124 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.344; SU, C.I.s.465-466; FR, Vol. I, p.299.

şöyle açıklar. Devletler arasında savaşlar düşmanlıklardan kaynaklanır. Düşmanlık, çoğu kez, ilgili devletler arasında bir kültür uyuşmazlığı anlamına gelir. Taraflar birbirlerinin gelenek ve göreneklerini, kültürel değerlerini aşağılar. Bu koşullar altında yapılan savaşta, yenen tarafın, yenilen tarafın kültürünü çirkin görmesi, red ve inkar etmesi kaçınılmazdır. Bu politika, bir süre sonra, yenilen toplumun pek çok kültürel özelliğinin kaybolup gitmesine, yenen toplumun kültürel özelliklerinin baskın duruma gelmesine neden olacaktır.[125]

Düşünüre göre, yenilenin yeneni taklit etmesi yaygın görülen bir özelliktir. Ama bu özelliği mutlak bir olgu olarak görmemek gerekir. Halkın, egemen olanın bütün tutum ve davranışlarını istisnasız benimsemesi, onun tüm alışkanlıklarını kendi alışkanlıkları yerine geçirmesi söz konusu değildir. Ayrıca, egemen olan da egemenliği altındakilerin yaşam biçiminden, alışkanlıklarından etkilenir. Diğer bir deyişle, kültürel etkileşim iki yönlüdür. Düşünür bu konuyu şöyle açıklar:

> "Durumların, toplumsal yaşamın, gelenek ve göreneklerin değişimlerinde ileri sürülen ünlü bir neden vardır: 'Her toplumun yaşamındaki dalgalanmalar, gelenek ve görenekler o toplumda egemen olanın yaşam biçimine, tutum ve davranışına bağlı olarak gelişir' diye anlatılır. Bu bir özdeyiş biçiminde şöyle de dile getirilir: Halk hükümdarın dinindendir.
>
> [Bununla birlikte] devlet adamları, devletin egemen kişisi devlet ve yönetimin başına geçtikleri, işleri yürütmeye koyuldukları zaman, kendilerinden öncekilerin durum ve tutumlarını, gelenek ve göreneklerini göz önünde tutmamazlık edemezler. Çoğunu da alırlar onların. Ama kendi dönemlerindeki toplumsal gelişmeleri, kendi gelenek ve göreneklerini de bir yana itmeyip birlikte değerlendirirler. Bu değerlendirme sonucunda, önceki toplum görenekleri ve toplumsal yaşama oranla yeni devletteki görenekler daha değişik biçimde ortaya çıkar, birtakım başkalıklar görülür. Sonra başka bir yönetim geldiğinde ve yeniyle eski gelenek ve görenek-

125 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.883; ZKU, C.II, s.305.

ler yeniden kaynaşıp oluştuğunda, yine birtakım şeyler değişmiş olur."[126]

Görüldüğü gibi, yenilenin yenene öykünmesi mutlak bir olgu değildir. Genellikle yenilen yeneni taklit etmekle birlikte, aslında her iki taraf arasında karşılıklı bir etkileşim gerçekleşir. Bu etkileşim, her iki tarafın yaşam biçiminin bazı özelliklerini barındıran yeni bir yaşam biçimi ortaya çıkarır. Burada sözünü ettiğimiz etkileşim iki kent toplumu arasındaki etkileşimdir. Kır toplumu ile kent toplumu karşılaştığında, kültürel etkileşimin yönü, kural olarak, kır toplumundan kent toplumuna, diğer bir deyişle, aşağı kültürden üstün kültüre doğrudur. Düşünüre göre, kır toplumları ile kent toplumları arasındaki mücadele, savaşçılık gücü daha fazla olan, daha güçlü bir dayanışmaya sahip kır toplumu lehine sonuçlanınca, kentlerdeki siyasal düzen yıkılır, kır toplumu kendi devlet düzenini kurar. Zamanla, yenen toplum, eski kent kültürünü benimsemeye başlar. O kültürün pek çok öğesini kabul etmek durumunda kalır. Düşünür, bu konuda Arapların uygar kentleri ele geçirmesini örnek verir. Sonrasını *Mukaddime*'den izleyelim:

"Uygarlık aşamasında devlet adamları, çeşitli durumlarda, kendilerinden önceki devletlerde görülenlere uyarlar. O devletlerdeki durumlara bakarlar, o devletlerdekileri örnek alırlar çoğunlukla.

Bunun bir örneği Araplarda görülmüştür. Fetihler olunca, Araplar İran'ı ve Bizans yörelerini ele geçirip bu toplumların kızlarını ve oğullarını buyrukları altına alınca, söz konusu yola gidilmişti. Ki, o sıralarda daha uygarlıktan hiçbir eser yoktu Araplarda. Anlatıldığına göre, Araplara, o sıralarda beyaz yufka ekmek verilmişti de, Araplar onu yazı kâğıdı sanmışlardı. Yine o sıralarda, Araplar, İran hükümdarlarının hazinelerinde kâfur bulmuşlardı da, tuz sanarak, onu yoğurdukları hamurlarında kullanmışlardı. Ve daha buna benzer birçok şeye tanık olunmuştu o sıralar."[127]

126 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.110-111; SU, C.I, s.191. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

127 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.11; SU, C.I, s.395-396.

İbni Haldun burada, kent toplumunu ele geçiren kır toplumunun, kırsal yaşam tarzının getirdiği alışkanlık ve değerleri uzun süre koruyamayacağını belirtiyor. Düşünüre göre bu durum, bir süreç içinde gerçekleşir. İlk başta kır toplumu, kendi değerlerine ve alışkanlıklarına sıkı sıkıya sarılır, kentsel yaşamın değerlerini çirkin bulur ve reddeder, kendi yaşam biçimine üstünlük tanır. Ancak zamanla, kentsel yaşam biçiminin iyi karşılanmayan eski alışkanlıkları derece derece ortaya çıkar. Kent toplumlarının ekonomik yapısını belirleyen özellikler olan bolluk, refah ve israf gibi tutumlar ile bu tutumların bir sonucu olan psikolojik ve ahlaki yönden zayıflamış insan tipi, yeni kurulan devletin yaşamına da egemen olur. Yengi sahibi kır toplumu, siyasal yapısını da koruyamaz. Sahip olduğu eşitlikçi iktidar modeli ile kentleri yönetmesi mümkün olmadığından, ilk başta çok olumsuz görerek reddettiği kent toplumunun eski yönetim modelini benimsemek durumunda kalır.

Kır toplumlarının, yenen taraf olmasına karşın kentsel yaşamda kendi yaşam biçimlerini koruyamamalarının nedeni, kentsel yaşamın değerlerine seçenek oluşturabilecek değerlere sahip olmayışıdır. Onların kent toplumlarını yenmelerinin nedeni, yalnızca askeri açıdan güçlü olmalarıdır; kendilerinde kentsel yaşam biçimini değiştirecek, onu aşacak bir yaşam biçimi, değerler sistemi bulunması değildir. Düşünür, kırsal yaşamın alışkanlıklarını ve değerlerini daha

---

Alıntıda Arapların uygarlıktan nasibini almamış bir toplum olarak gösterilmesi, istisnai bir durum değildir. *Mukaddime*'nin pek çok yerinde, Arapların bu özelliği vurgulanmıştır. İşte *Mukaddime*'nin alt başlıklarından birkaç örnek:

"Araplar, Yalnızca Düz Ovalarda Zorbalık Gösterebilir" (s.347).

"Arapların Ele Geçirdiği Ülkeler Çabuk Yıkıntıya Uğrar" (s.348).

"Arapların Devlet Kurmaları, Genellikle ya bir Peygamberliğin ya bir Ermişliğin ya da Büyük bir Dinsel Çağrının Yardımıyla Olasıdır" (s.350).

"Arap Toplumu, Toplumlar İçinde, Devlet Politikasından En Uzak Toplumdur" (s.351). Sayfa numaraları *Mukaddime*, TD, C.I'e gönderme yapmaktadır.

M. Abdullah Enan, İbni Haldun'un Araplar hakkındaki bu sözlerini abartılı ve bir kısmını dayanaktan yoksun buluyor. Yazarın verdiği örnekler için bkz: *Ibn Khaldun: His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997, pp.115-117.

üstün tutmakla birlikte, üstün görülen bu değerler, yalnızca geri bir ekonomik yapının belirlediği basit ve sade bir yaşam biçimini karşılayabilir.

Kırsal yaşam biçimini oluşturan değerler sistemi, toplumsal yaşamın karmaşıklaştığı, servet artışının, yeni sosyal, ekonomik ve siyasal ilişki biçimlerinin geliştiği kentsel yaşamda yetersiz kalır. Bu nedenle hiçbir kır toplumu, kentsel yaşamda, kırsal yaşamın doğurduğu alışkanlıkları uzun süre sürdüremez. Belirli bir süre sonra, uygarlığı temsil eden kentsel yaşam biçiminin alışkanlıkları ve değerleri ortaya çıkarak kırsal yaşam biçiminin alışkanlıklarının yerine geçer. Böylece kırsal yaşam biçimi, kendisinden daha üstün bir uygarlığı temsil eden kentsel yaşam biçimine yenilir. Diğer bir deyişle, askeri güç olarak üstün olan kır toplumları, uygarlık bakımından üstün olan kent toplumlarını taklide yönelir.

Kır toplumu ile kent toplumu arasındaki kültürel etkileşim, her zaman bu kadar basit bir süreç olarak ortaya çıkmaz. Kır toplumlarının, devlet yönetimi, bilim ve sanatlar gibi konularda olmasa bile, başka bazı konularda kent toplumları ile yarışacak derecede, hatta onlarınkinden daha ileri derecede özelliklere sahip olması mümkündür. Bu durumda, öykünmenin yönü değişecektir. Kültür yönünden daha ileri düzeyde olan kır toplumu, kent toplumu tarafından taklit edilecektir. Anlaşılan, genel kural, üstün kültürün kendisini diğer kültürlere kabul ettirmesidir. Bu konuda Araplar örnekler verilebilir. Göçebe Araplar, yendikleri kent toplumlarını pek çok yönden taklit etmekle birlikte, gelişmeye elverişli dillerini ve güçlü bir dayanışma yaratan dinlerini o toplumlara benimsetebildiler. Buna karşılık Roma, bütün Yunan sitelerini, ardından Ortadoğu'da Filistin'e kadar olan bütün bölgeyi ele geçirdiği halde, uzun süre, buralarda Yunan dili ve kültürünün taşıyıcısı oldu. Moğollar, Avrupa ve Asya'da çok geniş toprakları egemenlikleri altına almakla beraber, hiçbir yerde Moğolca'nın etkisi görülmemiştir. Tarihçiler, Moğol askeri birliklerinin, bu birliklerde istihdam edilen Türkler nedeniyle, Moğolcaya oranla daha gelişmiş bir dil olan Türkçeyi kullandıklarını belirtir.[128] Buna karşı-

128 Bkz: Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. A. Kazancıgil, L. A. Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.268-272; Oral San-

lık, Türklerin Akdeniz havzasına egemen olmaları, dilleri ve kültürlerini bu bölgelerde yaymalarını sağlamamıştır. Tersine, Türkler büyük ölçüde Arapça ve Farsçanın etkisinde kalmıştır.

Tarık Özbilgen, düşünürün kültürel etkileşimin yönü ile ilgili açıklamalarının ilginç ve ders verici olduğunu belirtir. *"İlginçlik, militer gücün en yüksek erdem sayıldığı o dönemde, İbni Haldun'un -göçebe toplumlara özgü meziyetlere hayranlığını belirtmekle birlikte- taklit prosesünde yüksek uygarlıktan aşağı uygarlığa doğru olan işleme tarzına parmak basışında; ders vericilik ise, kültürün ulusal olduğu inancından hareketle, yüksek kültürden yararlanmaya kapıları kapamaya götüren şoven (aşırı ulusçu) tutumun görüşü tersine, kültürel toplumu yükseltişini ortaya koymasındandır."*[129]

Bu açıklamaların ışığı altında, "*İbni Haldun'un taklidi yenilenden yenene doğru görmesi çok zaman doğru değildir. Taklit aşağı kültürden üstün kültüre doğrudur. Roma yendiği halde yenilen Yunan'ı, Cermenler yendiği halde yenilen Roma'yı, Türkler yendiği halde yenilen İran'ı taklit etmiştir,*"[130] diyen H. Ziya Ülken'in eleştirisinde haklı olduğu söylenemez. Çünkü İbni Haldun'un öykünme kuramında yenilenin yenene öykünmesi, öykünmenin farklı türlerinden biridir ve mutlak olgu olarak ele alınmamıştır. Düşünürün öykünme kuramı, ancak *Mukaddime*'nin bütünü içindeki açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde doğru olarak kavranabilir. Bu açıklamalar birleştirildiğinde, öykünme kuramının farklı öykünme türleri içerdiği açıkça görülebilir:

Öncelikle, İbni Haldun'un öykünme olayını iki farklı düzeyde ele aldığını belirtmek gerekir. Öykünme iki kent toplumu, iki hanedanlık arasında farklı, kır toplumu ile kent toplumu arasında farklı yasalara göre gerçekleşir. Düşünür, yenilenin yenene öykünmesinin genel bir eğilim olduğunu belirtmiş ama yaşam biçimleri kırsal ve kentsel olarak farklılaşan toplumlar söz konusu olduğunda, öykünmenin bu genel kuralın dışına çıktığını vurgulamıştır. Bu

---

der, *Siyasi Tarih*, C. I, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.50-52.

129 Bkz: T. Özbilgen, *a.g.e.*, s.217. (Parantez içi ifade T. Özbilgen'e aittir.)

130 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, 3. B., Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, s.232, dipnot 1.

durumda taklidin yönü; genellikle göçebe yaşam sürdüren kır toplumundan, yerleşik yaşam tarzına sahip kent toplumuna doğru çevrilidir. Diğer bir deyişle, kır tolumu ve kent toplumu karşılaştığında, aşağı kültür üstün kültürün etkisi altına girer.

İkinci olarak, İbni Haldun yenilenin yenene öykünmesini mutlak bir olgu olarak görmemiştir. *Mukaddime*'de, yenenin taklit edilmesinin yanı sıra, egemen olanın egemenliği altındaki toplumun gelenek ve göreneklerinden etkilendiği de vurgulanır. İbni Haldun'un, yaşadığı çağda ve gözlem alanına giren toplumlarda, kültürel etkileşimin baskın özelliklerini başarılı bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Bu konudaki açıklamalarının *Mukaddime*'nin farklı bölümlerinde dağınık olarak bulunması, görüşlerinin doğru biçimde kavranılmasını zorlaştırmıştır. Düşünürün öykünme kuramı üzerine öğretideki görüş farklılıklarının en önemli nedeni budur.

VI. EVRİM KURAMI

İbni Haldun, doğal ve toplumsal varlıkların niteliğini belirleyen üç temel özelliğin bulunduğunu kabul eder. Bunlar *devinim*, *değişim* ve *dönüşüm* özellikleridir. Düşünüre göre, hiçbir şey durağan değildir; her şey devinim halindedir. Devinim özelliğinden değişim özelliğine ulaşılır; devinim halindeki her şey aynı zamanda değişmektedir. Varlığın bu özelliği *Mukaddime*'de şöyle açıklanır:

> "Evrenin ve toplumların durumları, ilişkileri bir tek süreç üzerinde sürmez ve değişmeyen bir çizgide kalmaz. Günler, zamanlar geçerken oluşan değişmeler ve durumdan duruma geçişler bütünüdür her şey. Bu değişmeler ve geçişler kişilerde, sürelerde, kent ve kasabalarda olduğu gibi, tüm evrende, ülkelerde, kıtalarda, zamanlarda ve devletlerde de olur. Tanrının kulları-yaratıkları arasında sürüp gelen bir yasadır bu."[131]

131 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.109. (T. Dursun'a ait parantez içi ifade metne alınmamıştır.) Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir:

"*Milletlerin ve alemin ahvali, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zaman geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve de-*

Düşünür, "*her şey değişmeler ve durumdan duruma geçişler bütünüdür*" diyerek devinim ve değişimin doğal ve toplumsal varlıklara içkin özellikler olduğunu belirtir. Üçüncü özellik olan dönüşüm ise, yalnızca bazı varlıklar için söz konusudur.[132] Devinim, değişim ve dönüşüm özellikleriyle biçimlenen doğal ve toplumsal varlıkların gelişimi diyalektik ve determinist bir süreç olarak kendini gösterir. Varlıklar, kendi iç çelişkileri sayesinde değişim ve dönüşüme uğrar, bazıları karşıtlarına dönüşür. Bütün bunlar belli nedenlere bağlı olarak gelişir.

İbni Haldun, "*durumlar değişti, durumlarla birlikte gelenek ve görenekler, değişenler kendi cinslerine ya da benzerlerine ya da tümüyle başka olanlara, karşıtlarına dönüştüler*"[133] diyerek oluşumların diyalektik bir süreç izlediğini vurgular. Bu sürecin determinist yönünü de şu sözlerle açıklar: "*Bu evrendeki yaratıkların tümünün bir düzen ve sağlamlık içinde olduğunu, 'neden'lerle bunların yol açtığı şeyler arasında bir bağlantı bulunduğunu, oluşların oluşlarla bağıntısını ve kimi varlıkların kimine dönüştüğünü görüyoruz. Öylesine ki, evrenin bu konudaki şaşılası durumları bitip tükenmez. Derinliklerinin dibi bulunmaz.*"[134]

Devinim, değişim ve dönüşüm özellikleriyle belirlenen oluşumlar hem doğal, hem de toplumsal alanda evrimsel bir süreç izler. Bu durumun evrendeki canlı-cansız tüm varlıklar için geçerli olduğunu belirten düşünür, görüşünü bir ayetle destekler: "*Her şeyin zamanla değişime uğraması 'Tanrı'nın bir yasasıdır, geleneğidir. Tanrı geleneğini (doğa yasalarını) değişir bulmayacaksın*".[135] İbni Haldun, değişim

---

ğişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur." SU, C.I, s.190.

132 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.242; SU, C.I, s.283.

133 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.109; SU, C.I, s.190.

134 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.242; SU, C.I, s.283.

135 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.222; SU, C.I, s.264. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.) Söz konusu ayet şöyledir (Ahzab Suresi, 33/62): "Allah'ın önceden geçenler hakkındaki kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın." Bkz: *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, s.425.

yasasının değişmeyeceğini, diğer bir deyişle doğa yasası gereği her şeyin değişeceğini ayetle de kanıtlamak istemiştir.

A) Doğal Varlıkların Evrimi

İbni Haldun'a göre, evrendeki bütün doğal varlıklar devinim ve değişim içindedir. Bazıları dönüşüm yeteneğine de sahiptir. Bunlar benzerlerine ya da karşıtlarına dönüşebilir. Cansız doğal varlıkları, ilk çağ düşünürlerinden beri kabul edilen sınıflandırmaya paralel olarak toprak, su, hava ve ateş biçiminde sıralayan düşünür, bu maddelerin birbirine dönüşebilme özelliğinden söz eder. Dönüşüm özelliği cansız maddelerle sınırlı kalmaz. Cansız bir varlık canlı varlığa dönüşebilir:

> "Sonra 'yaratış' (tekvin) dünyasına (varlıklar dünyasına) bir iyice bak: 'Madenler'den başlayıp sonra 'bitkiler', daha sonra da 'hayvanlar' biçiminde basamak basamak şaşılası bir oluşum içine nasıl girdiğine bak! 'Madenler' kesiminin sonu, 'bitkiler' kesiminin başlangıcına bitişiktir. Örnek: Kuru ve tohumsuz bitkiler. 'Bitkiler' kesiminin en son gelişme basamağında olanları, 'hayvanlar' kesiminin ilkel olanlarına yakındır. Bitkilerin ileri derecede gelişmişlerine örnek: Hurma ve üzüm. Hayvanların ilkellerine örnek: Salyangoz, midye, istiridye. Bu hayvanlarda 'dokunma' duyusunun ötesinde herhangi bir duyma gücü gelişmemiştir.
>
> Söz konusu varlıkların birbirine yakın olmalarının anlamı odur ki, varlıklar dünyasından her kesiminin en ileri gelişme aşamasında olanı, bir sonraki kesimin ilkel aşamadaki biçimine dönüşme yeteneğindedir. Şaşılası bir yetenektir bu."[136]

Burada önemli bir soru akla geliyor: Doğal varlıkların izlediği evrim sürecinde insanın konumu nedir? Evrendeki her şey gibi o da devinim ve değişim halinde midir? Kimi varlıklar gibi, insanın yaşadığı evrim sürecinde bir dönüşüm evresi de olmuş mudur? Düşünürün görüşlerini *Mukaddime*'den izleyelim:

---

136 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.243; SU, C.I, s.283-284; FR, Vol. I, p.195.

"Dönüşümler yoluyla 'hayvanlar dünyası' çok genişlemiş, sayıları çoğalmış ve oluşum basamağında 'insan'a dek varmıştır. 'Düşünce' ve 'görüş' sahibi olan insana. 'Düşünen insan' (Homo sapiens) aşamasına yükselme de, 'duyu ve kavrama' güçlerinin birlikte bulunduğu ama kavrayışın güç aşamasından daha 'gerçekleşmiş düşünce ve görüş' aşamasına varmadığı durumdan sonra gelişerek olmuştur. Bu aşamadaki hayvan, kendisinden sonra daha üst aşamada bulunan düşünen insanın ilkel biçimidir. Gözlemimize girebilen varlıklar içindeki gelişim ve oluşumların vardığı en son aşama budur."[137]

Evrim konusundaki bu açıklamaların bir Ortaçağ İslam düşünürüne ait oluşu, konuyu hem ilginç kılmakta, hem de güçleştirmektedir. İlginç olan, İslam dininde dogmalarla çözülmüş bir konunun, düşünür tarafından "*gözlemlerim bunu gösteriyor*" denilerek farklı bir açıklamaya kavuşturulmasıdır. Güçlük de şuradan doğuyor: Acaba İbni Haldun'un bu konuya ilişkin bilgi kaynakları nelerdir? Günümüzde bile bazı eksiklerin aşılamadığı bir konuda, düşünür evrim olgusunu nasıl sezinlemiş ve umran biliminin temel yasalarından biri olarak 14. yüzyılda ortaya koymuştur? "*Gözlemimize girebilen varlıklar içindeki gelişim ve oluşumların vardığı en son aşama budur*" derken, acaba gözlem alanı içine giren varlıklar neler olmuştur? Bu soruların yanıtlanması kolay

137 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.243-244; FR, Vol. I, p.195. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir:

"*Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevilerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve reviyye, think, reflect) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendisinde zekâ ve idrak toplanmış olan ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkılmıştır. Ondan (yani maymunlar âleminden) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. (Varlık ve âlem hakkındaki) gözlemlerimizin ulaştığı nihai nokta budur.*" SU, C.I, s.283-284. Bu çevirinin Dursun çevirisinden farkı, "maymunlar alemi" ifadesini içermesidir. Ayrıntı için bir sonraki dipnota bakınız. Aynı paragrafın Ugan çevirisi için bkz: ZKU, C.I, s.230-231.

değildir. Yine de, *Mukaddime* bir bütün olarak ele alındığında, konuya açıklık getirilebilir.

Burada bir noktayı öncelikle açıklığa kavuşturmakta yarar var. İnsanı canlı varlıkların evrim basamağında son halka olarak gören yukarıdaki paragrafın, Turan Dursun çevirisinde kuşku uyandıracak bir durum yoktur. Türkçedeki Zakir Kadiri Ugan ve Süleyman Uludağ çevirilerinden de aynı anlam çıkıyor. Rosenthal'in İngilizce çevirisi ile diğer çevirilerin durumu da aynıdır.[138] *Mukaddime*'nin farklı nüshalarını karşılaştıran Süleyman Uludağ, İbni Haldun'un yukarıda alıntılanan paragrafta ifade etmek istediği görüşleri şöyle özetler:

> "İnsan nevi ile ondan bir önceki varlık nevi olan hayvanlar arasındaki geçiş de maymun sayesinde mümkün olmaktadır. Maymunlar âlemi, hayvanlar âleminin son ve bitiş, insanlar âleminin ise ilk ve başlangıç noktasını meydana getirmektedir. Varlıklar ve âlemler arasında fıtri bir ittisal vardır. Yani her âlemin son ve en yüksek noktasında bulunan bir varlık, tabii olarak onu takip eden âlemin ilk ve en aşağısında bulunan bir varlık haline gelme istidadına sahiptir. Burada İbn Haldun'un açıkça söylemek istediği şey, insanın, kendisi kadar gelişmiş olmayan ama kendisine en yakın olan diğer bir hayvandan istihale ve sayruret suretiyle meydana gelmiş olması hususudur."[139]

İbni Haldun'un, 14. yüzyılda bir evrim kuramını nasıl oluşturduğunu kavrayabilmek için, onu çağdaşı düşünürlerden farklılaştıran iki önemli avantajdan söz etmek gerekir. Birinci avantaj yönteme ilişkindir. İbni Haldun, doğal ya da toplumsal olayları açıklarken, dinsel bir yaklaşım içinde

---

138 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.284, dipnot 17. Uludağ, *Mukaddime*'nin, "insan olma noktasına maymunlar âleminden çıkılmıştır" şeklindeki ifadesinin çoğu Arapça ve Türkçe metinlerde yanlış aktarıldığını belirtir. Orijinal terim olan "alemu'l-kırede", "maymunlar âlemi" demektir. Rosenthal'in İngilizce çevirisinde, bu terim "the world of monkeys" şeklinde karşılanmıştır. Ancak Arapça ve Türkçe metinlerin çoğunda, orijinal ifade olan "alemu'l-kırede", "alemu'l-kudret" olarak yazıldığı için, anlam kayması olmuştur. Bkz: Aynı yerde, s.284.

139 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.284-285, dipnot 17.

olmamıştır. Bu konuların dini hükümlerde nasıl açıklandığıyla değil; gözlem, deney ve akıl yoluyla nasıl açıklanabileceği üzerinde durmuştur. Bilimsel yöntemi kullanması bakımından, İslam düşünürleri içinde belki de tekdir. Aynı olayı açıklamaya yönelen dinsel hükümler (nakli deliller) ile gözlemleri sonucunda ulaştığı yasalar (akli deliller) çatıştığında, gözlemleriyle ulaştığı yasalara üstünlük tanımıştır. Bunu yapmak için bazen dinsel hükümleri kendi saptadığı gerçekliğe uygun olarak yorumlama yoluna gitmiş, bu mümkün olmadığında, ayet ve hadisler de dahil olmak üzere bu hükümleri göz ardı etmiştir.

Düşünürün bir evrim kuramı oluşturmak bakımından ikinci avantajı, evrendeki tüm (doğal ve toplumsal) varlıklara egemen olan bir yasayı görüşlerine temel almış olmasıdır. Kuşkusuz, bu yasayı da *Mukaddime*'de kendisi ortaya koymuştur. Söz konusu yasa, her şeyin devinim ve değişim içinde olduğunu söyler. O, insanı, evrendeki tüm varlıkların tabi olduğu evrensel değişim yasasının dışında tutmaz. İnsan, diğer doğal varlıklar gibi devinim ve değişim halinde olan bir varlıktır. Bazı varlıkların sahip olduğu dönüşüm yeteneğine de sahiptir. İnsan, dönüşüm yeteneğine sahip varlıklar olan maden-bitki-hayvan (mevalid-i selase) çizgisinde son halkadır.

İslam dinine (ve diğer semavi dinlere) göre, ilk insan (Adem) bugünkü insandan farklı değildi. Adem'le birlikte ilk insanların, düşünme ve kavrama yeteneği olan, gelişmiş bir dile sahip, bugünküne yakın etik değerleri bulunan gelişmiş bir topluluk oluşturduğu kabul edilir. Oysa İbni Haldun, yaşadığı çağda bile henüz bu aşamaya gelmemiş bazı insanların ve toplulukların varlığından haberliydi. *Mukaddime*'de, uygarlığa elverişli olmayan birinci iklim bölgesinde, Nil'in güneyinde yaşayan bazı toplulukların çok ilkel bir yaşam biçimine sahip olduğu belirtilir: "*Bunların ötesinde güneyde kayda değer bir umran yoktur. Buralarda yaşayanlar hayvan-ı natıktan çok hayvan-ı ucma, insandan çok yabani hayvana yakındırlar. Çöllerde ve mağaralarda otururlar, ot ve yenecek duruma getirilmemiş hububat yerler.*

Nice zaman olur ki, birbirini yerler, artık bunlar insan bile sayılmazlar."[140]

Düşünür, bu ilkel insanlarla yaşadığı çağın uygar kent insanını karşılaştırdığında aradaki büyük farkı görmüş ve ilkel insandan uygar insana geçişin uzun bir evrim sürecini gerektirdiğini fark etmiştir. Üstelik Nil'in güneyindeki "dil bilmeyen" bu insanlar en ilkel insanlar da değildir. Büyük bir gözlemci olan İbni Haldun, Endülüs'ten Şam'a kadar geniş bir coğrafyada, evrim sürecinin farklı basamaklarında bulunan pek çok topluluğu bizzat inceleme olanağı bulmuş olmasının evrim olgusunu sezinlemesine yardımcı olduğu düşünülebilir.

Düşünürün bilgi kaynakları konusunda belirtilmesi gereken diğer bir nokta da şudur: Doğada varlıkların dönüşüm yeteneğine sahip olduğu düşüncesi, İslam dünyasında İbni Haldun'dan daha önce ele alınmış bir konudur. 11. yüzyılda, Müslümanları taassuptan kurtarmak, bilimsel düşünceyi ve doğa bilimlerine dayanan felsefeyi egemen kılmak amacıyla bir araya gelen, H. Ziya Ülken'in "*İslam Ansiklopedistleri*" olarak adlandırdığı bir grup, ortak eserlerinde bu konuyu işlemiştir. Onlara göre insan; madenler, bitkiler ve hayvanlar şeklinde sıralanan bir zincirin son halkasıdır.[141] İbni Haldun'un bu görüşlerden haberdar olduğunu biliyoruz. Hatta *Mukaddime*'ye aldığı bir yazıda; "*toprak bitki ve bitki de hayvan olur*" denilerek bu üç varlığın başka bir şekil ve kalıba girme yeteneğine sahip olduğu ileri sürülür.[142]

---

140 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.231; TD, C.I, s.163.

141 Bkz: H.Z.Ülken, *a.g.e.*, s.27-30. Doğal varlıkların evrimi düşüncesinin İslam dünyasında İbni Haldun'dan önceki diğer savunucuları için Süleyman Uludağ, *Mukaddime* çevirisinde başka isimler de vermektedir. Bkz: *Mukaddime*, SU, C.I, s.285-286, dipnot 17.

142 Söz konusu yazı, Ebu Bekir bin Bişrun'un İbni Semh'a yazdığı bir mektuptur. *Mukaddime*'yi çeviren Zakir Kadiri Ugan'a göre, yazıda geçen "hayvan" terimi, "doğadaki varlıkların en latifi olan ruha" sahip olan tek varlık olarak nitelendirildiği için, bu terimin "insan"ı da kapsar biçimde kullanılmış olduğu düşünülebilir. Bkz: ZKU, C.III, s.90-91.

İbni Haldun ve Çağdaş Evrim Kuramı

İbni Haldun'un doğal varlıkların evrimi konusundaki düşünceleri, özellikle insanın hayvanlar kategorisinin en gelişmiş basamağındaki bir türden dönüşerek oluştuğu görüşü, sonraki yüzyıllarda genellikle göz ardı edilmiştir. Anlaşılan, İslam dünyasında yüzyıllarca olağan karşılanan bu tür görüşler, günümüzde İslam ile kesin olarak bağdaşmaz bulunarak reddedilmektedir. İslam Ansiklopedistlerinin 11. yüzyılda ortaya koyduğu evrim düşüncesini inceleyen Alman oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici (1821-1903), bu yazarların çağdaş evrim kuramının öncüsü olduğunu ileri sürmüştür.[143] Hilmi Ziya Ülken ise aksi görüştedir: "*Darwin teorisinin bu pek erken habercileri, insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilahi âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmada devam ettikleri için, bu görüşün çağdaş evrimcilikle ilgisi olmadığı anlaşılır.*"[144]

Doğal varlıkların evrimi görüşünün kökleri İslam dünyasında eskilere uzandığı gibi, bu düşüncenin izlerini eski Yunan'da da bulmak mümkündür. Süleyman Uludağ'a göre, İbni Haldun'un evrim kuramının öncüllerinden önemli bir farkı vardır. Önceki düşünürler, genellikle, varlıkları akıl ve muhakeme yoluyla derecelendirmiştir. Varlıklar, yalnızca üst üste konularak sıralandırılmıştır. Buna karşılık İbni Haldun, sıraladığı doğal varlıklar arasındaki geçişleri ve dönüşümü biyolojik ve organik bir özellik olarak tanımlamıştır. Diğer bir deyişle, ilk kez İbni Haldun, bir canlının biyolojik bir dönüşüm geçirerek başka bir canlı türüne dönüşebileceğinden ve bu yolla yeni canlı türlerinin oluştuğundan söz etmiştir.[145]

143 Bkz: H.Z.Ülken, *a.g.e.*, s.30.

144 H.Z.Ülken, *a.g.e.*, s.30.

145 *Mukaddime*, SU, C.I., s.367-368, dipnot 17. Uludağ'ın şu tespiti de kayda değerdir: "İbn Haldun'dan önce bir cinsin en mütekamil türünün, onu takip eden cinsin en iptidai ve basit türü haline gelebileceğini ve gelebilme istidadına sahip olduğunu hiç kimse söylememiştir. Böyle bir istihaleden ve tahavvülden (transformation) ilk defa bahseden İbn Haldun'dur. Bu konuda İbn Haldun, kendinden öncekilerden uzaklaştığı nispette yeni tekâmülcülere yaklaşmakta ve onların öncüsü olmaktadır." S. Uludağ, *a.g.y.*, s.89. Ümit Hassan (*a.g.e.*, s.934) ve Emre Kongar (*a.g.e.*, s.65) da İbni Haldun'u Darwin'in öncüsü olarak görmektedir.

İbni Haldun'un, evrim sürecini maden-bitki-hayvan çizgisinde insana kadar getirip, "*gözlemimize girebilen varlıklar içindeki gelişim ve oluşumların vardığı en son aşama budur*" diyerek, İslam Ansiklopedistlerinin ve diğer bazı düşünürlerin görüşlerinden ayrıldığını gösterir. Onlar gibi evrim sürecini insandan meleklere ve oradan da mutlak varlığa kadar götürmez. Ancak İbni Haldun'un, önceki yüzyıllarda ortaya konulan evrim görüşünün metafizik boyutundan kendini tümüyle sakındığını söylemek de mümkün gözükmüyor. Düşünüre göre, insanlar birer maddi varlık olarak (organik yönden) madenden itibaren başlayan bir zincirin son halkası olmakla birlikte, tinsel yapıları bakımından bir üst aşamaya ulaşabilir. Bir üst aşama melekler dünyasıdır. Melekler dünyası, yaşadığımız dünyanın geçmişine ve geleceğine ilişkin bilgilerin bilindiği, maddi varlıkların bulunmadığı tinsel bir evrendir.[146]

İbni Haldun'a göre insanlar, tinsel yapılarına göre üç gruba ayrılır. Birinci grup insanlar, maddi ve tinsel açıdan bu dünyaya bağımlı kişilerdir. İkinci gruptakilerin tinsel yapıları biraz daha ileridir ve tinsel alanda yaşadığımız dünyadan sıyrılabilirler. Bu kişiler dinsel bilimlerin, tanrısal bilgilerin uzmanı olan kişilerdir. İnsan doğası tinsel yönden yetkinleşmeye elverişli olduğundan, bu yetkinlik derecesine gelenler, göz açıp kapayacak bir zaman dilimiyle sınırlı bile olsa, tinsel yönden melekler dünyasına ulaşabilir. Üçüncü grup insanlar hem tinsel, hem de maddi (bedensel) boyutlarıyla yaşadığımız dünyadan sıyrılabilme kapasitesine sahip kişilerdir. Bu kişiler peygamberlerdir. Peygamberlerin bu ayrıcalıklı durumu doğuştan belirlenir. Bir insan çaba göstererek üçüncü kategoriye geçemez.[147]

Düşünürün bu açıklamalarında, gözlemlerine ve muhakemesine dayanarak elde ettiği bilgiler ile dinsel hükümlerin karşı karşıya geldiğini görüyoruz. Bu çalışmanın pek çok yerinde, İbni Haldun'un, kurmuş olduğu "umran" biliminin konularını incelerken dinsel hükümlerden hareket etmediğinin örnekleri verilmiştir. İncelediği konuda dinsel

146 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.244; SU, C.I, s.286-287; FR, Vol. I, pp.198-199.

147 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.246-251; SU, C.I, s.288-291.

hükümler, gözlem ve muhakeme sonucunda ulaştığı kanaatle uyuşmadığında, söz konusu hükümleri ya başka türlü yorumlamış, ya da böyle bir yorum mümkün olmadığında onları görmezlikten gelmiştir. Burada ise, düşünürün dinsel hükümlere geçerlilik tanıdığı görülüyor. İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum nasıl açıklanabilir?

