Türkiye Diyanet Vakfı

TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI / 113

İBN HALDUN

HAYATI•ESERLERİ•FİKİRLERİ

Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ

ANKARA 1993

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Meşrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

Yayın No: 113
Okụ-Düşün Serisi: 4
İslâm Bilginleri Dizisi: 1

ISBN 975-389-109-1
93.06.Y.005.113

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanmıştır.

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu'nun
24.04.1993/13-3 sayılı kararıyla yararlı görülmüş ve
Mütevelli Heyeti'nin 05.05.1993/592
sayılı kararıyla basılmıştır.

•

© Bütün Yayın Hakları Türkiye Diyanet Vakfı'na aittir

•

Birinci Baskı: / Ekim / 1993, 5.000 Adet

OKU-DÜŞÜN SERİSİ

Her medeniyet kitaplarla inşa edilmiştir. Avrupa'nın karanlık, cehalet içinde boğulduğu çağlarda, müslümanlar günümüz dünyasının temellerini, ilmî tecessüsün, hakikat aşkının müharrik gücü ile ve "oku" emriyle başlayan vahyin rehberliğinde kurdular. Türk ve müslüman irfanının yeni çağa damgasını vurmasını bekliyorsak, yeni bir medeniyet hamlesinin ilk işaretlerini müşahade ediyorsak gözlerimizi hemen kitaplara çevirmemiz gerekir. Türkiye'de yazılan ve basılan her kitap, yeni medeniyet hamlemizin can damarları, temel taşları olacaktır.

Türkiye Diyanet Vakfı, Türk-İslâm vakıf geleneğini bütün haşmetiyle yaşatan, hayrı arayanların dileklerine tercüman olan, Türk ve müslüman halkından aldığı destekle büyük projelerin altına imzasını koyan, her gönül ehlinin iftihar ettiği güzide bir kuruluştur. Giriştiği bir çok hayrî, kültürel hizmetin yanında, kitap neşriyatının imanımız, inancımız, irfanımız için taşıdığı hayatî ehemmiyeti hakkıyla bilen Türkiye Diyanet Vakfı; ticarî endişeleri hesaba katmadan bir çok ilmî-fikrî eseri irfanımıza kazandırmıştır.

Oku-Düşün Serisi, Türkiye Diyanet Vakfı'nın milletimizin yeni medeniyet inşası hamlesine bir katkı olarak plânlanmış ve fiile çıkarılmıştır. Gaye-

miz, Türk-İslâm kültürünün temel yapı taşlarını, pratik ve sistematik bir şekilde Türk okuyucusunun kolaylıkla istifade edebileceği bir dizi halinde neşretmektir. İlk anda yaklaşık 200 kitabı ihtiva eden bu seri, yeni kitaplarla sürdürülecek, her okuyucu için kendine yeterli bir kütüphane meydana çıkacaktır.

Dinler Tarihi, Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar, İslâm Bilginleri, İstiklal Harbimizin Manevi Kumandanları, Çağdaş Bilimler ve Sorunlar, Tasavvuf ve Tarikatlar, Tarihte İslâm Devletleri, Çağdaş İslâm Düşünürleri, İslâm Büyükleri, Destanlar ve Kahramanlar gibi diziler altında topladığımız Oku-Düşün Serisi içindeki eserler, Türkiye'nin sahasında otorite olan ilim adamları ve araştırmacıların kaleminden kültürümüze kazandırılacaktır.

Gayret bizden, takdir okuyucudan, tevfik Allah'dandır.

Türkiye Diyanet Vakfı

İÇİNDEKİLER

Önsöz VII

BİRİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun 1

İbn Haldun Zamanında Endülüs,
Kuzey Afrika ve Mısır 4

İbn Haldun'un Hayatı 6

İbn Haldun'un Eserleri 17

İKİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun'un Görüşleri 32

İbn Haldun ve Tarih 37

Umran İlmi 52

Umran İlmi ve Kanunluluk 55

Toplum Hayatı 60

İnsan ve Özelliği 62

Asabiyet 70
Devlet ve Siyaset 87
Hanedanlıklar ve Geçirdikleri Dönemler 93
Hakikî (Tam) Mülk-Eksik Mülk 98
İbn Haldun ve Ekonomi 107
İbn Haldun ve Din 113
İlâhiyat Konusu 116
Peygamberlik 119
Rüya 124
Mucizeler-Kerametler-Harikalar 128
Bedevîlik-Dindarlık/Hadarîlik-Dindarlık İlişkileri 131
İbn Haldun ve Eğitim-Öğretim 137
Şehircilik 142
Sanatlar 150
Şiir ve Nesir 154
SEÇME BİBLİYOĞRAFYA 157

ÖNSÖZ

İbn Haldun gerek İslâm âleminde gerekse dünya düşüncesi tarihinde özel bir yeri bulunan büyük bir düşünürdür. Düşünceleri özgündür ve kendi alanında tektir. İslâmdaki aklî ve fikrî hayat bir süreklilik gösterdiği, sonra gelen bilginler öncekileri tamamladıkları veya onların görüşlerini devam ettirdikleri halde İbn Haldun kendisinden evvelki bilginlerin bir devamı değildir. Kendisinden evvelki düşünür ve bilginlerden çok faydalanmakla beraber o hem metod hem içerik bakımından bağımsız bir bilim dalını, özgün bir düşünce sistemini, yâni **Umrân İlmini** kurmayı başarmıştır. Ne yazık ki bu alanda onun fazla izleyicisi olmamıştır. Onun söz konusu özgün fikirlerinden faydalanan müslüman âlimler her dönemde az çok mevcut olmakla beraber o daha çok XVII. asırdan itibaren Osmanlılarda, XIX. asırdan itibaren de Avrupa'da önem kazanmaya başlamış, XX. asırda ise ünü bütün dünyayı tutmuştur. Bugün ünlü eseri **Mukaddime** Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Portekizce, Hindce, Japonca, Rusca, Farsca ve Urduca gibi dünyanın belli başlı dillerine tercüme edilmiş bulunmaktadır.

Çeşitli düşünce, inanç ve eğilimlere sahip bir çok sosyoloji âlimi, tarihci, iktisatcı, hukukcu, siyasetci, şehirci, çevreci ve filozof İbn

Haldun'u farklı biçimde anlamış ve yorumlamıştır. Kimine göre o tarihçi, kimine göre tarih nazariyecisi sosyolog, kimine göre medeniyet ya da kültür tarihcisi, kimine göre siyasî düşünür, kimine göre iktisatcı, kimine göre şehirci, kimine göre hukukcu (özellikle kamu hukuku alanında), kimine göre ilâhiyatcıdır. Onun bu kadar çok farkı şekillerde yorumlanması düşünce sisteminin akılcı, gerçekci ve oldukca kapsamlı oluşundan ileri gelmektedir. Gerçekten de o tarihi ve toplumu aslına uygun biçimde tasvir ettiğinden bütün sosyal bilimciler için değerli bir kaynak ve önemli bir ilgi odağı haline gelmiştir. Tanınmış filozoflar ve sosyal bilimcilerle mukayese edilmesi ve aralarında benzerlikler görülmesi de yine onun bu özelliğinden ileri gelmektedir.