Konuyu daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle, düşünürün *Mukaddime*'deki genel yaklaşımını ortaya koymak yararlı olacaktır. İbni Haldun, bir din adamı olmasına rağmen, en kritik dini konularda bile, gözlem ve muhakeme yeteneğine dinsel hükümlere oranla öncelik tanımıştır. İbni Haldun için, yeri geldiğinde "*kanaati ile telif edemeyeceği hadislerden bile yan çizmiştir*"[148] diyen Uludağ'ın bu konuda verdiği örneklerden biri şudur. Bütün hadis kitaplarında nakledilen, okuyup üfleyerek yapılan tedavilere ilişkin hadisler için; "*bunlar iptidai Arap örfünün tedavi usulleridir, şeriatla ilgili değildir, tıpla ilgili bir takım içtimai ve kavmi geleneklerden ibarettir' diyerek çok sayıdaki hadisin bağlayıcı vasfı olmadığını ileri süren İbn Haldun, çok hassas bir konuda rahatlıkla görüş beyan etmiştir.*"[149] "*İbn Haldun'a göre, Tıbb-ı nebevi hadislerinde söz konusu edilen tedavi usullerinin... vahiy ile ilgisi yoktur, zaten peygamberler de tıp öğretmek için gönderilmiş değillerdir.*"[150]

İbni Haldun'un, dinsel önyargılar ve dogmalar karşısındaki cesur tutumuna bir başka örnek, Hz. Ömer'in bir buyruğu hakkında söyledikleridir. Kuşkusuz, İbni Haldun'un Hz. Ömer'in buyruklarını tartışması, açıkça eleştirmesi söz konusu olamaz. Ancak konuyu ele alış biçimi, örtülü biçimde, söz konusu buyruğu onaylamadığını göstermektedir. Bu konu, *Mukaddime*'de, "Akli İlimler ve Çeşitleri" başlığı altında, eski uygarlıklardan kalan bilimsel eserlerden söz edilirken geçmektedir:

> "...İran toprakları Müslümanlar tarafından fethedilip orada birçok kitap bulununca (İran'daki İslam ordusu başkomutanı) Sa'd b. Ebu Vakkas, Ömer b. Hattab'a

148 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.58.
149 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.59.
150 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.69. İbni Haldun bu konuyu, *Mukaddime*'de "Tıp İlmi" başlığı altında ele almıştır. Bkz: SU, C.II, s.892.

mektup yazarak kitapların durumu ve ganimet olarak Müslümanlara tevzi edilmesi hakkında izin istedi. (Onlardaki ilimlerin Müslümanlara nakl ve neşri hususunda izin istemek zımnında mektup yazdı.) Hz. Ömer ona; 'Onları suya atınız (ve böylece imha ediniz. Şayet onların muhtevası rehber, hidayet ve) irşad ise, Allah bizi bundan daha iyi irşad eden bir şeyle irşad etmiştir. (Bu eserlerdeki ilimler mürşid ise, Kur'an ve hadis ondan daha iyi mürşiddir.) Şayet dalalet ise, onlara karşı Allah bize kâfidir,' diye yazdı. Bunun üzerine onları suya veya ateşe attılar. Böylece (Keldanilerin, Babillilerin ve onların varisleri olan) Perslerin ilimleri bize kadar ulaşamadan mahvolup gitti."[151]

İbni Haldun'un yukarıdaki sözlerini değerlendiren Ümit Hassan şöyle demektedir: "*Bu olayı naklettikten sonra İbn Haldun yalnızca bir cümle eklemekte, 'bu suretle Farsların ilimleri bize ulaşmadan kayboldu' diyerek diğer bir konuya geçmektedir. Söz konusu olayı naklettikten sonra İbn Haldun'un susması ve yorum getirmememsi, dolaylı bir yorum sayılmalıdır... İbn Haldun'un Halife Ömer'in buyruğunu tartışması mümkün değildir, giderek bu buyruğu övmemesi bile, düşünürün söz konusu davranışı onaylamadığının bir belirtisi sayılmalıdır.*"[152] İbni Haldun, Hz. Ömer'in kitapların yok edilmesi buyruğunu aktardıktan hemen sonra, Romalıların Yunan eserleri hakkındaki tutumlarını anlatır. Romalılar, özellikle Hırıstiyanlığı kabul ettikten sonra, dinsel hükümlerle çelişen Yunan eserlerini okumayı bırakmışlardır. Ancak bu eserleri yok etmeyip depolarda sakladıklarını belirten İbni Haldun, saklanan bu kitaplar için "ölmez eserler" ifadesini kullanır. Hassan'a göre; "*bu yorum, İbn Haldun'un Halife Ömer'in buyruğu olayındaki suskunluğu ve bir cümlelik yorumu ile karşılaştırıldığında, Halife Ömer olayını onaylamadığı ortaya çıkmaktadır.*"[153]

İbni Haldun, peygamberlik kurumunu açıklarken, "umran" biliminin yöntemlerini bir kenara bırakmış ve konuyu dini hükümlerle temellendirmiştir. *Mukaddime*'deki

151 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.872. (Parantez içi ifadeler S. Uludağ'a aittir.)

152 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.112-113.

153 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.113.

bu istisna nasıl yorumlanabilir? Söz konusu istisna düşünürün gerçek kanaati midir, yoksa bu konuda kanaatini yazmaktan çekinmiş midir? Gumplowicz'in *Mukaddime*'yi genel olarak yorumlayan sözleri, ikinci durumun varlığına işaret eder: "*Görülüyor ki, XIV. Asırda bir Arap içtimaiyatçısı, içtimai hayatın dini tecelliyatı önünde müşkül bir vaziyette bulunuyor. Her ne kadar adli ve siyasi takibat yoktu ise de, ilimlerin hakikatini bütün serbestîsi ile izah edemiyordu. Zira karşısında Peygamberi ve Kur'an'ını, yani hür düşünceleri kontrol eden Allah muhiplerini buluyordu. Tabiatı ile fikirleri Kur'an'ı Kerim'in sözleri ile uyumlu değildi.*"[154]

Mukaddime'nin gerçekçi, gözlem ve akıl yürütme esaslarına dayanan bilgilerle donanmış yapısı dikkate alındığında, Gumplowicz'in yorumuna geçerlilik tanınabilir. Düşünürün yazdıklarından ötürü takibata uğramamış olması, *Mukaddime*'nin tamamen özgür bir ortamda yazıldığını göstermez. Büyük bir olasılıkla, *Mukaddime* o dönemde anlaşılamamıştır. İslam düşüncesinin gerileme döneminde, *Mukaddime*'yi anlayacak bir entelektüel ortam yoktu. "*İbn Haldun'un Mukaddime'sinden, onun muasırları olan veya ondan biraz sonra yaşamış bulunan bazı Arap edipleri ve tarihçileri bahsetmişlerdi... Fakat söz konusu zevatın büyük çoğunluğu, Mukaddime'nin azametini idrak etmekten aciz kaldıklarından, eseri ve müellifini küçümsemişler, bu muazzam hazineden istifade etme basiretini gösterememişler, kayda değer bir fayda temin edememişlerdir.*"[155]

Mukaddime, Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Abdülhamit devrinde, din ve devlet ilişkisi konusundaki görüşleri nedeniyle satılması ve okunması yasak kitaplar arasında yer almıştır.[156] Bu durum, içeriği anlaşıldığında *Mukaddime*'nin iktidarlar tarafından tehlikeli görülebileceğine bir örnek oluşturuyor. İbni Haldun'un bu kaygıları dikkate alarak, görüşlerini bazı noktalarda tam olarak açıklamaktan çekinmiş olduğunu söylemek makul bir düşünce tarzı gibi gözüküyor. Süleyman Uludağ aksi kanaattedir. O, İbni Haldun'un görüşleri arasında, bu konuda bir çelişki görmemektedir.

154 L. Gumplowicz, *a.g.y.*, s.587.

155 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.127.

156 Bkz: Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldun", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, 1950, s.739 vd; Ayrıca bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.54.

Tarihsel olaylar genel olarak sosyal-siyasal yasalara göre şekillenmekle birlikte, istisnai olarak bu alana tanrısal müdahaleler de olabilmektedir. Peygamberlik de bu istisnai olaylardan biridir. İbni Haldun, samimi olarak hem bu tür tanrısal müdahalelere inanmakta, hem de umran biliminin yasalarına geçerlilik tanımaktadır.[157]

İbni Haldun, *Mukaddime*'de dinsel hükümlerin bilgisi ile umran biliminin sağladığı bilgiyi karşılaştırarak, bu konudaki görüşü hakkında bazı ipuçları verir. Düşünür şöyle demektedir: "*Dinsel haberlerin sağlamlığı için sadece haberi taşıyıp aktaranların ne ölçüde güvenilir, ne ölçüde güvenilmez olduklarını araştırmaktır geçerli olan... Haberin doğruluğu kesin olmayıp sadece sanıya dayansa bile... Ama olguları anlatan haberler öyle değil. Bu tür haberlerin doğru sayılabilmeleri için, bir de, gerçeğe uygun bulunmaları gerekir.*[158] Düşünürün bu sözlerini yorumlayan Süleyman Uludağ, bu kez, yukarıda belirtilen görüşünden daha farklı bir değerlendirme yapar:

> "İbn Haldun, belki de muhtemel hücumlardan korunmak için dini rivayetleri, umranın tabiat ve kanunlarına göre ölçme ve değerlendirme prensibinin dışında tutmak istemektedir. Hâlbuki din de insani içtimanın ve beşeri umranın bir meselesi ve hadisesidir. Umranın tamamına ait kanunların, onun bir parçası olan dine ve dini rivayetlere de tatbik edilmesi faydalı olur. Eğer dini haber ve rivayetler de umranın umumi tabiatına ve kanunlarına göre tenkit ve tetkik edilse, şüphe yok ki, bu rivayetler arasındaki hurafeleri, batıl rivayetleri ve asılsız haberleri ayıklama imkân dâhiline girer. Fakat muhafazakâr ve mutaassıp çevrelerde böyle bir tenkidi

157 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.108-112. S. Uludağ, İbni Haldun'un bir başka eserinin çevirisine yazdığı önsözde de şöyle demektedir: "İbni Haldun; dini inançlardan en küçük bir fedakarlık bile yapmadan bir müslümanın ne kadar hür ve serbest düşünebileceğini; cemiyet, tarih, iktisat, sanat ve ilim alanlarında orijinal görüşler ileri sürebileceğini, hiçbir dini engelle karşılaşmadan keşif ve icadlarda bulunabileceğini en açık bir şekilde göstermiş ve bu durumun en tipik örneğini teşkil etmiştir." Bkz: İbni Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s.12.

158 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.128; SU, C.I, s.202-203.

değerlendirmenin ortaya çıkaracağı rahatsızlık ve sıkıntılar İbn Haldun'u dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur etmiştir.[159]

Aslında bu tartışmanın büyük bir önemi yoktur. Çünkü düşünür, peygamberler için kabul ettiği bu istisna dışında, tüm sosyal ve siyasal olayları gözlem ve muhakemesine dayanarak açıklamıştır. İbni Haldun'un toplumsal yaşama tanrısal müdahalelerde bulunulduğuna inanması veya inanmaması, *Mukaddime*'nin değerini azaltmaz. Din ile bilimi birbirinden kesin olarak ayırdığı için, bu konulardaki görüşleri de birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmelidir. O, umran biliminin konularını, bilimsel yöntemle, dini etkilerden uzak biçimde incelemiştir. Önemli olan budur.[160]

B) Toplumsal Yaşamın Evrimi

İbni Haldun, diyalektik ve determinist bir sürecin doğal varlıklar için olduğu kadar, toplumsal varlıklar için de geçerli olduğunu belirtir. Toplumlar, oluştukları andan itibaren, kendilerini oluşturan nedenlerin ve öğelerin değişimine paralel olarak sürekli değişir. Toplumların oluşumundaki nedenlerden birinin ekonomik olduğu daha önce belirtilmişti. İşte toplumlar, özellikle ekonomik yapılarının değişimine bağlı olarak sürekli değişir ve belirli bir aşamada başka bir toplum biçimine dönüşür.

İlk toplum biçimi, insanların zorunlu gereksinimlerini karşılayacak ölçüde, ekonomik yardımlaşma ve işbölümü

159 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması. *Mukaddime*, SU, C.I, s.203, dipnot 31.

160 Bu konuda Süleyman Uludağ'ın tespitleri şöyledir: "İbn Haldun din ve dini naslar karşısında oldukça rahat ve serbest hareket eder. İçtimai ve tarihi hadiseleri izah ederken, akla ve ilme dayanan sıhhatli ve isabetli müşahedelere müracaat etmeyi yeterli görür. Ulaştığı neticenin mutlaka naslara uygun olması endişesini taşımaz, mukaddes ahkâma muhalif olmasından tedirgin olmaz. Dini hüküm ve hadiseleri izah ve tefsir ederken de, aynı rahatlık ve serbestlik içinde hareket eder. Din ne demişse onu te'vil etmeden olduğu gibi aktarır. Dini hükümlerin bir takım nazari ve mücerret akli esaslara muhalif olmasından rahatsız olmaz, din ile nazari akıl arasında bir mutabakat ortamı aramaz, dini de aklı da kendi tabii sahalarında son noktasına kadar serbest bırakır." S. Uludağ, *a.g.y.*, s.142.

temelinde kurulan kır toplumlarıdır. Kır toplumları, toplumsal yaşamın temelidir.[161] Bu açıdan, toplumsal evrim sürecinin de başlangıcını oluşturur. Toplumsal evrim, kır toplumundan kent toplumuna doğru uzanan bir yön izler:

> "Bilesin ki, insan topluluklarının değişik durumlarda ortaya çıkmaları, yaşama ve geçinme yöntemlerinin değişik oluşundan ileri geliyor...
>
> [Kır toplumları] geçim yollarında çaba harcarken, bunların durumları genişlediğinde ve zorunlu gereksinimlerinin ötesine, zenginliğe, bolluğa eriştiklerinde, bu durum artık yerleşmeye, yerleşme merkezleri kurmaya iter bunları. Bunlar, bu aşamada, zorunlu gereksinimlerinin ötesindeki olanakları sağlamak için yardımlaşırlar...
>
> Bu sözünü ettiğimiz insanlar, kentsel yaşam aşamasına ulaşmış olanlardır. Kentsel yaşam sürenler demek, kentlerde yaşayanlar demektir. Büyük-küçük kentlerde yaşayanlar. Bunlardan kimiler, geçim ve yaşamlarını sanayi ile sağlar. Kimileriyse ticaret yolunu seçmiştir. Bunların yaşamları, kırsal kesim halkına göre daha parlak ve daha bolluk içindedir."[162]

Açıklamadan da anlaşılacağı üzere, kır toplumundan kent toplumuna geçiş, servet artışına yani ekonomik yapıdaki gelişmeye bağlanır. Ancak *Mukaddime*'de servet artışını mümkün kılan etkenin ne olduğu belirtilmez. Zorunlu gereksinimlerini karşılamakta sıkıntı çeken kır toplumunu refaha ve bolluğa götüren gelişmenin nedeni söylenmese de, bu durumun kır insanında yerleşme arzusu yarattığı belirtilir. Böylece göçebe yaşam biçimi bırakılır; kasabalar, kentler kurulur. Kentler, yeni bir yaşam biçimini, yeni alışkanlıkları daha değişik bir değerler sistemini de doğuracaktır.

Kır toplumlarının kentsel yaşama geçişlerinin tek yolu servet artışı değildir. Kır toplumları ile kent toplumlarının bir arada bulunduğu ve aralarındaki ilişkinin barışçı olmadığı ortamlarda, kentsel yaşamın başlangıcı fethe dayanır. Savaşçılık gücü açısından üstün olan kır toplumu, ekono-

161 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.297; SU, C.I, s.325-326.

162 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.293-295; SU, C.I, s.323-324. (Metindeki köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

mik açıdan üstün olan kent toplumuna saldırır ve onu ele geçirir. Fatih kır toplumu, kenti yağmalayıp kıra dönmek yerine, yönetici bir kesim olarak kent toplumunun başında kalmaya karar verirse, artık onlar için kent yaşamı başlamış olacaktır.

İbni Haldun, yaşadığı çağda ve bölgede, kır toplumlarıyla kent toplumları arasında sürekli bir mücadele olduğunu görmüştür. Bu mücadelenin, aslında Mezopotamya bölgesinde binlerce yıllık geçmişi vardır. Günümüzde antropologların büyük kısmı, yeryüzündeki ilk devletlerin bu mücadelenin ürünü olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir. İbni Haldun da, devletin kuruluşunu bu olaya bağlamıştır. Bu konu ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Toplumsal yaşamın kırsal yaşamdan kentsel yaşama doğru evrimi, başta ekonomik olmak üzere, belli nedenlerle gerçekleşen determinist bir süreçtir:

> "...Kentleşmeyi göçebe ve kır insanları için son aşama olarak buluyoruz. Göçebe bu son aşamaya doğru yürür, çabasıyla tırmanabildiği ölçüde tırmanır. Ve sonunda bir düzeye ulaşır. Ne zaman ki bolluk durumlarını ve olanaklarını sağlayan bir 'tüylenme' oluşur, o zaman rahat yaşama yönelir. O zaman kendini kente bağlar. 'İlkel' toplulukları durumu (El Mütebeddiye) hep böyledir. Kentliyse çöl-kır yaşamına yönelmez. Meğerki bunu gerektiren bir zorunluluk ola ya da bir eksiklikten dolayı kent halkının yaşamına ayak uyduramamış buluna."[163]

Düşünür, toplumsal yaşamın evriminde "kentsel yaşam"ı son aşama olarak görür. Servet artışı, ekonomik gelişme kır toplumunda bir dönüşüme yol açıp yeni bir toplum biçimi olan kent toplumunu ortaya çıkarmakla birlikte, kent toplumunda aynı sonucu doğurmaz. Kentlerde refah ne kadar artarsa artsın, bu durum yeni bir toplum biçiminin kurulmasını sağlamaz. Servet artışı dışında başka bir dönüştürücü güce sahip etkenden söz etmediği için, kent toplumunu aşan yeni bir toplum biçimi yoktur. "...*Kentsel*

163 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.297; SU, C.I, s.326. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

yaşam toplumsal yaşamın, uygarlığın son aşamasıdır"[164] diyerek, kentsel yaşamda "dönüşüm" özelliğinin bulunmadığını belirtir. Kentsel yaşamda yalnızca "devinim" ve "değişim" öğeleri vardır. Kentler, belirli bir süre sonra başka toplumlar tarafından ele geçirilerek değişime uğrar. Ancak bu değişim, yeni bir toplum, yeni bir yaşam biçimi yaratmaz. Ne servet artışı, ne fetihler, ne de başka bir etken, kent toplumundan başka bir toplum biçimine geçişi gerçekleştirmez.

İbni Haldun'un kentsel yaşamı son aşama olarak ele alan görüşü, Aristoteles'in kent devletini (polis) toplumsal evrimin son halkası olarak değerlendiren görüşüne benzer. Aristoteles'e göre: "[İnsanlığın ulaşacağı] *son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlettir (polis). Bununla, hemen her bakımdan süreç tamamlanmıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlanılmışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelinmiştir... Bu birlik ötekilerin amacıdır."*[165]

İbni Haldun, toplumsal evrim sürecini en çok etkileyen iki etmen olan üretim biçimi ve toplumsal dayanışmanın, kentsel yaşamın belirli bir aşamasından sonra bu özelliklerini yitirdiğini belirtir. Kır toplumunda soy dayanışması ve ekonomik gelişme belirli bir hedefe yönelir: Soy dayanışması hükümdarlık (devlet) kurmayı, ekonomik gelişme de yerleşik düzene geçmeyi hedefler. Kentsel yaşam, her iki amacın bir arada gerçekleştiği bir yaşam biçimidir. Yerleşik yaşam süren devletli bir toplum düzenine ulaşınca, dayanışmanın ve ekonomik gelişmenin yöneleceği bir hedef kalmaz. Toplumsal fonksiyonlarını yitiren bu iki güç, zamanla, özelliklerini de yitirir. Şöyle ki: Kır toplumunun eşitlikçi ve hiyerarşik olmayan yönetim biçiminden (başkanlıktan), kent toplumunun ezici ve hiyerarşik yönetim biçimi olan hükümdarlığa geçişi hedef alan soy dayanışması, bunlar gerçekleşince, yeni bir hedefe yönelmediğinden, etkisi giderek azalır. Her iki etken de işlevsiz ve amaçsız kalır. Zamanla soy birliği dağılır ve artık dayanışmaya yol açan bir durum olmaktan çıkar.

---

164 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.299. Uludağ, bu ifadeyi şöyle çevirmiştir: "...bedeviler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz". Bkz: SU, C.I, s.326.

165 Aristoteles, *a.g.e.*, K.I, B.2, s.9.

Ekonomik yapıda da benzer bir durum görülür: Kırsal yaşamdan kentsel yaşama servet artışı sayesinde geçilir. Kentsel yaşamın ilk dönemlerinde servet artışının önemli bir işlevi vardır. Kent yaşamının görkemli yapıları, sarayları bu servetle sağlanır. Her türlü rahat yaşamı karşılayacak bir kent kurulduktan sonra, servet artışının yöneleceği bir hedef, gerçekleştireceği bir amaç kalmaz. Servet artışı artık yalnızca lüks ve israfa neden olur. Zamanla aşırı tüketime o kadar alışılır, israfta o kadar ileri gidilir ki, ekonomik gelişme bu alışkanlıkları karşılayamaz hale gelir. Tüketim eğilimi, üretim potansiyelini aşar. Bu durum ekonomik ve sosyal yapıyı olumsuz yönde etkiler. Toplum düzenli bir işleyişten, iyi bir yönetimden ve dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı yeterli bir güvenlikten yoksun kalır. Böylece, kent toplumları, kır toplumları ile olan mücadelesinde kendisini koruyamaz hale gelir ve onlara yenilir.

İbni Haldun, kır toplumunun savaşçılık gücünü kent toplumundan daha üstün gördüğü için, kent toplumunda toplumsal dayanışmanın ve ekonomik gelişmenin zayıflaması, hemen her zaman kır toplumunun ket toplumunu fethi ile sonuçlanacaktır. Kuşkusuz kır toplumlarının bu üstünlüğü yalnızca belirli bir çağa özgü bir durumdur. Nitekim ateşli silahların bulunması ve diğer savaş araçlarının geliştirilmesiyle, üstünlük bu araçları üretebilen kent toplumuna geçmiştir.

Kent toplumunun kır toplumu tarafından ele geçirilmesi, daha önce yaşanan sürecin yinelenmesine yol açacaktır. İlk başlarda, yönetimi ele geçiren kır toplumunun mensupları, yeni bir heyecan dalgasıyla toplumsal gelişmeye ivme kazandıracak, hala güçlü olan soy dayanışması sayesinde pek çok kamusal girişimi başarıya ulaştıracaktır. Bir süre sonra, yenmiş oldukları toplumu zayıflatan nedenlerin derece derece ortaya çıktığı görülecektir. Kentsel yaşamın alışkanlıkları, lüks ve israfa varan tutumları ve soy dayanışmasını zayıflatan ilişki biçimleri kendini gösterecektir. *Aynı nedenler aynı sonucu doğurur* kuralı gereği, bu toplum da güçsüz düşecek, ekonomik gücünü, savaşçılık yeteneğini yitirecek, kır toplumlarının saldırıları karşısında çaresiz kalacaktır. Artık aynı döngünün gerçekleşmesini beklemek dışında yapacak pek bir şey kalmamıştır. İbni Haldun'a göre,

bu yinelemeler, ortalama 120 yıllık döngülerle gerçekleşir.[166] Bu konu, ileride "Dönemler Kuramı" başlığı altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

İbni Haldun, yaşadığı çağda, kent toplumunda dönüşüme yol açacak, yeni bir toplumsal yaşam biçimini doğuracak bir özellik görememiştir. O da Aristoteles gibi, kent devletini uygarlığın son basamağı, en yüksek global toplum biçimi olarak gördü. Kent toplumundan ulusal topluma ve belki günün birinde dünya toplumuna ulaşılabileceği konusunda bir öngörüde ya da spekülasyonda bulunmadı. Henüz teknolojinin, ticaretin ve sanayinin böyle bir dönüşümün ipuçlarını verecek düzeyde gelişmediği bir dönemde, bunu yapması da beklenemezdi.

İbni Haldun'un kent devletinin bir gün aşılabileceğini düşünememiş olması makul karşılanabilir. Ancak Ahmet Arslan'ın belirttiği gibi, uzunca bir süre devletin ve halkın gereksinimlerini iyi düzeyde karşılayan kent ekonomisinin, bir süre sonra bunu neden karşılayamaz hale geldiğinin tatmin edici bir yanıtı *Mukaddime*'de yoktur. Düşünür, devletin gelirlerinin giderlerini karşılayamamasını ve halkın lüks gereksinimlerine mevcut üretim olanaklarıyla cevap verilememesini, gözlemlerine dayalı bir olgu olarak kabul etmiştir. Bu olgunun nedenini araştırmak yani kent ekonomisinde üretimin bir aşamadan sonra neden artmadığını sormak yerine, halkın ve devletin gereksinimlerinin neden bu kadar arttığını sormak yoluna gitmiştir. Bu gelişmenin sorumlusu olarak, kent yaşamının yol açtığı israfı, lüks tüketim alışkanlığını ve genel ahlaki bozulmayı göstermiştir.[167]

İbni Haldun'un evrim kuramı, evrendeki her şeyin değişmekte olduğunu söylemesi, değişimi evrensel bir yasa olarak kabul etmesi bakımından son derece önemlidir. Ancak kuramın çok ciddi kısıtları da bulunmaktadır. Düşünür, iyi bir gözlem, ince bir akıl yürütme ve büyük bir cesaretle havyanlar dünyasından insana doğru organik bir evrimin varlığına parmak basmıştır. Kır toplumundan kent toplumuna geçişin ilkelerini belirlemiştir. Ancak evrim süreci bu noktalarda durmaktadır. Doğal varlıkların (maden-bitki-hayvan) evrim basamağının son halkası insandır. Evrim

166 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.7-10; SU, C.I, s.392-394.
167 A. Arslan, *a.g.e.*, s.147-148.

yasası, insanın organik bir dönüşüme uğrayarak, zamanla başka bir türe dönüşeceğini söylememektedir. Aynı şekilde, kent toplumu da başka bir toplum türü yaratamaz. Düşünür, bu yaklaşımıyla, yaşadığı çağda, hem doğal, hem de toplumsal varlıkların evrim sürecinin tamamlandığını kabul etmiş olmaktadır.

Yeryüzünde ilk kentlerin kurulması M.Ö. 3.000'li yıllara kadar uzanır. İbni Haldun, bu kadar eski kentleri bilmese de, eski Mısır ve Yunan kentlerinden haberliydi. Bu durumda, ona göre, yaklaşık iki bin yıldır, kent yaşamı önemli bir ilerleme göstememiştir. Kentler, uygarlığın son basamağı olarak kurulmakta, belirli bir süre sonra zayıflayıp yıkılmaktadır. Yıkılanın yerine kurulan kentleri de aynı kader beklemektedir. Bir kent uygarlığının, öncekilerden daha ileri düzeyde olması söz konusu değildir. Roma imparatorluğu Yunan kentlerini ele geçirdiğinde, daha ileri veya nitelik yönünden daha farklı bir kent yaşamı kurmamıştır. Aynı durum, İran'ı ele geçiren Araplar için de geçerlidir. Bu yaklaşımın ardında, döngüsel tarih anlayışı yatıyor. İlkçağ Yunan düşüncesine de egemen olan bu anlayışta, tarihsel olaylar bir döngü içinde tekrarlanır. Tarih, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan düz bir çizgi izlemez. Dolayısıyla, insanlık tarihinde yüzlerce hatta binlerce yıllık bir zaman diliminin geçmesi bile bir gelişme veya ilerleme anlamına gelmez.[168]

İbni Haldun'un, dünyanın değişik bölgelerinde, değişik zamanlarda kurulan uygarlıkları (kültür çevrelerini) bir bütün olarak dikkate aldığı söylenemez. Bu bağlamda, Mısır, Çin, Yunan, İslam uygarlıkları, onun gözünde, birbirini izleyen, etkileyen, ilerleten kültür çevreleri değildir. Söz konusu olan, birbirinin yerine geçen, birbirini yineleyen kentler, hanedanlıklardır. Bugün, bizler, çizgisel tarih anlayışı doğrultusunda, ulaştığımız genel uygarlık düzeyini, Mezopotamya'da kurulan ilk kentlerden itibaren farklı kültür çevrelerince oluşturulan bilgi ve deneyimlere bağlayarak açıklama eğilimindeyiz. Her kültürün, genel uygarlığımızı bir parça da olsa zenginleştirdiğini, genel bir ilerlemeye katkı sağladığını düşünürüz. İbni Haldun, böyle tüm insanlık için

168 Döngüsel tarih anlayışı yönünden İbni Haldun'un değerlendirilmesi için bkz: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s.36-44.

geçerli bir tarihsel süreç düşüncesine ve bu sürecin tedrici bir ilerleme olduğu görüşüne yatkın değildir. Ona göre, bir insanlık tarihinden değil, toplumların tarihinden söz edilebilir. Her toplum, kırsal yaşamdan kentsel yaşama doğru evrilen tarihsel bir süreç izler. Buna paralel olarak, her devlet, kuruluşundan yıkılışına kadar geçen yaklaşık 120 yıllık bir ömre sahiptir. Bu süreçler belirli aralıklarla tekrarlanır. Değişimi evrensel bir ilke olarak görmesine rağmen, bu konuda "ilerleme" anlamına gelecek bir değişim, daha uygun bir ifadeyle, bir "dönüşüm" düşüncesine sahip değildir.

İkinci Bölüm

İBNİ HALDUN'UN DEVLET ANLAYIŞI

I. SİYASAL İKTİDARIN KÖKENİ

A) Kavram

Bir siyasal örgütlenme biçimi olan devletin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı konusu, sosyal bilimlerin en tartışmalı konularından biridir. Günümüzde bu konu daha çok siyasal antropolojinin ilgi alanına girse de, sosyoloji, tarih, siyaset bilimi gibi diğer bilim dallarının da konuyla yakından ilgilendiği görülüyor. Bugünkü bilgi birikimimizin, devletin kökeni (doğuşu, kaynağı) ile ilgili sorulara tümüyle tatmin edici yanıtlar verdiğini söylemek mümkün değil. İlkel toplumdan devletli topluma geçişin kesin nedenleri ve zamanı tam olarak belirlenememiştir. Bilgimiz tam olmamakla birlikte, devletin kökenini aydınlatmaya yönelik tutarlı teoriler ve modellere sahibiz. Bu konuda siyasal antropolojinin sağladığı katkı büyüktür.

İlk çağlardan bu yana devletin kökenini açıklamaya çalışan pek çok görüş ortaya atılmıştır. Ancak bu görüşlerin çoğu, bilimsel araştırma yöntemiyle değil, öngörüler, varsayımlar ve tahminler üzerinden oluşturulmuştur. Örneğin, devletin kökenini insan iradesinin bir ürünü olan sözleşmeye dayandıran görüşlerde, "doğa durumu" ve "sosyal-siyasal sözleşme" bir varsayım olarak kabul edilir. İnsanlığın toplum öncesi bir doğa durumundan, bir sözleşme yaparak çıktıkları iddiası kanıtlanamamıştır. Yeryüzündeki ilk devletlerin yaklaşık 5.000 ile 5.500 yıl önce kuruldukları düşünüldüğünde, konuyu incelemenin zorluğu daha iyi anlaşılır.

Bu konuda güçlük yaratan bir sorun da, *devlet* ve *devletin kökeni* kavramlarındaki belirsizliktir. Bir siyasal örgütlenme biçimi olarak devleti, günümüzde, diğer örgütlenme biçimlerinden ayırmak zor değildir. Ancak tarihte geriye doğru gidildikçe bu ayrımı yapmak zorlaşır. Bazı yazarlara göre, devlet toplumun kuruluşu ile birlikte ortaya çıkmıştır. Yani ilk toplum biçimi olan kabile (ilkel toplum) düzeyinde ortaya çıkan siyasal iktidar, devlet olarak adlandırılabilir. Bazı yazarlar ise, kabile ölçeğinde ortaya çıkan siyasal iktidarın devlet olarak adlandırılamayacağını; yalnızca "yöneten-yönetilen" olarak iki kesime ayrılmış sınıflı toplumlarda ortaya çıkan siyasal iktidara devlet denilebileceğini savunur. Oysa kabilelerde yöneten-yönetilen ayrımı olmayıp, herkes hem yöneten, hem de yönetilen konumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yazarlar bakımından, kabilelerin birleşmesinden oluşan, sınıflara ayrılmış kent devleti (polis, site) tarihteki ilk devlet tipidir. Diğer bazı yazarlar ise, devlet kavramının ancak modern çağdaki siyasal örgütlenmeler için kullanılabileceği görüşündedir. Bu bağlamda, tüm yetkileri kendinde toplayan, kendisi dışında bir meşruluk anlayışı kabul etmeyen ulus devlet, ilk devlettir.[1]

Burada devlet ve devletin kökeni kavramları ile ilgili teorik tartışmalara girilmeyecektir. Adına devlet dense de, denmese de, ilk siyasal örgütlenmenin, siyasal iktidarın nasıl ve neden ortaya çıktığı sorusu önemlidir. Bu soruya verilecek yanıt, yalnızca tarihsel bir olguya işaret etmek anlamına gelmeyecek, ayrıca devletin niteliği, devletin yetkisi, devlet otoritesinin sınırları, bireylerin hak ve özgürlükleri gibi pek çok konuda belirleyici olacaktır. Bu çalışmada devlet, nüfusun yöneten-yönetilen şeklinde ikiye ayrıldığı global toplumlarda ortaya çıkan global iktidar olarak tanımlanmıştır. Global toplum, başka bir toplumun parçası olmayan, kendi kendini yöneten en büyük toplumdur. Tarihteki global toplum örnekleri; kabile, site, feodal beylikler ve ulus devletlerdir.[2] Bu örnekler içinde, ilk yöneten-yönetilen ayrımı sitede ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla site yani kent devleti, ilk devlet tipidir. Bu yaklaşımın İbni Haldun'un *Mukaddime*'de benimsediği terminoloji ile uyumlu olduğu söylenebilir.

1 Bu konuda bkz: Cemal Bali Akal, *Siyasi İktidarın Üçyüzü*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

2 Bu konuda bkz: M. Duverger, *a.g.e.*, s.39 vd., 159 vd.

İbni Haldun, genel olarak, devleti "mülk" sözcüğüyle, hükümdarı da "melik" sözcüğüyle ifade eder.[3] Ancak çoğu zaman, *"devlet ve mülk"* ifadesini birlikte kullanır. Bu kullanım biçiminden, söz konusu iki kavramın eş anlamlı olmadığını anlıyoruz. O, "mülk" sözcüğünü, hanedanlıklar için olduğu kadar, bir hanedana bağlı beylikler için de kullanmıştır. Devlet sözcüğünü ise, genellikle başka bir siyasi otoriteye tabi olmayan hanedanlıklar için kullanmıştır. *Mukaddime*'de, devlet sözcüğünün başına bazen "genel", "tümel" "kişisel" sıfatları eklenerek farklı devlet yapıları anlatılmıştır.[4] Bu karmaşık ifade yapısından çıkartılabilecek en anlamlı sonuç, *Mukaddime*'de "devlet" sözcüğünün günümüz anlamına yakın biçimde kullanılmış olduğudur. "Devlet"; bir toplumdaki en üstün siyasal otoritedir, başka bir siyasal otoriteye tabi değildir, toplumun yönetenyönetilen biçiminde iki kesime ayrıldığı kent toplumlarında görülür, toplumdaki herkes üzerinde ezici bir güç kullanabilme kapasitesine sahiptir.

B) Üstün Bir Otoritenin Zorunluluğu

İbni Haldun, toplumun varlık nedeni hakkındaki açıklamalarında, insanların beslenme, barınma ve güvenlik gereksinimleri nedeniyle bir arada, sıkı bir dayanışma içinde yaşamak zorunda olduğunu belirtir. Aksi halde, insanların yaşamlarını sürdürebilmesi mümkün değildir. Bu zorunluluk, yukarıda "Toplumun Kökeni" başlığı altında belirtildiği üzere, insan doğasından kaynaklanır. Düşünüre göre, doğaları gereği toplum düzeni içinde yaşamak zorunda olan insanlar, üstün bir otoritenin (siyasal iktidarın) varlığına gereksinim duyar:

> "İnsanoğlu kendine özgü birtakım özelliklerle öteki canlılardan ayrılmıştır. Canlılar içinde yalnızca kendinde bulunan ve varlığıyla öteki yaratıklara karşı üstünlük sağladığı düşünme yeteneğinin birer ürünü

3 Bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.108.

4 *Mukaddime*'de "devlet", "mülk" ve benzer kavramların nasıl kullanıldığı hakkında bkz: S. el Husri, *a.g.e.*, s.216-219. Ayrıca bkz: Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.256-257.İbni Haldun, otobiyografisinde de "devlet" kavramı ve türleri üzerinde durur. Bkz: *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 3. Bölüm, No 15, s.200-213.

durumundaki bilimler, sanatlar da bu özelliklerdendir. Bir düzenleyici hakeme, güçlü bir egemene başvurma gereğini duyması da özellikleri arasındadır. Çünkü tüm öteki canlılar arasında yalnızca insan topluluğunun varlığı düzenleyicisiz (başsız) düşünülemez. Gerçi balarısı ve karıncaların da aynı durumda olduğunu söyleyen vardır. Ancak balarısı ve karıncaların bu yaşamları insanlarınkine benzese de, onların yaşamları düşünme ve kafa yormayla değil, sadece güdüleriyledir.[5]

İnsan toplulukları neden bir düzenleyicisiz düşünülemez? Siyasal iktidarın varlığı neden zorunludur? İbni Haldun bu sorulara şöyle yanıt verir: İnsan doğası, kendi türüne karşı *düşmanlık* ve *zulüm* etme eğilimi gösterir. Toplum düzeninin kurulabilmesi ve sürdürülebilmesi için, bu düşmanlık ve zulüm eğiliminin dizginlenmesi gerekir. Bunu da, ancak toplumda en güçlü olanlar gerçekleştirebilir.

"...İnsanları birbirine karşı koruyacak bir düzenleyici gereklidir. Çünkü insanların hayvanlık eğilimlerinde doğuştan düşmanlık ve zulüm (eğilimi) vardır. Yabancı hayvanların saldırılarına karşı kullanmak üzere kendilerinde var olan silahları, kendi türlerinden gelecek saldırıları önlemeye yetmez. Çünkü aynı silahlardan hepsinde vardır. Öyleyse bir başka şey gereklidir ki, onun yardımıyla birbirlerine karşı korunabilsinler. Bu 'bir başka şey', kendilerinin dışındaki herhangi bir hayvan olamaz. Çünkü tüm hayvanların kavrama ve esin alma güçleri eksiktir. Bu durumda o düzenleyici, insanların kendilerinden biri olmalıdır: Hepsine baskın gelen, hepsi üzerinde egemenliği ve (saldıranlara karşı) eziciliği olan bir düzenleyici. Öyle ki, artık kimse başkasına saldırmayı, başkasının hakkına geçmeyi başaramasın. İşte 'egemen' olmanın anlamı budur."[6]

Görüldüğü gibi, İbni Haldun, siyasal iktidarın varlığını insanın insana karşı korunması gereksinimine, bu gereksinimi de insan doğasına yani insan doğasının saldırganlık,

5 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.134; SU, C.I, s.208. Bu alıntıda, T. Dursun'un kullandığı "düzenleyici hakem" ve "güçlü egemen" kavramları yerine, S. Uludağ, "nüfuzlu bir hakem" ve "kuvvetli bir otorite" terimlerini tercih etmiştir.

6 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.142; SU, C.I, s.215.

düşmanlık ve zulüm eğilimi taşımasına bağlamaktadır. Kendi türüne karşı korunma gereksiniminin doğurduğu siyasal iktidar, toplumun en güçlü kişisinin elinde olacaktır. Peki, bu gereksinim karşılanamazsa ne olur? Kendi türünden gelecek saldırılara karşı insanı koruyan üstün bir otorite yoksa, insanlığı nasıl bir tehlike bekler?

> "Kendisine haksızlık ve düşmanlık yönelen kimse, öfkesine ve saldırma dürtüsüne uyarak ve bu konuda insana özgü gücün, duygunun sürüklenmesine göre karşılık verir ona. Bu yüzden de, öldürmeye yol açabilecek kavgalar meydana gelir. Bu da, kargaşaya, kan dökmeye, kişileri yok etmeye götürür. Buysa, insan türünün kesilmesi sonucunu doğurur. Oysa o tür, Tanrı'nın korumak istediklerindendir. Ne var ki, bu koruma işi, insanların kalıcılıkları, bir egemen olmaksızın, başsız kalarak olanaklı değildir. İnsanları birbirine karşı koruyacak bir egemen baş olmadan. Bundan dolayı, insanlar bir buyurucuya, kaçınılmaz biçimde gerek duymuşlardır."[7]

C) Mukaddime ve Leviathan

İbni Haldun'un bu açıklamaları, 17. yüzyıl düşünürü, *Leviathan*'ın yazarı Thomas Hobbes'un devlet öncesi doğa durumu ile ilgili açıklamalarına benzemektedir. İbni Haldun da, Hobbes gibi, siyasal iktidarsız bir insan topluluğunu kargaşa ve kaos ortamı olarak tasavvur etmiştir. Böyle bir durum, insan türünün yok olup gitmesine neden olabilecektir. Ancak İbni Haldun, insanların bir *doğa durumu* geçirdikleri ve bu dönemden bir *sözleşme* yaparak çıktıklarını ileri sürmemekle Hobbes'tan ayrılır. Düşünüre göre, siyasal iktidar ve onun bir tipi olan devlet, insanın insana karşı olan kötülüğünün önlenmesi için var olmakla birlikte, insanların kendi aralarında sözleşip, iradi olarak yarattığı bir kurum değildir. Ona göre, siyasal iktidarın kökeninde insan iradesinin bir rolü olmadığı yeterince açıktır: İlk insan topluluklarında, insanlar doğuştan gelen eğilimleri nedeniyle birbirlerine saldırdıklarında, birbirlerinin haklarına tecavüz ettiklerinde, daha güçlü ve daha savaşçı olanlar bu saldırı-

7 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.34; SU, C.I, s.417.

larda üstün gelecektir. Bu üstünlük, güçlülere, kendilerini saldırılara karşı koruyacak, temel çıkarlarının savunulmasını mümkün kılacak bir düzenin yerleştirilmesi imkânını verecektir. Bu düzenin kurulmasıyla, saldırılar sona erecek, kargaşa ve kaos yerini kurallı bir yaşama bırakacaktır.

Düşünürün açıklamaları değerlendirildiğinde, 17. ve 18. yüzyıllarda oluşturulan liberal devlet kuramından ayrıldığı tek noktanın, siyasal iktidarın kökenine ilişkin düşünceleri olmadığı kolayca görülecektir. İbni Haldun'a göre, siyasal iktidar insanların uzlaşması sonucu hazırlanan bir sözleşmeyle kurulmadığı gibi, iktidarın niteliği de, liberal kuramın söylediği gibi değildir. Liberal devlet kuramında, siyasal iktidar herkese eşit uzaklıkta, objektif hareket eden bir otorite olarak düşünülmüştür. Zaten yetkisi de, yalnızca herkesin ortak gereksinimi olan güvenliğin sağlanmasıdır. İnsanlar arasında çıkabilecek sorunlar bakımından tarafsız bir hakem niteliğindedir. Oysa İbni Haldun, siyasal iktidarın insanların anlaşmasıyla kurulduğunu kabul etmez. Tam tersine, çatışan taraflar içinde güçlü olan, çatışmayı kazanan taraf, diğerleri üzerinde iktidar sahibi olur. Kazan taraf, kendi kurallarını diğerlerine dayatma gücünü elde eder. Bu nedenle, ilk siyasal iktidar tarafsız bir hakem niteliğinde değildir. Gerçi İbni Haldun siyasal iktidarın kır ve kent toplumunda farklı nitelik gösterdiğini, kır toplumundaki iktidarın daha uzlaşmaya dayalı, daha demokratik bir yapısı olduğunu söyler. Ama bu iktidar bile bir anlaşma veya sözleşme ile doğmuş tarafsız hakem niteliğinde görülmez.

İbni Haldun'a göre, güçlülerin güçsüzler üzerindeki üstünlüğü, ilk başta fiili bir durumdur. Yalnızca fiziki güce dayanan ve fiili bir durum olan bu üstünlüğün istikrarlı bir siyasal iktidarı kurumsallaştırması söz konusu değildir. Ancak yöneticilik miras yoluyla birkaç kez el değiştirdiğinde, artık iktidarın nasıl kurulmuş olduğu ve gerçek niteliği unutulur. Yöneticilere boyun eğmek bir inanç olarak yerleşir. Bu inancın toplumda yaygınlaşması, fiili üstünlüğe meşruluk kazandırır. Güçlülerin güçsüzler üzerindeki egemenliği, artık herkesin kabul ettiği bir toplumsal ve siyasal düzen olur.[8]

8 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.360-361; SU, C.I, s.374-375.

İbni Haldun, Thomas Hobbes gibi, siyasal iktidarın varlığını insanın insana karşı korunması gereksinimine dayandırmakla birlikte, onun devleti bir "Leviathan" değildir. Aşağıda "Başkanlık" ve "Hükümdarlık" başlıkları altında ele alınacağı üzere, düşünür, Hobbes'tan farklı olarak, *Mukaddime*'de, devletin otoritesini mutlak kılmak ve bireylerin kayıtsız şartsız itaatlerini sağlamak için çeşitli gerekçeler arama çabasına girişmemiştir. Bu farklılığın temelinde, iki düşünürün insan doğasına olan yaklaşımlarının farklı oluşu yatmaktadır. Hobbes vahşi, bencil ve saldırgan olmayı insan doğasının baskın özelliği olarak görmüştür.[9] Bu özellikler ancak mutlak bir iktidar tarafından dizginlenebilir. Oysa İbni Haldun'a göre, bu özellikler yalnızca insan doğasının bir boyutudur: "*İnsanoğlunun yaratılışındaki temel özellik ve algılayıcı, değerlendirici gücü nedeniyle, iyi tutum ve davranışlara daha çok yakınlığı vardır kötülerine oranla. Neden ki, kötü eğilim ona, hayvansı güçleri yönünden gelir. 'İnsan' olması dolayısıyla iyiye, iyinin gereklerine daha yakındır o.*"[10]

Bu nedenle, İbni Haldun'a göre, devlet insanın hayvansı yönü olan saldırganlığını engellediğinde, kişinin insani yönünü oluşturan ve kişiliğinin baskın unsuru olan iyi özellikler ortaya çıkma fırsatı bulabilecektir. İnsanların genellikle iyi, yardımsever ve şefkatli olduğu bir toplumda, devletin, karşı konulması mümkün olmayan bir canavar yani bir "leviathan" olmasına gerek yoktur. Thomas Hobbes'un görüşlerinde ise, insan doğası "leviathan" yönetimi altında bile değişmez. Saldırganlık, bencillik, vahşilik devlet tarafından engellendiğinde, ortaya farklı bir insan portresi çıkmaz. İnsan doğasının bu değişmeyen özellikleri nedeniyle, siyasal iktidar her zaman mutlak bir güçle donatılmış olarak hareket etmelidir.

Thomas Hobbes'un devleti bir "leviathan" olarak tasarlamasında, yaşadığı dönemde İngiltere'nin iç savaş

9 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. S. Lim, YKY, 1993, s.92-96.

10 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.336. Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir: *"...[İ]nsan, mantıki düşünme gücü ve esas fıtratı itibariyle, şer nevinden olan (huy ve) hasletlerden çok hayır türü niteliklere yakındır. Zira şer (ve kötü duygular) ona sadece kendisinde mevcut olan hayvani kuvvetler cihetinden gelmiştir, insan olması itibariyle hayra ve hayır nevinden olan hasletlere daha yakındır."* SU, C.I, s.355.

ortamında bulunuşunun çok etkili olduğu söylenir.[11] *Leviathan*, İngiltere'de burjuvazi ile aristokrasinin çatıştığı, kralın öldürülerek cumhuriyet ilan edildiği, Cromwell diktatörlüğünün sınır tanımadığı iç savaş yıllarında yazılmış ve 1651'de yayımlanmıştır. İnsanların bir kentten diğerine can ve mal kaygısı taşımadan gidemedikleri bir dönemdir bu. Hobbes'un "*insan insanın kurdudur*" sözünün arka planında bu ortamın izleri vardır. Hobbes'un insan doğasına bu denli kötümser yaklaşması, yaşadığı dönemdeki İngiltere'nin iç karışıklık ortamıyla açıklanabilir. Ancak aynı durumun, İbni Haldun'un yaşadığı dönemin Kuzey Afrika'sı için de geçerli olduğunu belirtmekte yarar var. 14. yüzyılda İslam dünyası, çok sayıda küçük ve birbiriyle çatışan dinsel monarşilere bölünmüştü. O dönemde, Osmanlı Devleti de Moğol istilası karşısında direnememiş ve devlet dağılmıştır. İbni Haldun'un yaşadığı ve seyahat ettiği coğrafyada can ve mal güvenliği tehlike altındadır. Düşünür, siyasetle yoğun olarak ilgilendiği dönemde olsun, siyasetten elini çektiği yıllarda olsun, hep çeşitli tehlikelerle karşılaşmıştır. İki yıl hapis yatmış, Şam'dan Mısır'a dönerken yolda saldırıya uğramış, pek çok kez, otoritesi altında bulunduğu yönetim tarafından tehdit edilmiştir.[12] Bu nedenle, 17. yüzyılın ortalarında İngiltere'de görülen, çatışmalara son vererek düzeni sağlayacak üstün bir iktidar arayışı, Kuzey Afrika coğrafyasında da vardı. Bu durum, *Mukaddime*'nin yazarını, mutlak ve sorgulanamaz bir iktidar anlayışının savunusuna yöneltmemiştir. Daha doğrusu, *Mukaddime*, belirli bir iktidar anlayışını savunmak için değil, siyasal iktidarın kökenini, doğasını ve onu belirleyen etmenleri açıklamak için yazılmıştır. İki düşünürü karşılaştırırken, bu farklılığı gözden kaçırmamak gerekir.

İbni Haldun'un "leviathan" türü bir devlete dini gerekçelerle karşı olduğunu düşünmek de doğru değildir. O, düzeni ve otoriteyi tesis edecek bir iktidara, hiçbir zaman dini gerekçelerle karşı çıkmamıştır: Siyasal iktidarı, dini gerekler

11 Bu konudaki tartışmalar için bkz: M.A. Ağaoğulları, L. Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s.152-160.

12 İbni Haldun, otobiyografisinde, yaşadığı sıkıntı ve tehlikeleri ayrıntılı olarak anlatır. Bkz: *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar.*

bakımından değil, tamamen sosyal ve siyasal yasalar çerçevesinden görmüştür. Ayrıca güçlü yöneticilere büyük bir ilgi ve yakınlık duyduğu da biliniyor. Nitekim bağlı olduğu hükümdar gücünü yitirdiğinde, onu terk edip daha güçlü olana bağlanma konusunda bir sıkıntı yaşamamıştır. Aynı şekilde, büyük bir askeri güçle Şam'a kadar gelen Timur'a beslediği hayranlığı otobiyografisinde anlatmıştır.[13] Bu koşullar altında bile devleti "mutlak" bir iktidar, bir "leviathan" olarak görmeyişinin nedenini, insan doğasına ilişkin görüşlerinde ve sosyal-siyasal yasaların niteliğinde aramak gerekir.

İbni Haldun'a göre, insan doğasında iyi ve kötü yönler bulunmakla birlikte, makul bir devlet otoritesinin varlığı, insan doğasının kötü yönlerini dizginlemek ve iyi yönlerinin baskın hale gelmesini sağlamak için yeterlidir. Buna karşılık Hobbes, insan doğasının saldırganlık özelliğinin, ancak karşı konulması mümkün olmayan mutlak bir iktidar tarafından dizginlenebileceği görüşündedir. İbni Haldun'a göre, devletin sahip olacağı otorite, sosyal ve siyasal yasalar tarafından belirlenmiştir. Devletin gücü, soy dayanışmasının gücüyle veya soy dayanışması zayıfladığında, onun yerini tutacak başka bir toplumsal dayanışma biçiminin gücüyle orantılıdır. Toplumsal dayanışma ise, ekonomik, coğrafi, kültürel vb. pek çok koşuldan etkilenir. Olaya böyle bakıldığında, İbni Haldun'a göre, bir devletin otoritesi ne mutlak ne de değişmezdir.

D) Siyasal İktidar Tanrısal Kökenli Bir Kurum mudur?

Ortaçağ, Batı'da olduğu kadar İslam dünyasında da, siyasal iktidarın dinsel referanslarla açıklandığı bir dönemdir. Bu dönemde Hıristiyan düşünürler, yalnızca siyasal iktidarı değil, genel olarak iktidarın kökenini Tanrı'ya dayandırmışlardır. "*Her türlü iktidar Tanrı'dan gelir*" deyimi, Ortaçağ zihniyetini yansıtan en özlü deyiştir. İbni Haldun, İslam dünyasında da yaygın olan bu görüşü benimsemediğini, *Mukaddime*'de açıkça belirtir. Ona göre, siyasal iktidarın nasıl ve neden ortaya çıktığı, bu iktidarı kimlerin kullanabileceği ve iktidarın ne zaman gücünü yitireceği, "*umran*" bilimi çerçevesinde orta koyduğu sosyal-siyasal yasalarla

13 İbni Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s.246-257.

belirlenmiştir. Söz konusu yasalar, konuyu bütün yönleriyle açıklığa kavuşturmaktadır. Bunların dışında dinsel referanslar aramaya gerek yoktur.

1. Peygamberlik Kurumu

Bu tartışma, İslam dünyasında daha çok, peygamberlik ve halifelik kurumları bağlamında yapılmıştır. İbni Haldun, *Mukaddime*'de, tanrısal emirleri insanlara bildirmekle görevli peygamberlerin dinsel önderliklerinin, toplumda bulunması gereken üstün otoriteye yani siyasal iktidara bağlanıp bağlanamayacağı konusunu inceler. Düşünür, bazı İslam bilginlerinin siyasal iktidarı açıklayabilmek için peygamberlik kurumuna ve onun aracılığıyla Tanrı'ya başvurduğunu belirtir. Bu kimseler, peygamberliğin insanlara özgü zorunlu bir kurum olduğunu ve insan topluluklarının başında her zaman dinsel bir önderin bulunduğunu ileri sürer. Peygamberlik kurumu ile siyasal iktidar arasında bu tür bir ilişki kurulduğunda, siyasal iktidarın Tanrı'dan kaynaklanan, tanrısal bir örgütlenme olduğunu kabul etmek gerekecektir. İbni Haldun'a göre bu tür bir akıl yürütme yanlıştır:

> "Felsefecilerin bu akıl yürütmeleri, senin de göreceğin gibi, kesin kanıta dayalı değildir. Neden dersen: varlık ve insanlığın yaşamı, öyle Tanrı'dan din getiren biri olmaksızın da oluşup gelişebilir. Düzenleyici hakem, kendinde bulduğu güçle ya da yakınlarının yardımlarıyla, insanlar üzerinde gücünü gösterip egemenlik kurabilir ve insanları kendi doğrultusuna çekebilir. Düşünün: kitaplılar ve peygamberlere uyanlar, kitapları olmayan ateşe tapanlardan sayıca daha azdır. Gerçekten, ateşe tapanlar, dünyada en kalabalık topluluklardan birini oluşturur. Kitapları, peygamberleri olmadığı halde, onların da yönetimleri ve uygarlıkları vardır. Nerede kaldı ki, yaşamlarını sürdürememiş olsunlar."[14]

14 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.143; SU, C.I, s.215-216; FR, Vol. I, p.93.

Mukaddime'nin Osmanlı Türkçesine yapılan ilk çevirisinde, İbni Haldun'un görüşleri bazı noktalarda değiştirilmiştir. Ancak bu konudaki görüşlerinin aslına uygun olarak tercüme edildiği görülüyor. Süleyman Uludağ'ın aktardığına göre, ilk çeviriyi yapan Şeyhulislam Pirizade Mehmet Sabih Efendi (1674-1749) bu kısmı şöyle yazmıştır: "*Eğer şeriat olmasaydı, mülk ve saltanat dahi ni-*

Düşünür, bir peygamber olmadan, siyasal iktidarı tanrısal bir temele dayandırmadan bir toplumsal düzenin kurulabileceğini, pek çok yerde de bunun görüldüğünü söyler. Bu nedenle, ona göre devlet tanrısal kökenli bir kurum değildir. Devlet, insan doğasının belirli özelliklerinden kaynaklanan, toplumsal yasalara göre açıklanabilen bir örgütlenmedir. Devleti akıl ile kavrayabilir ve temellendirebiliriz. Oysa *"...şu bir gerçek ki, peygamberlik kurumu akla dayalı bir şey değildir. Onu bildiren, duyuran dindir sadece. İslam inanırlarından eskilerin görüşü de böyledir."*[15] İbni Haldun, bu sözleriyle, devleti akıl ile kavranabilen, toplumsal yasalara göre açıklanabilen bir kurum; peygamberliği ise, akıl ile kavranamayan, ancak inanç ile temellendirilen bir kurum olarak görmüştür. Dolayısıyla, devlet insan bilgi ve düşüncesinin alanı içinde, peygamberlik ise bu alanın dışında bir inanç konusudur.

İbni Haldun, *Mukaddime*'nin ilerleyen bölümlerinde bu tartışmaya tekrar dönerek, konuyu siyasal yasaların niteliği bakımından ele alır. İnsanların birbirine saldırma eğiliminin dizginlenmesi, çatışma ve kargaşanın önlenmesi için güçlü yasalar olmalıdır. Düşünür bu gerekliliğin iki farklı biçimde karşılanabileceğini belirtir: "*İşte bu yasalar, eğer aydınlar, devlet büyükleri ve ileri görüşlüleri tarafından konulmuşsa, 'akıl siyaseti' niteliğini alır. Yasalar Tanrı tarafından konulmuşsa, bir şeriat koyucusu tarafından getirilmişse, burada da 'din siyaseti' söz konusudur. Bu siyaset, bu dünya ve öbür dünya yaşamına yararlı olmayı amaçlar.*"[16]

---

zam bulmayıp, halk padişahın emri haricine çıkıp alem hercümerc olmak lazım gelirdi diyerek hükema (İslam filozofları) mülk ve saltanatın vücuduna şeriatı esas kılıp 'şeriatsız mülk ve devlet berkarar olmaz' dediler. Lakin mülk ve saltanat mevzuunda hükemanın bu delilleri yakin ifade etmeyup davalarını ispatta kifayetsizdir... şeriat ve milletsiz (dinsiz) dahi nizm-ı umur-ı beşer tamam olup, mülk ve saltanatlar zuhur etmiştir." Bkz: *Mukaddime,* SU, C.I, s.216, dipnot 3.

15 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.143. Bu kısım Uludağ çevirisinde şöyledir: "*Verilen izahatla, nübüvvetin vücûbu hakkındaki filozofların görüşlerindeki hata açığa çıkmış, nübüvvetin akli olmadığı ve onu idrak etme vasıtasının sadece şeriat olduğu anlaşılmıştır. Bu ümmetin selefi olan zevatın mezhebi de budur.*" SU, C.I, s.216.

16 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.38-39; SU, C.I, s.420.

Turan Dursun'a göre, "*İbni Haldun, 'şeriat'ın hükümet için şart olmadığını açıkladığı zaman, böyle bir görüşü açıklamak büyük bir yüreklilik işiydi. Herkeste yerleşen bir inanç vardı: devlet ve hükümet şeriatsız olamaz. Tanrı Kur'an'da her şeyi ayrıntısıyla açıklamıştır. Her kuralı koymuştur. Nasıl bir yönetim olması gerektiğini, insanların hangi kurallara uymak zorunda bulunduklarını açıklamıştır. Her konuda olduğu gibi, devlet düzeni için de, ne aranırsa onda vardır... Kısacası: Çağımızda bile 'ille de şeriat düzeni olsun' diyenler eksik değildir. Buna karşılık İbni Haldun, ta 14. yüzyılda, hem de kadılık eden bir kişi olarak; 'hayır, devlet için ille de şeriat gerekli değildir!' diyebiliyordu.*"[17]

Süleyman Uludağ, *Mukadime*'nin bu kısmıyla ilgili çevirisine koyduğu dipnotta, İbni Haldun'un görüşlerini değerlendirir. Ona göre, düşünür, şeriatın gereksizliğini değil, toplum ve devlet düzeni açısından varlığının zorunlu olmadığını savunmaktadır. Uludağ, değerlendirmesine şöyle devam eder:

> "O, burada sadece durum tespiti yapmaktadır. Ancak kesin bir mecburiyet yokken, herkesin ittifak halinde bulunduğu bir meselede, filozofları öne sürerek düşüncelerini ortaya koyan İbn Haldun'un bu tutumu son derece anlamlıdır. Laikliği esas alan bunca devletler varken, şeriat ve din olmadan içtimai hayat ve devlet olmaz, demek doğru değildir... İbn Haldun'un filozofları red ve tenkit ettiği noktayı biraz daha açmakta fayda vardır: Hükemanın bir kısmı mülk ve devlet müessesesini izah için nübüvvet [peygamberlik] hadisesine müracaat ve istinat etmişlerdir... Yani nübüvveti tabii bir hadise olarak kabul etmiş ve 'onsuz mülk ve devlet olmaz' demek suretiyle, devletle dini (şeriatı) birbirine sıkı bir şekilde rabt ve mezcetmişlerdir. Farabi, İbn Sina ve özellikle İbn Rüşd'de bu kanaat mevcuttur. İbni Haldun'a göre bu düşünce yanlıştır, çünkü tarihi ve içtimai gerçeklere aykırıdır. İslam'dan önce de, sonra da, Mecusilerin yani Ehl-i kitap olmayan gayrı Müslimlerin cemiyetleri, devletleri ve medeniyetleri olmuştur... Kısaca, İslam filozofları mülkle şeriatı, devletle dini bir-

17 Turan Dursun, *a.g.y.*, s.34-35.

leştirirken, o bunları ayırmakta ve bunların müstakil birer içtimai müesseseler olduğunu söylemektedir."[18]

İbni Haldun'un *Mukaddime*'si üzerine yapılan çalışmaların çoğunda, düşünürün iktidarın kökenine ait görüşlerinin orijinalliği vurgulanmıştır. Onun, "*her türlü iktidar tanrıdan gelir*" anlayışı yerine, gözlem ve muhakemesine dayanarak ortaya koyduğu yasalara göre iktidarı açıklamak bakımından, hem kendisinden önceki çoğu İslam bilginlerinin görüşlerini reddettiği, hem de orijinal bir bakış açısı sergilediği vurgulanır. Abdullah Enan, İbni Haldun'u, önceki İslam düşünürleri ve Yunan düşünürleri ile karşılaştırarak umran biliminin temel konularının sistematik ve kapsamlı biçimde ilk kez *Mukaddime*'de ortaya konulduğunu belirtir. Ona göre, İbni Haldun, *Mukaddime*'de gerçekten yeni bir bilim yaratmıştır. Bu işin başarılmasında, önceki İslam düşünürlerinin İbni Haldun üzerindeki etkisi yok denecek kadar azdır.[19] Hamilton A. R. Gibb, bu konuda farklı düşünmektedir. İbni Haldun'un siyaset teorisinin İslami arka planını incelediği makalesinde, düşünürün toplumun ve devletin kökeni hakkındaki görüşlerinin İbni Teymiyye'nin görüşleriyle büyük ölçüde örtüştüğünü ileri sürer. Gibbs'e göre, *Mukaddime*'de, siyasal iktidarın kuruluşu ve devletin gelişimini belirleyen ekonomik, sosyal ve siyasal etkenlerin anlatıldığı bölümdeki görüşler, ileri sürüldüğü gibi orijinal veya klasik İslami anlayışın bütünüyle dışında değildir. Olsa olsa, İbni Haldun, kendisinden önce savunulan bu görüşleri

18 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.216-217, dipnot 3. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

Ahmet Arslan, İbni Haldun'un bu konudaki görüşlerini şöyle değerlendirir: *"... İbni Haldun'a göre... insani varlığın ve toplumun, herhangi bir peygamberlik olayı olmaksızın mümkün ve mevcut olduğunu hem akıl -yani kendi akıl yürütmesinde kullandığı ilkeler- hem de deney -yani tarih- göstermektedir. Akıl, insani toplumsal hayatın mümkün olması için elinde bir otoritesi, gücü olacak herhangi bir kişinin mevcut olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir; ama bu kişinin bir peygamber olması gerektiğini kesinlikle söylememektedir. Öte yandan tarih, herhangi bir peygamberlik olayı üzerinde durmayan birçok toplumun varlığını göstermektedir."* A. Arslan, *a.g.e.*, s.94-95.

19 Bkz: Abdullah Enan, *a.g.e.*, s.121-133.

biraz daha geliştirmiş ve "soy dayanışması" (asabiyet) kavramı ile zenginleştirmiştir.[20]

Toplumun ve siyasal iktidarın kökeni konusunda, İbni Haldun'un görüşleri ile İbni Teymiyye'nin görüşleri arasındaki benzerliği göz ardı etmek mümkün değildir. Nitekim her iki düşünür de, kendi dönemlerindeki şeriattan ayrılan yönetimleri meşru göstermeye çalışmakla eleştirilmiştir.[21] Ayrıca İbni Haldun, *Mukaddime*'de, bu konudaki görüşlerini belirttikten sonra, "*İslam inanırlarından eskilerin görüşü de böyledir*" diyerek, görüşlerine paralel düşüncelerin varlığına (isim vermeden) değinmiştir.[22] Bununla birlikte, İbni Haldun'u orijinal kılan durum, bu görüşlerinin dayanağıdır. İbni Teymiyye, siyasal iktidarın tanrısal bir müdahale olmadan ve şeriata dayanmadan kurulabileceğini, hanedanlık sisteminin ve hilafet ile saltanatın birleşmesinin dini yönden bir sorun doğurmayacağını belirtmekle birlikte, bu görüşlerini dinsel hükümlerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu konuda Kur'an'dan ayetler ve bazı hadislere dayanmıştır.[23] Oysa İbni Haldun, dinsel hükümlere dayanmayan iktidarların varlığını, umran biliminin yasalarının getirdiği zorunluluk olarak görmektedir. Toplumsal yaşama yön veren soy dayanışmasının hedefi, siyasal iktidarın ele geçirilmesidir. İktidar ele geçirilince, sosyal-siyasal yasalar gereği kişiselleşecek ve hanedanlık sistemine dönüşecektir. Artık bunun meşru olup olmadığını sormanın bir anlamı kalmamaktadır.

İki düşünür arasında, ayrıca şeriata uygunluğun, iktidarın meşruluğu açısından önemi konusunda da vurgu farkı olduğu ileri sürülebilir. İbni Teymiyye'ye göre, ahlaki ve dini temellere dayanmayan, dini hükümlerle yönetmeyen bir devlet meşru değildir. Kuşkusuz, İbni Teymiyye, İslami hükümlerden ayrıldığını düşündüğü, gayrı meşru duruma

20 H. A. R. Gibb, *a.g.y.*, s. 25-27. Yazar burada, İbn Teymiyye'nin şu eserine gönderme yapmaktadır: *Al-Hisba fi'l-Islam*, Mu'siyad Press, Cairo, (Hicri) 1318, s.3.

21 İbni Haldun ile İbni Teymiyye'nin devletin varlık nedeni ve meşruluğu konusundaki görüşlerinin karşılaştırılması için bkz: İlyas Canikli, "Siyasi Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI*, Sayı 4, 2006, s.266-295.

22 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.143; FR, Vol. I, p.93.

23 Bkz: İ. Canikli, *a.g.y.*, s.276-279.

düşmüş iktidarlara karşı bir ayaklanma çağrısı yapmamıştır. Neredeyse bütün İslam düşünürlerinin benimsediği, "*bir gecelik anarşi, bin yıllık zalim hükümdarın yönetiminden daha kötüdür*" anlayışına o da katılmıştır. Burada önemli olan, şeriata aykırı bir iktidarın meşruiyetini yitireceği düşüncesinin, İbni Teymiyye'nin görüşlerinde önemli bir yerinin bulunmasıdır. Tersinden düşünüldüğünde, dinsel temellere dayalı olarak kurulmayan bir iktidar, dini hükümleri gözetirse meşrulaşacaktır. Buna karşılık İbni Haldun, siyasal iktidarın meşruiyetini, *Mukaddime*'de merkezi bir konu olarak ele almamıştır. Şeriata aykırı hareket eden iktidarlar, ona göre, sosyal-siyasal yasaların eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür iktidarların, kötü, zararlı veya gayrı meşru olarak nitelendirilmesinin bir anlamı yoktur. İbni Haldun da, tıpkı İbni Teymiyye gibi, hükümdarlığın İslam'a aykırı olmadığına ilişkin bazı hadislere ve ayetlere gönderme yapar. Ama bu çaba, İbni Teymiyye'nin gayretine oranla daha önemsizdir. Çünkü İbni Haldun, bu konunun sosyal-siyasal yasalar çerçevesinde açıklanabileceği görüşündedir. İbni Haldun'u modern kılan, görüşlerini orijinal yapan bu düşünce tarzıdır. Ortaçağ'ın dinsel meşruluk anlayışından önemli ölçüde sıyrılarak, devletin ne zaman meşru ya da gayrı meşru olacağını değil, onun doğasını ve doğasına egemen olan yasaların niteliğini incelemiştir. Bu bakımdan İbni Haldun'u İbni Teymiye ile değil, kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşayan *Prens*'in yazarı Nicola Machiavelli ile karşılaştırmak anlamlıdır.[24]

24 İbni Haldun'dan önceki İslam bilginlerinin devletin kökeni ve meşruluğu hakkındaki yaklaşımına, Selçuklu döneminin iki düşünürü olan Maverdi ve Nizamülmülk'ün görüşleri örnek verilebilir:

"*Mâverdî, devletin varlık gayesini, imametin tanımını yaparken oldukça öz bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre imametin varlık gayesi, 'dini korumak ve toplumu siyaset etmek (idaresini üstlenmek, kamu yararı) tir.' Bu yaklaşımı, Nizâmülmülk de benimser. 'Allah'ın her asırda halkın içerisinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla süslediği, sonra da halkın huzurundan sorumlu tuttuğunu' belirten Nizâmülmülk de, iktidar sahibinin, Allah'ın inayetiyle idaresini üstlendiği toplumun haklarına riayet etmesi ve bütün düzenlemelerini Allah'ın emirleri ölçüsünde yapması gerektiğini vurgular. Devletin var oluş sebebinden söz ederek*

İbni Haldun ile Machiavelli'nin görüşleri arasında önemli bir benzerlik vardır. Machiavelli, siyasal düşünce tarihinde, Platon'dan beri benimsenen devletin ahlaki ilkeler üzerine kurulması gerektiği, iktidarların insanı iyiye yöneltmesi gerektiği görüşünün dışında kalan, siyasetin doğasının böyle olmadığını, güç ve çıkar ilişkilerine göre biçimlendiğini belirten ilk önemli düşünür olarak kabul edilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu konuda İbni Haldun, Machiavelli'den yaklaşık 100 yıl önce, aynı yaklaşımı daha sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. İbni Haldun'a göre, topluma ve devlete egemen olan yasalar ahlaki kurallar değil, insan iradesinden bağımsız işleyen sosyal-siyasal yasalardır. Machiavelli, siyaseti güç ilişkileri çevresinde dile getirirken, bunun teorisini yapmamıştır. Ayrıca bu görüşünün ardında pratik bir siyasal hedef: İtalyan birliğinin sağlanması vardır. İbni Haldun, siyasetin doğasını ona egemen olan yasalar çerçevesinde açıklayarak kuramsal bir çerçeve çizmiş ve bu görüşünü herhangi bir siyasal hedefe ulaşmak için yapmamıştır. O, yalnızca siyasete egemen olan yasaları açıklamaktadır. Bu yasaları beğenip beğenmemesi, çalkantı ve tehlikelerle dolu kendi siyasal yaşamı için zararlı bulup bulmaması söz konusu değildir. Sosyal-siyasal yasalar, Arapların, Müslümanların veya bir başka toplumun siyasal birliği sağlaması, güçlü bir devlet kurması adına formüle edilmiş değildir. Zaten bu yasalar, böyle bir işin başarılmasının, olanaksız değilse bile ne kadar güç olduğunu göstermektedir.

2. Halifelik Kurumu

Peygamberlik kurumu üzerinden yürüyen din-devlet ilişkisi tartışmasının, halifelik kurumuna da yansıdığı görülür. Halifelik kurumunu, *dinin korunmasında ve dine dayalı siyasette şeriatın sahibinin yerini almak* olarak gören İbni Haldun, bu makamda bulunan kimseye "halife" ya da

---

onun kutsallığı konusunda açıklamalar yapar. Gerek Maverdi ve gerekse Nizamülmülk, dinî ve dünyevî maslahatların korunup geliştirilmesini devletin varlığını gerekli kılan temel amaçlar olarak görmektedir." Bkz: Ömer Menekşe, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V,* Sayı 3, 2005, s.200.

"imam" denildiğini belirtir.[25] Halifelik kurumunun niteliği, işlevi ve gerekliliği konusunda İslam bilginleri arasında görüş farklılığı vardır. İbni Haldun, bu konudaki iki önemli tartışmayı "umran" biliminin ortaya koyduğu yasalar çerçevesinde değerlendirir.

Birinci tartışma, halifelik kurumunun dayanağı hakkındadır. Bazı İslam bilginleri, halifenin varlığının zorunlu oluşunu akla dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Onlara göre, toplumda üstün bir otoritenin yani siyasal iktidarın bulunması zorunluluğu, halifeliği gerekli kılar. Aksi halde, insanlar arasında meydana gelebilecek çatışma ve kargaşalık, insan türünün yok olmasına kadar varabilir. Düşünür, bu gerekçenin peygamberlik kurumu ve şeriatın zorunluluğu için de ileri sürüldüğünü ama doğru olmadığını belirtir:

> "Filozofların görüşlerini çürütmek için şöyle de diyebiliriz: Bir araya gelen insanlardan her biri, akıllarıyla zulmün ve haksızlığın kötülüğünü bilirse, yine kargaşa önlenebilir. Öyleyse, filozofların 'kargaşa ancak şeriatın bulunması ve başa bir imam geçirmekle yok olabilir' biçimindeki savları doğru değildir. Çünkü kargaşa ve çekişmeler, başa bir 'imam' koymakla önlenebileceği gibi, güçlü önderlerin bulunması ya da halkın kendiliğinden çekişmeyi birbirine haksızlık etmeyi bırakmasıyla da önlenebilir. Öyleyse, filozofların bu öncüle dayanan akli kanıtları, savlarını kanıtlamaya yetmez. Bundan anlaşılıyor ki, halkın başına bir halife koymanın gerekliliği yalnızca şeriata dayalıdır."[26]

İbni Haldun, halifeliğin gerekliliğinin şeriata dayalı olduğunu belirledikten sonra, bu konudaki şeriat kanıtının

25 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.40; SU, C:I, s.423.