İbn Haldun'un ölümsüz şaheseri **Mukaddime**'yi okumadan önce ondaki temel görüşler ve bunların çeşitli şekillerde değerlendirilmesi hakkında genel nitelikte bilgi veren elinizdeki kitabın ve benzeri eserlerin mutlaka okunması gerekir. Bu tür eserler bâkir ve zor, ama faydalı ve zevkli bir alanda ilerlemek isteyen okuyucuların yollarını nisbeten aydınlatacak ve işlerini bir ölçüde kolaylaştıracaktır.

Bu eser İbn Haldun'un anlaşılmasında ve kendisinden istifade edilmesinde okuyucuya faydalı olursa amaç gerçekleşmiş olur.
"Doğru olana ileten Allahtır" (Kur'an, x, 35.)

Süleyman Uludağ
Bursa 15.10.1992

BİRİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun

Tam adı : Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadrâmî (1332-Tunus, 1406-Kahire).

İbn Haldun, aslen Yemen'in Hadramût bölgesinden olup Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelip yerleşen, sonra da Kuzey Afrika'ya göçeden köklü ve tanınmış bir ailenin çocuğu olarak Tunus'ta dünyaya geldi. Atalarından Vâil b. Hucr, Hz. Peygamber tarafından Yemen'de İslâmiyeti yaymakla görevlendirilmiş, yetmiş kadar hadis rivayet etmiş, Hz. Peygamberin hayır duasını almıştı[1]. Bu soydan olup da Endülüs'e ilk defa gelen Hâlid b. Osman'dır. Endülüslüler, bazan isimleri, sonlarına vâv ve nûn ekleyerek **"Zeyd'ûn"**, **"Hamd'un"** şeklinde telaffuz ettiklerinden Hâlid ismini de **"Haldûn"** şeklinde telaffuz etmişlerdi. Bu yüzden Hâlid b. Osman Hâldun diye, soyundan gelenler ise İbn Haldun ve Benû Haldûn (Haldun oğulları, Haldunguller) diye meşhur olmuşlardı. Bu şekilde tanınan bir çok şahıs bulunmakla beraber zamanla İbn Haldun denilince sadece **Mukaddime**'nin yazarı Abdurrahman b. Muhammed an-

(1) İbn Hazm, Cemheretu Ensabi'l-Arab, Kahire. 1948, s. 430. nşr. E. Lévi-Provencal. İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire. 1939, III, 592, İbn Abdilber, el-İstiab, III, 605. (el-Isâbe kenarında) İbn Haldun, et-Tarif, Kahire, 1951, s. 3.

laşılır olmuştur. Hâlid b. Osman muhtemelen III/IX. asırda Endülüs'e gelmiş ve buradaki Karamune (Carmona) kasabasına yerleşmişti. Bu kasabada yetişen Haldunoğulları daha sonra İşbilye'ye (Sevilla) göç etmişlerdi.

Haldunoğulları, III/IX. asrın ikinci yarısından evvel Endülüs'te kayde değer bir varlık gösterememişlerdi. Emir Abdullah b. Muhammed (887-913) zamanında Endülüs'te bir takım karışıklıkların çıkması, İşbilye'de ikamet eden Haldun'un torunlarından Kureyb ile Halid'in isyan hareketine karışmaları ve neticede İşbilye'de hakimiyet kurmaları, burada çıkan başka bir ihtilal esnasında Kureyb'in öldürülmesini (ö. 899) bu ailenin isminin duyulması ve tanınmasını sağlamıştı. Haldunoğulları bu karışıklık döneminden sonra Endülüs Emevileri zamanında sâkin ve huzurlu bir şekilde yaşadılar. Endülüs'te feodal devletler ortaya çıkanca Haldunoğullarının ismi bir kere daha duyuldu. İbn Abbâd'ın yanında, Kastille Kralı VI. Alfonse'nin (ö. 479/1086) yenilmesiyle sonuçlanan Kaştale savaşına katılan Haldunoğulları kazanılan zaferden sonra devlet işlerinde önemli görevlere getirildiler.

Haldunoğulları Murabıtlar ve Muvahidler zamanında kendi hallerinde ama itibarlı bir hayat yaşadılar. Devlet adamları ve valilerle iyi geçindiler. Endülüs şehirleri Hıristiyanların eline geçmeye başlayınca Ebu Hafs'ın torunu Ebu Zekeriya, 620/1223'te İfrikiye'ye, Tunus'a geçti. Burada egemenliğini ilân etti. Sonuçlarının iyi olmayacağını düşünen Haldunoğulları Hıristiyanların eline geçmek üzere olan İşbilye'yi terk ederek Sebte'ye geldiler. Daha sonra Hasan b. Muhammed b. Haldun, Tunus'taki Bone kasa-

basına gelerek Ebu Zekeriya'ya iltihak etti. Böylece Haldunoğullarının Tunus'taki hayatı başlamış oldu. Haldunoğulları emir Ebu Zekeriya, oğulları Mustansır ve Yahya zamanında burada huzur ve refah içinde yaşadılar.

Hafsî Emiri İshak zamanında Ebu Bekir Muhammed b. Haldun (İbn Haldun'un babasının dedesi) Tunus'ta devlet hizmetine girdi, burada vâli oldu. İbn Haldun'un dedesi Muhammed b. Ebubekir Muhammed Bicaye'deki Hafsî hükümdarın hacibi (mabeyincisi) oldu. İbn Haldun'un babası Ebu Abdullah Muhammed, siyaset ve idare işlerinden uzak kalmış, ilim ve öğretimle meşgul olmuş, kendisini ibadete ve zühde vermişti[2]. Ayrıca şiirden anlardı, Arapçası da iyi ve düzgündü. 749/1339'da vefat edince geriye bıraktığı oğullarının isimleri şunlardır: Abdurrahman (**Mukaddime** yazarı), Yahya (**Buğyetu'r-Rüvvâd** yazarı), Musa, Muhammed, Ömer[3].

İbn Haldun'un düşüncelerini ve görüşlerini daha iyi anlayabilmek için içinde yaşadığı toplumun şartlarından, görev aldığı hanedanlıklardan kısaca söz etmek gerekmektedir. Zira İbn Haldun, ortaya attığı teorileri ve fikirleri kısmen tarihî olayları inceleyerek, fakat daha çok içinde yaşadığı sosyal olayları ve hanedanlıkların hallerini gözlemleyerek ortaya koymuştur[4].

---

(2) İbn Haldun, et-Tarif, 14.

(3) İbn Haldun'un kardeşi Ebu Zekeriya Yahya b. Muhammed b. Haldun (D. 734-1333/Tunus, Ö. 780-1379 Tlemsan) şiir ve edebiyatla ilgilenmiş, idari, görevler almış, politika ile meşgul olmuş, Buğyetu'r-ruvvâd fî zirkri'l-Mulûkı min Benî Abdilvâd (Algiers, 1904-13, nşr. A. Bel.) adıyla, Kuzey Afrika bakımından önemli olan bir tarih kitabı yazmıştı. Daha evvel matematik ve astronomi ile meşgul olan Ömer b. Haldun (377-469)'da Endülüs'ün tanınmış alimlerindendi.

(4) bk. el-Husarı, ed-Dirasa an İbn Haldun, Beyrut, 1967, s. 61.

İbn Haldun Zamanında Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır

İbn Haldun zamanında, Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da gerek ilim ve fikir hayatı, gerek siyasî ve medenî hayat gerilemeye ve çökmeye başlamıştı. Hıristiyanlar müslümanları yenerek Endülüs'ün büyük bir bölümünü ellerine geçirmişler, dar bir alana kıstırılan Nasrîleri (Benu Ahmer devletini) baskı altına almışlardı. Tunus'tan Atlas okyanusuna kadar uzanan topraklarda ise üç hanedanlık hüküm sürüyordu. Hafsîler, Abdülvadiler, Merînîler. Bunların üçü de Berberler tarafından kurulan devletlerdi. Bu hanedanlıklar arasında, bazan kanlı savaşlarla sonuçlanan şiddetli bir geçimsizlik ve zorlu bir siyasî rekabet mevcuttu. Bu yüzden hanedanlıklarda istikrar yoktu. Hükümdarların iktidarda kalma süreleri fazla olmuyordu. İbn Haldun böyle kaygan bir politik zeminde bu hanedanlıklarda görev yapmıştı. Hayatının son 24 senesini geçirdiği Mısır'da ise Memlukîler (Kölemenler) hüküm sürüyordu. Irak'ta Celaîriler, Anadolu'da ise Selçuklu beylikleri mevcuttu.

Nasrîler (Benû Ahmer)

Murabıtların Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmaları üzerine Hıristiyanların eline geçen Endülüs'te İbnu'l-Ahmed tarafından, savunması kolay dağlık bir bölgede 1230'da kurulan küçük Nasrî hanedanlığı 1492'ye kadar yaşamıştı. Bu küçük devletin hanedanlık mensupları arasında siyasî mücadeleler eksik olmuyordu. Zaman zaman vâliler ve komutanların başkaldırdıkları da oluyordu. Bu durumda Fas'taki Merînîler yenilgiye uğrayan isyancılara kucak açıyor ve onları bu hanedanlığa karşı bir koz olarak kullanıyorlardı. İbn Haldun 764/1363'de Gırnata'ya gel-

miş, V. Muhammed el-Gani'nin saltanatı döneminde burada üç yıl kalmıştı. 776/1374'de ikinci defa gelişinde yine V. Muhammed hükümdardı.

Merînîler

İbn Haldun zamanında Fâs'ta Berberler tarafından kurulan Merînî hanedanlığı (592-1196/956-1549) vardı. Bu dönemde hanedanlığın başında, Ebu'l-Hasan, (1331/1348), Ebu İnan Fâris (1348/1359), es-Said, Ebu Sâlim (1359/1361), Ebu Zeyyân (1362/1366), Ebu'l-Fâris Abdülaziz (1366/1372), Ebu'l-Abbas Ahmed, (1374/1384) gibi hükümdarlar vardı. Merînîler bir taraftan Endülüs'teki Hıristiyanlar ve Nasrîlerle, diğer taraftan komuşları olan Tlemsan'daki Abdülvâdî ve Tunus'taki Hâfsîlerle mücadele halinde idi.

Abdülvâdîler (1236-1550)

İbn Haldun zamanında Tlemsan'da Abdülvadoğulları tarafından kurulan bir Berber hanedanlığı vardı (1236-1550). Bu küçük hanedanlık zaman zaman batı komşusu Merînîlerle, doğu komşusu Hafsiler tarafından tehdit ediliyor, bazan da işgal ediliyordu. I. Ebu Taşfîn'den sonra (1318-1337), Ebu Hammu Musa'nın (1359-1389) zamanına kadar bu hanedanlık Merînîlerin hakimiyeti altına girmişti.

Hafsîler (625-1228/982-1574)

Tunus'ta hüküm süren, bazan Kuzey Afrika'ya tamamen hâkim olan bu Berberi hanedanlığının İbn Haldun zamanındaki başlıca hükümdarları şunlardır: Ebubekir 1318; Ebu'l-Abbas Ahmed 1349; Ebu İshak 1350-1369; Ebu'l-Bekâ Hâlid 1369-1370; Ebu'l-Fâris Abdülaziz 1349-1434. Bu hanedanlık ilki 748-1348, ikincisi 758-1357'de olmak üzere iki kere Merînîler tarafından işgal edilmişti.

Memlûkler (648-1250/922-1517)

Mısır'da ve Suriye'de hüküm süren Memlukler Bahrî ve Burcî olmak üzere iki kola ayrılır. Bahrîler Kıpçak, Moğol ve Kürtlerin karışımı iken Burciler Kafkasya Çerkezlerinden idiler. İbn Haldun Mısır'a geldiğinde Bahrî kolu son bulmuş, yerini Burcî kolu almıştı.

Bu dönemin hükümdarları:

784/1382 ez-Zâhir Seyfettin Berkuk (ilk saltanatı).

791/1389 II. **Haccî** (İkinci saltanatı, Bahrî).

792/1390 ez-Zâhir Seyfettin Berkuk (ikinci saltanatı).

801/1399 Nasıruddin Ferec (ilk saltanatı).

808/1405 Mansur İzzettin Abdülaziz

808/1405 Nasiruddin Ferec (ikinci saltanatı).