26 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.42; SU, C.I, s.424-425. S. Uludağ, bu kısmın çevirisine koyduğu dipnotta şöyle demektedir: "*İbn Haldun, imam denilen halifeyi, tayin etmenin aklen zaruri olduğunu kabul etmemektedir. Hatta ona göre akıl, halife tayin etmenin zaruretini değil, halifesiz sulh içinde yaşamanın bile imkânını gösterir. Onun için akli zaruretten bahseden ve nübüvveti böyle bir temele dayandırmak isteyen İslam filozoflarına karşı çıkmaktadır. İmam ve halife tayin etmenin zaruretini ifade eden ayet ve hadisler de bulunmadığına göre, bunun zarureti sahabe ve tabiunun icmaına, yani içtimai zarurete dayanmaktadır.* SU, C.I, s.245, dipnot 17.

icmadan kaynaklandığını söyler. Şeriatte devletin başında bir imam (halife) bulunmasının farz oluşu, Peygamberin arkadaşları ve ondan sonraki kuşağın icmaıyla (görüş birliği etmeleriyle) ortaya çıkmıştır. "*Peygamber öldüğünde, arkadaşları, Ebubekir'i başa geçirmeye yönelmişler ve işlerin yönetimini ona bırakmışlardır. Bundan sonraki her çağda da aynı yol izlenmiş, hiçbir yüzyılda insanlar başsız bırakılmamıştır. Bu durum yerleşerek, halkın başına bir 'imam' koymak gerektiği konusunda kanıt olacak nitelikte bir 'icma' oluşturmuştur.*"[27]

İkinci tartışma konusu halifelik kurumunun dayanağından çok, varlık nedenine ilişkindir. Bazı İslam bilginleri, halifeliğin ne akıl ne de şeriat ile temellendirilemeyeceğini ileri sürer. Onlara göre, önemli olan şeriatı egemen kılmaktır. Bir topluluk bunu kendiliğinden başarmışsa, ne bir halifeye ne de başka bir öndere gerek kalmaz. İbni Haldun, bu görüşte olanları böyle düşünmeye yönelten şeyin, mülk ve saltanatın yol açtığı olumsuzluklar olduğunu belirtir. Dini ya da akli temellere dayanan iktidar her ne kadar insanlar arasındaki çatışmayı önlemeyi ve düzeni sağlamayı amaçlamışsa da, bu iktidarın da adaletsiz ve baskıcı olması mümkündür. İşte bu olasılığı düşünerek bazı bilginler, dini ya da akli temele dayanan üstün bir otoriteye (devlete) karşı çıkmıştır. Görüşlerini güçlendirmek için, şeriatın haksız, adaletsiz ve zulmeden yöneticiyi yeren ve doğru yola çağıran hükümlerle dolu olduğunu belirtmişlerdir.

Bu görüş, İbni Haldun'un siyaset kuramı ile temel bir karşıtlık oluşturur. Çünkü yalnızca dini iktidarın değil, akli temele dayanan bir iktidarın da varlığını sorgulamaktadır. Oysa düşünüre göre, üstün bir iktidarın varlığı toplumsal yaşam için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu iktidarın kent toplumunda hiyerarşik ve baskıcı bir niteliğe yani devlete dönüşmesi de kaçınılmazdır. Devlet iktidarına, şeriata aykırıdır diye karşı çıkılmasını kabul etmez:

> "Bilesin ki, şeriat, devleti doğrudan doğruya kınamış değildir. Devletin başına geçmekte de hiçbir sakınca yoktur. Şeriat yalnızca ezicilik, zulüm ve bütünüyle dünya tatlarına gönül verme gibi devlet egemenliğinden doğabilen tutumları kınamıştır... Öyleyse, şeriatta,

27 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.41; SU, C.I, s.424; ZKU, C.I, s.484, 554 vd.

devleti yeren hükümler, yalnızca belirli durumdaki devleti kınar, başka durumlardaki devleti değil. Devleti, salt devlet olduğu için kınamaz. Devletin tümüyle bırakılması da istenmiş değildir şeriatta... Üzerlerine Tanrı'nın iyiliği ve esenliği yönelmiş bulunan Davud ve Süleyman peygamberlerin öyle devletleri vardı ki, öylesine güçlü devlet kimsenin olmamıştı... Sonra, devletten hoşlanmayanlara şöyle de diyebiliriz: Sizin devletten hoşlanmayışınız, böyle bir kurum oluşturup başına birinin getirilmesini gerekli görmeyişiniz, size bir şey kazandırmaz. Çünkü siz de, şeriatın hükümlerini geçerli kılmamın gerekli olduğunu kabul ediyorsunuz. Buysa ancak asabiyetle, güç kullanmakla sağlanabilir. Asabiyetse, doğal olarak devlet ve egemenlik kurmaya götürür. Başa bir imam (halife) geçirilmiş olmasa bile, devlet kurulur doğal olarak."[28]

Halifelik kurumu çerçevesinde tartışılan bir başka konu, bu makama kimin geleceğidir. Halifeliğin Kureyş kabilesine ait olup olmadığı konusu, İslam dünyasında hararetli tartışmalara yol açmıştır. İbni Haldun'a göre, halifeliğin Kureyş'e ait olması gerektiğini gösteren hadisler ve diğer kanıtlar oldukça sağlamdır. Fakat zamanla Kureyş'in dayanışması zayıflamış ve halifelik kurumunun gerektirdiği otoriteyi ortaya çıkaramayacak kadar güçsüzleşmiştir. Böylece, halifelik daha güçlü dayanışmaya sahip toplulukların eline geçmiştir. İslam hukukunun pozitif kuralları ile somut gerçeklik arasında bir çelişki doğmuştur. İbni Haldun'un bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için sergilediği yaklaşım, onun

28 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.42-43; SU, C.I, s.425-426. İbni Haldun'un buradaki görüşlerini, asabiyet'e yaptığı gönderme dışında, İbni Teymiyye'de de bulmak mümkündür. Bkz: İ. Canikli, *a.g.y.*, s.277-279.

S. Uludağ, yukarıdaki alıntıyla ilgili şu yorumu yapar: "*İbn Haldun burada, hilafeti ve imameti bir yana bırakarak, mülkün ve melikin savunmasını da yapmıştır. Ona göre, İslam dini mülkü ve onun vasıta ve neticelerini gerçi kötülemiştir ama onu zatından dolayı yermemiş, sadece mülkün şeklini, onu elde etme yollarını, kullanma tarzını ve neticelerini kötülemiştir... Mülkten vazgeçilemez. Zira o tabii ve zaruri bir şeydir. İbn Haldun'un burada mülk dediği, çok umumi manadaki devlet ve hükümet kavramıdır. Bu devletin dinle olan münasebeti ayrı bir meseledir.*" SU, C.I, s.425-426, dipnot 18.

tüm sosyal-siyasal olaylara bakış açısını yansıtan güzel örneklerden biridir. Düşünüre göre, halife olmak için dört koşul gereklidir. Bunlar; bilgili olmak, adil olmak, liderlik vasfına sahip olmak ve görevi yapmayı zorlaştıran zihinsel veya bedensel bir engeli bulunmamaktır. Bu koşullara bir beşincisinin yani Kureyş kabilesinden olmanın eklenip eklenmeyeceği tartışmalıdır:

> "Halife olmak için Kureyşli olma koşulunun neden arandığından, şeriat koyucusunun bundaki amacından söz ettiğimiz zaman, amacın yalnızca peygamberle bağlantı kurma yoluyla bir kutluluk sağlama olmadığı anlaşılacaktır. Oysa ünlü olan, amacın bu olduğu yolundaki görüştür. Kureyşli olma koşulu bulunduğu zaman, peygamberle bir çeşit bağlantı ve kutluluk oluyor elbet. Ancak bu kutluluk, şeriatın temel amaçlarından değildir. Nitekim bunu sen de biliyorsun. Öyleyse, Kureyşli olma koşulunu aramada, kamu yararına yönelik bir neden bulunmalıdır mutlaka. Bu da, koşulun 'meşru' olmasını sağlayan bir amaç olabilir. Arayıp taradığımız zaman, asabiyetin değerinden başka bir neden, bu değeri göstermekten başka bir amaç bulamıyoruz bu konuda."[29]

Düşünür bu açıklamalarıyla, halifelik kurumunun sosyal-siyasal yasalara tabi olduğunu belirtmiş oluyor. Dinsel hükümlerin halifeliğin Kureyş'e ait olduğunu belirtmesi, yalnızca o dönemde Kureyş'in dayanışmasının güçlü olması nedeniyledir; genel geçer bir hüküm değildir. Nitekim uygulamada da böyle olmuş, Kureyş dayanışmasını yitirince, halifelik başka kabilelerin eline geçmiştir. Düşünür, bir zamanlar Kureyş kabilesinin ne denli güçlü bir dayanışması olduğunu örneklerle açıkladıktan sonra, yaşadığı çağda ve sonrasında halifelik kurumunun neden dayanışması zayıflayan Kureyş'e ait olamayacağını, toplumdaki en güçlü kesimin bu makamı elinde bulunduracağını açıklar:

> "Halifenin Kureyşli olmasının bir koşul olarak belirlenmesinin, yalnızca Kureyşlilerin güçlü bir topluluğa ve yenme gücüne sahip olmalarından dolayı, onların eliyle çekişmeleri ortadan kaldırma amacına dayandığını

29 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.47; SU, C.I, s.430.

saptadıktan ve şeriat koyucusunun hükümlerindeki amaçları yalnızca bir kuşağa, yalnızca bir çağa ve yalnızca bir topluma özgü kılmadığını da bildikten sonra, anlarız ki, söz konusu koşul, yeterlik koşulunun bir parçasıdır... Bundan dolayı, Müslümanların yönetiminin başına geçen kimsenin, aralarında yakınlık bağı olan, güçlü ve kendileriyle aynı çağda yaşayanları yenebilen bir topluluktan gelmiş olmasını koşul koşuyoruz... Sonra, gözlenebilen durumlar da, güçlü olmanın önemine tanıktır. Çünkü hiçbir toplumun ve kuşağın yönetimi, yengi sahibi olanlardan başkalarının eline geçmez."[30]

Devletin kökeni hakkında İbni Haldun'un açıklamalarından çıkan sonuç şudur: Siyasal iktidarın ve kent toplumundaki siyasal iktidar tipi olarak devletin ortaya çıkışında, ne ilahi bir iradenin, ne de insan iradesinin bir rolü yoktur. İnsan, doğası gereği her zaman toplum düzeni içinde ve bir iktidarın otoritesi altında yaşamak zorundadır. Ne toplum, ne de devlet "sözleşme" ile kurulmuş değildir. İnsanların doğal yapısında bulunan kendi türüne karşı saldırganlık eğilimi bir çatışma ortamı yaratır. Güçlü olanlar bu çatışmadan galip çıkarak güçsüzleri kendilerine tabi kılar. Bu sayede kurallı, düzenli bir hayat mümkün olur. Kuşkusuz bu düzenin devamlılığı, yalnızca kaba güçle, fiziki-askeri üstünlükle sağlanamaz. Güçlülerin, zaman içinde toplumun kabul edebileceği bir tür hak ve adalet anlayışına dayanması da gerekecektir. Böylece insan türünün kargaşalıklar ve savaşlar nedeniyle yok olup gitmesi önlenir. Güçlü olmanın anlamı, toplum içinde en güçlü dayanışmaya sahip olmaktır. Toplumları her zaman en güçlü dayanışması olan aile, kabile veya toplum kesimleri yönetir. Toplumun ve siyasal iktidarın niteliğini belirleyen bu özellikler, umran biliminin konusuna giren sosyal-siyasal yasaların bir gereğidir.[31]

30 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.49-50; SU, C.I, s.431.

31 Şirvani, "*İbn Haldun'un bir kütle şuurunun diğer bütün kütle şuurları üzerinde hegemonyasına dayanan delili, ihtimal ki insan hâkimiyetinin ilk ilmi tahlili idi*" demektedir. Bkz: Harun Han Şirvani, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. K. Kuşçu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1965, s.173.

II. SİYASAL İKTİDARIN NİTELİĞİ

A) Başkanlık ve Hükümdarlıklar

İnsanın insana karşı korunması gereksinimi sonucunda, güçlünün güçsüze kabul ettirdiği bir otorite olarak ortaya çıkan siyasal iktidarın niteliği, kır ve kent toplumlarında farklılaşır. Çalışmanın birinci bölümünde belirtildiği gibi, kır ve kent toplumlarının üretim biçimlerinin farklı oluşu, siyasal yapılarının da farklılaşmasına yol açar. Kır toplumunun siyasal yapısı için kullanılan "başkanlık" ile kent toplumunun siyasal yapısını tanımlayan "hükümdarlık" terimleri, farklı nitelikteki rejimleri ifade eder. İbni Haldun'un, yalnızca kent toplumunun siyasa yapısını "devlet" olarak adlandırdığını hatırda tutarak bu rejimleri yakından inceleyelim.

1. Başkanlığın Özellikleri

İbni Haldun, başkanlığın soy dayanışması üzerine kurulduğunu söyler. Kır toplumlarında, soy dayanışması en güçlü olan aile başkanlık makamını elinde tutar. Daha önce de belirtildiği gibi, diğer soy birliklerine oranla en çok üyesi olan ve açık-seçikliğini en iyi koruyan soy, en güçlü dayanışmayı yaratır. Bu güçlü dayanışma, diğer soy birlikleri ve kişiler üzerinde üstünlük anlamına gelir:

> "...Başkanlık ancak 'üstün gelme'yle gerçekleşebilir. Üstünlükse, yakın akrabalık bağı (el asabiye) ile sağlanabilir. Öyleyse, başkanlığın kabile topluluğu içindeki ailelerden her birine ayrı ayrı üstün gelebilen aile içinden birine verilmesi gerekir. Çünkü topluluktaki ailelerin hepsi, başkanın ailesinin kendilerine üstün geleceğini anlarlarsa, o zaman onun başkanlığında bilinçli olarak karar kılarlar ve ona uyarlar."[32]

Başkanın üstünlüğü "ezicilik" niteliğinde değildir. Öncelikle, başkanın, kendisine bağlı askeri veya jandarması olmadığını belirtmek gerekir. Toplumun savunması ve güvenliği, bu işi profesyonelce yapan özel bir grup tarafından değil, başta gençler olmak üzere toplumun bütün üyeleri tarafından sağlanır. Başkana bağlı askeri bir gücün olmayışı,

32 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.315; SU, C.I, s.339.

onun toplum üyeleri üzerinde ezici bir güç haline gelebilmesini engeller. Burada, başkanın yalnızca askeri değil, sivil bir bürokrasiye de sahip olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Kır toplumunda, henüz bir devlet teşkilatı kurulmuş değildir. İkinci olarak, başkanlık kurumunun, topluma karşı ılımlı bir politika izlemek zorunda olduğunu vurgulamak gerekir. Başkanın herkesi hoşnut etmeye çalışması, sahip olduğu makamın ve konumun önemli bir özelliğidir: *"[Kır toplumlarının] başkanları, korunmak için gereken asabiyet bağından dolayı, çoğunlukla, onlara [uyruklarına]muhtaçtır. Asabiyet bağları çözülmesin diye başkan onları hoşlukla elde tutmaya ve onları darıltmaktan sakınmaya mecburdur. Çünkü asabiyet bağı çözülerek kendisini korumadıkları takdirde, başkanın kendisi de, uyruğu da mahvolacaktır."*[33]

Başkan, topluluğun en yaşlı üyelerindendir. Topluluk üyeleri, içlerinde büyüklerini, yaşlılarını sayan ve ululayan duygular taşır. Başkanın otoritesinin bir kaynağı da budur. Z. Fahri Fındıkoğlu, *Mukaddime*'de anlatılan başkanlığı şöyle ifade eder: *"Reisler, aşiret ve kabile şefleri, kendilerinde mevcut müstesna bir kudretten dolayı değil, sadece kabile ve aşiretin, bedevi zümrelerin maddi yaşam şartlarından, duvar, ev ve emniyet nedir bilmeyen bir iptidai hayatın tabii surette vücuda getirdiği asabiyetten doğmuşlardır."*[34] Ümit Hassan'a göre, başkanlık örgütlenmesi, askeri nitelikte bir demokrasiyi çağrıştırır.[35]

İbni Haldun'un *Mukaddime*'deki açıklamaları göz önüne alındığında, başkanlık örgütlenmesi için şöyle bir tanım yapılabilir: Kır toplumlarında başkanlık, soy dayanışması ile belirlenen, örf ve adet kuralları ile desteklenen, silahlı güçler tekelini kuramamış, demokratik görünümleri olan bir siyasal örgütlenme biçimidir.

2. Hükümdarlığın Özellikleri

Kırsal üretim biçiminden kentsel üretim biçimine geçişle birlikte, daha ileri bir üretim biçiminin yarattığı bolluk ve refah, toplumsal yaşamı karmaşık hale getirir. Yeni üretim

33 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.386. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

34 Z.F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, s.119-120.

35 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.216.

biçimleri yeni toplumsal ilişkiler doğurur. Yerleşim merkezleri giderek büyümeye başlar, nüfusları kalabalıklaşır. Bu tür birimleri kır toplumuna özgü, sade bir örgütlenme biçimi olan başkanlık ile yönetmek mümkün değildir. Ayrıca kent toplumunu kuran veya fetihle ele geçiren kır toplumunun soy dayanışması, nüfus artışı ve soyların karışması nedeniyle, giderek zayıflayacaktır. Bu nedenle, kent toplumu, kır toplumunun eşitlikçi ve demokratik özellikler taşıyan örgütlenme modelini zamanla terk ederek, hiyerarşik, baskıcı ve ezici bir iktidar tipine doğru yol alacaktır. Kent toplumu belirli bir gelişme düzeyine ulaştığında, merkezi bir baskı aracı olarak "devlet" ortaya çıkacaktır.

Hükümdarlık (devlet) ile başkanlığı karşılaştıran İbni Haldun şöyle demektedir: "*Devlet, topluluk başkanlığının üstünde bir şeydir. Çünkü başkanlık yalnızca ululuktur. Bu ululuğun sahibi de, uyulan (metbu) kimsedir. Ama hüküm ve kararlarında, uyanlar üzerinde bir baskı ve eziciliği yoktur onun. Devlete gelince: O, başlı başına bir ezicilikle egemen olma, ezicilikle hüküm yürütmedir.*"[36] Hükümdarlık herkesin itaatini zor kullanarak sağlayabilen ve bu yönüyle başkanlıktan farklılaşan bir siyasal örgütlenmedir.

İbni Haldun, kentlerde kurulmuş her siyasal iktidarın hükümdarlık veya devlet olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir. Berber hükümdarları ile İran hükümdarlarından örnekler vererek, bunların siyasal iktidarı ellerinde bulundurduklarını, ancak devlete özgü bazı egemenlik belirtilerinden yoksun olduklarını vurgular. Hükümdarlıkta bulunması gereken egemenlik belirtileri nelerdir? Bu belirtiler *Mukaddime*'de şöyle açıklanır:

> "...Devlet egemenliği her asabiyetin eline geçmez, yalnızca halkı kendine adamakıllı bağlayabilen, mal ve vergi toplayabilen, elçiler gönderebilen, sınırları koruyabilen ve kendinin üzerinde ezici güç bulunmayan topluluğun eline geçebilir... İşte, devlet egemenliğinin anlamı ve herkesin bildiği devlet gerçeği de budur... Asabiyetinin gücü tüm öteki toplulukları egemenliği altına almaya, tüm öteki elleri kırmaya yetmeyen ve kendisinin üs-

36 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.329; ZKU, C.I, s.352-353; SU, C.I, s.350.

tünde, başkasına özgü bir yönetim makamı bulunan kimse de eksik hükümdardır. Onun da devlet egemenliği tam gerçekleşmiş değildir. Çevre 'emir'leri, cephe komutanları, başkanları böyledir. Yani bir devletin çatısı altında toplanan emirler, komutanlar, başkanlar. Bu, daha çok, sınırları geniş devletlerde görülür. Kendilerini çatısı altında toplayan bir devlete boyun eğdikleri halde, uzak kesimlerde, kendi toplumlarını yöneten hükümdarları anlatmak istiyorum. Örneğin... Abbasiler devletindeki Arap olmayan hükümdarlar, İskender ve toplumu Yunanlılara bağlı olarak yaşamış İranlı derebeyleri..."[37]

Süleyman Uludağ, İbni Haldun'un, devlet egemenliğinin oluşması için sıraladığı koşulları beş madde halinde toplamaktadır. Bu beş özelliği gösteren hükümdarlıklar "tam bağımsız devlet"; bir ya da birkaçını göstermeyen hükümdarlıklar "yarı bağımsız devlet"lerdir: 1) İç güvenlik ve iktidar belirtisi olarak halkı üzerinde tam bir egemenlik kurmak. 2) Mali ve iktisadi bağımsızlığın göstergesi olarak halktan vergi toplamak. 3) Başka devletlerce tanınma ve onlardan bağımsız olma belirtisi olarak elçiler gönderme. 4) Askeri ve siyasal bağımsızlığın göstergesi olarak sınırları bizzat korumak. 5) Bağımsızlığın göstergesi olarak başka bir siyasal otoritenin egemenliği veya himayesi altında olmamak.[38]

İbni Haldun'un, burada, bir iktidarın gerçek hükümdarlık veya devlet olarak adlandırılabilmesi için saydığı koşulları iki maddede özetlemek mümkündür: Birinci koşul, yönetimin ülke sınırları içindeki tüm güçlere üstün gelmesi, halkı üzerinde tam, eksiksiz ve nihai bir otorite olmasıdır. İkinci koşul, yönetimin dış güçlerden ve devletlerden bağımsız olmasıdır. Bugünkü kavramlar ile ifade etseydik, İbni Haldun'un, modern devletin egemenliğinin iç ve dış boyutlarını ifade ettiğini söylerdik.

İbni Haldun'un devletin niteliğine ilişkin görüşleri, *Jean Bodin*'in "egemenlik" kavramına yüklediği anlam ile birçok noktada örtüşür. İbni Haldun'un hükümdarının iktidarı "*en üstün*" ve "*bölünmez*"dir. Bu iki özellik, hem *Ni-*

37 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.35; ZKU, C.I, s.474; SU, C.I, s.417-418.

38 Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.418, dipnot 14.

cola Machiavelli'nin prensinin yetkilerini hatırlatır, hem de *Bodin*'in egemenlik anlayışındaki unsurları ifade eder. Bilindiği gibi, *Machiavelli* İtalya'da, *Bodin* Fransa'da feodal ve dini otoritelere boyun eğdirecek derecede güçlü bir merkezi iktidar savunusu içindeydi. İbni Haldun'un böyle bir siyasal hedefi yoktur. Arapların veya Müslümanların mevcut siyasal bölünmeleri aşıp tek bir devlet çatısı altında birleşmesini savunmak gibi bir arayış içinde değildir. O, yalnızca var olan durumu anlatmaktadır. Amaç bir siyasal projenin hayata geçirilmesi değil, sosyal ve siyasal hayatın yasalarının keşfedilmesidir.[39]

İbni Haldun'un devlet tanımı Bodin'in egemenlik tanımı ile karşılaştırıldığında, benzerlik kadar farklılık da vardır. Bodin'in *egemenliğin sürekliliği ilkesi* İbni Haldun'da yoktur. İbni Haldun, hükümdarlıkların otoritesini sürekli bir iktidar olarak düşünmemiştir. Her ne kadar insan doğasından kaynaklanan özellikler nedeniyle tüm toplumlarda bir siyasal iktidar ortaya çıkacaksa da, bu iktidar bir süre sonra zayıflayacak ve yerini daha güçlü başka bir iktidara bırakacaktır. Yeni iktidar, genellikle, bir fetihle (kır toplumunun kent toplumunu ele geçirmesiyle) ortaya çıkacağından, devlet otoritesinin (egemenliğin) sürekliliğini koruduğundan söz edemeyiz. Oysa Bodin'de egemenlik, sürekli ve değişmez bir güç olarak düşünülmüştür; değişen yalnızca o iktidarı kullanan hükümdardır. Ayrıca Bodin, devlet iktidarını "mutlak" sıfatıyla tanımlar. İbni Haldun'da ise, devlet iktidarı yalnızca en üstün iktidardır. Mutlaklık, ancak kendini sosyal-siyasal yasalardan sıyırabilen bir iktidar için söz konusu olabilir. Oysa düşünüre göre, peygamberler bile bu yasalar çerçevesinde bir iktidar kullanmıştır. Dolayısıyla, her şeye gücü yeten, her şeyi yapabilen, sınırlanmamış bir iktidar anlamında mutlaklık, toplumsal yaşama yön veren yasalar çerçevesinde mümkün değildir.[40]

---

39 İbni Haldun ile Nicola Machiavelli'nin değişik açılardan başarılı bir karşılaştırması için bkz: A. Enan, *a.g.e.*, s.182-168. Yazar, aynı yerde, Machiavelli'nin İbni Haldun'un görüşlerinden haberdar olup olmadığı konusunu da tartışıyor.

40 İbni Haldun'un görüşleriyle Jean Bodin'in görüşleri arasındaki benzerliğin kültürel bir temastan kaynaklanabileceği ileri sürülmüştür. İddiaya göre, Bodin'in yaşadığı çağda, İbni Haldun'un

B) Devlet Politikası ve Kamu Yararı

İbni Haldun, devletin kökeni ve niteliğini genel geçer sosyal-siyasal yasalar çerçevesinde açıklarken, olanı göz önüne almaktaydı. Bu açıklamaların ardından, olması gerekeni, iyi bir devleti betimleyen açıklamalar gelecektir. Düşünür, ülkeyi yönetecek kişinin siyasal ahlaka sahip olmasını, kamu yararına ve halkın iyiliğine yönelik bir politikayı benimsemesini gerekli görür. Böyle bir politikanın gereklerini uzun bir liste halinde sıralar. Özet olarak; yöneticiler adil, bağışlayıcı, güçsüzleri koruyan, hukuk kuralları içinde hareket eden, verdiği sözü tutan, haksızlıklarla mücadele eden, inançlara saygı gösteren politikalar izlemelidir.[41] Machiavelli'nin *Prens*'teki öğütleriyle karşılaştırıldığında, İbni Haldun'un yöneticilere verdiği öğütlerin önemli ölçüde farklılaştığı görülür. Machiavelli, prensin otoritesini mutlak kılmak, ona İtalyan ulusal birliğini gerçekleştirecek üstün bir otorite vermek adına, yalan söylemek, sözünden dönmek gibi amaca ulaştırmaya elverişli her türlü yol ve yöntemi geçerli kabul etmiştir. İbni Haldun ise, hükümdara, gücünün toplumsal dayanışmadan kaynaklandığını sürekli hatırlatarak, bu gücü koruyabilmek için onu hukukun sınırları içinde kalmaya ve erdemli davranışlar sergilemeye davet eder.

Düşünür, siyasal iktidarın kamu yararına yönelik ve halkın çıkarları doğrultusunda bir politika izlemesinin gerekliliğini kanıtlama çabası içine girer. Bu konuda iki türlü kanıt sunar: Birincisi, halkı memnun etmeyen bir iktidarın düzeni sağlamada ve iktidarını sürdürmede başarısız olacağıdır. İkinci kanıt ise dinsel hükümlerden çıkartılır. İktidarın halkın yararına bir politika izlemesi gerektiği konusu, başkanlık örgütlenmesi açısından son derece açıktır. Çünkü başkan, hükümdardan farklı olarak, halk üzerinde ezici ve baskıcı bir güç kullanma potansiyeli olmayan, her konuda toplumun diğer üyelerine danışarak hareket eden bir yöneticidir. Halkın hoşuna gitmeyecek bir tutum izlemesi zaten söz konusu olamaz. Buna karşılık hükümdar,

---

görüşleri İspanya'da hala mevcuttu. Bodin de, ailesindeki İspanya Yahudiliği bağlantısıyla bu görüşlere ulaşmış olabilir. Bkz: Ü. Hassan, *a.g.e*, s.21, dipnot 41.

41 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.337-339; SU, C.I, s.355-358.

halkı üzerinde ezici ve baskıcı bir politika uygulama kapasitesine sahiptir. İbni Haldun, hükümdarın böyle bir politika izlemesi durumunda kamu düzeninin bozulacağını söyler. *Mukaddime*'de, "İyi Tutum ve Davranışlarda Yarışmak Egemenliği Sağlamanın, Tersiyse Onu Yitirmenin Belirtilerindendir" başlığı altında, hükümdarları halka karşı ılımlı ve yararlı politikalar izlemeye çağırır.[42] Düşünürün görüşlerini *Mukaddime*'den izleyelim:

> "İyi ve iyinin gerektirdiği tutum, devlet politikasına uygundur, çünkü daha önce de açıkladığımız gibi, egemenlik yapısının üzerine kurulacağı temel, onurlu ululuktur. Devlet egemenliğinin çekirdeği olan yakınlık bağı, yakınlar topluluğu, bu ululukla gerçekleşebilir ancak. Ululuk, yakınlar topluluğunun varlığını tamamlayan ve yetkinleştiren dalı da sayılır. Sözünü ettiğimiz ululuksa, iyi olmanın gerekleridir. Devlet, nasıl kabile düzeninin son basamağıysa, bu düzenin dallarının ve tamamlayıcılarının da son basamağı olmalıdır. Yani iyi olmanın gerekleri yönünden de üst basamakta olmalıdır... Ululuğun ve soya dayalı her topluluk onurunun üstünde, üst basamağında olan devlet yetkililerinin, iyi tutum ve davranışlar olmadan nasıl eksik kalacaklarını var düşün."[43]

Düşünür, devletin kamu yararına ve halkın iyiliği yönünde bir politika izlemesinin gerekliliğini kanıtlamak için dini hükümlerden de yararlanır. İyilik ve kötülük Tanrı'dandır, der. Ama Tanrı kötülükten hoşnut olmaz. "*Devlet politikası ve devlet, halk için sorumluluk almaktır, kullar arasında Tanrı yerine işlevde bulunmaktır. Tanrı'nın hükümlerini Tanrı kulları ve yarattıkları içinde yürütmeyi üstlenmektir. Buysa, yalnızca iyi-yararlı tutum göstermekle, halk için en elverişli doğrultuda yürümekle amaca ulaştırılabilir.*"[44]

C) Baskıya Karşı Direnme

İbni Haldun'un, devletin kamu yararına ve halkın iyiliği yönünde politika izlemesi gerektiğini hem siyasal yasalara,

42 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.336-340; SU, C.I, s.355-358.

43 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.336; SU, C.I, s.355-356.

44 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.336; SU, C.I, s.356.

hem de dini hükümlere dayanarak açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Bu noktada akla bir soru geliyor: Devlet halkın yararına aykırı bir politika izler, ezici, baskıcı ve adaletsiz uygulamalara girişirse ne olur? Bu durumda iktidarı sınırlayan bir kural ya da ilke var mıdır? Devletin böyle bir politika izlemesinin olası sonuçları nelerdir? Düşünür, devlete, halka karşı davranışını belirleyen bir takım ödevler yüklerken, bunlara uyulmaması durumunda bir tür yaptırım öngörmüş müdür? "*Devlet kötü ve zalim olursa, bu devlet uyruklar için zararlıdır, onları mahveder*"[45] derken, halka ayaklanma, zulme ve baskıya karşı direnme hakkı tanımış mıdır? Bu soru, Batı siyasal düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir; bütün bir Ortaçağ ve Yakınçağ düşünürlerini meşgul etmiştir.

İbni Haldun'un, siyasal iktidarın kökenini açıklarken, insanın insana olan kötülüğünü temel alması ve devlete kamu yararını gerçekleştirmeye yönelik ödevler yüklemesi, yukarıda sorulan soruya olumlu bir yanıt verilebileceği izlenimini uyandırıyor. Gerçekte, durum böyle değildir. Düşünür hiçbir zaman, şu ya da bu ilke adına, kurulu düzene karşı çıkmış değildir. Siyasal iktidarın ortaya çıkışını, gelişimini ve niteliğini belirleyen sosyal-siyasal bazı yasalar vardır. Ancak bu yasalar, bazı Batılı düşünürlerin benimsediği anlamda, dinsel veya laik kökenli doğal hukuktan kaynaklanan yasalar değildir. Yani söz konusu olan, devleti izleyeceği politikalar bakımından bağlayan, sınırlayan, devletin üzerindeki bir takım doğal hukuk ilkeleri değildir. İbni Haldun'un sosyal-siyasal yasaları, olması gerekeni, ideal devlet düzenini açıklamaz. Onun keşfettiği yasalar, olanı açıklayan, toplumun ve devletin niteliğini ortaya koyan yasalardır.

Düşünürün, siyasal iktidarın kökenini incelerken, insan doğasının saldırgan yönünün dizginlenmesi esasına dayanan açıklamaları, kişilere baskıya karşı direnme hakkı tanıyacak biçimde yorumlanmaya tamamen kapalı gözüküyor. Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre devlet, kötülüklerin ve düzensizliğin önlenmesi için insanların kendi iradeleriyle oluşturduğu bir kurum değildir. Devlet insanlar arasında veya insanlarla devlet arasında bir sözleşmeye dayanmadığı gibi, herhangi bir şekilde insan iradesinin eseri olarak da gö-

45 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.475.

rülemez. İlk insan topluluğunda, ilkelliğin, vahşiliğin, insan doğasının saldırgan yönünün bir sonucu olarak haksızlık, kargaşalık ve düzensizlik ortaya çıktığında, savaşçılık yönünden daha güçlü olan bir kesim diğerlerine üstün gelecek ve onlar üzerinde bir otorite olarak ortaya çıkacaktır. Güçlülerin güçsüzler üzerinde kurduğu bu üstünlük sayesinde kargaşalık sona erecek ve insan türünün savaşlar nedeniyle yok olup gitmesi önlenecektir. Siyasal iktidar, kökeninde, güçlünün güçsüzler üzerindeki otoritesidir.[46]

Bu durumda, düşünürün devleti halkın çıkarları doğrultusunda bir politika izlemeye çağıran sözleri, siyasal iktidarın kökenine ilişkin açıklamalara dayandırılamaz. Siyasal iktidar ve onun bir tipi olan devlet (hükümdarlık), kökeninde, güçlünün güçsüze kabul ettirdiği bir düzen olduğu için halkın çıkarlarını değil, öncelikle güçlülerin çıkarlarını savunur. Devlet kargaşalığı önler ve düzeni tesis ederken yansız bir hakem gibi davranmaz. Bu işlevini güçlülerin çıkarları doğrultusunda gerçekleştirir. Böyle bir tutum izlemeyen devlete karşı, bireyler ne adına karşı çıkabilecektir? Devlet bir sözleşme ile kurulmadığından, izlediği baskıcı politika nedeniyle sözleşmeye aykırı davrandığı ileri sürülemez. Yakınçağ liberal düşünürlerinin savunduğu doğal hukuk ve doğal haklar anlayışı kabul edilmediğinden, devlete, kişinin dokunulmaz, devredilmez ve vazgeçilmez nitelikteki haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle de karşı çıkılması düşünülemez. İbni Haldun, dini hükümlerden, siyasal iktidarların mutlaka uyması gereken, uymadıklarında meşruiyetlerini kaybedecekleri bir ilkeler demeti çıkarmamıştır. Ortaçağ Batılı Hıristiyan düşünürlerinin yaptığı gibi, hükümdarın çıkaracağı pozitif yasaların üzerinde, Tanrısal kökenli bir yasalar (ölümsüz yasalar, Tanrısal yasalar) düzeyi oluşturmamıştır. Hükümdarların dini hükümlere uygun davranmasını, din adamlarına saygı göstermesini istemesi, böyle yapmadıklarında gayrı meşru duruma düşecekleri anlamına gelmemektedir.

Mukaddime, siyasal iktidarların meşruiyet sınırlarını gösteren bir siyaset felsefesi eseri değil, daha çok, siyasetin tabi olduğu evrensel yasaları açıklamayı amaç edinen bilimsel bir çalışmadır. Adı geçen evrensel sosyal-siyasal yasa-

46 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.142, 329; SU, C.I, s.215, 349-350; ZKU, C.I, 472-473; ZKU, C.II, s.305, 308.

ların meşruluk sorunuyla bir ilgisi yoktur. İbni Haldun'un bakış açısıyla bir benzetme yapmak gerekirse; yer çekimi yasasının cisimler üzerindeki etkisi neyse, sosyal-siyasal yasaların da toplumlar ve devletler üzerindeki etkisi odur. Her iki durumda da, yasalar olayların meşruluğuyla değil, doğası ve niteliğiyle ilgilidir. Bu yasalara aykırılık bir meşruiyet sorunu doğurmaz; ortaya çıkan sadece doğal bir sonuçtur. İbni Haldun'un siyasete bu yaklaşımı, yaşadığı kültür çevresi için olduğu kadar, Doğu'su ve Batı'sıyla, 14. yüzyılda, muhtemelen dünya ölçeğinde de radikal bir tutumdur. O çağda, yaygın olarak benimsenen, devletin insanları iyiye yöneltmek, Tanrı'nın koyduğu yasaları yeryüzünde uygulamak gibi bir yükümlülüğü olduğu ve bunlara aykırı davranan bir yönetimin meşruiyetini yitireceği görüşü, İbni Haldun'a yabancıdır. İbni Haldun da, yukarıda belirtilen politikaların izlenmesini yöneticilere tavsiye eder; ama bunun nedeni meşruiyet kaygısı değildir.