Bu duruma bakılınca iki husus dikkati çeker: a- Endülüs'teki küçük ve zayıf Nasrî hanedanlığı istisna edilirse, İbn Haldun'un yaşadığı ve görev yaptığı hanedanlıklar Berber, Kıpçak, Moğol ve Çerkez kökenlidir. Kendisi Arap olan İbn Haldun Arap soyunun İslâm âleminde artık yöneten değil, yönetilen bir kavim durumunda olduğunu görmüştür. b) Bu hanedanlıkların hiç birinde istikrar yoktur. Hanedanlıklar bir yandan birbiriyle uğraşır ve savaşırken, öbür yandan içlerinde taht kavgaları eksik olmuyordu. İbn Haldun'un sosyal ve siyasî görüşleri bu şartlar altında oluştuğu gibi Araplar hakkındaki düşünceleri de yine bu durumun ürünüdür.

İbn Haldun'un Hayatı

Mukaddime isimli eseriyle tanınan düşünürümüz 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332'de) Tunus'ta doğdu. Adı Abdurrahman, künyesi Ebu Zeyd, ünvanı Veliyuddin, şöhreti İbn Hal-

dun'dur. İlim, fikir, şiir, edebiyat, öğretim, yönetim ve siyasetle meşgul olan köklü ve tanınmış bir ailedendir. Annesi ve babası tarafından yetiştirildi. Öğrenim çağına geldiği zaman, çağının âlim ve ediblerinden sayılan babası Muhammed b. Muhammed b. Haldun oğlunun öğrenimiyle bizzat ilgilendi. Eğitim geleneğine uyarak Kur'ân okumak ve ezberlemekle tahsiline başladı. Sonra Tevcit ve Kıraat ilimlerini öğrendi. Sonra dilbilgisi ve edebiyat dersleri aldı, çok miktarda şiir ezberledi. Bu konuda Muhammed b. Sa'd, el-Burrâl'dan geniş ölçüde yararlandı. Dil ilimlerindeki hocaları babası ve Muhammed b. Arabî, el-Hasairî, Muhammed b. eş-Şavvas er-Zarzâlî, Ahmed b. el-Kassâr ve Muhammed b. Bahr idi. Bu arada Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Akâid gibi ilimleri de öğrenmeye başladı. Oğluna bizzat ders veren babası diğer yandan onun usta hocalarından ve öğretmenlerinden ders almasını da sağladı. 1348'de (748) ilim ve fikir adamlarına büyük değer veren Merînî sultanı Ebu'l-Hasan'ın Tunus'u zabt etmesi, beraberinde bir çok âlim ve edebiyatcının buraya gelmesine sebep oldu. İbn Haldun, babasının da yardımıyla bunlardan ders aldı. Özellikle bunlardan Abdülmuheymen b. Muhammed el-Hadramî (1277/1349) ile Muhammed b. İbrahim el-Abilî (1282/1356) Muhammed es-Satti gibi âlimler İbn Haldun üzerinde çok etkili olmuşlardı. İbn Haldun Abilî'den Kelâm, Felsefe, Matematik ve Mantık gibi aklî ilimler öğrenmişti.

İbn Haldun, Şemsettin Muhammed b. Câbir b. Sultan el-Vâdiyaşî (1274-1348) Muhammed b. Abdullah el-Ceyyânî, Muhammed b. Kasîr ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Havvârî (1277-1348) gibi üstatlardan da hadis ve fıkıh dersleri

aldı. Hocaları içinde Abilî'ye derin bir saygı duyması İbn Haldun'un aklî ve tecrübî bilimlere duyduğu ilginin bir göstergesi sayılır. Bunun izlerine **Mukaddime**'de sık sık rastlamak mümkündür.

İbn Haldun 1348 (748) senesinde 17 yaşında iken Tunus'ta ortaya çıkan veba salgınında hem anne ve babasını, hem de hocalarından bir kısmını kayb etti. Kısa zaman sonra Merînî işgaline karşı Tunus'ta meydana gelen ayaklanma başarıya ulaşınca, buraya gelmiş olan ve hayatta bulunan bilginler ve edebiyatcılar da Fas'a döndüler. İbn Haldun hocaları ile Fas'a gitmek istediyse de ağabeyi Muhammed onu bundan vazgeçirdi. Ama kısa bir süre sonra Fas'a gitme fırsatı ortaya çıkınca bunu değerlendirmeyi ihmal etmedi. Vezir İbn Tâfrâgîn, henüz yirmi yaşında bulunan İbn Haldun'u Tunus sultanı Ebu İshak'ın Alamet katibliğine (kitabetu'l-alâme, sahibu'l-alâme, mühürdarlık) atadı. Alamet katibliği, resmî yazının besmele ile esas metni arasına büyük harflerle "Allah'a hamdo olsun, Allah'a şükür" cümlelerini yazmaktan ibaretti.

İbn Haldun Alamet kâtibi iken Hafsîlerin Kosantiniye vâlisi Ebu Zeyd tahtı ele geçirmek için başkaldırdı. Meydana gelen savaşta Sultan yenilgiye uğradı. Canını zor kurtaran İbn Haldun civardaki bir kasabaya sığındı. Buradan Fas'taki hocaların yanına giderken çeşitli kasabalara uğradı, değişik kabile reisleriyle tanıştı. Tlemsan'da Merînî sultanı Ebu İnân ve veziri el-Hasan b. Ömer tarafından kabul edildi. Tlemsan ve Bicaye'yi zabt eden sultan Ebu İnân Fas'a dönünce bilginleri, edebiyatçıları ve sanatkarları çevresinde toplamaya başladı. Daha

evvel Tunus'ta İbn Haldun'u tanımış, zeka ve yeteneklerine hayran kalmış olan hocaların tavsiyesi üzerine İbn Haldun'u Fas'a davet etti.

İbn Haldun sultanın daveti üzerine 1354 (755)'te Fas'a geldiğinde muhtemelen evli idi. Burada kaldığı sekiz sene içinde hem Tunus'tan buraya gelmiş olan hocalarından, hem de Endülüs'ten buraya göçetmek zorunda kalan bilginlerden dersler aldı. Ayrıca şiir, düzyazı ve hitabetle ilgilendi. Bu alandaki yeteneklerini geliştirdi.

Sultan Ebu İnân Fas'a gelen İbn Haldun'u bilim meclisine aldı, namazlarda kendisiyle birlikte bulunma görevi verdi. Sonra huzurunda katiblik ve mühürdarlık yapmakla görevlendirdi. Gözü daha yükseklerde olan İbn Haldun aile şerefine uygun bulmadığı söz konusu görevleri istemeyerek kabul ettiğinden daha yüksek bir makam sahibi olmanın yollarını aramaya başladı.