Burada bir noktanın altını çizmekte yarar var: İbni Haldun'un meşruiyet kaygısı olmadan siyaseti açıklama çabası yanlış yorumlanmamalıdır. O, siyasal iktidarın dini hükümlere veya doğal hukuk ilkelerine göre meşru olup olmadığıyla ilgilenmediği gibi, bu ilkelere aykırı olduğu düşünülen iktidarları meşru gösterme çabası içinde de olmamıştır. Çağdaşları ve kendisinden sonraki bazı İslam düşünürleri, onun, umran biliminin konusu olarak gördüğü yasaları özel bir amaçla formüle ettiğini ileri sürmüştür. Bu iddiaya göre, İbni Haldun, şeriata aykırı davranan hükümdarların otoritesini meşrulaştırmak, aktif siyasal hayatı boyunca her zaman güçlü hükümdarların yanında yer almış olması yönündeki kendi kişisel tercihini haklı kılmak için *Mukaddime*'yi yazmıştır.[47] *Mukaddime* incelendiğinde, İbni Haldun'un, sosyal ve siyasal yaşamı belirleyen evrensel yasaları, gözlem ve akıl yürütme yoluyla bulduğu konusunda samimi ve güçlü bir düşünceye sahip olduğu görülecektir. Söz konusu yasalar, iktidarın her zaman güçlünün elinde olacağını söylemektedir. O, güçsüzün, toplumu yönetemeyecek hale gelmiş, soy dayanışmasını yitirmiş bir hükümdarın yanında yer almanın, onu sonsuza dek savunmanın

47 İbni Haldun'a yöneltilen bu tür eleştiriler için bkz: S. Uludağ, *a.g.y.*, s.50-52.

bir anlamı olmadığını düşünmektedir. İktidarların el değiştirmesi, hilafetin bir soydan diğerine geçmesi, kentlerin kır toplumları tarafından fethedilmesi, en güçlü devletlerin bile güçlerini bir süre sonra yitirmesi, umran bilimi çerçevesinde doğal sonuçlardır.

İbni Haldun'un devlete yüklediği ödevlerin temelinde, iktidarın otoritesinin korunması düşüncesi vardır. Eğer devlet halkın çıkarına aykırı politikalar izler, haksız ve adaletsiz bir düzen kurarsa, halkın yönetime duyduğu bağlılık azalabilir, halk savaşlarda hükümdarı yalnız bırakabilir, giderek yönetime karşı ayaklanabilir. Kuşkusuz bu ayaklanma, gayrı meşru duruma düşen iktidara karşı kullanılan bir direnme hakkı şeklinde görülerek haklılaştırılmaz. Sosyal ve siyasal yaşamı belirleyen yasalar, belirli nedenlerin belirli sonuçları doğuracağını söyler. İşte, halkın çıkarlarına aykırı işler yapmakta ısrar eden bir iktidar da, böyle bir sonuçla karşılaşmaktan kurtulamayacaktır. Bu sonuçtan kurtulmak için İbni Haldun hükümdara çeşitli tavsiyelerde bulunur. Daha sonra, Nicola Machiavelli de *Prens*'te hükümdara çeşitli öğütler verecektir. İçeriği önemli ölçüde farklılaşmakla birlikte, iki düşünür de, hükümdara iktidarı elinde tutmasını ve pekiştirmesini sağlamaya yönelik öğütlerde bulunmuştur. Ancak bu öğütlere aykırılık ne doğal hukukun ihlali olarak nitelendirilmiş, ne de direnme hakkını meşrulaştıran bir neden olarak görülmüştür.

Tarık Özbilgen'e göre, İslam düşünürlerinin çoğu, devlete halka nasıl davranmaları gerektiği konusunda çeşitli öğütler vermiştir. Bu öğütlerin benzerleri *Mukaddime*'de de vardır. "*Fakat Doğu'da bu, hiçbir zaman kurulu sosyal düzene karşı çıkış, onu beğenmeyiş, yetersiz buluş, doğal düzene uygun bulmayış gibi bir anlayışa dönüşmemiştir. Bunu İbni Haldun'da da aramak boştur.*"[48]

D) Devletin Ekonomik ve Sosyal Yaşamdaki Yeri

1. İbni Haldun'un Ekonomiye Yaklaşımı

İbni Haldun, *Mukaddime*'de ekonomiye özel bir bölüm ayırır.[49] Bu bölümde, özellikle geçim yöntemleri, kazanç,

48 T. Özbilgen, *a.g.e.*, s.224.
49 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.691-762.

emek, servet biriktirme, değişik mesleklerin özellikleri gibi konular üzerinde durur. Bu çalışmanın birinci bölümünde, İbni Haldun'un toplumsal yapının ve toplumsal değişimin temelinde ekonomiyi, daha somut olarak üretim biçimini gördüğünü söylemiştik. *Mukaddime*'nin ekonomiye ayrılan kısmı, ideal bir devletin ekonomisi nasıl olmalıdır sorusuna bir yanıt arayışı değildir. O, olması gerekeni değil, olanı açıklama çabasındadır. Bu bağlamda, *Mukaddime*'de, daha çok, ekonomik faaliyetlerin ve olayların doğası üzerinde durur. Düşünür, sosyal ve siyasal yapıyı belirleyen yasalar gibi, ekonomiyi de belirleyen bazı yasalar olduğu görüşündedir. Kazanç nasıl temin edilir, servet nasıl birikir, bir malın değeri neye göre belirlenir, ekonomik durum sosyal yapıyı nasıl etkiler gibi soruların yanıtları, ekonomik alanı yöneten bu yasalara bakılarak anlaşılabilir.

İbni Haldun'un ekonomiyle ilgili açıklamalarının önemli bir tarafı da, konuya dini ve ahlaki pencereden bakmamış olmasıdır. Kazanç konusunu ele almasına rağmen, neyin haksız kazanç olduğunu incelememiştir. Zekâta değinmemiş, faiz konusundaki dini ve ahlaki tartışmalara girmemiş, bir bakıma faizi doğal bir iktisadi olay olarak görmüştür.[50] *"... İktisadi konularda İbn Haldun'un gayesi, fıkıh âlimleri gibi hukuki ve şer'i kaideler koymak olmadığı gibi, sufiler gibi ahlaki ve manevi hükümler koyarak nasihat etmek de değildir. Onun yegâne gayesi, iktisadi faaliyetleri göründüğü ve işlediği biçimde aynen tasvir etmek, bu faaliyetlere ve hadiselere esas teşkil eden illetleri ve sebepleri ortaya koymaktır."*[51]

Bu konuda ilginç bir örnek, düşünürün İslam fütuhatını ekonomik çıkarlar yönünden değerlendiren görüşüdür. İbni Haldun, toplumsal ve siyasal yaşamın temel belirleyicisi olarak ekonomiyi gördüğünü, *Mukaddime*'de Hz. Ömer'in sözlerinden hareketle açıklar. Ona göre, İslami fetihlerin temel nedeni Arapların ekonomik çıkarlarıdır. Hz. Ömer, Müslümanları başka ülkelerin topraklarını ele geçirmeye "teşvik" ve "tahrik" etmek için dini duyguları kullanmış, Kur'an'daki bir ayete dayanmıştır:

50 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması; *Mukaddime,* SU, C.II, s.696-697, dipnot 1.

51 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması; *Mukaddime,* SU, C.II, s.696-697, dipnot 1.

"Bu hususta Hz. Ömer'den (r.a.) nakledilen aşağıdaki sözlere dikkat ediniz. Kendisine biat olunduğu vakit, halkı Irak topraklarını feth etmek için tahrik ve teşvik ederken şöyle demişti: 'Artık Hicaz bölgesi sizin için (menfaat ve maslahatınıza uygun bir) yurt olmaz, olsa olsa (deve sürülerinin otlamaları için) bir mera olabilir. Hicazdaki halk, burada ancak bu suretle deve otlatarak ve çobanlık yaparak yaşayabilir. Allah'ın vaadi karşısında muhacir ve kurra nerede? Allah'ın, Kur'an'da: Allah, dinini sair dinlerin tümüne üstün kılsın diye nebisini doğru yol ve hak dinle göndermiştir. Müşrikler hoşlanmasalar bile (Tevbe, 9/3) buyurup sizi varis kılmayı vaad ettiği topraklara yürüyünüz' (Menfaatiniz oralardadır.)"[52]

Sati el Husri'ye göre, İbni Haldun, ekonomiye yaklaşımı bakımından, yüzyıllarca tek ve benzersiz bir düşünür olarak kalmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar ekonomiyle ilgili Batı'daki incelemeler; ütopik görüşler, varsayımlar, öğütler ve dini-hukuki tartışmalar çerçevesinde cereyan etmiştir. Genellikle, toprağın insanlar arasında nasıl bölüştürüleceği, bir malı değerinden fazlaya satmanın caiz olup olmadığı, ödünç verilen paradan faiz almanın günah olup olmadığı gibi konular tartışılmıştır. Ekonomik olayların, diğer olaylar gibi bazı yasalara tabi olduğu düşüncesi ve bu düşünce doğrultusunda ekonomiyle ilgili söz konusu yasaların araştırılması, Batı'da ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında mümkün olabilmiştir. İbni Haldun, bu bakış açısına 14. yüzyılda sahipti. Bu bakış açısıyla arz ve talep yasasını keşfetmiş, eşyanın değeri ve rant gibi konularda, günümüzde de önemini koruyan özgün görüşler ortaya koymuştur.[53]

2. Devletin Ekonomik ve Sosyal Görevleri

İbni Haldun'un ekonomiye ilişkin bu genel yaklaşımını dile getirdikten sonra, yukarıdaki "devletin ekonomik ve

52 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.359; TD, C.I, s.340. (Parantez içi ifadeler S. Uludağ'a aittir.) Alıntıda geçen, fetihlere dayanak oluşturan ayet şöyledir (Tevbe Suresi, 33): "O (Allah), müşrikler hoşlanmasalar da (kendi) dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resulünü hidayet ve Hak Din ile gönderendir". Bkz: *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali,* s.191.

53 S. el Husri, *a.g.e.*, s.397-407.

sosyal görevleri" başlığını açıklamak daha kolay olacaktır. Söz konusu başlık, düşünürün arzu ettiği ekonomik modelin kuramsal bir açıklamasına ayrılmamıştır. Çünkü İbni Haldun böyle bir ekonomik model ortaya koymamıştır. Onun *Mukaddime*'de yaptığı, yalnızca, ekonomiyi yöneten yasalar çerçevesinde, bir devletin otoritesini ve saygınlığını koruyabilmesi için, ekonomik ve sosyal amaçlı hangi yükümlülükleri üstlenmesi gerektiğinin belirtilmesidir. "*Uyruğun geçinme işlerine bakmak ve dikkat etmek devlet ve hükümdarı uyruğa sevdirmenin temelini teşkil eder*"[54] diyen düşünür, devletin görevlerini oldukça geniş tutar. Devletin ekonomik ve sosyal alanda geniş kapsamlı yükümlülükler üstlenmesi ile toplumsal yaşamın düzensizliklerden kurtulacağını vurgular. Bu sayede, halk ile devlet arasındaki dayanışmanın güçleneceğini belirtir.

Düşünür, devletin ekonomik ve sosyal amaçlı yükümlülüklerini ortaya koyarken, tam metnini *Mukaddime*'ye de aldığı bir mektuptan yararlanır. Bu mektup, Halife tarafından Mısır valiliğine atanan Abdullah bin Tahir'e, görevinde nelere dikkat etmesi gerektiği konusunda, babası Tahir bin Hüseyin (ö.822) tarafından yazılmıştır.[55] İbni Haldun'a göre, bu yazı, yaşadığı çağda, kendi türünde yazılmış olanların en iyisidir. Devletin görevlerini, nasıl yönetilmesi gerektiğini ve halka nasıl davranılmasının doğru olduğunu anlatan söz konusu mektubun ekonomiyle ilgili bir bölümü şöyledir:

> "Sakın, 'nasıl olsa egemenim, dilediğimi yaparım!' deme... İçindeki tutkulardan sıyrıl, hazırladığın azığın ve biriktirdiğin hazinenin, iyilik ve kötülüklerden sakınma azığı ve hazinesi olsun, halkın durumunu düzeltmek için olsun, halkın yaşadığı yerleri bayındır kılmak için olsun, kendini halkın işlerine verip kamu yararına olan şeyleri araştırmak için olsun, halkın kanını, canını korumak için olsun ve güç durumda olanlara yardım etmek için olsun.
>
> Bilesin ki, mallar, biriktirilip depo edildiği zaman artmaz. Mallar halkın yararına kullanıldığı, hak sahiplerinin hakları verildiği ve zararları önlendiği zaman artar,

54 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.476.

55 Mektubun tam metni için bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.245-254; SU, C.I, s.573-580.

çoğalır, kamunun yararına sonuçlar verir, yönetim düzene girer, dönem iyi bir dönem olur, kamu gücü ve çıkarı sağlam temellere oturur."[56]

İbni Haldun, mektupta belirtilen öğütlere katıldığını belirterek, devletin elde ettiği geliri ekonomik ve sosyal hizmetler için harcamasının önemini vurgular. Düşünürün devlet anlayışını daha iyi açıklığa kavuşturmak için, *Mukaddime*'de devletin yükümlülüğü olarak belirtilen hizmetleri örneklendirmek yararlı olacaktır. Düşünüre göre, devlet şu konularda yükümlülük üstlenmelidir: 1) Yoksulların durumunun düzeltilmesi, 2) Hastaneler kurulması, 3) Yolların, yapıların bakımı, 4) Yollardaki kalabalık ve sıkışıklığın önlenmesi, 5) Hamalların ve gemicilerin fazla yük yüklenmelerinin yasaklanması, 6) Yetim ve dullara aylık bağlanması, yetim kızların evlendirilmesi, 7) Öğretmenlerin öğrencileri dövmesinin önlenmesi, 8) Yiyecek ve içeceklerin kalite kontrolünün yapılması, 9) Ölçü ve tartıların denetlenmesi, 10) Fahiş fiyatla mal satılmasına engel olunması, 11) Noterlik, kadılık, imamlık hizmetlerinin görülmesi.[57]

Mukaddime'nin çeşitli bölümlerinde devlete yüklenen ekonomik ve sosyal amaçlı görevler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, şu iki noktanın altı çizilebilir: İlk olarak, İbni Haldun, ekonomik faaliyetlerin sağlıklı yürütülmesi bakımından, devleti, serbest rekabet ortamını bozacak durumları önlemekle görevlendirmiştir. Devlet, ekonomik ve sosyal gelişmenin önünü açacak hizmetleri üstlenmek durumundadır İkinci olarak, devlet, korunmaya muhtaç kesimlere asgari bir yaşam standardı sağlamakla yükümlüdür. Aşağıdaki başlıklarda bu iki nokta daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

3. Emek Kavramı ve Ücret Politikası

İbni Haldun, *Mukaddime*'de "emek" kavramına büyük bir önem verir ve emeği bütün gelir, kazanç ve zenginliğin kaynağı olarak değerlendirir. Düşünürün, emeğin niteliğini ve emek-mal-değer ilişkisini klasik iktisatçılardan çok daha

56 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.248; SU, C.I, s.576; ZKU, C.II, s.126.

57 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.I, s.556-576; ZKU, C.II, s.132-134.

önce, özgün bir bakış açısıyla incelediğini görüyoruz.[58] İbni Haldun'a göre:

> "Her kazanç ve mal, kuvvet ve emek sarfetmekle elde edilir. Çünkü kazanç, hüner ve sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarfetmeyi icap et tirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarfetmekle olacağı meydandadır. Emek sarfedilmeden bir şey elde edilemez..."[59]
>
> "Bütün bunlar sabit olduktan sonra şunu da bil: Sermaye olmak üzere bir insanın kazandığı ve biriktirdiği şey (müfad-müktena, fayda-hasıla) şayet sanatlardan hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hasılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibaret olacağı açıktır. Zaten (mal ve sermaye hususundaki) birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terakümü, iş ve emek terakümünden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin değeri ve karşılığı olan şeyleri biriktirmesi manasına gelir.) Zira (esas itibarıyla) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da, bizzat emeğin kendisi değil, (ondan hâsıl olan değer)dir...
>
> Böylece açıkça ortaya çıkan husus şudur: Kar ve kazançların tümü veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir."[60]

Süleyman Uludağ, İbni Haldun'un emek kavramına yüklediği anlamın iki önemli yönü olduğunu belirtir. Birinci nokta, iş ve emekle üretilen malın değerinin, harcanan iş ve emeğe denk görülmesidir. Bu yaklaşımın doğal sonucu, birikmiş mal ve servetin, esas itibarıyla birikmiş iş ve emek olmasıdır. "*Bir kimsenin sarfettiği çaba ve emek, belli bir miktarda olacağına göre, onun sahip olacağı mal da belli ve*

58 "*Böylelikle emeğin mahiyeti ve ürünlerin ve hizmetlerin değerinin ancak emekle ölçülebileceği - klasik iktisatçılardan dört yüzyıl önce - açıklığa kavuşturulmaktadır.*" Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.155. Ayrıca bkz: Ahmed Alferai, Michael Brun, "Ibn Khaldun: Dynastic Change and its Econonmic Consequences", *Arab Studies Quarterly*, Vol. 16, Issue 2, Spring 1994, s.73-87.

59 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.322; SU, C.II, s.694.

60 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.II, s.694-695. (Parantez içi ifadeler S. Uludağ'a aittir.)

sınırlı kalacaktır. Büyük servet ve sermaye sahipleri, sahip oldukları malları emek ve çaba karşılığı elde etmiş değillerdir. Bu gibi muazzam servetler ya miras yolu ve zamanla veya fiyat hareketlerinde görülen aşırı ucuzluk ve pahalılık neticesinde elde edilir. Her iki halde de, büyük servet sahipleri aslında başkalarına ait bulunan birikmiş bir emeğe sahiptirler demektir."[61]

Uludağ'ın belirttiği ikinci nokta, "emeğin değeri" kavramıdır. İbni Haldun, bir malın değerini, o mal için harcanan emeğin miktarı ile değil, değeri ile ölçmektedir. Emeğin değeri, emekçinin durumu ile ilgilidir. Vasıflı bir işçinin emeği vasıfsız işçiye göre, usta bir sanatkârın emeği, mesleğe yeni adım atmış birine göre daha değerlidir. Bu nedenle, emeğin değeri, harcanan saatlerin veya günlerin toplanması biçiminde nicelik değil; üretilen mala katılan değerin belirlenmesi biçiminde bir nitelik sorunudur. "*Onun için emek ve değer deyince fenni emek, teknik işgücü ve vasıflı çalışma akla gelir. Bu nitelikteki bir emek olmasa ne medeniyet, ne de kültür olurdu."*[62]

İbni Haldun emeğin değerini açıkladıktan sonra, emeğiyle geçinenlere ödenecek ücret konusunu ele alır. Ücretler harcanan emeği karşılamayacak kadar düşük olursa, ekonomik ve sosyal yapının sarsılacağını söyler: *"...Kazanç yollarının temeli, temel gerçeği işçilerin emekleridir. Emekler değerini bulamayınca ve karşılığı var denemeyecek duruma düşürülünce, kazanç ve üretime yönelik istekler gücünü yitirir. Çalışan eller iş yapmaya varmaz. Halk tedirgin olur. Bayındırlığa, üretime ilişkin çalışma düzeni bozulur."*[63]

İbni Haldun'a göre, emeğin değerinin karşılanmamasının etkileri bununla sınırlı değildir. Ücretlerin düşük olması, devlet gelirlerinin azalması ve makroekonomik dengelerin bozulmasına da neden olur. Düşünür, bu konuda özellikle iki önemli saptamada bulunur: Birincisi, düşük ücretin ücretlilerin satın alma gücünü azaltması nedeniyle, talep

61 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması: *Mukaddime*, SU, C.II, s.696, dipnot 1.

62 S. Uludağ'ın dipnot açıklaması: *Mukaddime*, SU, C.II, s.696, dipnot 1.

63 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.349; SU, C.I, s.365.

eksikliğine yol açmasıdır. Talep eksikliği, arz-talep yasası gereği, alışverişin azalması, üretimin düşmesi, işsizlik, durgunluk gibi makroekonomik dengeyi sarsacak gelişmelere yol açar. İkinci saptama, düşük ücretin devlet gelirlerinde azalmaya yol açmasıdır. Devletin en önemli gelirlerinden biri, alışverişten aldığı vergilerdir. Alışverişlerin azalması, üretimin düşmesi vergi gelirlerini de azaltacaktır. Özellikle kamu görevlilerine verilen ücret ve benzeri ödemelerin azalması, çok olumsuz sonuçlar doğurabilir:

> "Sultan, mal ve vergi gelirlerini kendine tahsis eder veya bu servet kaybolduğu için sarf yerlerine harcamazsa, bu durumda sultanın maiyetinde ve etrafındaki şahısların, devleti himaye edenlerin elindeki mal azalmış olur... Hâlbuki (harcama yapan) halkın büyük kısmını bunlar teşkil eder, bunların pazarlarda yaptıkları masraflar, başkalarının harcadıkları paralardan daha fazladır. (En büyük tüketici kesim bunlardır.) Bu yüzden pazarlarda kesat vaki olur. Alışverişler durgunlaşır, ticari mallardaki karlar zayıf bir seviyeye düşer. Bu da (devletle ilgili) gelirlerin azalmasına yol açar... Gelirlerdeki noksanlığın vebali ve zararı, hanedanlığa ait olur. Çünkü iradın azalması halinde, sultanın serveti de azalmıştır. Zira belirtmiş olduğumuz gibi, devlet en büyük pazardır, tüm pazarların anası, gelir ve gider itibariyle de aslı ve maddesidir. Eğer devlet pazarı durgunlaşır ve sarfiyat yapılan yerler azalırsa, onun dışında kalan diğer pazarların, bunun gibi ve daha ağır bir durumla karşılaşacağı tabiidir."[64]

İbni Haldun'un devlet harcamaları ile satın alma gücü ve piyasalardaki durgunluk arasında kurduğu ilişki İ. Erol Kozak tarafından *Keynesyen ekonomi politikası* olarak değerlendirilmiştir.[65] Nihat Falay, İbni Haldun'un "*o dönemde, günümüzdeki sosyal devlet anlayışına sahip olduğunu*" belirtmektedir.[66] Burada bir noktayı önemle vurgulamakta

64 İbni Haldun, *Mukaddime*, SU, C.I, s.548. (Parantez içi ifadeler S. Uludağ'a aittir.)

65 İ.E.Kozak, *a.g.e.*, s.162.

66 Nihat Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İÜİFME Yayını, İstanbul, 1978, s.57.

yarar var: Düşünürün, devleti ekonomik yaşamın merkezi olarak görmesi yanlış bir değerlendirmeye yol açmamalıdır. Bu görüş, özellikle, devlete yüklenen hastaneler kurmak, dul ve yetimlere aylık bağlamak, yoksullara yardım etmek gibi bazı sosyal hizmetlerle bir arada düşünüldüğünde, İbni Haldun'un devletçi veya kolektivist bir ekonomi anlayışına sahip olduğu izlenimi uyandırabilir. Bu yorum doğru değildir. İbni Haldun, devleti ekonomik yaşamın merkezi olarak görse bile, devletin bizzat ekonomik faaliyetler yürütmesine, ekonomik işletmeler kurarak piyasaya yön vermesine karşı çıkmıştır. Devletin ekonomi üzerinde çok önemli bir rolü vardır ama bu rol dolaylı bir etkiden ibarettir. Şimdi bu konuyu daha ayrıntılı inceleyelim.

4. Devletin Ekonomideki Rolü

İbni Haldun, devlete, ekonomik ve sosyal alanda çeşitli görevler yüklemesine rağmen, devletin bizzat ekonomik faaliyette bulunmasını doğru bulmamıştır. Ona göre, devletin tarım ve ticaretle uğraşması, hem halk hem de devlet için zararlı sonuçlar doğurur. "*Devletin anamalını kullanarak ticaret yapmasında, üretimleriyle ülkesini bayındır kılan halkına, üreticilere haksızlık etme anlamı vardır. Üretici halkının düzenini yitirmesi, sarsılması yüzünden devlet de sarsılır, yıkılır. Çünkü halk, mallarını tarım ve ticaret yoluyla artırıp meyvesini alamadığı zaman, üretim eksilir, geçimleri bozulur. Buysa, onları ölüme sürüklemektir bir çeşit.*"[67]

Devlete kaynak yaratma amacıyla, devletin bizzat ekonomik işletmeler kurmasını ve bu yolla gelir elde etmesini öneren görüş için "*bu, büyük bir yanılgıdır ve halka birçok yönden zararlıdır*", diyen İbni Haldun, doğabilecek zararları üç başlık altında toplar.[68] İlk olarak, devletin kuracağı ekonomik işletmeler, piyasada haksız rekabete yol açacaktır. Piyasada tarım ya da ticaret yoluyla faaliyet gösteren insanlar, az çok birbirine denk güçtedir. Devlet ise, hem ekonomik, hem de siyasal gücü nedeniyle, diğerlerinden üstündür. Kimse devlet ile yarışamaz. Bu durum, ekonomik faaliyette bulunanları büyük kaygı ve endişeye sürükleyecektir. İkinci olarak, devlet, diğer tüccarların ve tarımcıların ürünlerinin

67 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.203; SU, C.I, s.543.
68 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.201-202; SU, C.I, s.542.

çoğunu, karşılıksız veya çok düşük bir fiyata satın alabilir. Üçüncü olarak, devlet elinde biriken ürünleri tüccarlara piyasa koşullarının üstündeki bir fiyattan satabilir.[69] Bu son iki durumu yani devletin belirli bir alanda tekel kurarak istediği ürünü yüksek fiyattan satması, istediği ürünü düşük fiyattan almasını "zulüm" olarak değerlendirir.[70]

Devletin ekonomik faaliyetlere bizzat katılmasının yarattığı haksız rekabet ve otoriter uygulamaların (zulüm), yalnızca halk için değil, devlet bakımından da bazı sakıncaları vardır. Düşünür, devletin ekonomik işletmeler kurmasının, belli alanlarda tekeller oluşturmasının, devletle rekabet edemeyen pek çok girişimcinin piyasadan çekilmesine neden olacağını söyler. Bu durum, halkın ekonomik faaliyetlerinde gerileme anlamına gelecektir. Devlet, gelirlerinin önemli bir kısmını halkın ekonomik faaliyetlerinden topladığı vergilerden elde ettiği için, devlet gelirlerinde büyük bir azalma ortaya çıkacaktır. Çünkü "*kendi yaptığı ticaretten, devletin vergi kazancı sağlayabileceği düşünülemez. Öyleyse, alım satım işleriyle uğraşmak, devletten başka bir kesime bırakılsa, devlet, bu alanda bıraktığı kazancı, vergi gelirlerinden sağlayabilir*"[71] İbni Haldun, devlet gelirleri için temel kaynağı vergi olarak kabul etmiştir:

> "Bilesin ki, devletin egemeni, malını ve elindeki varlığı, ancak maliyesini düzene sokma ve vergi toplama yoluyla arttırabilir. Bu da ancak, mal sahiplerine (üreticilere ve ticaretle uğraşanlara) adaletli davranmasıyla, onları uğraştıkları o alanda görüp gözetmesiyle gerçekleşebilir. Bu tutum, onların işe yönelik isteklerini arttırır, yüreklerini sevinçle doldurur. Neden ki, mallarını üretip çoğaltabileceklerini düşünüp emeklerinin meyvelerini alacaklarına güvenleri olur. Bundan da, devlet, büyük çapta vergi geliri elde eder. Devletin bunun dışındaki yola, ticaret ve çiftçilik gibi işlere yönelmesine gelince, bu halka çok çabuk zarar vericidir, vergi toplama düzenini bozucudur ve ekonomik, sosyal gelişmeyi yavaşlatıcıdır."[72]

69 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.202; SU, C.I, s.542.
70 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.80-84.
71 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.203; SU, C.I, s.543.
72 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.203-204; SU, C.I, s.543.

Devletin gelir elde etmek için bizzat ekonomik faaliyette bulunmasının yaratacağı otoriter uygulamalar, kişilerin hak ve özgürlükleri için tehlike oluşturur.[73] Çünkü devlet zaten siyasal gücünü kullanarak halka baskı yapma olanağını elinde bulundurmaktadır. Genellikle de, hükümdarlar halka karşı, zulüm derecesine varan politikalar izler. Bu nedenle, devlet siyasal gücün yanı sıra, ekonomik gücü de tekeline alırsa, halkın baskı altında ezilmesi engellenemez.[74] Devletin ekonomik faaliyetlere bizzat katılmasını sakıncalı bulan düşünür, devletin görevlerini yerine getirebilmesi için gereken maddi kaynakların vergi gelirlerinden sağlanmasını doğru bulur. Düşünürün öngördüğü vergi politikası, günümüzde geçerli olan ve uzun siyasal mücadelelerden sonra ulaşılan temel vergileme ilkeleriyle uyumludur. Bunu, İbni Haldun'un *Mukaddime*'ye aldığı ve içeriğine katıldığını belirttiği, yukarıda değinilen yazıdan anlıyoruz.[75] Bu yazıda vergi ile ilgili bölüm şöyledir:

> "Bir de, şu devlet gelirleri (maliye) üzerinde dur, düşün. Halkının doğrultusu onunla çizilir...
>
> İşte böylesine önemli olan gelirlerin hak sahipleri arasındaki dağılımını hakka, adalete, eşitliğe, ayrıcasızlığa dayandır. Devlet gelirlerinden herhangi bir şeyi, ileri gelene, ileri gelen olduğu için, zengine zengin olmasından ötürü, 'kâtib' olmasından, senin gözden olmasından, çevrenden olmasından dolayı verme sakın. Bu gelirleri, devlete toplarken de, kimseye gücünün üstündekini yükleyerek toplama sakın. Zulüm ve haksızlık bulunan hiçbir yükü, hiç kimseye yükleme. İnsanların tümünü haklı işlere yönelt...
>
> Onların geçimleri için zorunlu olanın dışındaki mallarından vergi al ve aldıklarını onların işlerini yürütmek, sorunlarını çözümlemek ve güçlüklerini gidermek için kullan."[76]

73 Bkz: İ.E. Kozak, *a.g.e.*, s.168.

74 Bkz: A. Alferai, M. Brun, *a.g.y.*, s.82-83.

75 Söz konusu yazının (mektubun) tam metni için bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.245-254; SU, C.I, s.573-580.

76 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.250-251. *Mukaddime*'nin Uludağ çevirisinin bu bölümünde küçük bir farklılık vardır. Ancak söz konusu farklılık, ilgili yazının anlamında bir değişikliğe

Bu yazıdan çıkarılabilecek vergileme ilkeleri şunlardır: 1) Vergileme genellik ilkesine dayanır. Yönetici olmak, seçkin biri olmak gibi ekonomi dışı kriterlerle kimse vergi kapsamı dışında bırakılmamalıdır. 2) Vergileme eşitlik ilkesine dayanır. Gelir yönünden eşit durumda olanlar eşit işleme tabi tutulmalıdır. 3) Vergileme nispilik ilkesine dayanır. Herkesten ödeme gücüne göre vergi alınmalıdır. Yaşamak için zorunlu olan asgari gelirden vergi alınmamalıdır.[77]

İbni Haldun, *Mukaddime*'de savaşın niteliği ve savaş yöntemleri üzerinde durmasına rağmen[78], fetih olayını devletin gelirleri arasında saymamıştır. Ortaçağ'da fetih, bazı devletler bakımından önemli bir gelir kaynağıydı. İbni Haldun'un bu konu hakkındaki suskunluğu iki nedene bağlanabilir. Onun yaşadığı çağda, Arap dünyası askeri açıdan gerileme dönemindeydi ve fetihler yoluyla gelir elde etmesi söz konusu olamazdı. Ancak bu dönemde, Arapların egemen olduğu toprakların fethini bir gelir kaynağı olarak gören devletlerin durumunu gözden kaçırmış olamaz. İbni Haldun hem Hıristiyanların İspanya'daki, hem de Türklerin Ortadoğu'daki genişlemesinin bu yöndeki sonuçlarını görmüş olmalıydı. O nedenle, birinci nedenin geçerli olduğu söylenemez. İbni Haldun'un bu konudaki suskunluğunun ikinci nedeni, fethi düzenli ve güvenilir bir vergi kaynağı olarak görmemesi olabilir. Bu nedenle, düşünür istikrarlı bir maliye politikası için, devletin yalnızca vergi gelirlerine dayanması gerektiğini belirtmiştir.[79]

Düşünürün, devletin ekonomideki yeri konusundaki bu açıklamalarının genel bir değerlendirmesine geçmeden önce, bir noktayı önemle vurgulamamız gerekir. İbni Haldun'un yaşadığı çağda, devletin ekonomik işletmeler kurarak faaliyette bulunması demek, daha çok "hükümdarın, emir ve zorbaların" kişisel ekonomik faaliyeti anlamındadır.[80] Çün-

---

yol açacak nitelikte değildir. Bkz: *Mukaddime*, SU, C.I, s.578.

77 Vergileme ilkeleri konusunda bkz: Salih Turhan, *Vergi Teorisi*, İÜİF Yayını, İstanbul, 1982, s.291 vd. İbni Haldun'un vergi anlayışının, günümüz anlayışıyla örtüşen diğer yönleri için bkz: N. Falay, *a.g.e.*, s.52 vd.

78 Bkz: *Mukaddime*, TD, C.II, s.183-196; SU, C.I, s.529-539.

79 Bkz: A. Alferai, M. Brun, *a.g.y.*, s.83.

80 İbni Haldun, *Mukaddime*, ZKU, C.II, s.67.

kü o dönemde, devlet örgütü hükümdarın kişisel malvarlığı olarak kabul edilmektedir. Devlet hazinesi ile başta toprak olmak üzere üretim araçları, genellikle hükümdarın özel malvarlığına dâhil kabul edilir. Mülk devlet anlayışının geçerli olduğu o dönem ile günümüz modern devleti bu yönlerden oldukça farklılaşmaktadır. Bu farklılığı göz ardı ederek düşünürü yorumlamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. O dönemde, hükümdarın veya hükümdara bağlı kamu otoritesi kullanan diğer yöneticilerin, kurdukları ekonomik işletmelerle elde edecekleri kazançların ne oranda halka döneceği belirsizdir. Günümüzde devlete ait işletmelerin kazançları, belli usul ve kurallara bağlı olarak devlet harcamalarına kaynak oluşturur. Oysa o dönemde, gelirler ile giderler arasında böylesine birebir bir ilişki yoktur. Gelirler, daha çok hükümdarın ya da diğer yöneticilerin kişisel kazançları niteliğindedir. Kişisel kazançlar ise, çoğu kez kamu yararı gözetilmeden kullanılabilir.

İbni Haldun'un ekonomiyle ilgili görüşleri, farklı değerlendirmelere konu olmuşsa da, Türkiye'de ana eğilim, düşünürün açıklamalarının liberal bir iktisat politikasına işaret ettiği yönündedir. Orhan Hançerlioğlu'na göre, "*ekonomi tarihinde İbn-i Haldun'u ilk liberal saymak doğru olacaktır.*"[81] Nihat Falay'a göre, İbni Haldun'un "*özel girişimciliği temel aldığı ve günümüz deyimiyle modern kapitalizme karşı çıktığı söylenebilir.*"[82] İ. E. Kozak'a göre, "*İbn Haldun özel teşebbüsü esas almakta, devlet kapitalizmine (devletin ve devlet ileri gelenlerinin bizzat iktisadi faaliyet yapmalarına) karşı çıkmaktadır.*"[83] Ahmet Arslan da, "*ekonomik görüşleri itibariyle İbn Haldun'un tam bir liberal, özel teşebbüsçü olduğunu*" söylemektedir.[84]

İbni Haldun'un devlete ekonomik ve sosyal alanda çeşitli görevler yüklemesi, devleti yoksullukla mücadeleyle görevlendirmesi, emeğin önemine ve değerine güçlü bir vurgu yapması, çağdaş sosyal devlet anlayışıyla benzerlik gösteren noktalardır. Ancak bu benzerlik sınırlıdır: Devletin

81 Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, s.320.
82 N. Falay, *a.g.e.*, s.50-51
83 İ.E. Kozak, *a.g.e.*, s.168.
84 A. Arslan, *a.g.e.*, s.144.

bizzat ekonomik faaliyette bulunmasına karşı çıktığı için, İbni Haldun'un yaklaşımı, II. Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde bazı ülkelerde benimsenen, devletin girişimci rolünü üstlendiği bir sosyal devlet anlayışından farklıdır. O, devletin girişimci olmadığı ama pek çok sosyal hizmetin kurumsallaştırıldığı bir modeli yararlı bulmuştur. Buradaki yarar, kuşkusuz, çağdaş insan haklarının temelini oluşturan, insanın insanca ve onurlu bir yaşam sürmesi için gerekli asgari standartların sağlanması düşüncesinden kaynaklanan bir durumu ifade etmez. O, devletin otoritesinin zaafa uğramaması, halk nezdinde gücünü ve saygınlığını koruması için, bu tür sosyal hizmetlerin yürütülmesini devlete bir görev olarak vermiştir.

İbni Haldun'un ekonomiyle ilgili açıklamalarında, sosyalist ekonomi anlayışıyla bir benzerlik bulunduğu görüşü ise, açıkça temelsiz görünüyor. Her şeyden önce İbni Haldun, özel girişimi, serbest piyasa ekonomisini, sermaye biriktirmeyi, özel mülkiyeti kabul etmiştir. Onu sosyalizmin öncüsü gibi görenlerin ileri sürdüğü; tüm toplumsal ve siyasal gelişmeleri, hatta insan psikolojisini ve inançları bile ekonomik etkenlere bağlayarak açıklaması, sosyalizmle değil, materyalist felsefe ile ilgili bir durumdur. Gerçekten de, *Mukaddime*'de materyalist felsefe ile örtüşen çeşitli açıklamalar görülebilir. Ancak İbni Haldun'un her konuda, özellikle varlığın temelinin maddi bir cevher olduğu gibi kritik bir noktada, materyalist fikirlere sahip olduğu söylenemez. Toplumu ve devleti incelerken bir materyalist gibi davrandığı ileri sürülebilir ama bu tutum sosyalist ekonomi anlayışıyla ilgili bir özellik değildir.