Sultan Ebu İnân Bicaye'yi zabt edince buranın Hafsî emiri Muhammed b. Abdullah'ı yanında Fas'a getirmiş ve onu burada ikamete mecbur etmişti. Aileler arasında öteden beri mevcut olan dostluktan yararlanan İbn Haldun bu eski emir ile iyi münasebetler kurmuş, sultan Ebu İnân'ın hastalanmasını fırsat bilerek eski valinin Bicaye'ye kaçmasını sağlamak için önlemler almış, belki de bu işi tekrar Bicaye'ye emir olmayı düşleyen Muhammed b. Abdullah'ın ona haciblik (başvezirlik) görevini vaad etmesi karşılığında yapmıştı. Ancak aleyhinde hazırlanan bu komplodan vaktinde haberdar olan sultanın şiddetli gazabına uğrayan İbn Haldun iki sene hapis yatmış, ancak sultanın ölümü, yerine küçük yaştaki sultan Said'in geçmesi üzerine vezir el-Hasan b. Ömer tarafından serbest bırakılmıştı.

Ancak yeni sultan es-Said'in ve vezirinin iktidarı, hanedanlığın ileri gelenleri tarafından tanınmamış, bu durum Endülüs'te sürgünde bulunan Ebu Sâlim'in sultan olmasıyla sonuçlanmıştı. Ebu Sâlim'in iktidara gelmesini destekleyen ve bu yolda elinden gelen çabayı harcayan İbn Haldun sultanın önce sır katibi, sonra mezalim dairesi başkanı oldu. Kısa bir zaman sonra vezir Ömer b. Abdullah sultana isyan etti, onu katl ederek yerine Ebu Ömer İbn Taşfîn'i geçirdi, devletin dizginlerini de kendisi eline aldı. Bu vezir İbn Haldun'u eski görevinde bıraktı ve maaşını da artırdı. İbn Haldun, aralarındaki dostluğa dayanarak vezirden daha yüksek mevkiler beklemeye başladı. Fakat beklentileri gerçekleşmeyince vezire karşı olumsuz bir tavır takındı, vezir onun bu halini görmezlikten gelince rahatsızlığı artan İbn Haldun Endülüs'e gitmeye karar verdi. Bu sırada Abdulvâdilerin hükümdarı Ebu Hammu Tlemsan ve orta mağribî Merînîlerden geri almıştı. İbn Haldun'un onlarla işbirliği yapmasından çekinen vezir Endülüs'e gitmesi için ona izin vermek istemediyse de aracıların da ısrarı ile Tlemsan'a gitmemesi şartıyla İbn Haldun'un Fas'tan ayrılmasına razı oldu. Eşini ve çocuklarını, Kosantiniye komutanı kayınbiraderi Muhammed b. el-Hakim'e yolladıktan sonra Seb'te yoluyla Kurtubaya geçti 1362 (763).

Nasrî (Benu Ahmed) hükümdarı, Ebu Abdullah Muhammed ülkesinde çıkan bir ayaklanma neticesinde Fas'a kaçmış, bir müddet sonra kendisini destekleyen komutanların yardımıyla Kurtuba'ya gelerek tahta geçmişti. Bu sultan Fas'ta iken İbn Haldun kendisiyle, özellikle de veziri ünlü âlim Lisanuddin b. el-Hatib'le son

derece iyi ilişkiler kurmuştu. İbn Haldun bu iyi ilişkilere ve dostluğa güvenip Gırnata'ya gelince sultan ve veziri tarafından son derece iyi karşılandı. Burada umduğunu buldu. Zira sultan onu yakınları ve dostları arasına almıştı.

Bir sene sonra sultan Ebu Abdullah İbn Haldun'u, o sırada İşbilye'de bulunan Kastele (Castilla) kralı zâlim Pedro (the Cruel), ya elçi olarak gönderdi. Sefirlik görevini başarı ile yerine getiren İbn Haldun, kralın İşbilye'de kalması teklifini kabul etmedi. Teklifinin kabul edilmesi halinde atalarının buradaki eski emlakını kendisine vereceği yolundaki vaadini de nazik bir şekilde geri çevirdi. Bu görevi dolayısıyla atalarının asırlarca kaldıkları İşbilyeyi yakından tanıdı.

Ailesini de Endülüs'e getirten İbn Haldun burada rahat ve itibarlı bir hayat yaşarken, Bicaye'deki Hafsi emiri eski dostu Muhammed Ebu Abdullah'ın Bicaye'yi tekrar elegeçirdiğini öğrenmesi üzerine Gırnata'dan ayrılmaya karar verdi. Vezir İbn Hatib'ten kuşkulanması ve orta Mağrib'teki siyasi dengelerin değişmesi de bu kararını etkiledi. Gırnata sultanından izin alarak 1368 (766)'da Bicaye'ye geldi. Burada parlak bir törenle karşılandı. Kendisine, öteden beri düşlediği hanedanlığın en yüksek makamı olan haciblik[5], (Sadrazamlık) verildi. Fakat öğrencilerin ders verme işini de ihmal etmiyordu.

Bicaye sultanının amcasının oğlu Kosantiniye hâkimi sultan Ebu'l-Abbas Bicaye'ye göz dikmişti. Gerekli hazırlığı yaptıktan sonra Bicaye üzerine yürüdü ve çıkan savaşı kazanarak Bicaye emirini öldürttü. Savaşın kayb edildiği haberi Bicaye'ye ulaşınca devletin ileri gelenleri topla-

(5) Haciblik için bk. İbn Haldun, Mukaddime, trc. S. Uludağ, İst. 1982, I, 632.

nıp ne yapılması gerektiğini konuşmaya başladılar. Bazıları sultanın küçük oğlunun tahta çıkartılıp Ebu'l-Abbas'a direnmeyi teklif ettiler. Fakat devletin bir numaralı sorumlusu olan İbn Haldun bu teklife kulak asmayarak gâlib sultan Ebu'l-Abbas'ı karşılamaya gitti ve şehri kendisine teslim etti. Bu hizmetine karşılık da yeni efendisinin bol bol ihsanına ve ikramına nail oldu. Fakat buna rağmen muhaliflerinin burada kendisini rahat bırakmayacağını anlayan İbn Haldun, hükümdarın da kendisinden şüphelendiğini hissedince Bicaye'den ayrıldı(1366). Çeşitli kabilelere uğradıktan sonra Biskra'ya geldi. İbn Haldun'a, Bicaye'den ayrılması için izin veren sultan Ebu'l-Abbas daha sonra fikrini değiştirerek onu tutuklamaya karar verdiyse de o çeşitli kabilelere uğradıktan sonra Biskra'ya gelmeyi başardı. Ama sultan onun yerine kardeşi Yahya'yı Bona'da tutuklattı.