E) Monarşik Yönetim

İbni Haldun, yönetim biçimi olarak yalnızca monarşiden söz eder. Bu durum ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir. Kendisinden önce, pek çok düşünür farklı yönetim biçimlerinden söz etmiştir. İbni Haldun'un bu görüşlerden haberdar olmadığı düşünülemez. Devlet üzerine uzun ve ayrıntılı açıklamalar içeren *Mukaddime*'de, yönetim biçimleri üzerinde durulmamıştır. İlk ve Ortaçağ filozoflarının yaptığı gibi, monarşik, aristokratik, demokratik veya karma yönetimlerin niteliği incelenmemiş, bu yönetimler çeşitli yönlerden

birbiriyle karşılaştırılmamıştır. Onun, kendi kurmuş olduğu umran bilimi çerçevesinde yalnızca monarşiyi incelemesinin nedenini, yine umran biliminin ortaya koyduğu sosyal-siyasal yasalarda aramak gerekir. Düşünür, bu yasalar gereği monarşik bir yönetim tarzının ortaya çıktığını, filozofların başka yönetim biçimlerinden söz etmesinin pratikle pek bir bağlantısının olmadığını düşünmektedir. İdeal bir devlet düzeni için hangi yönetim biçiminin elverişli olacağı veya bir toplumda ne gibi farklı yönetim biçimlerinin ortaya çıkabileceği, elbette ki kuramsal olarak tartışılabilir. Ancak bu tartışma umran biliminin kapsamı dışında kalır. Umran bilimi, bir toplumun, gerçekte zorunlu olarak ulaşacağı siyasal iktidarın yapısıyla ilgilenmektedir. Sosyal-siyasal yasalar, toplumlar için ne tür bir siyasal iktidarı zorunlu kılmaktadır? İşte İbni Haldun'un yanıtını aradığı soru budur. Bu soruyu "monarşi" olarak yanıtlayan düşünür, görüşünü iki gerekçeye dayandırır.

Birinci gerekçe, insanın doğal yapısı ile ilgilidir. Düşünüre göre, bir kimse yönetici konumuna gelince, tüm yetkileri kendisinde toplamak ister. İnsanın doğal yapısından kaynaklanan bir durumdur bu. İbni Haldun'un deyişiyle, "*başkan olduğu zaman 'tanrılaşma' huyu belirir insanda. Bu huy, zaten insanoğlunun doğal yapısında vardır.*"[85] İkinci gerekçe, yönetim olgusunun özelliğine bağlanır: "*...Devlet politikası da, 'hükmeden'in tek olmasını gerektirir. Çünkü 'hükmeden' çok olursa, kamu düzeni bozulur.*"[86] Düşünür, savını kanıtlamak için Kur'an'dan bir ayete de gönderme yapar. Ayet şöyledir: "*Eğer yerle gökte, Tanrı'dan başka tanrılar olsaydı, yer ve göğün düzeni bozulurdu*"[87] Bu ayete yapılan göndermeyle, *gökte tek Tanrı, yerde tek hükümdar* anlayışı çağrıştırılmak istenmiştir. İbni Haldun, monarşik yönetimin özelliklerini *Mukaddime*'de şöyle anlatır:

> "Başkan tek egemen olunca, başkalarının baskı gösterme eğilimleri kırılır. Gemlerine bağlı dizginleri çekilir, o zaman artık, başkaları 'hükmetme' işine katılmaya ve egemenliği başkanla paylaşmaya kalkışamaz. Böylece,

85 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.382; SU, C.I, s.388.
86 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.382; SU, C.I, s.388.
87 Enbiya suresi, ayet 22. Bkz: İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.382.

yakınlık bağlarının doğuracağı duyguyla ileri atılmalar, egemenliğe yeltenmeler engellenmiş olur. Sonuç olarak başkan, gücü yettiğince tek egemen olarak bulunur devletin başında. Egemenliği topluluktan hiç birine bırakmaz. Egemen olunacak konu, isterse 'deve'ye ilişkin olsun. O zaman başkan, egemenlik yönünden 'ulu' olmakta tek kişi olur. Başkalarının bu ululuğu kendisiyle paylaşmasına izin vermez."[88]

Yönetimin tek kişide toplanması, kır toplumlarının siyasal örgütlenme biçimi olan başkanlıkta o kadar belirgin değildir. Hatta başkan birçok konuda tek başına hareket edemez ve kural koyamaz. Daha önce açıklandığı gibi, kırsal çevrede siyasal yapının temelinde, soy dayanışması ile beliren bir iktidar ve bu iktidarın uygulayacağı örf ve adet kuralları vardır. Başkan, toplumda soy dayanışması en güçlü olan aile içinden çıkan bir kişidir. Soy dayanışmasının çok güçlü oluşu ve soybirliğinin kalabalık olmayışı, başkanın yanında soybirliğine dâhil diğer kişilerin de yönetim işlerinde söz sahibi olmasına yol açar. Bu nedenle başkanlık, tek kişinin yönetiminden çok, soy birliğinin veya bir ailenin yönetimi gibi de düşünülebilir. Yine de, başkan, soybirliği içinde herkesten farklı ve saygın bir kimsedir. Başkanın konumu, *eşitler arasında birinci* şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca, kır toplumunda, yalnızca içinden başkan çıkan aile değil, diğer ailelerin de dayanışması güçlüdür. Başkan, arkasında en güçlü dayanışması olan ailenin desteği olsa bile, uygulamalarında diğer aileleri de gözetmek, onlar arasında bir denge kurmak, adaletli davranmak durumundadır.

Başkanın otoritesini sınırlayan tek durum, güçlü soy dayanışması nedeniyle soybirliğine dahil diğer kişilerin de yönetimde etkili olması ve tüm aileler arsında bir denge gözetilmesi zorunluluğu değildir. Kır toplumunda başkan, kural koyucu bir iktidarın sahibi değildir. Kurallar örf ve adetler şeklinde belirlenmiştir. Başkanın bu kurallardan farklı bir kural getirmesi ve yeni bir uygulama başlatması, olanaksız değilse bile, çok zordur.

Kent toplumlarının siyasal örgütlenme biçimi olan hükümdarlıkta, monarşik yapı en belirgin biçimiyle ortaya

88 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.382; SU, C.I, s.389.

çıkar. Hükümdar, en üstün ve tek yetkili yönetici yani *egemen* olur. Bu durum, hükümdarlık kurulur kurulmaz değil, belirli bir süre içinde gerçekleşir. Bunun nedeni şudur: Hükümdarlık yani devlet, soybirliğinin doğurduğu dayanışmanın ulaşacağı son hedeftir. Bu hedefe ulaşıldığında ve hükümdarlık kurulduğunda, belirli bir süre, soy dayanışması eski gücünü koruyacaktır. Güçlü soy dayanışması, iktidarın tek elde toplanmasına, kişiselleşmesine engeldir. Ayrıca, devletin ilk kuruluş yıllarında, kır toplumuna özgü olan örf ve adetler hala canlıdır. Hükümdar bu kuralları göz ardı edemez. Bu yüzden, bir devlet, ilk kuruluş yıllarında, bazı bakımlardan başkanlık örgütlenmesine benzer. Hükümdar tek yetkili bir egemen güç olmaktan çok, yetkilerini hükümdarlığı kuran güçlerle paylaşan bir yönetici konumundadır.

Ne zaman ki soybirliğinden doğan dayanışma gücünü yitirmeye başlar ve kent toplumunun adetleri yerini kır toplumunun adetlerine terk eder, iktidarın kişiselleşmesine giden yol açılmış olur. İlerde ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, hükümdar, zamanla kendi soyunu yönetim kademelerinden uzaklaştıracak, devlet görevlerine "kul" statüsünde kişiler atayacak ve tüm yetkileri eline geçirecektir. O, artık en yetkili hükümdar, bir başka deyişle egemen güç olacaktır. Bir yazarın belirttiği gibi, bu aşamadaki devleti XIV. Louis'ye atfedilen "*devlet benim*" ifadesiyle tanımlamak, "kral-devlet" olarak nitelendirmek mümkündür.[89]

F) Din - Devlet İlişkisi

Devlet, belirli bir gelişim süreci sonunda, monarşi biçimiyle ortaya çıktığında, hukuksal düzenin kaynağında da değişim görülür. Kır toplumunda ortak ve bağlayıcı kurallar örf ve adetlerden oluşuyordu. Bu kurallar kent toplumunun gereksinimini karşılamaktan uzaktır. Kent toplumunun karmaşık yapısına uygun yeni kurallar gereklidir. İbni Haldun'a göre, bu kuralların iki farklı kaynağı olabilir. Birinci durumda kaynak dindir. Devletin yasaları dinsel hükümlere dayanıyorsa, iktidar "teokratik monarşi" niteliği kazanacaktır. İkinci durum, kuralların hükümdar ve diğer yöneticiler tarafından toplumun ve devletin gereksinimlerine göre oluşturulmasıdır. Düşünür, devletin, birinci durumda

89 A. Arslan, *a.g.e.*, s.125.

"dini siyaset", ikinci durumda "akli siyaset" ile yönetildiğini söyler.[90]

1. Dini Siyaset - Akli Siyaset Ayrımı

İbni Haldun'un akli siyaset ile dini siyaset arasında yaptığı ayrım ve bu ayrıma bağlı olarak çıkardığı sonuçlar, düşünürün görüşlerinde en çok tartışılan noktalardan biridir. Söz konusu tartışma hala güncel olduğu için, konuyu ayrıntılı olarak incelemek yararlı olacaktır. Önce, düşünürün bu farklı yönetim anlayışlarını *Mukaddime*'de nasıl ifade ettiğini görelim:

> "Biraz önce sözünü ettiğimiz akla dayalı yönetim iki türlüdür: Birincisi[nde], kamu yararına olan işler, bir de ayrıca başta bulunan egemenin (hükümdarın), halkını neye göre, hangi doğrultuda, nasıl yöneteceğine ilişkin ilkeler göz önünde tutulur. İşler ona göre yürütülür. İranlıların yönetimi böyledir. Bu, düşünsel yanı, gerekçesi, felsefesi olan bir yönetim türüdür...
>
> İkinci tür yönetimde, yalnızca, baştaki egemenin kendisi için elverişli hükümler göz önünde tutulup yürütülür. Daha kolay nasıl yöneteceğine, eziciliği ve 'kolunun uzun olduğu'nu nasıl göstereceğine ilişkin ilkeler göz önünde tutulur. Kamu işleriyse, buna bağlı olarak yürütülür. Müslüman olsun olmasın, İran dışındaki tüm dünya hükümdarları, halklarını, bu yönetim türüyle yönetir. Ancak İslam hükümdarları, bu yönetim türünü, güçleri yettiği ölçüde, şeriat gereklerine göre yürütmeye çalışır."[91]

Akli siyasetin iki biçimi arasındaki farklılık, eski Yunan düşünürlerinden beri yapılan bir ayrıma dayalıdır. Yunan düşünürleri de, tekin, azınlığın ve çoğunluğun yönetiminin iki türü olduğundan söz etmişlerdi. Aristoteles, tek kişinin

---

90 "*İşte bu yasalar, eğer aydınlar, devlet büyükleri ve ileri görüşlüleri tarafından konulmuşsa, 'akıl siyaseti' niteliğini alır. Yasalar Tanrı tarafından konulmuşsa, bir şeriat koyucusu tarafından getirilmişse, burada da 'din siyaseti' söz konusudur.*" İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.38-39; SU, C.I, s.420.

91 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.244; SU, C.I, s.571; ZKU, C.II, s.118. (Köşeli parantez içi ifade bana, normal parantez içi ifadeler T. Dursun'a aittir.)

"iyi" yönetimine "monarşi", kötü yönetimine "tirani" adı vermişti.[92] İbni Haldun bu tür adlandırmalara gitmeksizin, akli siyasetin "iyi" ve "kötü" kavramlarıyla nitelendirebileceğimiz iki biçimi olduğunu söylüyor. İyi yönetimde, hükümdar öncelikle kamu yararını; kötü yönetimde ise, öncelikle kendi yararını dikkate alır. Aslında, buradaki "iyi" ve "kötü" yönetim ayrımı, *Mukaddime*'de güçlü biçimde vurgulanmamıştır. İbni Haldun'un amacı yönetimler hakkında bir değer yargısında bulunmak değil, onların neden ve nasıl kurulduklarını incelemek, yönetimlerin niteliğini belirleyen yasaları ortaya koymaktır. Ona göre yöneticilerin, çoğu kez, bizim "iyi" ve "kötü" yönetim diye nitelendirdiğimiz durumlar arasında bir tercih yapma olanağı yoktur. Siyasal iktidar, onu belirleyen yasalar çerçevesinde, önce eşitlikçi ve demokratik özellikler gösterirken, zamanla kişiselleşerek hiyerarşik ve baskıcı hale gelir. Bu, siyasal iktidarın doğasında vardır; insan iradesiyle değiştirilebilecek bir durum değildir. Şimdi de, düşünürün *dini siyaset* hakkında söylediklerine bakalım:

> "Bu siyaset, bu dünya ve öbür dünya yaşamına yararlı olmayı amaçlar. Çünkü din siyasetinde söz konusu olan, insanların yalnızca dünyaları değildir. Neden ki, dünyanın tümü boş ve gelip geçicidir dinde... Öyleyse, temelde amaçlanan insanların dinleridir. O din ki, insanları öbür dünya mutluluğuna, göklerde ve yerde ne varsa, hepsi kendinin olan Tanrı'nın yoluna götürücüdür. İbadetlerinde ve işlerinde, tüm durumlarında, insanların bu amaca yöneltilmeleri için şeriat gelmiştir... Öyleyse, 'din siyaseti'nin yürütmesi, din yolu doğrultusunda olur. Tüm yönetilenlerin şeriat koyucunun denetimi altında bulundurulması için. Bu din siyasetinin uygulandığı devlette, eğer ezicilik ve baskı eğiliminin ardından sürüklenilir ve öfkeli saldırı gücü kendi alanında başıboş bırakılırsa, zulüm ve düşmanlık vardır. İnsan aklına dayalı siyaset gereği yapılanlar gibi; bu da, şeriat koyucusu katında kınanasıdır."[93]

92 Bkz: Aristoteles, *a.g.e.*, K.III, B.8, s.81.

93 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.39; ZKU, C.I, s.541-542; SU, C.I, s.420-421. (Bu alıntıya ilişkin Uludağ çevirisindeki küçük farklılıklar, anlam değişikliğine yol açmamaktadır.)

İbni Haldun, bu siyaset türlerini yalnızca birer olgu olarak görüp açıklamakla mı yetinmiş, yoksa aralarında değerleri yönünden bir sıralama yapmış mıdır? Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, akli siyasetin kamu yararını gözeten biçimi, hükümdarın yararını gözeten biçimine göre daha yararlı bulunmuştur. Zaten devlet, hükümdarın yararını gözeten politikalar izlemeye başladığında giderek zayıflayacak ve savaşçı kır toplumları veya diğer kent toplumlarına karşı korumasız kalacaktır. Akli siyasetin kamu yararını gözeten biçimi, hem devlet otoritesinin korunması bakımından yararlı bulunmuş, hem de daha erdemli bir yönetim olarak kabul edilmiştir. Akli siyaset ile dini siyaset karşılaştırıldığında, İbni Haldun, dini siyasetin daha çok kır toplumlarındaki iktidara yani başkanlığa benzediğini söyler. Onda "devlet" özelliklerinin belirgin olmadığını vurgular. Dini önder, devletteki egemen hükümdardan çok, kır toplumundaki başkan gibidir. Hatırlanacağı üzere, İbni Haldun, kır toplumlarının rejimi olan başkanlığı, ezici ve baskıcı olmaması nedeniyle, kent toplumlarının rejimi olan hükümdarlıktan daha erdemli bulmuştu. Aynı bakış açısı dini siyasetin geçerli olduğu *hilafet* için de geçerlidir. Başkanlığa daha yakın duran hilafet, devletten (mülkten) erdemli bir yönetimdir. Düşünür, çok kısa bir açıklamayla, dini siyasetin daha erdemli olduğunu belirtir ama bütün incelemelerini akli siyasetin kötü biçimi olan hükümdarın çıkarını gözeten yönetim üzerine yoğunlaştırır. Bu durum, bazı tereddütlere yol açmıştır. Acaba İbni Haldun, açıkça söylememekle birlikte, akli siyaseti dini siyasetten daha üstün ve daha erdemli mi görmektedir?

Yukarıdaki soru, aslında, İbni Haldun ve kurmuş olduğu umran bilimi için yanlış sorulmuş bir sorudur. Daha önce de ifade edildiği gibi, umran bilimi, hangi rejimin daha "iyi" olduğunu incelememektedir. Gerçi düşünür, ele aldığı rejimlerin bazı özelliklerini öven ya da yeren kısa açıklamalarda bulunur ama bu tutum, hiçbir zaman bir rejim savunusuna dönüşmemiştir. O, erdemli ya da erdemsiz, iyi ya da kötü ayrımı yapmaksızın, sosyal-siyasal yasaların ortaya koyduğu bir zorunluluk olarak yeryüzünde görülen siyasal rejimlerin analizini konu edinmiştir. İbni Haldun'a göre, dini siyaset yalnızca Muhammed ve dört halife döneminde

yani yaklaşık 50 yıl geçerli olmuştur. Sonrasında ve kendi yaşadığı çağda bütün devletler akli siyaset ile yönetilmektedir. Üstelik İran dışındaki ülkelerin tümünde, akli siyasetin kötü biçimi söz konusudur. Bunun nedenini, devlete egemen olan sosyal-siyasal yasalarda aramak gerekir. Devletin gelişim süreci içinde, iktidar zamanla kişiselleşir ve keyfi bir yönetime dönüşür; yaygın olan, hatta kaçınılmaz olan budur. Aykırı örnekler, yalnızca genel kuralın istisnalarıdır. İslam'ın ilk yıllarında dini siyasetin uygulanmış olması, olağanüstü koşulların yarattığı, geçici, arızi ve istisnai bir olaydır. Peygamberin varlığı ve yeni bir dinin gelmesi gibi bir daha tekrarlanmayacak olaylara bağlı olarak yaşanan bu rejimin yeniden kurulabilmesi söz konusu değildir. O halde, gerçekçi olmak; dini açıdan tasvip edilen bir yönetim olmasa da, "devlet"i bir olgu olarak kabul etmek gerekir. Devlet toplumsal yaşamın zorunlu kıldığı bir örgütlenme biçimi ise, bu zorunluluğu ortaya çıkaran koşulları umran bilimi çerçevesinde incelemek gerekir.

İbni Haldun'a göre, akli siyasete dayanan devletin olumsuz pek çok özelliği vardır. Ama keyfiliğe açık, ezici ve baskıcı olan bu devlet, siyasal yaşamın kaçınılmaz bir gerçeğidir. İslamiyet bile bu gerçeği değiştirememiştir. Halife Osman dönemine kadar kır toplumundaki başkanlığa benzeyen iktidar yapısı, bu dönemde mülkleşmeye (devletleşmeye) başlamıştır. Hazreti Ali ile Muaviye arasında "hilafet" adına yürütülen mücadele de, aslında, *devlet* için yapılmıştır. İslam, ezici ve baskıcı bir yönetim anlamına gelen devleti hoş karşılamasa da, Arap asabiyeti temelinde onun ortaya çıkışını önleyememiştir. "*Hatta Arap asabiyetinin kuvvetlenmesini sağlayarak, bu asabiyetin mülk [devlet] sahibi olmasını başka bir açıdan kolaylaştırmıştı. Arap asabiyeti mülke giden yolda İslamiyete tabi olmamış, tam tersine onu kendine tabi kılmış ve peşinden sürüklemiştir. Daha açıkçası, kuvvet hakkı yenmiş ve onu kendine tabi kılmıştır.*"[94]

İbni Haldun'a göre, siyasal hayatın bu gerçeği karşısında hala hilafeti savunmak, bazı filozofların benimsediği ideal devleti savunmaktan farksızdır. Hilafet, toplumun neredeyse her üyesinin aynı doğrultuda düşündüğü, araların-

94 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.108. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

daki farklılıkları göz ardı edip aynı amaçlar için birleştiği bir konsensüs ortamında uygulanmıştır. Bu ortamı sağlayan, o dönemde yeni bir dinin gelmesi ve peygamberin hala hayatta oluşudur. Bu olağanüstü koşulların bir daha oluşturulabilmesi olanaksızdır. O nedenle, hilafet tarzı bir yönetim savunusu kadar, bazı filozofların ileri sürdüğü; baskının, güç kullanımının ve zorbalığın olmadığı, toplumun yönetenyönetilen biçiminde iki kesime ayrılmadığı, ideal bir siyasal düzen savunusu da gerçeklikten uzak bir tutumdur. İnsan doğası ve topluma egemen olan sosyal-siyasal yasalar bu tür ütopyaların gerçekleştirilmesine olanak tanımaz. Meğerki yeni bir dinin gelmesi gibi olağanüstü bir durum olsun. İslamiyet'in ilk yılları ortaya iyi bir rejim çıkarmışsa da, bu olağanüstü dönem bir daha tekrarlanmamak üzere geride kalmıştır. O rejime vücut veren koşullar artık mevcut değildir. Tarihin akışı içinde geriye dönüş söz konusu olamayacağına göre, bundan böyle ileriye bakmak, var olan devletleri incelemek gerekmektedir.[95]

2. Siyasal Liberalizm?

İbni Haldun, devleti doğal bir kurum olarak görmüş ve incelemiştir. *Mukaddime*'de dine dayanmayan devletin doğal kabul edilip incelenmesi, onun İslami temelde gayrı meşru görülerek reddedilmemiş olması, bazı kesimler tarafından iyi karşılanmamıştır. İbni Haldun için din devleti, kır toplumlarındaki başkanlık kurumu, kentlerdeki kamu

95 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.110. Uludağ, açıklamalarına şöyle devam eder: "*Hz. Peygamber son nebi olduğuna göre, fevkalade hal ve şartlar içinde dini bir devlet kurma imkânı da kolay kolay ele geçmeyecektir. Kaldı ki, en müsait şartlar içinde kurulan dini idare ve hilafet bile, kısa bir süre sonra mülke inkılâp etmiş, kurulduğu şekliyle devam etmesi temin edilememiştir. O şartlar içinde devam etmesi ve yaşatılması temin edilemeyen hilafetin, ondan sonraki çok daha müsait olmayan vasat ve şartlar içinde iade ve ihya edilmesi kabil değildir. İbn Haldun'un hilafeti beğenmesi ve övmesi, onun iştiyakı ve hasreti içinde bulunduğu manasına da gelmemektedir. Bunun sebebi, hilafetten sonraki şartların tekrar o tarz bir idarenin kuruluşuna imkân vermeyeceği inancıdır. Esasen Hz. Peygamber, 'benden sonra hilafet otuz senedir' buyurduğuna göre, bu husus dinen de mümkün olmayabilir. Bu suretle İbn Haldun, bu hadisi kendi sistemini teyid edecek şekilde yorumlama imkânına da kavuşmuştur.*" Aynı yazı, s.112.

yararını veya kişisel yararı öne çıkaran hükümdarlıklar yani bütün rejimler doğaldır. Bu rejimler sosyal-siyasal yasaların belirlediği çerçeve içinde kurulmakta, birbirine dönüşmekte ve yıkılmaktadır. Yaşadığı çağ göz önüne alındığında, İbni Haldun'un hem dini hem de dine dayanmayan rejimleri doğal karşılaması, "*siyasal liberalizm*" kavramını çağrıştıran bir tutumdur. Düşünürün ekonomiyle ilgili açıklamalarının *ekonomik liberalizm* kavramı çerçevesinde değerlendirilebileceği yukarıda belirtilmişti. Şimdi, siyasal olaylara bakış açısının da liberal olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Kuşkusuz, İbni Haldun, *Mukaddime*'yi şu ya da bu rejimin savunuculuğunu yapmak üzere yazmamıştır. O, yalnızca siyasal rejimlerin niteliğini incelemiştir. Bizler, yedi yüzyıl sonra bugün, *Mukaddime*'deki açıklamalara günümüz kavramlarıyla yaklaşarak bir değerlendirme yapıyoruz.

İbni Haldun'un, dini yönetimlerin yanı sıra dinsel olmayan (laik) yönetimlerin de varlığını kabul etmesi ve ağırlıklı olarak bu ikincileri umran bilimi çerçevesinde incelemesi, Hüseyin Hatemi'ye göre, liberalizmle ilgili bir durum değildir. Daha doğrusu, İbni Haldun'un liberalizmi, çağdaş anlamıyla geçerli olan yani düşünce özgürlüğünü ve insan haklarını eksen alan bir liberalizm değildir. Çünkü İbni Haldun'un laik yönetimlerin varlığını kabul etmesi, yaşadığı dönemde dini hükümlerden ayrılan hükümdarlara meşruluk sağlamak içindir. O nedenle İbni Haldun'un liberalizmi "*oportünist liberalizm*"dir.[96]

Bu görüşün benimsenmesi, *Mukaddime*'nin yazılış amacının ve orada benimsenen yöntemin hiç anlaşılmadığı veya anlaşıldığı ama kabul edilmediğini gösteriyor. *Mukaddime*'nin dini hükümlerden ayrılan hükümdarların durumunu meşrulaştırmak için yazıldığını ileri sürmek, bu kitabın bilimsel araştırma yöntemiyle (gözlem, akıl yürütme) yazıldığını, konusu, sınırları ve yöntemi belirlenmiş bir bilim dalı (umran) kurduğunu ve sahip olduğu entelektüel derinliği görememek demektir. İbni Haldun'un özel olarak herhangi bir rejimi veya durumu meşrulaştırmak, savunmak ya da idealize etmek gibi bir çabası yoktur. Ancak sosyal-siyasal yasaların eseri olarak ortaya çıkan siyasal olguları, sırf dini hükümlere aykırı düştüğü için reddetmek, görmez-

96 Hüseyin Hatemi ile yapılan görüşme: 10 Kasım 1986, İstanbul.

likten gelmek gibi bir tutum içinde de olmamıştır. Böyle bir tutum izleseydi, ne bilimsel araştırma yöntemini kullanabilir, ne umran biliminin yasalarını ortaya çıkarabilir, ne de *Mukaddime*'yi yazabilirdi. Bu çerçevede ele alındığında, İbni Haldun'un din-devlet ilişkisine yaklaşımını, Süleyman Uludağ'ın şu sözleri oldukça iyi anlatmaktadır:

> "...İbni Haldun'un mülkün [devletin] meşruluğunu kabullenmesi, esasen asabiyet hakkındaki kanaatinin ve realist görüşlerinin zaruri bir neticesidir. Ayrıca 'dinen ve şer'an tasvip edilmez ve hoş karşılanmaz' şeklinde tanıttığı mülk tarzındaki bu siyaset ve idare şeklini hukuki sayması, onu devletin dinden bağımsız olması gibi bir neticeyi kabullenmeye de götürmüştür. O hiçbir zaman mülkü ve devleti dini ölçülerle değerlendirmemiş, bu ölçülere uygun düşen mülkün ve devletin methini yapmamış, muhalif olanlara da karşı çıkmamıştır. Devleti ve mülkü müstakil müesseseler olarak görmüş, kendi tabii görevini başarı ile ifa eden mülk ve devleti takdir ederken, başarısız kalanları da tenkide tabi tutmuştur."[97]
>
> "Çünkü onun güttüğü esas maksat, mülkün dinen meşru olup olmaması değil, devletin yapısının, hâkimiyet ve siyasi iktidarın nereden gelip nereye gittiği ve içtimai realitenin ne olduğu hususudur."[98]...
>
> Meseleye böyle bakılınca, umumi olan içtimai ve tarihi vakıanın esas, hususi olan dini ve İslami vakıanın da o çerçevede ve esaslar dâhilinde ele alındığı açıkça görülecektir. İbn Haldun, esas itibariyle cemiyet, umran, devlet, asabiyet ve siyaset meselelerini umumi bir surette ele almış, sonra bunları İslama ve İslam cemiyetine tatbik etmiştir... Mülk tarzındaki idare ve siyasette aslolan asabiyettir; asabiyet müsaade ettiği ve kendi maslahat ve menfaatine uygun bulduğu nispette dine itibar edilir... Esasen devlet asabiyet gücüne dayanılarak kurulduğuna ve ayakta durduğuna göre, asabiyetin iktidar ve hakimiyeti dinle, asabiyet sahiplerinin de din adamlarıyla paylaşmaları çok zor bir ihtimal olmalıdır."[99]

97 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.109. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)
98 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.111.
99 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.111-112.

III. DEVLETİN GELİŞİMİ

İbni Haldun, siyasal iktidarın ortaya çıkışını İnsan doğasının saldırgan yanına bağlamıştı. Saldırganlık eğilimi insanları çatışmaya sürükleyecek ve bu mücadelede güçlünün güçsüze üstün gelmesiyle siyasal iktidar ortaya çıkacaktır. İnsan doğasından kaynaklanan bir zorunluluk nedeniyle beliren siyasal iktidar, toplumsal yapıdaki gelişmelere paralel olarak değişime uğrar. Toplumsal yapının ilk biçimi olan kırsal yaşamda, siyasal iktidar demokratik özellikler taşıyan basit bir örgütlenme biçimi olarak kendini gösterir. Toplumsal yaşamın karmaşıklaştığı kent yaşamında ise, otokratik özellikler taşıyan merkezi bir baskı aracı olur. İbni Haldun, bu aşamaya gelmiş siyasal iktidarı "devlet" olarak adlandırır. Siyasal iktidarın basit bir örgütlenme biçiminden devlete doğru gelişimi, büyük ölçüde, toplumun ekonomik yapısının basit bir üretim biçiminden, daha gelişmiş bir üretim biçimine dönüşmesi ile açıklanır.

İbni Haldun, kentsel yaşamı uygarlığın son basamağı olarak gördüğünden, hükümdarlık örgütlenmesi de, toplumlar için ulaşılacak en son siyasal örgütlenme biçimidir. Sosyal ve siyasal olaylardaki değişimin ardında, toplumların üretim biçimi vardır. Ticaret ve zanaatkârlık, tarımdan sonra ulaşılacak son üretim biçimi olarak görüldüğünden, kentsel yaşam biçimine ulaşmış toplumlar için artık yeni bir üretim biçimi ve buna bağlı olarak yeni bir sosyal ve siyasal yapının ortaya çıkması söz konusu değildir. Her şeyin devinim, değişim ve bazı varlıkların da dönüşüm yeteneğine sahip olduğunu söyleyen düşünür, kent toplumunun ve onun siyasal yapısını ifade eden hükümdarlığın, devinim ve değişim özelliğine sahip olduğunu ancak dönüşüm özelliğinin bulunmadığını belirtir. Bu nedenle, devletin devinim ve değişimi, sürekli yinelenen kapalı bir süreç, bir döngüdür: Her devlet, kuruluşundan yıkılışına kadar belirli dönemlerden geçer. Yıkılan devletin yerine yenisi kurulur. Yeni devlet de aynı süreçten geçer ve bir gün yıkılır. Düşünürün bu konudaki görüşleri *dönemler kuramı* veya *tavırlar teorisi* olarak bilinir. Şimdi bu kuramı ayrıntılı olarak inceleyelim.

A) Dönemler Kuramı

İbni Haldun, *Mukaddime*'de, bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçtiği süreci belirli dönemlere ayırarak incelemiştir. Düşünür, bir aşamadan diğerine niçin geçildiğini, her bir aşamada devletin niteliğinde ne gibi değişiklikler olduğunu ayrıntılı biçimde açıklamıştır. "*Devlet aşamaları, çoğunlukla beş aşamayı geçmez*"[100] diyen düşünür, bu aşamaların, toplam olarak, yaklaşık 120 yıl sürdüğünü belirtir. Bu 120 yıl içinde birkaç kuşak yönetici işbaşına geçecektir. Düşünür söz konusu aşamaların özelliklerini şöyle açıklar:

1. Kuruluş Dönemi

Devletin kuruluş dönemi, kır toplumlarının kendi aralarında birleşip kent toplumuna saldırması ve ona üstünlük sağlaması ile başlar. Kır toplumu ile kent toplumunun bir arada bulunduğu coğrafyada, devletin kuruluşu, genellikle, barışçıl yoldan yani kır toplumunun servet artışı sağlayarak kent toplumuna evrilmesi ve başkanlığın hükümdarlığa dönüşmesi biçiminde gerçekleşmez. Düşünür, yaşadığı çağda ve coğrafyada, hükümdarlıkların barışçıl yollardan kurulduğuna ender olarak rastlanıldığını belirtir. O dönemde hükümdarlıklar, daha çok, savaşçılık yönünden güçlü kır toplumlarının zayıflamaya başlayan kentlere saldırması ve oradaki iktidarı ele geçirmesi ile kurulur: "*Birinci aşama, 'coşkuyla amaca ulaşma', karşı koyacaklara ve kendilerini savunacaklara üstün gelme, mülkü ve devleti ele geçirme yani egemenlik kimlerin elindeyse, onlardan çekip alma aşamasıdır.*"[101]

Kuruluş aşamasında, kır toplumunu başarılı kılan ve devleti ele geçirmesini sağlayan güç asabiyet, yani soy dayanışmasından doğan güçtür. Daha önce ifade edildiği gibi, soy dayanışmasının yarattığı bu gücün nihai hedefi devlet kurmak veya devleti ele geçirmektir. Çünkü asabiyet yalnızca duygu birlikteliği değil, aynı zamanda siyasal hedefleri olan eylem birlikteliğidir. İbni Haldun'a göre, devletin kuruluş aşamasında, *"egemenler, toplumlarından hiçbir şekilde kendilerini ayrı tutmaz. Neden ki, bunun böyle olması,*

100 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s. 15; SU, C.I, s.399.

101 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.15-16; SU, C.I, s.399-400; ZKU, C.I, s.444.

yengiyi, başarıyı elde ettiren asabiyetin gereğidir. Asabiyetse, egemenliğin elde edilişiyle ortadan kalkmış değildir."[102] Bu dönemde, henüz göçebe ve kırsal yaşamın gelenekleri varlığını sürdürdüğünden, soy dayanışması gücünü koruduğundan, hükümdarlık, aslında başkanlık örgütlenmesine benzer. Hükümdar, henüz tüm yetkileri kendinde toplayan tek karar verici değildir. Devlet, hükümdarlığı kuran güçlerin katılımıyla yönetilir.

2. Egemenliğin Kişiselleşmesi Dönemi

Bu dönemin en önemli özelliği, tüm devlet yetkilerinin hükümdarın elinde toplanmasıdır. "*Ululuğu paylaşmayıp egemen olmak, devletin doğal gereklerindendir*"[103] diyen düşünür, bu dönemi, "*topluma karşı bağımsızlık sağlama ve 'tek adam olma' aşaması*" olarak niteler.[104] Bu dönemde siyasal iktidarın merkezileşmesi ve kişiselleşmesi süreci yaşanır. Bu doğrultuda, hükümdar, devletin kuruluş aşamasında kendisine yardımcı olan soy birliği üyelerini çevresinden uzaklaştırır. Kendisine yabancı veya köle kökenli yardımcılar seçer. Amaç tüm yetkileri tek elde toplamak, tüm ululuğu hükümdar ailesine hasretmek, toplumun üstünde ulu bir konuma yerleşmektir. Düşünüre göre, bu dönemin yöneticisi, birinci aşamadaki yöneticilerden daha çok sıkıntılarla karşılaşır:

> "Kendisinden öncekiler, devleti kurmak için uğraşırken ne tür sıkıntılar çekmişse, devletin bu aşamasındaki egemen de, kendisiyle çekişenlerle uğraşırken o tür ya da daha çok sıkıntılarla karşılaşır. Onlara karşı koymak ve onları yenmek için. Çünkü kendinden önceki devlet egemenleri, yabancılara karşı koymuşlardı, bu nedenle de, savunmalarında tüm kabile üyelerini yanlarında yardımcı olarak bulmuşlardı. Ama bu aşamadaki devlet egemeni, yakınlarına karşı koyuyor. O yüzden, çok az yardımcı buluyor kendine. O da, yakınlık bağı olmayanlardan, yabancılardan. Onun için iş daha da güçleşiyor."[105]

102 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.16; SU, C.I, s.400.
103 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.381; SU, C.I, s.388.
104 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.16; SU, C.I, s.400.
105 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.16; SU, C.I, s.400; ZKU,

Bu dönemdeki devlet bakımından belirtilmesi gereken iki önemli değişiklik şudur: Birincisi; hükümdarın yakınlarını yönetimden uzaklaştırması nedeniyle soy dayanışması zayıflamaya başlamıştır. Hükümdar, artık yakınlık bağının doğurduğu dayanışmaya güvenemez. O, soy dayanışması yerine, kendisine sadık olan kişilerin duygu ve desteğinden doğan yeni bir dayanışmaya güvenir. Birinci bölümde, bu dayanışmanın *ideolojik dayanışma* olarak adlandırılabileceği belirtilmişti. Hükümdar, bu doğrultuda, ücretli bir ordu beslemeye başlar ve genellikle soy birliğinden kişilerin bulunmadığı bir bürokrasi oluşturur. İkinci önemli değişiklik, göçebe yaşam tarzının getirdiği alışkanlıkların unutulması ve kentsel yaşam tarzının iyice yerleşmesidir. Bu dönemde iktidarın kişiselleşmesi, kentsel yaşam tarzının bunu gerektirmesi kadar, hükümdarın, yıkılan devletin yönetim biçimine öykünmesi ile de ilgilidir. Yıkılan devletin pek çok özelliği reddedilse bile, bazıları benimsenecek ve uygulanacaktır.