Bicaye'de altı sene kalan İbn Haldun iktidarın sık sık el değiştirdiğini gördüğünden siyasetten uzak kalmayı tercih etti, hatta sultan Ebu Hammu'nun teklif ettiği haciblik görevini kabul etmedi. Kabileler arasında dolaşarak çeşitli hükümdarlar lehinde propaganda yaptı. Ustası olduğu bu işi yaparken Bedevî hayat tarzını ve Bedevileri yakından gözlemleme ve tanıma imkanını buldu. Tlemsan sultanı Ebu Hammu lehinde propaganda yapan İbn Haldun Merînî sultanı Abdulaziz Tlemsan'ı işgal edince bu defa da sultanın teklifini kabul edip onun lehinde propagandaya koyuldu. Fakat bu durum Tlemsan sultanı Ebu Hammu'nun gücüne gitti. Bedevî kabileler ve aşiretler üzerinde büyük bir nüfuz kazanmış olan İbn Haldun'dan her hükümdar faydalanmak istiyordu. İbn Haldun

bazan dengeleri iyi kuramayınca veya tahmininde yanılınca zor durumda kalıyordu. Bu sebeple bir ara ünlü veli Ebu Medyen'in tekkesinde inzivaya bile çekilmiş, ancak burada da rahat bırakılmamış, az evvel de ifade edildiği üzere Merînî sultanı Abdulaziz'in lehinde propaganda yapmak zorunda kalmıştı. Bu maksatla onun çağrısı üzerine Fas'ın yolunu tutmuştu. Ama yolda sultanın vefat ettiği, yerine oğlu es-Said'in geçirildiği, İbn Gâzi'nin de baş vezir olduğu haber alındı. Çok geçmeden de Merînî sultanını desteklemek için Fas'ın yolunu tutan İbn Haldun'un yolu onun hasmı olan Ebu Hammu'nun kuvvetleri tarafından kesildi. Bu baskın esnasında her şeyi yağmalanan İbn Haldun iki gün aç susuz sahrada dolaştıktan sonra meskun bir yere ulaşarak canını kurtardı. Fas'a gelen İbn Haldun, vezir İbn Gazi tarafından iyi karşılandı. Fakat vezirin yeri sağlam değildi. Buradaki karışıklıklardan bıkan İbn Haldun binbir güçlükle 776/1374'te ikinci defa geldiği Endülüs'te başlangıçta iyi karşılandı. Daha sonra Fas sultanının isteği ve ısrarı üzerine ülkeden çıkarıldı. Bunun üzerine deniz yoluyla, Ebu Hammu'nun hakimiyeti altında bulunan Tlemsan'ın limanı Huneyn'e geldi. Çok zor durumda bulunan İbn Haldun burada ne yapacağını düşünürken o sırada Bicaye'yi zabt etmek için hazırlık yapan sultan Ebu Hammu'dan davet aldı. Bu savaş esnasında İbn Haldun'dan yararlanmanın isabetli olacağını düşünen Ebu Hammu şimdilik onun geçmişini unutmayı uygun görmüştü. İster istemez Ebu Hammu'nun teklifini kabul edip Tlemsan'a gelen İbn Haldun sultan lehinde propoganda yapmak için tekrar kabileler ve aşiretler arasında dolaşmaya başladı. Siyasi hayattan çe-

kilmeye kararlı olan İbn Haldun bu ara eski dostları Arifoğullarına (evladu Arif, Benu Arif) uğradı. Burada iyi karşılandı ve ağırlandı. Arifoğulları, İbn Haldun'un ülkelerinde ikamet etmesi için Ebu Hammu'dan müsaade alınca, İbn Haldun ailesini buraya getirtip **Bilad-ı Tûcîn**'deki **Ka'latu İbn Selame**'de bir konağa yerleşti[6]. Bu kalenin kalıntıları bugün de varlığını korumaktadır. 42 yaşında İbn Selame kalesine yerleşen İbn Haldun burada her çeşit siyasî faaliyetten uzaklaşıp kendini ilme, araştırmaya ve eser yazımına verdi. 779/1374'te ünlü eseri **Mukaddime**'yi ilk şekliyle ve ana hatları ile beş ayda burada yazdı. **el-İber** ismiyle tanınan tarih konusundaki eserini de burada kaldığı dört sene içinde kabataslak ortaya koydu. Fakat eserini tamamlamak için kaynaklara ihtiyaç duyduğundan 26 sene sonra 780/1378'de atalarının yurdu olan Tunus'a döndü. Sultan Ebu'l-Abbas tarafından dostça karşılandı. Hükümdar onu yakınları arasına alarak özel ilgi gösterdi. Bir taraftan tarih konusundaki **el-İber** isimli eserini tamamlarken, diğer taraftan ilgiyle izlenen ve beğenilen dersler veren İbn Haldun'un bu durumu saray çevresindeki bilginlerin kıskançlığına yolaçtı. Bunlar onunla sultanın arasını açmak için elinden geleni yapmaktan geri durmuyorlardı. Bu durum karşısında hacca gideceğini bahane ederek Tunus'tan ayrılmak için sultandan izin koparan İbn Haldun İskenderiyye'ye gitmek için limandan ayrılmak üzere olan bir yük gemisine binip 784/1382'de Mısır'a hareket etti.

---

(6) Tavağzût adını da alan İbn Selâm veya Benu Selam kalesi Cezayir'in Oran vilayetinde olup bugünkü Frenda kasabasına altı kilometre mesafededir. Adını, Tûcîn aşiretinin Yedlettin kolundan olan Selame b. Nasr'dan alır.

İbn Haldun Mısır'da

Hacca gitmek üzere yola çıkan ve Mısır'a uğrayan İbn Haldun bir daha geri dönmedi ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Ramazan bayramında İskenderiye limanına geldiği zaman sultan Zâhir Seyfettin Berkuk tahta çıkalı henüz on gün olmuştu. İskenderiye'de bir ay kalan, bu süre içinde bir yandan hacc hazırlığı yaparken diğer yandan Mısır'daki siyasî ve sosyal gelişmeleri izleyen İbn Haldun Kahire'ye gelmeye karar verdi. Daha evvel buraya ulaşan eserleri ve şöhreti sayesinde yeterince tanıdığından iyi bir kabul gördü. Sultan Berkuk kendisine ilgi gösterdi. Öğrenciler derslerini dinlemek için çevresinde toplandı. Kamhiye Medresesinde verdiği ilk derste sultanın da teşviki ile âlimler, dört mezhebin kadıları, Emir Altunbuğa el-Cubânî ve Emir Yunus ed-Devâdâr gibi önde gelen adamları ve şehrin eşrafı da hazır bulundu. Dile ve edebiyata hâkim olan İbn Haldun, verdiği ders ile dinleyicileri âdetâ büyüledi.

Kamhiye Medrese'sine müderris tayin edilen İbn Haldun, Mâliki kadılığından azledilen Cemaleddin Abdurrahman b. Süleyman'ın yerine bu göreve de getirildi. Hıl'at giyen ve **Veliyyuddin** ünvanını alan İbn Haldun Salâhiye Medresesinde kadılığa başladı. O sırada devletin adalet ve yargı düzeni bozulmuştu. Rüşvet, yolsuzluk, adam kayırma ve yetkileri kötüye kullanma alabildiğince yaygınlaşmıştı. İbn Haldun kadılık görevine ciddî bir şekilde başladı. Adaletle hükmetti. Hiç hatır gönül dinlemedi, kim olursa olsun haksızı cezalandırmada tereddüt etmedi. Hatta lûzum gördüğü zaman hatırı sayılan kişileri bile mahkemede yargılamaktan ve cezalandırmaktan çekinmedi. Adaleti gerçek-

leştirmek için elinden geleni yaptı, herkesi eşit tuttu, ayrım gözetmedi. Adaletin gerçekleşmesine engel olan yalancı şehitleri, hilekarları, sahtekarları ve ikiyüzlüleri teşhis ederek onları şiddetle cezalandırdı. Ne var ki onun dürüst ve cesur tutumu, bir yandan kendisini takdir edenlerin ortaya çıkmasına sebep olurken diğer yandan belli çevrelerin husumetine yol açtı. Böylece dostları ve düşmanları olan bir insan haline geldi. Bu yüzden Maliki baş kaldılığı makamına beş defa atandı ve azledildi. Ayrıca o Zâhiriye ve Surğatmişiye medreseleri ile Baybars tekkesinde de görev yapmıştı.

Mısır'a gelirken ailesini Tunus'ta bırakan İbn Haldun, sultan Berkuk'un yardımı ile ailesinin deniz yoluyla Tunus'tan ayrılmasını temin etmiş, ancak aileyi getiren gemi yolda iken batmıştı. Daha sonra Mısır'da evlenen İbn Haldun'un ailesi hakkında fazla bilgimiz yoktur.

52 yaşında Mısır'a gelen İbn Haldun burada iken aktif politikadan çekilmiş, bütün zamanını ilme, telife, öğretime ve kadılığa ayırmıştı. Bu arada 789/1378'de, hacca gitmiş, 802/1399'da Kudüs'ü ziyaret etmiş, son olarak da Suriye üzerine yürüyen Timur'a karşı düzenlenen sefere katılarak 803/1400'da Şam'a gitmişti. Timur'un Haleb'i yağmaladığını ve tahrib ettiğini haber alan sultan Nasiruddin Ferec ordusuyla Suriye'ye hareket ederken dört mezhebin başkadılarıyla birlikte, o sırada kadılık görevinde bulunmayan İbn Haldun'u da beraberinde götürdü. Timur'dan evvel Şam'a gelerek Şam kalesini tahkim etti, gerekli askerî önlemleri aldı. Sultan bir ay süreyle Şam'ı Tatar ordusuna karşı savundu. Fakat bu esnada bazı komutanların Mısır'a kaçarak orada ihtilal yapacakları yolun-

da haberler almaya başlayınca Mısır'a dönmeye karar verdi. Böylece Şam halkı korku ve şaşkınlık içinde kaldı. İbn Haldun'un da içlerinde bulunduğu kadılar ve fakihler Adiliye Medresesinde yaptıkları toplantıda, evlerine ve ailelerine dokunulmaması şartıyla Timar'dan eman dilemeye karar verdilerse de kale komutanı buna karşı çıktı. Fakat buna rağmen bilginler Timur'a kaleyi teslim etmek için anlaştılar. Gizlice surlardan aşarak Tatar komutanlarla teslim olmanın şartlarını karara bağlayıp geri döndüler. Ama kale komutanın direnmesi sebebiyle anlaşmazlığın çıkması ve kalenin teslim edilmemesi üzerine İbn Haldun tek başına surlardan aşarak Tatar komutanlardan eman diledi. Timur'un otağına götürülen ibn Haldun burada onunla uzun bir görüşme yaptı. Timur'un, kendisini Semerkand'a götürme teklifini diplomatik bir dille kabul etmedi. Sağ salim Mısır'a dönmek için izin kopardı. Bu arada Timur'un isteği üzerine Kuzey Afrika'nın coğrafyası hakkında bir risale yazdı.

Kahire'de ölen İbn Haldun Sofular mezarlığında toprağa verildi. İbn Haldun'un Tunus'ta doğduğu yer hâlâ belli iken Kahire'deki kabri çok geçmeden unutulup gitmiştir.

İbn Haldun'un Eserleri

İbn Haldun'un en önemli eseri dünya tarihi niteliğinde olan **el-İber** isimli eseri ve özellikle bu tarihe giriş mahiyetinde yazdığı **Mukaddime**'sidir. Bu eser hakkında bilgi vermeden evvel diğer eserlerini kısaca tanıtalım:

1- **Lübâbu'l-Muhassal fi Usuli'd-din** (Tetuvân, 1952. yayınlayan ve İspanyolca'ya çeviren: Fr. Luciano Rubio).

Fahrettin Râzi'nin kelâm konusunda yazdığı

el-Muhassal (Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-muteahirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mutekellimîn) isimli eserinin bir özeti. İbn Haldun'un 19 yaşında iken yazdığı ilk eser olup iyi bir talih eseri olarak müellif hattı ile olan nüshası günümüze kadar gelmiştir. İbn Haldun bu eserinde Fahrettin Râzî'nin eserini kısaltmaktan, arasıra Nasiruddin Tusî'nin konuyla ilgili görüşlerini kısaca aktarmaktan ve kendisinden çok az şey katmaktan başka bir şey yapmamıştır.

2- İbn Rüşd'ün eserlerini özetleyen eserleri:

3- Mantık hakkında bir not.

4- Hesab hakkında bir kitab.

5- Lisanüddin b. Hatib'in "Fıkıh Usulu" hakkındaki bir manzumesinin şehri.

6- Kaside-i Bürde şerhi. Burada bahs edilen son beş eser hakkında bilgi veren yegane kaynak çağdaşı ve dostu Lisanuddin b. Hâtib'in (ö. 776) **el-İhâta Fî ahabârî Gırnata** isimli eseridir [7]. Bu beş eserden hiç biri bugün elde mevcut değildir. İbn Haldun **et-Ta'rif**'te kendi özgeçmişini ayrıntılı bir biçimde anlattığı halde bu eserlerini bahis konusu etmemiştir. Sât'ı bey'e göre bunun sebebi bu eserlerin kayd edilmeye değer olmayan bir takım ders notlarından ibaret olmasıdır[8].