3. Refah ve Büyüme Dönemi

"*Üçüncü aşama, sıkıntılı iş ve uğraşılardan boşalma ve egemenliğin insanın doğal olarak can attığı meyvelerini toplayarak rahatlama aşamasıdır.*"[106] Bu dönem boyunca hükümdar, otoritesini kişisel gereksinimlerini karşılamak, zengin ve rahat bir hayat sürmek, bazı kamu hizmetlerini gerçekleştirmek için kullanır. Devlet gelirleri kentlerin güzelleştirilmesi, kamu binalarının yapımı, bilimin, sanatın desteklenmesi için harcanır. Devlet bürokrasisindeki herkes dünyanın nimetlerinden bolca yararlandığı gibi, halk için de huzur ve refah dönemidir bu.

4. Duraklama Dönemi

Bu dönemin belirgin özelliği, devletin barışçı bir politika izlemesidir. Artık toplum savaşçılık özelliğini iyice yitirmiş, soy dayanışmasından doğan gücü çoktan yok olmuş, başka devletlerle iyi geçinmek dışında izleyebileceği bir yol kalmamıştır. Hükümdarlar, bir önceki dönemde yaşanan bolluk ve refahın sonsuza kadar süreceği izlenimine kapılır ama durum böyle değildir. Toplum yalnızca savaşçılık gücünü değil,

---

C.I, s.445.

106 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.16; SU, C.I, s.400.

ekonomik gücünü de yitirmektedir. İçte ve dışta atılımların sona erdiği bir duraklama dönemi söz konusudur[107]:

> "Bu aşamada devletin egemeni, kendinden öncekilerin meydana getirdikleriyle yetinip hoşnut olur. Kendi gibi devlet egemenleriyle hiç dövüşmeksizin barış içinde bulunur. Kendinden öncekileri izler o kadar. Onların izlerine adım adım uyar. Boyun eğip uyma biçimlerinin en güzeliyle, onların yolundan gider. Onlara uymamış olsa, işinin bozulacağını düşünür. Egemenliğin ululuğunu kurdukları için, her şeyi onların daha iyi görüp gösterdiklerine inanır."[108]

5. Yıkılış Dönemi

İbni Haldun bu dönemi şöyle tanımlar: "*Beşinci aşama, saçıp savurma aşamasıdır. Devlet egemeni bu aşamada, kendinden öncekilerin toplayıp biriktirdiklerini şehvetler, zevkler... uğruna tüketici durumundadır. Bu aşamada devlette, doğal olarak yaşlılık başlar. Süreğen hastalık gövdeyi sarar. Artık hasta, kolay kolay kurtulamaz bundan. Hastalığın iyileşmesi söz konusu olmaz. Devlet yıkılıncaya dek, bu durum sürer gider.*"[109] İbni Haldun, devletin yıkılışını yalnızca askeri güçlerinin zayıflamasına bağlamaz. Askeri gücün zayıflamasına da yol açan ekonomik neden daha önemlidir. *Mukaddime*'de, devleti yıkılışa sürükleyen nedenler üç grupta toplanmıştır.[110]

Devletin yıkılmasına yol açan birinci neden; hükümdarın egemenliği tekeline alması ve kendi soyunu yönetimden uzaklaştırması yüzünden soy dayanışmasının zayıflamasıdır. Devletin kurucu unsuru olan soy dayanışması zayıflayınca, hükümdar, gücünü ücretli askerlere ve köle benzeri bir statüye sahip yardımcılarına dayandıracaktır. Bu kişiler, "*egemenin bekçiliğini, koruyuculuğunu ve destekçiliğini yapmalarının karşılığı aldıkları ücretlere, ödüllere bakar ve başka bir şey düşünmez. Ücret ve ödül karşılığında da, insan kendini ölüme atmaz pek. Bu durum devlette güçsüzlük*

107 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.384; SU, C.I, s.389.
108 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.17; SU, C.I, s.401.
109 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.17-18; SU, C.I, s.401.
110 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.384-388; SU, C.I, s.390-392. Ayrıca bkz: F. Rosenthal, "Translator's Introduction", p.lxxxii.

doğurur... Çünkü koruyucu güçlerdeki yürekliliğin gitmesi nedeniyle, devleti kuran ve koruyan topluluğun özelliği kalmamıştır artık."[111]

Devletin yıkılmasına yol açan ikinci neden ekonomiktir: Kentsel yaşam biçimini karakterize eden özelliklerden biri olan gösterişli yaşam, zamanla mevcut üretim biçimiyle sürdürülemeyecek hale gelir. Devletin gelirleri, giderlerini karşılamaz olur. Ekonomik alandaki bu zayıflama, başta devletin savunma gücü olmak üzere pek çok alanı olumsuz yönde etkiler. Üstelik bu sorunu aşmak için başvurulacak yollar da durumu kötüleştirmekten başka bir işe yaramaz: "*...Devlet, doğal olarak, iktidardakileri zengin ve gösterişli yaşam sürmeye sürükler. İktidarda yaşam olanakları çoğalır, yaşam koşulları değişir. Egemenlerin, dağıttıkları ücret ve ödüllere ilişkin giderleri artar. Zamanla gelirler, giderleri karşılamaz olur. Egemenlerin yoksul olanları tutunamaz, yıkılır. Zengin olanlarıysa, daha savrukça ödüller, ücretler verir. Bu durum daha sonraki kuşaklarda daha da artar. Sonra öyle bir durum gelir ki, dağıtılan ücretler, bunları alanların da alıştıkları gösterişli yaşam biçimine yetmez artık. Bunların istekleri çoğalır ve bu çevreler aldıklarıyla geçinemez olur."*[112]

Devlet gelirlerinin giderleri karşılayamaması, önce ekonomik yapıyı, sonra da askeri yapıyı zayıflatacak ve devletin yıkılış süreci hızlanacaktır. Peki, bu gidişatı durduracak veya tersine çevirecek bir önlem alınamaz mı? Düşünür, devletin bu konuda iki önlem alabileceğini söyler. Birinci önlem, masrafların kısılmasıdır. Ama bu önlem işe yaramayacaktır. Yöneticilerin, memurların, askerlerin ücretlerinde kısıntıya gitmek, hoşnutsuzluğa yol açacak ve bu kişilerin hükümdardan uzaklaşmasına neden olacaktır. Özellikle, asabiyetin tüm etkisini yitirdiği devletin bu aşamasında, hükümdarın paralı askerlerle güvenliği sağladığı ve yardımcılarının para için kendisine yardım ettiği hatırlanırsa, onların ücretlerinde kısıntı yapmanın daha büyük sorunlar yaratacağı kolayca anlaşılır.[113] Hükümdar, masrafların kısılması konusunda kendisi örnek olmak istese, bunu da

111 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.385; SU, C.I, s.390.
112 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.385; SU, C.I, s.390-391.
113 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.385-386; SU, C.I, s.391-392.

başaramaz. Hükümdar, kendi gösterişli yaşamında kısıntı yapamayınca, "*halk hükümdarın dinine ve törelerine uyar*"[114] özlü deyişinin de ifade ettiği gibi, bu uygulamayı devlet görevlilerinden ve halktan beklemek gerçekçi olmayacaktır. Düşünür, hükümdarın tutumlu davranmak konusunda halkına neden örnek olamayacağını şöyle açıklar:

> "...Sözgelimi, babasının ve aile bireylerinden çoğunun ipekli, ince kumaş giydiklerini, silahlarını ve binitlerini altınla süslediklerini, bulundukları ve namaz kıldıkları yerleri halktan ayırıp soyutlandıklarını gören devlet başkanı, artık bu alanda, ailesine, atalarına ters düşerek kaba kumaşlara, kaba giysilere bürünme yoluna gidemez, halka karışamaz. Çünkü töreler engel olur buna. Onun bu tutumunu herkes kınar. Bir devlet başkanı, böyle ters bir tutum göstermeye kalkmış olsa, hemen delilikle, ruhsal bozukluk yüzünden kuruntulara yakalanmış olmakla suçlanır. Durup dururken alışılagelen törelerin, göreneklerin dışına çıktı diye. Bu başkanın başına çorap örüleceğinden ve 'saltanat'ının sonunun kötü olacağından korkulur."[115]

Giderleri karşılamak için alınabilecek ikinci önlem, gelirleri arttırmanın bir yolunu bulmaktır. "*Devletin gelirlerini arttırmanın bir yolu var, o da yeni vergiler koymaktır. Egemen de ister istemez bu yola gidecektir*"[116] diyen düşünür, bu önlemin de soruna çare olamayacağını belirtir. Çünkü ağır vergiler, üreticileri o işi yapmaktan uzaklaştıracak ve üretimde düşüşlere yol açacaktır. Devletin yasaları ekonominin yasalarını değiştiremeyecektir. Hiç kimse kazanç sağlamayacağı bir işi yapmak istemez. İbni Haldun, ekonomideki kötüye gidişin engellenememesinin, pek çok örnekte açlık ve kıtlık olaylarına yol açtığını belirtir.[117]

Devletin yıkılmasına yol açan üçüncü neden, kentsel yaşam biçiminin devleti yönetme yeteneğini köreltmesi,

---

114 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.229. "Halk, hükümdarın dini (itiyadı) ve adetleri üzerine bulunur." *Mukaddime*, SU, C.I, s.561.

115 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.224; SU, C.I, s.557-558.

116 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.386; SU, C.I, s.391.

117 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.241-242; SU, C.I, s.569-570.

yozlaşmaya ve ahlaki çöküntüye yol açmasıdır. Gösterişli kent yaşamı, zamanla, kırsal yaşam biçiminin bütün izlerini siler. Kırsal yaşamın azla yetinmeyi, sadeliği, cesareti, özveriyi temel alan gelenek ve görenekleri unutulur. Oysa devlet, kırsal yaşam biçiminin unutulan bu erdemleri sayesinde kurulmuştu.[118]

İbni Haldun, *Mukaddime*'nin değişik yerlerinde, kentsel yaşam biçiminin insan ahlakını bozduğunu belirtir. Ahmet Arslan'a göre, tarihte kent insanına yöneltilmiş en şiddetli eleştirilerden biri İbni Haldun'un kaleminden çıkmıştır.[119] Düşünür, kentlerdeki gösterişli yaşamın huyları ve karakterleri bozacağını belirtir. Bu bozulmanın devletin devamlılığı bakımından olumsuz bir etkisi olacaktır: "*Söz konusu yaşam biçimi, devletin ayakta kalacağının ve egemenliğinin süreceğinin belirtileri sayılabilecek huyları giderir. Devlettekiler, bu huyların tersi olan huyları, kötü huyları edinmeye başlar. Bu da onların artık düşeceklerini ve yıkılacaklarını gösterir.*"[120] Düşünür, *Mukaddime*'nin bir başka yerinde de, "*devleti yıpratıp eski bir giysi durumuna getiren ve... sonunda büsbütün yıkıp yok eden, varlıklı-parlak yaşamdır*"[121] diyerek, kentsel yaşam biçiminin, sonunda, devletin yıkılmasına neden olacağını vurgular.

İbni Haldun'a göre, devletler, yukarıda belirtilen beş dönemden geçerek yıkılır. Bu beş dönemin toplam süresi, yaklaşık 120 yıldır.[122] Bazı önlemler alınarak devletin ömrünün uzatılması mümkündür. Ancak alınacak önlemler, yalnızca yıkılışı geciktirir, önleyemez. 120 yıllık süre geçince, askeri ve ekonomik yönden güçsüz düşen, ahlaki çöküntüye uğrayan devlet, güçlü kır toplumları tarafından fethedilir. Bazı durumlarda, devletin uzak yörelerdeki valileri, yönettikleri topraklar üzerinde bağımsız devlete dönüşerek mevcut devletin egemenliğini sınırlar veya tümüyle ortadan kaldırır. Bir

118 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.387; SU, C.I, s.391-392.
119 A. Arslan, *a.g.e.*, s.151.
120 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.386-387; SU, C.I, s.391.
121 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.343. Bu kısım Uludağ çevirisinde şöyledir: "...[*R*]*efah ise mülkü eskitmekte, yıpratmakta ve ortadan kaldırmaktadır.*" SU, C.I, s.360.
122 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.7-10; SU, C.I, s.392-395; ZKU, C.I, s.435.

başka olasılık da, ömrünü tamamlamış devletin bir başka devletin egemenliği altına girmesidir.[123]

İbni Haldun'un *dönemler kuramı*nın en çok tartışılan noktası, devlete 120 yıl gibi bir ömür biçmesi ve bu gidişatı değiştirecek bir çözüm önerisi getirmemesidir. Yıkılan devletin yerine kurulan devletin kaderi de aynı olacaktır. Düşünür bu konudaki görüşünü, devlet yaşamı ile insan yaşamını karşılaştırarak açıklar. Ona göre, bir insanın yaşayabileceği en uzun süre 120 yıldır. Ancak insanın en verimli çağı 40 yaşına kadar uzanır. 40 yaş, insan ömrünün yaklaşık ortasıdır ve "bir kuşak" anlamına gelir. Bir devletin ortalama ömrü üç kuşağı geçmez. Bu durumda 120 yıl, bir devletin ortalama ömrü olmaktadır.[124]

B) Dönemler Kuramının Eleştirisi

İbni Haldun'un dönemler kuramı, kamu hukukçuları ve siyaset bilimciler tarafından *Mukaddime*'nin en çok eleştirilen bölümüdür demek yanlış olmaz. Eleştiriler üç noktaya odaklanmıştır. Birincisi, düşünürün, toplumu ve devleti açıklamak için organizmacı modeli kullanmış olduğu iddiasıdır. İkinci eleştiri ise, dönemler kuramının fatalist (kaderci) bir yaklaşım olduğu görüşüdür. Üçüncü nokta, düşünürün pesimist (kötümser, karamsar) bir kuram ortaya koyduğu görüşüdür. Şimdi, bu üç noktayı ayrıntılı olarak inceleyelim.

1. Organisizm

İbni Haldun, toplumu, devleti veya toplumsal olayları açıklarken, zaman zaman insanın biyolojik özellikleriyle paralellikler kurar. Sosyal ve siyasal yaşamın biyolojik yaşamla benzer olduğunu vurgular. Özellikle, devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süreci betimleyen "dönemler kuramı", pek çok yerde insan ömrü ile karşılaştırılarak anlatılmıştır. Düşünürün yaptığı karşılaştırmalara birkaç örnek vermek yararlı olacaktır: "*Doğal yaşam süresi olan 120 yıldan çok ömür olmaz... Devletlerin yaşam süreleri de*

123 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.230-240; SU, C.I, s.562-565.

124 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.7-9; SU, C.I, s.392-394; FR, Vol. I, pp.343-344.

öyledir."[125] *"Devletin yaşam süresi, gücün duraklama çağına dek artıp sonra gerilemesi yönünden, insan yaşam süresi gibidir. Onun için insanların dilinde, 'bir devletin ömrü 100 yıldır' sözü ünlüdür."*[126]

Toplumu ve devleti canlı bir organizma gibi kabul edip aynı yasalara tabi kılmanın önemli bir siyasal sonucu vardır. Bu sonuç, kısaca, "eşitsizlikçi bir düzen" olarak ifade edilebilir. Organizmacı görüşler, ilk çağlardan günümüze dek, hep eşitsizlik esasına dayanan siyasal düzenleri meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Bu görüşe göre, insan nasıl baş, gövde, yürek, kol, bacak gibi çeşitli organlardan veya kısımlardan oluşuyorsa, toplumlar da benzer organ ve kısımlardan oluşur. Toplumdaki bu organlar sosyal sınıflardır. Bireysel organizmada bu organlardan biri, diğer organlardan üstündür ve onların tümünü yönetir. İnsandaki bu üstün organ beyindir. Bireysel organizmada organlar, fonksiyonları bakımından birbirlerinden kesin olarak ayrılmıştır. Biri diğerinin işini göremez. Bu nedenle, karar veren ve yöneten organ her zaman beyindir. Sosyal organizmada da aynı durum söz konusudur. Sosyal sınıflardan biri, her zaman yönetici sınıftır. Kimin hangi sınıfa dâhil olduğu doğuştan belirlenir. Bu yönüyle ele alındığında, organizmacı görüşte sosyal sınıflar, aralarında geçişin mümkün olmadığı "kastlar" şeklinde düşünülmüştür. Toplumdaki tüm kastlar, yönetici kasta tabidir.

Organizmacı görüşün İlkçağ'daki tipik temsilcisi Platon'dur. *Devlet* adlı eserinde Platon, insanları koruyucu ve üreticiler olmak üzere iki kasta ayırır. Koruyucular içinden çıkan küçük bir grup, yönetici kesimi oluşturur. Bu özellikler doğuştan belirlendiği için, her kastın üyesi, kendisine ayrılan görevi yerine getirir. İnsandaki beynin görevini, toplumdaki yönetici kast üstlenmiştir. Herkese hakkı olanın verilmesini adalet olarak niteleyen Platon, adil bir düzeni de, herkesin bulunduğu kastta kalması şeklinde tanımlamıştır. Böylece, eşitsizlik ve kast sistemi adaletin kendisi olmaktadır.[127] *"Demek ki, bir devlet için yıkıcı olan, bu üç*

125 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.7; SU, C.I, s.392-393.
126 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.9; SU, C.I, s.394.
127 Platon, *a.g.e.*, par.419-437, s.109-125.

sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir. Buna da, haklı olarak, en büyük suç diyebiliriz."[128]

Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba İbni Haldun'un, devleti insan ile karşılaştırmasından böyle bir sonuç çıkarabilir miyiz? O, Platon gibi, bu karşılaştırmayı eşitsizlik esasına dayanan bir düzeni meşrulaştırmak için mi kullanmıştır? Düşünürün herhangi bir yönetim biçimini meşrulaştırma amacı olmasa bile, *Mukaddime*'deki açıklamalar eşitsizliğe dayanan, kastlardan oluşmuş bir toplumsal düzen olarak yorumlanabilir mi? İbni Haldun, insanın ve toplumun aynı biyolojik yasalara tabi olduğunu düşünüyorsa, diğer bir deyişle, bireysel organizma ile sosyal organizma arasında bir özdeşlik (ayniyet) görüyorsa, yukarıdaki sorulara olumlu yanıt vermek gerekecektir. Bu durumda, İbni Haldun'un da, Platon gibi, eşitsizlikçi, oligarşik bir yönetim biçimini savunduğu söylenebilecektir. Türk doktrininde, İbni Haldun'un görüşleri, genellikle bu şekilde yorumlanmıştır:

Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, düşünürün devlet ile insan arasında yaptığı karşılaştırmayı değerlendirirken, "*Arap mütefekkirine göre, işin içinde teşbih, mukayese değil, tam bir ayniyet mevcuttur*" yorumunu getirir.[129] Tarık Zafer Tunaya, düşünürü, organizmacı kuramı en iyi temsil edenlerden biri olarak görmekte ve "*tavırlar teorisinde insan vücudu ile devlet organizması arasında benzerlik değil, kesin bir özdeşlik (ayniyyet) vardır*" demektedir.[130] Esat Çam'a göre, "*devletlerin ve uygarlıkların tıpkı canlı varlıklar gibi doğup, gelişip, bir gün öldüklerini ileri süren İbni Haldun, ondokuzuncu yüzyıl organizmacılığının (Spencer) öncülüğünü yapmaktadır.*"[131] Recai Galip Okandan, düşünürün, devletlerin birbiri ardına kurulup yıkıldığı, istikrarsız bir dönemde yaşaması nedeniyle, devlet ile insan yaşamı arasında bir özdeşlik kurduğunu söyler. Ona göre, "*İbn-i Haldun'un ferdi organizm ile devlet arasında gördüğü bu ayniyet, kendisini,*

128 Platon, *a.g.e.*, par.434-c, s.124.

129 Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, s.123.

130 T. Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Gelişmeleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1970, s.76 vd.

131 Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İÜHF Yayını, İstanbul, 1981, s.39-40.

ferdi organizmde olduğu gibi, devlet için de hiçbir gücün, hiçbir insan iradesinin önleyemeyeceği bir yıkılmanın varlığı sonucuna sürüklemiştir."[132] Son bir örnek olarak, A. Zeki Velidi Togan'ın görüşleri belirtilebilir: *"İbn Haldun'a göre, devletlerin türeyip batması bir biyoloji hadisesidir. Fertler gibi cemiyetler de muhakkak ölecektir. Bu proses hiçbir kuvvetle değiştirilemez."*[133]

Görüldüğü gibi, pek çok yazara göre, İbni Haldun bireysel organizma ile sosyal-siyasal organizma arasında bir özdeşlik bulunduğunu kabul etmektedir. Bu görüş doğruysa, bu özdeşliğin ortaya çıkaracağı kaçınılmaz siyasal sonuçları da kabul etmek gerekecektir. *Mukaddime* dikkatli biçimde incelendiğinde, düşünürün insan ile devleti karşılaştırmasından bu tür sonuçlar çıkarmanın yanlış olduğu görülecektir. Bireysel organizma ile sosyal-siyasal organizma arasında özdeşlikten söz edebilmek için, her iki organizmanın da aynı yasalara (biyolojik yasalara) tabi olması gerekir. Düşünür, toplumu ve devleti biyolojik yasalara tabi kılsaydı, bunun doğal sonucu olan organizmacı siyasal görüşü de kabul etmesi gerekirdi. Diğer bir deyişle, toplumu kastlardan oluşan sosyal bir organizma, devleti de yöneticilerin doğuştan belli bir kesime özgülendiği oligarşik bir siyasal düzen olarak ele alması gerekirdi. Oysa organizmacı görüşün sosyal ve siyasal alandaki en önemli bu iki sonucunun, düşünürün görüşlerine çok yabancı olduğunu biliyoruz.

İbni Haldun'un yönetim biçimi olarak monarşiden yana olması, organizmacı görüşü savunduğunun bir gerekçesi olarak kabul edilemez. Siyasal düşünce tarihinde pek çok düşünür, organizmacı görüşlere karşı çıkarak monarşiyi savunmuştur. İbni Haldun'un iktidar anlayışı, biyolojik yasalarla açıklanabilen bir özellik göstermez. Tersine, İbni Haldun, toplumu ve devleti açıklayan yeni yasalar bulduğunu ileri sürmekte ve bu yasaların umran biliminin konusuna girdiğini belirtmektedir. Yalnızca topluma ve devlete özgü yeni yasaların varlığından söz eden bir düşünür için, "organizmacı" sıfatını kullanmadan önce daha dikkatli olunması gerekir.

132 R. G. Okandan, *a.g.e.*, s.247.

133 A.Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s.161.

Mukaddime'de iktidar, biyolojik yasaların gerektirdiği gibi, mutlak olarak belli bir sınıfa, kesime ya da kişiye ait kabul edilmemiştir. İktidarın toplumda soy dayanışması en güçlü aile ya da kabilenin elinde olmasını ve bu kesimin içinden bir kişinin, belirli bir süre sonra en yetkili hükümdara dönüşmesini sosyal-siyasal bir yasa olarak görmüştür. Buradaki soy dayanışması en güçlü kesimi, organizmacı görüşteki yönetici kesim ile karıştırmamak gerekir. Organizmacı görüşteki yönetici kesim, zenginlik, soyluluk, eğitim gibi kriterler çerçevesinde doğuştan belirlenen ve yüzyıllar geçse de değişmeyen bir kesimdir. Oysa İbni Haldun'da, en güçlü soy dayanışması olan kesim kısa sürede değişebilir. İktidardaki kesimin soy dayanışması zayıfladığında, dayanışması daha güçlü olan bir başka aile ya da kabile iktidara gelir. Düşünüre göre, siyasal iktidar, sosyal-siyasal yasalar gereği, birkaç kuşakta bir el değiştirir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, İbni Haldun'un görüşlerinden, organizmacı görüş taraftarlarınınki gibi, doğuştan belirlenen oligarşik bir yönetim tarzı çıkartılamaz. Ayrıca unutmamak gerekir ki, İbni Haldun, devleti kimin yönetmesi gerektiğini söyleyen bir siyaset felsefesi filozofu değildir. O, yaşadığı çağda ve gözlemlediği coğrafyada, devleti kimlerin, nasıl yönettiğini araştıran bir düşünürdür. Gözlemlerinden, bilgilerinden yola çıkarak iktidar olgusuna yön veren yasaları keşfetmeye çalışmaktadır. Yaşadığı çağda, çevresinde yaygın olarak aristokrasiler veya demokrasiler görmüş olsaydı, *Mukaddime*'sinde bu rejimleri ortaya çıkaran yasaları keşfetmeye çalışacaktı.

Soy dayanışması kuramından organizmacı bir iktidar anlayışı çıkartılamayacağının diğer bir gerekçesi şudur: İbni Haldun'da iktidarın soy dayanışması çerçevesinde belirlenmesi genel kural olmakla birlikte, bu kuralın istisnaları da bulunmaktadır. Düşünüre göre, iktidar mücadelesinde, soy dayanışmasının yanında, ideolojik ve dinsel dayanışma da etkilidir. Hatta bir yerde, hükümdarın hiçbir biçimde asabiyete dayanmaksızın, halkın isteğiyle başa geçebileceğini de kabul etmiştir: Düşünür, *Mukaddime*'nin "Devlet Egemenliğine İlişkin Gerekli Özelliği Olan bir Aile, Yakınlık Bağının Yardımına Gerek Kalmadan Yeni bir Devlet Kurabilir" başlıklı bölümünde şöyle demektedir:

> "Bir aile için, birçok toplum ve kuşaklar üzerinde iz bırakmış bir üstünlük oluşmuşsa ve o ailenin devlete ilişkin tutumunu benimseyen uzak bir yörenin halkında da o üstünlüğün ağırlığı varsa, ona boyun eğme gereğine inanılıyorsa, böyle bir aileden kişi kalkıp da, kendi ülkesinden ve üstünlüğünün oluştuğu yurdundan ayrılarak öyle bir yöreye gitse, o yöre halkı, bu kimsenin çevresinde toplanabilir. Halk onun başa geçip kendilerini yönetmesini isteyebilir. Ona elden geldiğince yardım edebilir. Devlet kurmasına, kurduğu devleti yerleştirmesine ilişkin gerekli çabayı gösterebilir... Bu devlet egemenliğinin, o kişiden sonra onun dalların (çocuklarına) geçmesini umabilir."[134]

İbni Haldun, organizmacı görüşün kaçınılmaz sonucu olan insanların doğuştan eşitsizliği düşüncesini kabul etmez. Bu nedenle, organisizmin sosyal alandaki en önemli sonucu olan toplumsal kastların varlığı düşüncesi, İbni Haldun'un görüşleri arasında yer almaz. O, insan karakterinin doğuştan değil, sonradan kazanılan bir durum olduğunu kabul eder. Nitekim tipik bir organizmacı olan Platon ile karşılaştırıldığında, aradaki büyük fark kolayca görülür. Yukarıda da vurgulandığı gibi, Platon'a göre insanlar doğuştan eşit olmadıklarından, toplumsal yapı kastlardan oluşur. Adalet denen şey, kastlar arasındaki farklılığın korunmasıdır. İktidar bu kastlardan birine aittir ve yönetici kastın üyeleri doğumla belirlenir. Platon'un bu görüşleri, biyolojik yasaların insan üzerinde yarattığı sonuçlarla özdeştir. İbni Haldun'un devlet ile insan karşılaştırmasını, bu ikisi arasında bir "özdeşlik" gördüğü şeklinde yorumlamak yanlıştır. Düşünür, devlet ile insan arasında özdeşlik değil, benzerlik görmüştür. O dönemde halk dilinde yaygın olan deyimlerden yararlanmıştır. Onun bu tutumunu, devleti biyolojik yasalara göre temellendirme çabası olarak görmek doğru değildir. Ümit Hassan'ın belirttiği gibi, İbni Haldun'daki "*organik benzetmelerin, üslup özelliği dikkate alındığında, anlatım kolaylığı sağlamak ve özellikle eseri okuyacak egemenleri etkilemek için yapıldığı anlaşılmaktadır.*"[135]

---

134 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.364; SU, C.I, s.376-377. (Parantez içi ifade T. Dursun'a aittir.)

135 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.128-129.

İbni Haldun'u organizmacı bir düşünür olarak görenlerin dayandığı gerekçelerden bir diğeri, düşünürün devletlerin ömrüne ilişkin açıklamasıdır. Hatırlanacağı gibi, İbni Haldun, devletlerin ömrünü yaklaşık 120 yıl (üç kuşak) olarak belirtmişti. *Mukaddime*'de devletin kuruluşu, gelişimi ve yıkılışı ile insanın doğuşu, gelişimi ve ölümü arasında paralellikler kurulmuştur. Ancak pek çok yazarın yanlış yorumladığı şekilde, İbni Haldun'a göre, 120 yıl sonra, biyolojik yasalar gereği devleti mutlak bir ölüm bekliyor değildir. İnsan ömrünün biyolojik yasalar gereği 120 yılı geçemeyeceğini söyleyen düşünür, devletler bakımından bu sürenin aşılabileceğini pek çok kez ifade etmiştir:

> "...Bu sözünü ettiğimiz üç kuşağın yaşam süresi, yukarda da belirtildiği gibi 120 yıldır. Devletlerin yaşam süreleri, yaklaşık olarak, yani biraz aşağı, biraz yukarı olsa da, genellikle bu sınırı geçmez. Meğerki bir başka neden, devleti yıkmak isteyenlerin bulunmayışı gibi neden söz konusu ola. O zaman, yaşlılık gelip çatmış ve gövdeyi sarmış olduğu halde, yıkmaya yönelik etken, daha ortaya çıkmamış demektir. Yani yıkıcı etken ortaya çıksa, ona karşı koyacak bulunmayacak."[136]

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, İbni Haldun, devletin yıkılışını, insanın ölümü gibi mutlak bir olay olarak görmemiştir. Belirli koşulların varlığı halinde, devletler 120 yıldan daha uzun veya daha kısa da yaşayabilir. Devletin yıkılışı, kuruluşu ve gelişimi gibi, sosyal, ekonomik ve siyasal bazı nedenlere dayanır. Soy dayanışmasının zayıflaması, ekonominin bozulması, çevredeki toplumların askeri açıdan daha güçlü ya da daha zayıf oluşu gibi. Devletin yıkılış sürecine

---

136 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.II, s.9. Bu kısmın Uludağ çevirisi şöyledir:
"*Söz konusu üç neslin ömrü 120 senedir, nitekim izah edilmişti. Devletler ve hanedanlar bu ömrü aşağı-yukarı geçmezler. Biraz evvel veya sonra olabilir ama takriben devletin ömrü budur. Meğerki taliplerin (devletten emeli olan iç ve dış güçlerin bulunmaması) gibi bir husus devlete arız olmuş bulunsun. Bu durumda ihtiyarlık hasıl olur, her tarafı istila eder ama henüz talep sahibi hazır değildir. Talep sahibi (ve istekte bulunan hasım) ortaya çıkacak olsa, devlet bir savunucu bulamaz.*" SU, C.I, s.394.

etki eden bu nedenlerin biyolojik yasalarla ilgisi yoktur. 120 yıl ömür, düşünürün gözlemlerini Kuzey Afrika toplumlarına yoğunlaştırmasından kaynaklanıyor. Bu arada, düşünür hayatta iken, Osmanlı Devleti'nin, kuruluşundan yaklaşık 100 yıl sonra Moğol istilası ile dağıldığını da anımsamak yararlı olacaktır. Osmanlı örneği de, düşünürün gözlemleri ile uyumlu olmuştur. Buna karşılık, İbni Haldun, 120 yıl sayısı ile bağdaşmayan örneklerin farkındadır. *Mukaddime*'de bunlardan söz eder:

> "Öyleyse, illeri-yöreleri çok olan devletin ömrü, o oranda uzundur. Arap-İslam devletinin, devletler içinde en uzun ömürlü olduğunu düşünerek bu konuyu değerlendirebilirsin. Ne merkezdeki Abbasoğullarının, ne Endülüs'te bağımsız devlet kurmuş olan Ümeyyeoğullarının devletleri kısa ömürlü olmuştur. Hiçbirinin egemenliği, 'Hicret'ten 400 yıl sonraya dek küçülmeye yüz tutmamıştır. Ubeydoğulları devleti 280 yıla yakın bir süre, Sinhace devleti bundan biraz daha az süre yaşamıştır... Muvahhidler devletinin kuruluşundan, yaşamakta olduğu bu yüzyıla değin 270 yıl geçmiştir. İşte böyle, demek ki, devletlerin ömürleri, onları ayakta tutanlarla orantılıdır."[137]

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi, İbni Haldun, birey ile devlet arasında bir *özdeşlik* görmüş değildir. İkisi arasında, ne ömürleri, ne de nasıl yönetilecekleri konusunda aynı kurallar geçerlidir. Biyolojik yasalara tabi olan insan ile umran biliminin yasalarına tabi olan devlet arasında benzerlikler vardır. Düşünür, bu benzerlikleri, konunun daha iyi anlaşılması için sık sık kullanmıştır. Bununla birlikte, *Mukaddime*'de, ikisi arasındaki farklılıkları da vurgulamıştır. Örneğin, devletler, biyolojik yasalara göre asla mümkün olmayan bir ömür sürebilir. İnsan ömrünün 120 yılı aşması mümkün görülmezken, 120 yıla ulaşarak zayıf duruma düşen bir devlet, belirli koşullar altında, birkaç 120 yıl daha yaşayabilir. Bunun gibi, biyolojik organizmada yöneten organ hiç değişmezken, devlette yönetici kesim ve yönetimle ilgili kurallar değişebilir.

137 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.377 (Çevirene ait parantez içi ifadeler kaldırılmıştır.); SU, C.I, s.385-386.

2. Fatalizm (Kadercilik)

İbni Haldun'un, devletleri kaçınılmaz bir ölümün beklediği görüşü, çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Bu görüş, özellikle, insan iradesinden bağımsız olarak gelişen bir sürece; devletlerin sürekli yinelenen bir döngüyü yaşamalarına işaret ettiği için, fatalizm (kadercilik) olarak nitelendirilmiştir.[138]

Burada, iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi gerekir. *Kadercilik*, bazen *determinizm* ile karıştırılmaktadır. Determinizm; aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu, her fenomenin bir başkası ile açıklanması gerektiğini ileri süren bir görüştür. İbni Haldun'un sosyal-siyasal olayları açıklarken determinist bir yaklaşım içinde olduğu, daha önce vurgulanmıştı. Esasen, kurmuş olduğu umran biliminin amacı da, sosyal ve siyasal olayları yöneten yasaları ortaya çıkarmaktı. Kadercilik determinizmden farklıdır. Kadercilik; her şeyin önceden belirlenmiş olduğu, insanı ve evreni değiştirilemez bir yazgının beklediği görüşüdür. Bu iki kavramın farkı şuradadır: Determinizmde her sonuç belirli nedenlere bağlı olduğundan, neden ortadan kaldırılarak veya nedene etki edilerek sonuç değiştirilebilir. Oysa kadercilikte, nedenler önceden bilinemediğinden, sonucun değiştirilmesi söz konusu değildir.

İbni Haldun'un dönemler kuramına baktığımızda, devletlerin çöküşe doğru giden bir süreç izlediklerini ve bu sonuçtan kurtulamadıklarını görüyoruz. Ancak düşünür için, devletin yıkılışı olayının nedenleri bellidir. Düşünür, *Mukaddime*'de, devletin yıkılışına yol açan nedenleri bir bir sıralar. Bu bakımdan, İbni Haldun için "*kaderci filozof*" nitelemesini kullanmak doğru değildir. Ona göre, önceden bilinen belirli nedenler, belirli sonuçları doğurmaktadır. Bu nedenlere etki ederek sonucu bir ölçüde etkilemenin mümkün olacağını da kabul etmiştir. Ancak bu etki, devletin yıkılmasını tamamen engellemek, onu sonsuza kadar yaşatmayı başarmak demek değildir. Yapılabilecek olan, devletin ömrünü uzatmaktır. Çünkü devletin kuruluşunu ve sürekliliğini sağlayan güçler, zamanla değişime uğramakta ve

138 Doğan Ergun, *Sosyoloji El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1979, s.14; Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970, s.83. T. Özbilgen, *a.g.e*, s.219.

bozulmaktadır. Soy dayanışmasının azalması, israfın önüne geçilemediği için ekonominin bozulması gibi. Ayrıca devletin bir siyasal mücadele alanı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Devleti yöneten aile ya da kabile kadar, ülke içindeki diğer aile ya da kabileler ile başka toplumlar da iktidar hırsı ile dolu olup, devleti ele geçirme amacındadır.

Bütün bu etkenler bir arada düşünüldüğünde, devleti yıkılışa sürükleyen nedenlerin bir ölçüde değiştirilebileceğini ama tümüyle ortadan kaldırılamayacağını söyleyerek, İbni Haldun'un determinist bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu yaklaşımı, sonraki çağlarda kurulan devletlerin niteliğini açıklamak yönünden eksik ve yetersiz bulmak veya gerçekçi görmemek mümkündür. Ama bu görüşün kadercilik olarak nitelendirilmesi, İbni Haldun'un anlamamak olur. Ümit Hassan'ın belirttiği gibi, "*mülkün[devletin] 'yaşama şansı'nın belirli koşullara göre değişkenliğe uğradığı açık bir biçimde ifade edildiğine göre, söz konusu olan, göreli bir determinizmdir; fatalizm değil.*"[139]

İbni Haldun'un, görüşlerini sınırlı bir coğrafyada bulunan devletlerin gelişim sürecine bakarak oluşturması, başka bölgelerde ve başka çağlardaki örnekleri yeterince inceleme olanağını bulamaması, dönemler kuramındaki genellemelerin başarısını olumsuz yönde etkilemiştir. Düşünür, gözlemlerinden hareketle, yaklaşık 120 yıl ömür sürerek yıkılan devletin yerine kurulan yeni devletin de aynı süreçten geçeceğini belirtmiştir. Birbirini takip eden devletler, neredeyse hiçbir gelişme veya ilerlemeye yol açmaksızın aynı hayatı yaşamaktadır. Böyle bir saptama, düşünürün yaşadığı çağda, Kuzey Afrika toplumları için geçerli olabilir. Ama bu saptamanın genelleştirilmesi ve bir siyasal yasa olarak formüle edilmesi, kuşkusuz doğru olmamıştır. Nitekim Ortadoğu'da Ortaçağ'da kurulan devletleri İbni Haldun'un dayanışma kuramı ve dönemler kuramı yönünden inceleyen bir yazar şu tespitleri yapmaktadır: Çok güçlü soy dayanışması temelinde kurulan Selçuklu (1055-1194 Anadolu dışında; 1071-1243 Anadolu'da), İlhanlı veya Moğol (1285-1335) ve Timur (1370-1506) hanedanlıklarının yıkılması, onların kurduğu uygarlığın yıkılması veya onları yıkan toplumun

139 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s.276. (Köşeli parantez içi ifade bana aittir.)

uygarlığıyla yer değiştirmesi anlamına gelmemiştir. Tersine, bu hanedanlıkları fetheden toplumlar veya hanedanlıktan ayrılarak bağımsızlık kazanan yeni devletler, eski hanedanlığın siyasal ve kurumsal mirasını büyük ölçüde benimsemiş ve daha da geliştirmiştir. İbni Haldun'un dönemler kuramında belirttiği anlamda, uygarlıkta bir düşüş ve yükseliş yaşanmamıştır. Belki daha da önemlisi, yeni hanedanlık uygarlık bakımından bir öncekini tekrar etmemiş, kendisine miras kalan uygarlığı geliştirmiş ve zenginleştirmiştir.[140]

Sözü edilen hanedanlıklar, zamanla zayıflayan soy dayanışması yerine, devleti ayakta tutacak başka bir toplumsal dayanışma türü yaratabilmiştir. Bu yeni dayanışma duygusu, "adil yönetim" kavramı ile ifade edilebilir. Adil yönetimin anlamı, devletin uyuşmazlıkları çözecek etkili bir hukuk sistemini kurması, insanların temel gereksinimlerini karşılayacak bir ekonomi ve vergi politikası oluşturmasıdır.[141] Yeni kurulan her hanedanlık, bir öncekinin bu konuda kurduğu sistemi almış ve geliştirmiştir. Bu sayede, genel olarak yaşamından memnun olan halkın kendini devlete bağlı hissetmesi sağlanmıştır. Devlet kademelerinde, hanedanlığın kurucusu olan soyun üyeleri yerine yabancılar, paralı asker veya danışmanlar görevlendirildiği için devletin kurucu ve koruyucu gücü olan asabiyet zayıflamış, ancak zayıflayan soy dayanışmasının yerini, devletin adil olduğu inancından beslenen dinsel ve ideolojik dayanışma biçimleri almıştır. Örneğin Osmanlılar, Selçukluların adalet, toprak ve vergi sistemlerini, Moğolların etkili idari sistemini alarak geliştirmiş ve halkın gözünde adil bir yönetim olarak kendini kabul ettirmeyi başarmıştır. Geç Ortaçağ'da Ortadoğu'da yeni kurulan devletler, bir öncekinin mirasını temel aldığı için her şeye sıfırdan başlamamış, tarihsel süreç, İbni Haldun'un belirttiği gibi kır toplumundan kent toplumuna, başkanlıktan hükümdarlığa geçiş şeklinde gerçekleşmemiş-

140 Linda T. Darling, "Social Cohesion (Asabiya) and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, 49 (2), 2007, s.345.

141 Yazar, Selçuklu hanedanlarına ve ardılı hanedanlıklara adil bir yönetim konusunda yol gösteren en önemli iki ismin Nizamülmülk ve Gazali olduğunu belirtiyor. Bkz: L. Darling, *a.g.y.*, s.333.

tir. Yeni uygarlık, bir öncekinin tekrarı olmamış, onu geliştirmiş ve değiştirmiştir. Her yeni hanedanlıkla devlet örgütü daha sağlam bir yapı kazanmış, devletin meşruiyet temeli güçlendirilmiştir.[142]

İbni Haldun'un dönemler kuramı, düşünürün yaşadığı çağda Kuzey Afrika'da kurulan hanedanlıkların doğasını açıklamak bakımından başarılıdır. Ancak kuram, bu başarıyı başka yer ve zamanda kurulan devletleri açıklamak bakımından gösterememektedir. Ortaçağ'da devletin doğasını ve gelişim sürecini açıklamayı amaçlayan yeni bir kuram için, bu tür başarısızlık doğal karşılanmalıdır. Yeni bir bilim dalı kuran bir düşünürden, o alana ilişkin bütün yasaları eksiksiz belirtmesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Umran bilimi, İbni Haldun ile görkemli bir başlangıç yapmıştır. İbni Haldun'un ardılları bu bilim dalını başka toplumları gözlemleyerek geliştirebilselerdi, umran biliminin şu ya da bu ölçüde kapsamına giren sosyoloji, tarih felsefesi, siyaset bilimi, iktisat gibi disiplinlerin bugün ulaştığı düzey çok daha ileride olurdu. Ne yazık ki, İbni Haldun'un ardılları olmamıştır. Diğer ünlü İslam düşünürlerinden farklı olarak, İbni Haldun'dan sonra bir İbni Haldunculuk ekolü yeşermemiştir. Yaşamının son 24 yılını Mısır'da kadılık ve müderrislik gibi görevler yaparak geçirmesine rağmen, düşünürün ardıllarının olmayışını, 15. yüzyıl İslam coğrafyasının, umran bilimini geliştirmek bir yana, onu anlayacak entelektüel kapasiteden bile yoksun oluşuna bağlamak gerekir. Aslında durum, bugün de fazla değişmemiştir. Yapılan bir araştırma, günümüz Arap dünyasının en önemli entelektüel merkezlerinden olan Mısır üniversitelerinde, 1960'lardan sonra yayımlanan sosyoloji ders kitaplarında, İbni Haldun'dan nadiren söz edildiğini ortaya koymuştur. *Mukaddime,* Arap dünyası için kayıp bir mirastır.[143]

İbni Haldun'un dönemler kuramı, eksikleri ve hataları yönünden eleştirilebilir. Ama kuramı "kaderci" olarak nitelemek ve göz ardı etmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi, bu kuram kaderci değil, deter-

142 L. Darling, *a.g.y.*, s.332-345.

143 Bkz: Syed Farid Alatas, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, Vol 21, No 6, November 2006, pp.789-790.

minist bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bu saptamadan hareketle, kuramı daha doğru bir zeminde tartışmak mümkün olabilir. Dönemler kuramının asıl eleştirilmesi gereken yönü kaderciliği değil, pesimizmi yani kötümserliğidir. İbni Haldun, devletlerin geleceği bakımından karamsar bir tablo çizmiştir. Devleti yıkılışa götüren nedenleri ortaya koymuş ama bu nedenlere köklü bir müdahalede bulunarak devletin yıkılmasının önüne geçilebileceğini kabul etmemiştir. En azından, *Mukaddime*'de bu konuda bir çare önermemiştir.

3. Pesimizm (Kötümserlik)

İbni Haldun'un devletlere 120 yıl civarında doğal bir ömür biçmesi ve ömrünü dolduran bir devletin yıkılmaktan kurtulamayacağını belirtmesi, kuşkusuz, bir devletin geleceğine ilişkin iyimser umutlar beslemeyi olanaksız kılıyor. İbni Haldun, yaşadığı çağdaki Kuzey Afrika ve çevresindeki devletlerin, genellikle 120 yıl ömre sahip olduğunu gözlediğini belirtseydi, bu durum makul karşılanabilirdi. Oysa düşünürümüz, *Mukaddime*'de yalnızca gözlemlerini aktarmıyor, bu gözlemlerden hareketle toplum ve devlet yaşamına yön veren yasaları da ortaya koyuyor. Dolayısıyla, devletlerin ömrü hakkındaki açıklamalarını umran biliminin genelgeçer yasaları çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Bu durumda, insan iradesinden bağımsız olarak işleyen sosyal-siyasal yasalar tarafından, devletlerin ömrü 120 yıl olarak belirlenmiş oluyor. Bu tür bir yasayı günümüz insanının geçerli görmesi, hatta bir ölçüde de olsa anlamlı kılması pek mümkün gözükmüyor. İbni Haldun'un, devletlerin ömrü konusunda, sınırlı gözlemlerden hareketle yaptığı genellemenin doğru çıkmadığı, genel-geçer bir yasaya ulaşamadığı söylenebilir. Düşünürün "dönemler kuramı"na yöneltilen eleştirilerin ortak noktası budur. Bu eleştirilerin en sert örneklerinden biri H.A.R. Gibb tarafından yapılmıştır. Yazara göre, İbni Haldun, devletin belirli bir süre sonra çöküşe doğru gideceğini belirtmiş fakat bunu önlemek için siyasal kurumlarda ne tür bir reform yapılabileceğine asla değinmemiştir. Çünkü o, dönemler kuramı çerçevesinde, hanedanlıkların belirli süreler içinde kurulup yıkılmasını, insan müdahalesiyle önlenemeyecek kaçınılmaz bir süreç, bir yasa olarak görmektedir. Yazar, dönemler kuramında,

İbni Haldun'un, devletlerin ömrünü neredeyse mekanik bir süreç olarak betimlediği görüşündedir.[144]

İbni Haldun'a devletlerin ömrü konusundaki açıklamaları nedeniyle yöneltilen eleştirilerin haklılık payı olmakla birlikte, bazı noktaların açıklığa kavuşturulması yararlı olacaktır. Birinci nokta, 120 yıllık ömrün genel bir kural olduğudur. Bu genel kuralın, yukarıdaki alıntılarda gösterildiği gibi, bazı istisnaları vardır. Daha önemli olan ikinci nokta, *devletin yıkılması* kavramına verilen anlam ile ilgilidir. Şimdi bu noktayı biraz açalım:

İbni Haldun, devletin yıkılması ifadesini, hükümdarlığın sona ermesi, daha doğrusu, egemenliği elinde tutan kişi, aile ya da kabilenin bu gücünü yitirmesi ve iktidarın ülke içinden veya dışından başka birisine geçmesi anlamında kullanmıştır. İbni Haldun, dönemler kuramında ifade ettiği gibi, devletin ikinci aşaması iktidarın kişiselleşmesi dönemidir. Üçüncü aşamaya gelindiğinde, artık ortada "kral devlet" veya "hükümdar devlet" diyebileceğimiz bir iktidar yapısı vardır. Bu yapı göz önüne alındığında, mevcut hükümdarın devrilerek yerine başka bir soydan birinin geçmesi, devletin yıkılması ve yeni bir devlet kurulması olarak düşünülmüştür. Çünkü devlet, hükümdarın bedensel varlığıyla özdeşleşmiştir.[145] Bu, eski monarşik rejimlerin doğasından kaynaklanan bir durumdur. Çünkü eski monarşilerde, ülke hükümdarın toprağı, hazine hükümdarın özel sermayesi, ordu ve bürokrasi hükümdarın özel örgütü olarak düşünülmüştür. Böyle bir yapı içinde iktidar değişikliği, günümüzdeki iktidar değişikliğinden farklı bir anlama sahiptir. Günümüz demokrasilerinde ve anayasal monarşilerinde, bütün kurum ve kurallarıyla devlet örgütü kamusal bir yapıdır. Hükümetin, parlamentonun, kralın, başbakan veya cumhurbaşkanının değişmesi, devletin yıkılması anlamına gelmez. Devlet örgütünün en tepesindeki kişi de olsa, herkes devlet adına yetki kullanan görevli konumundadır.

144 H.A.R. Gibb, *a. g. y.*, s.27. Gibb ayrıca, İbni Haldun'un pesimizm veya determinizminin sosyolojik değil, dini ve ahlaki temellere dayandığını belirtir. Bkz: *a. g. y.* s.31. İbni Haldun'un pesimizmini vurgulayan diğer yazarlar hakkında bkz: A. Enan, *a.g.e*, s.160-162.

145 Bkz: F. Rosenthal, "Translator's Introduction", p.lxxx.

Görevlilerin değişmesi, kural olarak, devletin değişmesi veya yıkılması demek değildir. Oysa eski hükümdarlıklarda, devlet örgütü, hükümdarın özel malvarlığı içinde değerlendirildiğinden, bu malvarlığının başka bir aile ya da kabileye geçmesi, doğal olarak yeni bir devletin (hükümdarlığın) kuruluşu olarak düşünülmüştür. Zamanla devlet tüzel kişiliği ile hükümdar birbirinden ayrılacak, devlet örgütü kamusal bir varlık olarak görülecek, hükümdar bu varlığı yöneten bir yönetici olarak anlaşılacaktır. Bu dönüşüm gerçekleştiğinde, hükümdarlığın bir başka aileye geçmesi devletin yıkılması anlamına gelmekten çıkacaktır. Bu nedenle, dönemler kuramı eleştirilirken, İbni Haldun'un sözünü ettiği devlet kavramının "mülk devlet" veya "kral devlet" yani devletin hükümdarın bedensel varlığından ayrışmadığı bir döneme ait olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Jean Bodin'in *egemenliğin sürekliliği* görüşünün yaygınlık kazanmasından sonra, devlet tüzel kişiliği ile o devleti yöneten hükümdarın bedensel varlığı birbirinden ayrışacak, devlet kamusal bir varlık, hükümdar da onun temsilcisi ya da görevlisi olarak düşünülecektir. Böyle olunca, hükümdarlığın farklı aileler arasında el değiştirmesi, otomatik olarak devletin yıkılması anlamına gelmeyecektir. Bodin, egemenliği, değişen iktidarların ötesinde değişmeyen, sürekli bir güç olarak düşünmüştür. Bu güç, kaynağını sivil toplumun sürekliliğinde ve sivil toplumun mutlaka siyasal iktidarı gerektirmesinde bulur. Egemenliğin sürekliliği kavramı, devleti kamusal bir tüzel kişilik olarak düşünmemizi mümkün kılar. İbni Haldun, bu düşünceye yaklaşmıştır. Ona göre de siyasal iktidar toplumsal yaşam için bir zorunluluktur. Ancak bu zorunluluktan, egemenliğin sürekli olduğu, hükümdarın bu zorunluluğun eseri olarak iktidarı kullandığı, onun değişmesinin egemenliğin sona ermesi anlamına gelmediği sonucunu çıkarmamıştır. Bu çıkarımı yapmadığı için, hükümdarlığın başka bir aileye geçmesi, devletin (egemenliğin) sona ermesi ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünülmüştür. Günümüzde hükümdarlığın başka bir aileye geçmesi, monarşinin yıkılıp cumhuriyet ilan edilmesi, tek parti rejiminden çok partili hayata geçilmesi, hatta bir devletin işgal edilerek dışarıdan yönetilmesi, genellikle yeni bir devletin kurulması değil, bir rejim değişikliği olarak düşünülür.

Bu açıklamaların ışığı altında ele aldığımızda, İbni Haldun'un dönemler kuramında sözünü ettiği devletin yıkılışı, aslında çoğu kez, iktidarın el değiştirmesi olayıdır. Konuya iktidarın el değiştirmesi açısından baktığımızda, İbni Haldun'un görüşleri büyük ölçüde açıklığa kavuşur. O, soy dayanışması ile kurulan hükümdarlıkları incelemişti. Hükümdar, ailesinin ya da kabilesinin gücüyle iktidara gelmekteydi. Dönemler kuramı, devleti kuran aile ya da kabilenin, kural olarak, bu gücünü yaklaşık üç kuşak (120 yıl) sürdürebileceğini ifade etmiştir. 120 yıllık ömür, bugünkü anlamda devlete değil, devlet iktidarını kullanan aileye (daha doğrusu onun sahip olduğu dayanışmaya) biçilmiştir. Günümüzde dönemler kuramının yanlış yorumlanmasının temelinde, bu olgunun anlaşılamamış olması yatmaktadır. Yanlışlığın kaynağında, İbni Haldun'un yaşadığı çağdaki devlet ile modern devleti aynı nitelikte görmek yatıyor. O dönemde kişiselleşmiş bir siyasi iktidar (kral devlet, mülk devlet anlayışı) varken, günümüzde kurumsallaşmış ve kamusallaşmış bir siyasal iktidar anlayışı vardır. O dönemde hükümdar ile devlet özdeşleştirildiği için ("devlet benim" anlayışı), hükümdarlığın miras dışında başka bir yolla el değiştirmesi devletin yıkılması ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünülmüştür.

Mülk devlet ile günümüzdeki devlet anlayışının farklılığını ortaya koyduktan ve *Mukaddime*'deki devletin yıkılışı ifadesinin, bugüne ait kavramlarla ifade edildiğinde, aslında daha çok iktidarın değişmesi olarak görülebileceğini belirttikten sonra, şu soruyu sormak gerekir: İbni Haldun'a göre devletin yıkılışı, iktidarın aileler arasında el değiştirmesi olarak yorumlansa bile, böyle bir değişim, yol açacağı siyasal istikrarsızlık nedeniyle istenmeyecek ve önlenmeye çalışılacaktır. Oysa umran biliminin yasaları, soy dayanışması temelinde kurulan hükümdarlıkların, kurucu güçlerinin zayıflaması sonucu, uzun ömürlü olamayacağını söylemektedir. 120 yıllık ömrün günümüz anlamında devlete değil de, asabiyete biçildiğini kabul etmek, kuramın kötümserliğini azaltır ama tümüyle kaldırmaz. Hükümdarlar, soy dayanışması yerine dinsel veya ideolojik dayanışmayı geçirerek hükümdarlıklarının ömrünü biraz daha uzatabilir. Yine de, bu durum siyasal istikrarın sağlanması açısından yetersizdir. Çünkü İbni Haldun'a göre, iktidar yarışında en etkili güç

soy dayanışmasıdır. Dinsel veya ideolojik dayanışma, soy dayanışması ile birleştiğinde çok büyük bir etki yapabilir. Fakat bu dayanışma biçimleri, kural olarak, tek başına devletin kurucu gücü olabilecek kapasitede değildir. Böyle görüldüğü istisnai durumlarda da, söz konusu dayanışmanın, gücünü çok uzun süre koruyabileceği kabul edilmemiştir. Sonuç olarak, İbni Haldun, tıpkı Jean Bodin öncesi düşünürler gibi, siyasal iktidarın sürekliliğini temellendirecek bir bakış açısına sahip olmadığı için, kaçınılmaz olarak siyasal istikrar noktasında kötümserdir.

İbni Haldun bakımından ilginç olan, hükümdarlıkların belirli bir süre sonra yıkılacak olmasının, düşünür tarafından önemli bir sorun olarak görülmemesidir. Bunun nedeni, olayın sosyal-siyasal yasalara tabi olarak gerçekleşmesi nedeniyle durumu kabullenmekten başka yapacak bir şey olmadığının düşünülmesi değildir. İbni Haldun, beşinci aşamaya gelmiş bir hükümdarlığın yıkılmasını olumsuz bir durum olarak görmez. Bu aşamada toplum ve devlet yaşamı bozulmuş, ekonomik, askeri ve ahlaki çöküntü galip gelmiştir. Böyle bir devletin yaşatılması kimse için yararlı değildir. Yeni bir hükümdarlık, adeta, toplumu bu karabasandan uyandıracak bir kurtarıcı olarak düşünülmüştür. İbni Haldun'un, yaşamı boyunca hep galip hükümdarların yanında yer alması, bu doğrultuda ele alındığında, bir tür vefasızlık veya oportünizm değildir. Hizmet ettiği bir hükümdarın devrilmesi, artık toplumu yönetemez hale gelen bir iktidarın, mutlak monarşiler döneminde mümkün olabilen tek değişim yolu olarak görülmüştür. İbni Haldun ne eski hükümdarın devrilmesine üzülür, ne de yeni hükümdarlıkta görev üstlenmekten kaçınır. Onun gözünde yeni hükümdar bir düşman değil, çürümeye yüz tutmuş bir toplumu canlandıracak yeni bir güçtür.

Dönemler kuramı bu şekilde yorumlandığında, İbni Haldun'un bakış açısını kötümserlik yerine iyimserlik olarak okumak mümkün hale gelir. Çünkü düşünür, devlet adamlarına, devletin 120 yıllık ömrünü tüketmesini eli kolu bağlı biçimde izlemeyi önermemiştir. O, doğal ömrünü tamamlamış bir hükümdarlığın yaşatılmaya çalışılmasının boş bir çaba olduğunu belirtmiş, köklü bir değişimin kaçınılmazlığını vurgulamıştır. Hanedanlığı kuran güç yani asabiyet kaybolduğuna göre, ya yeni bir güç bulunarak devletin

devamlılığı sağlanacak ya da daha güçlü asabiyet sahibi bir kabile hükümdarlığı ele geçirecektir. İbni Haldun, soy dayanışması yerine geçebilecek bu yeni gücün iktidarın temeline nasıl yerleştirileceğinin teorisini yapmış değildir. Ama onun kuramından bu yönde fikirler geliştirilebilir. Devlet adamları kaçınılmaz sonu gördüğünde, durumun aynen korunmasında ısrar etmek yerine, devletin yapısında radikal bir değişimin nasıl olacağını düşünebilir ve yeni yollar bulabilir.

C) Yakın Tarihimize İbni Haldun'un Gözüyle Bakmak

Osmanlı tarihçisi Naima (1655-1716), Osmanlı Devleti'nin zayıflamasına yol açan nedenleri ve bu durumdan nasıl kurtulunacağına ilişkin çözüm önerilerini İbni Haldun'un görüşlerine paralel bir şekilde ortaya koymuştur. Naima'ya göre, 18. yüzyılda Osmanlı Devleti, İbni Haldun'un dönemler kuramında belirttiği aşamaların sonuncusunu yaşamaktadır. Devlet çöküş sürecine girmiştir ama bir kurtuluş çaresi vardır. Konuyu inceleyen bir yazar, Naima'nın bu konudaki yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

> Sosyal olayları bio-organik bakış açısıyla ele alan Naîma'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti beşinci tavrı, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alametleri her şeyiyle ortadadır. Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatılabilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüştür. Buna vesile olacak olanlar da büyük adamlardır. Naîma'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslam hükümdarları ilahi ahkama göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, on yedinci yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almışlardır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîma'ya göre eski asabiyete dönmek devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kafidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir âkilin hüsn-i tedbiri devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.[146]

146 Ejder Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı 5, Mart 2005, s.49.

Devlet adamlarının, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını önlemek üzere bulacakları çare, toplumda güçlü asabiyet sahiplerinin iktidarı paylaşmasına ve süreç içinde barışçıl bir iktidar değişikliğine yol açmak şeklinde bir çözüm olamaz. Bu tutum, hükümdarlıkların (monarşilerin) doğasına aykırıdır. Çünkü hükümdarlık, toplum üzerindeki saygınlığını tek olmasına, ululuğunu kimseyle paylaşmamasına ve bu sayede toplumun üstünde kutsal bir varlık olarak görülmesine borçludur.[147] Toplum içindeki iktidar mücadelesi de bu sayede önlenmektedir. Soy dayanışması güçlü birkaç kişi ya da aileyi yönetime ortak etmek, hem iktidar kavgasını başlatabilir, hem de hükümdar halkın gözünde eski kutsallığını yitirebilir. Bir hükümdar, otoritesini başka bir soybirliğiyle paylaşamazsa da, devletin temel yapısında başka bir dayanışma biçimine yer açmayı kabul edebilir. Bu sayede devlet anlayışında ve örgütünde köklü bir reform yapabilir. Konuyu daha iyi açıklığa kavuşturmak bakımından, Osmanlı Devleti iyi bir örnek oluşturur. Osmanlı Devleti'nde mutlak monarşiden meşruti monarşiye geçiş, İbni Haldun'un dönemler kuramı bağlamında düşünülebilecek bir çözüm önerisi olarak görülebilir.

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın başında gerçekleştirilmeye çalışılan reformlar, 1876'ya gelindiğinde "ıslahat" ve "tanzimat" kavramlarını aşmış, "meşrutiyet"e dönüşmüştür. Islahat ve tanzimatla, kişiselleşmiş devletten kurumsallaşmış devlete geçilmesi amaçlanmıştı. Bu düzenlemeler, iktidarın kökenine ilişkin bir değişiklik getirmemiştir. Meşrutiyet ise başka bir aşamadır: Artık, hükümdar devleti yöneten tek güç değildir. Hükümdar, yetkisini halkın temsilcilerinden oluşan bir parlamento ile paylaşmaktadır. İbni Haldun'un umran bilimi çerçevesinde bunun anlamı, devletin temeline, gücünü iyice yitirmiş soy dayanışmasının yanında, kendini halk egemenliği veya ulusal egemenlik olarak ifade eden yeni bir dayanışma biçiminin yerleştirilmesidir. Bu, etkisi Fransız Devrimi ile tüm dünyaya yayılmaya başlayan *ulusal dayanışma*dır. Osmanlı Devleti'nin meşruti yönetime geçmesi, asabiyetin devletin yönetimi konusunda yeterli olmadığının kabul edilmesi ve çözüm olarak yeni bir dayanışmanın devlet yönetimine ortak edilmesidir. Bundan böyle, Osmanoğulları sülalesi, yönetme yetkisini halk ile paylaşacaktır.

147 İbni Haldun, *Mukaddime*, TD, C.I, s.381; SU, C.I, s.388.

Osmanlı Devleti'nde, ulusal dayanışmanın bir devletin kuruluşu ve devamlılığının sağlanmasındaki olağanüstü gücü zamanında fark edilse ve iyi değerlendirilseydi, devleti bu güce dayanarak yeniden yapılandırmak mümkün olabilirdi. Ulusal dayanışmanın gücü, Osmanlı devlet adamlarının gözünden kaçmış olamaz. Çünkü imparatorluğu parçalayan güç budur. Sırpların, Yunanlıların, Bulgarların ve diğer unsurların Osmanlı'dan ayrılarak bağımsız devlet kurmalarının ardındaki güç, ulusal dayanışma ve onun ideolojisi olan milliyetçiliktir. Milliyetçiliğin gücü ve devlet hayatı üzerindeki etkisi iyi değerlendirilememiştir. Milliyetçilik Osmanlı egemenliği altındaki bütün coğrafyayı kasıp kavururken, Osmanlı devlet adamları, hala "Osmanlıcılık" ve "İslamcılık" gibi artık güçlü bir dayanışma yaratması mümkün olmayan görüşlere itibar etmişlerdir. Bu gerçeğin, imparatorluğun resmen dağıldığını ilan eden Mondros Mütarekesi'nden sonra bile yeterince anlaşıldığı söylenemez. Ankara'da, saltanatın kaldırılması görüşmeleri sırasında, Kurtuluş Savaşı'nı yürüten liderlik kadrosu içinden önemli isimler, ulusal dayanışmanın asla padişahın otoritesinin yerini tutamayacağını, ulusal egemenlik ilkesiyle kamu düzeninin sağlanamayacağını ileri sürmüşlerdir.[148] Bu bağlamda ele alındığında, sorun yalnızca gerçekleri görebilmek değil, görünen gerçeğin gerektirdiği adımları da cesaretle atabilmektir. Yalnızca bu ikisini aynı anda değerlendirebilen bir siyasi hareket ve siyasal lider, yıkılmakta olan devlet için geçerli bir çözüm getirebilir.

Osmanlı Devleti, çağının en güçlü dayanışma biçimi olan ulusal dayanışma biçimine göre, köklü biçimde ve zamanında yeniden düzenlenseydi, ömrünün uzatılması çabaları başarılı olabilirdi. Tanzimat süreci bir yüzyıl önce başlasaydı, diğer bir deyişle, arazi kanunnamesi, aile kararnamesi, bireysel hakların güvence altına alınması, ordunun modernizasyonu, yeni devlet kurumlarının oluşturulması gibi uygulamalar 18. yüzyılda tamamlanmış olsaydı, Osmanlı kapitalizme geçebilir, ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınmanın sağlayacağı güçle, meşruti monarşi olarak varlığını daha uzun süre devam ettirebilirdi. Bunlar yapı-

148 Bkz: M. Kemal Atatürk, *Söylev*, C.I-II, Haz. H. Veldet Velidedeoğlu, Çağdaş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1979, s.358-361.

lamadığına göre, İbni Haldun'un düşünce sistemini takip edersek, Osmanlı Hanedanlığı'nın uzun süre yaşaması mümkün değildir. Devlet ya diğer güçlü devletler tarafından yok edilecek, ya egemenliği altındaki bölgelerin bağımsızlık ilan ederek ayrılmasına karşı duramayacak, ya da içerde örgütlenen ulusal bir hareket hükümdarlığı kaldıracaktır. İbni Haldun'un sosyal-siyasal yasalarının bize öğrettiği budur. Birinci durum, Mondros Mütarekesi sonrasında işgallerle uygulamaya konulmuştur. Hükümdarlığın bu uygulamaya karşı yapabileceği bir şey yoktur. Nitekim Osmanlı hükümeti, devletin topraklarını orta Anadolu'daki birkaç vilayet ile sınırlayan, bağımsızlığı bulunmayan ve pratikte de yaşaması mümkün olmayan bir devlet projesi öngören Sevr Antlaşması'nı imzalamıştır. İkinci durum yani devletin toprak kaybı, uzun süreden beri zaten yaşanmaktadır. Üçüncü yol; ulusal dayanışmayı esas alan bir devrimle devlet örgütünü yeni baştan kurmaktır. 1920'lerde oluşan güçlü ulusal dayanışma, hem kurtuluş mücadelesini başarıya ulaştırmış, hem de modern bir devletin kurulmasını mümkün kılmıştır. Süleyman Uludağ'ın belirttiği gibi:

> "Islahatçılar, Tanzimatçılar ve Meşrutiyetçiler Osmanlı Devleti'ni tamir ve tedavi ederek yaşatmak için uğraştılar. Belki de, bu tür müdahaleler faydalı olmuştur. Bu uğraşmalar olmasaydı, devlet daha önce de yıkılabilirdi. Buna karşı cumhuriyetçiler, söz konusu müdahale, tamir, ıslah ve tedavi usulleriyle Osmanlı Devleti'nin yaşatılmasını, ölümüne ramak kalmış hasta adamı yeniden sıhhate kavuşturmanın imkânsızlığı kanaatine vardıklarından, çareyi hanedanlığı kaldırmada gördüler. Hanedanlık bir asır önce yıkılsaydı, belki neticeleri daha iyi olabilirdi. Bu bakımlardan İbn Haldun'un nazariyesinin devlet adamlarını mutlaka kötümserliğe sürükleyeceği, içtimai ve siyasi gelişmeleri eli kolu bağlı bir şekilde seyretmelerini gerektirdiği görüşünü kabul etmek zordur."[149]

Mustafa Kemal Mayıs 1919'da Anadolu'ya geçerken, zihninde yalnızca işgalin nasıl sona erdirileceğine değil, devletin yoluna nasıl devam edeceğine ilişkin, taslak halinde

149 S. Uludağ, *a.g.y.*, s.92.

bile olsa, bir model de vardı. Bu model, artık çağın gerçeği olan ulus devlet modelidir. Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı sonrasında, fiilen çok uluslu yapısını yitirmiştir. En son, Arap topraklarının kaybedilmesiyle, "Osmanlıcılık"tan sonra, "İslamcılık" ideolojisinin de geçerliliği kalmamıştır. Devlet, ulusal bir karakter kazanarak yoluna devam edecektir. Gerek devletin bu yeni niteliği, gerekse Kurtuluş Savaşı'nın yürütülmesi konularında Padişah ve hükümetleriyle ulusal güçler arasında bir uzlaşma sağlanabilseydi, muhtemelen bağımsızlık kazanıldıktan sonra, padişahın sembolik yetkilerinin olduğu, gerçek yetkinin parlamentoda bulunduğu bir meşruti monarşi ile yola devam edilebilirdi. Günümüzde bu tür devletlere İspanya, Danimarka ve Belçika örnek verilebilir. Fakat padişah ve hükümetleri, ne bağımsızlık savaşının kazanılabileceğine inanmış, ne de ulusal dayanışmanın bir devletin üzerinde yükselebileceği bir temel olabileceğini kabullenmiştir. Bu durumda çözüm, köklü reformlarla devletin ömrünü uzatmakta değil, Osmanlı Devleti'nin yıkılarak modern bir devletin kurulmasında aranmıştır. Yeni devletin kuruluş süreci, kötümserliğin değil, coşku ve heyecanın hâkim olduğu bir dönemdir. Böylece, İbni Haldun'un dönemler kuramı, yıkılma aşamasına gelmiş bir devlet için köklü siyasal reform veya devrim yolunu açık tutarak, iyimser bir çözüme kapı aralamış olmaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Politika*, Çev. M. Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Ateş, Ahmet, "Asabiyyet", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, 1940.

Adıvar, Abdülhak Adnan, "İbn Haldun", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, 1950.

Alferai, Ahmed, Brun, Michael, "Ibn Khaldun: Dynastic Change and its Econonmic Consequences", *Arab Studies Quarterly*, Vol. 16, Issue 2, Spring 1994, s.73-87.

Alatas, Syed Farid, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, Vol 21, No 6, November 2006, pp.782-795.

Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İÜHF Yayını, İstanbul, 1981,

Canikli, İlyas, "Siyasi Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI*, Sayı 4, 2006, s.266-295.

Darling, Linda T., "Social Cohesion (Asabiya) and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, 49 (2), 2007, s.329-357.

Dursun, Turan, "Çevirenin Önsözü", *Mukaddime*, C.I, Onur Yayınları, Ankara, 1977, s.9-45.

Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, 2. B., Çev. Ş. Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982.

El Husri, Sati, *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, Çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001.

Enan, M. Abdullah, *Ibn Khaldun: His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1979.

Falay, Nihat, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İÜİFME Yayını, İstanbul, 1978.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İçtimaiyat*, C.3, İÜHF Yayını, İstanbul, 1950.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "İbn Haldun", *Türk Ansiklopedisi*, MEB, 1971.

Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslamiyet*, Çev. D. Avcıoğlu, E. Tüfekçi, Yön Yayınları, İstanbul, 1965.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınevi, 1986.

Gibb, A. R. Hamilton, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 7, No. 1, 1993, pp.23-31.

Gumplowicz, Ludwig, "İbni Haldun ve İçtimaiyatı", Çev. Z. F. Fındıkoğlu, *İÜHFM*, C.VI, No: 2-3, 1940, s.572-588.

Gürkan, Ülker, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", *AÜHFD*, C.XXIV, 1967, s.223-246.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977,

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, AÜSBF Yayını, Ankara, 1977.

Hassan, Ümit, "İbn Haldun Mukaddeme'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *AÜSBFD*, C.XXVIII, No: 3-4, 1973, s.111-127.

Hilav, Selahattin, *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970.

İbn Haldun, *Mukaddime*:

* Franz Rosenthal çevirisi, metinde FR olarak kısaltılmıştır: (*The Muqaddimah: An Introduction to History*, Second Edition, Vol. I-II, Princeton University Pres, 1980.)
* Turan Dursun çevirisi, metinde TD olarak kısaltılmıştır: (*Mukaddime*, C.I-II, Onur Yayınları, Ankara, 1977, 1989.)
* Süleyman Uludağ çevirisi, metinde SU olarak kısaltılmıştır: (*Mukaddime*, C.I-II, Dergah Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2007.)
* Zakir Kadiri Ugan çevirisi, metinde ZKU olarak kısaltılmıştır: (*Mukaddime*, C.I-II-III, 2. Baskı, MEB, İstanbul, 1968-1970.)

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar,* Çev. V. Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004.

İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti,* Çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

Katsiaficas, George, "Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science,* Vol 21, Number 1, 1999, pp.45-57.

Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,* 4. B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

Kozak, İbrahim Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan Toplum İktisat,* Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Haz. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, 1991.

Menekşe, Ömer, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V,* Sayı 3, 2005, s.193-211.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Ders Notları ve Konferanslar,* İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku,* İÜHF Yayını, İstanbul, 1976.

Okumuş, Ejder, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,* Sayı 5, Mart 2005, s.45-51.

Öktem, Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk,* İÜHF Yayını, İstanbul, 1977.

Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi,* Der Yayınları, İstanbul, 1985.

Özbilgen, Tarık, *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri,* C.I, İÜHF Yayını, İstanbul, 1971.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi,* İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.

Platon, *Devlet,* Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Rosenthal, Franz, "Translator's Introduction", *The Muqaddimah: An Introduction to History,* Second Edition, Vol. 1, Princeton University Pres, 1980, pp. xxvii-cxiv.

Sarıca, Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi,* Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1983.

Sena, Cemil, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Sena Cemil, "İbn Haldun", *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Strowasser, Barbara, "İbni Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", Çev. N. Abadan-Unat, *AÜSBFD*, C.XXXIX, No:1-4, 1984.

Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.

Şirvani, Harun Han, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. K. Kuşçu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1965.

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.

Toku, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, C.I, AÜHF Yayını, Ankara, 1963.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasal Gelişmeleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1970.

Turhan, Salih, *Vergi Teorisi*, İÜİF Yayını, İstanbul, 1982.

Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, C.I, Dergah Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2007, s.13-154.

Uzegan, Ömer, "İbni Haldun", Çev. M. B., *Yön Dergisi*, No: 12-13, 1965, s.11.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, 3. B., Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

Prof. Dr. Oktay UYGUN

İBNİ HALDUN'UN TOPLUM VE DEVLET KURAMI

XII LEVHA