7- **Şifâu's-Sâil Li-Tehzîbi'l-Mesâil.** (nşr. Muhammed Tawit et-Tanci, İst. 1958, İgnace Abdo Khalifé el-Yesûî, Beyrut, 1959). Türkçe, **Tasavvufun Mahiyeti**, trc. S. Uludağ, İst. 1977, 1984).

Son zamana kadar İbn Haldun'un bu isimde

---

(7) bk. el-Makkarî, Nefhu't-Tîb, Bulak, 1279, IV, 414-426.

(8) Sati el-Hasrî, Dırasat, 96.

bir eseri bulunduğu ilim âleminde bilinmiyordu. Eseri yayımlayan rahmetli hocam M. Tawit et-Tanci bir takım karşılaştırmalar yaparak;eserin üslubuna ve içereğine bakarak bunun İbn Haldun'a ait olduğu kanaatına ulaşmıştır[9]. Abdalvâhid Vâfî ise **Şifâu's-Sâilin** İbn Haldun'a değil, bu aileden başka bir İbn Haldun'a ait olduğu görüşünü ileri sürmüştür[10].

Tasavvufta dair olan **Şifau's-Sâil**'deki fikir ve izahlar geniş ölçüde **Mukaddime**'de aynı konuda verilen bilgilere benzemektedir. İbn Haldun'un **Mukaddime**'de tasavvufa karşı daha hoşgörülü olması bu eseri daha sonra yazmış olmasından, fikirlerinin olgunlaşmasından, bundan daha önemlisi **Mukaddime**'de meselelerin tarafsız ve gerçekçi bir biçimde ele alınmış olması özelliğinden ileri gelmektedir.

İbn Haldun **Şifau's-Sâil'de** geniş ölçüde Kuşeyrî'yi, Gazzalî'yi ve Lisanuddin b. el-Hatîb'i takib etmekle beraber tasavvuf tarihinin bir özetini verme ve bu hareketin İslâm sistemindeki yerini büyük bir ustalıkla belirleme başarısını da göstermiştir. Hallac ve İbn Arabî'ye karşı koyduğu olumsuz tavır dikkate alınmazsa denebilir ki bu eserdeki değerlendirmeler müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilecek bir niteliktedir. Bu yüzdendir ki **Şifau's-Sâil** yayımlandıktan sonra bir çok araştırıcı için vazgeçilmez bir kaynak ve başvuru eseri olarak görülmüştür[11].

---

(9) Abdurrahman Bedevî, Müellefâtu İbn Haldun, Tunus, 1979, s. 41-55.

(10) Abdulvâhid Vâfi, Mukaddime önsözü, I, 150-154.

(11) İbn Haldun'un eserleri, bunlarla ilgili geniş bilgi, belge, yorum, değerlendirme ve kaynaklar için bk. Abdurrahman Bedevî, Müellefatu Ibn Haldun, Tunus, 1975.

8- **et-Ta'rîf bi- İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarken** (Kahire, 1951, nşr. M. Tawit et-Tanci, **el-İber**'in ekinde, Kahire, 1860 VII, 379-462). İbn Haldun hayatını, faaliyetlerini ve seyahatlarını anlattığı bu eseri **el-İber**'e bir ek olmak üzere Mısır'da yazmış, ölümünden kısa bir süre öncesine, 807/1404 senesine kadar karşılaştığı olayları anlatmıştır. Bir anılar ve seyahatname niteliğinde olan bu eser o devrin sosyal, siyasî ve edebî, kültürel faaliyetleri hakkında da çok değerli bilgiler içermektedir.

el-İber ve Mukaddime

İbn Haldun Endülüs'e yaptığı ikinci seferden döndükten sonra 776/1374 senesinin Ramazan'ında Tlemsan'a gelmiş, kısa bir süre sonra da **İbn Selame** kalesine gidip oraya yerleşmiş, 42 yaşında iken her çeşit siyasî ve idarî faaliyetten uzaklaşıp kendisini bütünüyle ilme ve düşünceye vermişti. Otobiyografisinde, bu konuya temas ederken özetle şöyle der: "İbn Selame kalesine gelince, çok büyük ve sağlam bir yapı olan Ebu Bekir b. Arif'in kasrına yerleştim, Burada **el-İber**'i yazmaya koyuldum. Bu eserin birinci kısmını, yani **Mukaddime**'yi 779/1377 senesinin ortasında beş ayda bitirdim... Sonra Arabların, Berberlerin ve Zenata'nın tarihini yazmaya başladım. Bunlarla ilgili hafızamda bulunan her şeyi yazdım. Sonra sadece büyük şehirlerde bulunan eserlere ihtiyaç bulunduğunu anladım. Bu arada ağırca bir hastalık geçirdim. İçimde atalarımın eserleri, ocakları ve mezarları bulunan Tunus'a, Sultan Ebu'l-Abbas'ın yanına gitme arzusu belirdi. Yazdığım mektuba olumlu cevap alınca 780/1378 senesinin Receb'inde, buradan ayrıldım. Tunus'a geldiğimde sultan **el-İber**'i tamamlamamı istedi. Burada eserin

Berber ve Zenata tarihi bölümünü tamamladım. İslâmdan önce Arablar, Emevîler ve Abbasîler tarihini de yazarak eserimi sultana takdim ettim"[12].

İbn Haldun'un Tunus saray kütüphanesine takdim ettiği **el-İlber**'in, dolayısıyla **Mukaddime**'nin bu nüshasına **"Tunus nüshası"** (Rivayet-i Tunusiyye) adı verilmektedir. Bu nüsha şu bölümlerden oluşur: a) Mukaddime, b) İslâmdan önceki Arabların tarihi, c) Emevî ve Abbasî tarihlerinin bazı bölümleri, d) Berber ve Zenâta tarihi.

İbn Haldun Mısır'a geldikten sonra bir yandan **Mukaddime**'de fazla önemli olmayan bazı düzeltmeler ve eklemeler yapmış, diğer yandan **el-İber**'i genişletip onu bir dünya tarihi haline getirmeye çalışmıştır. Bu maksatla eserine doğudaki Arab olmayan hanedanlıkların tarihlerini eklemiş, 2, 3 ve 4. kısımlarına yeni bölümler eklemiş, **et-Ta'rif** diye bilinen otabiyografyasını da 7. kısmın sonuna ilave etmiş, ayrıca 5. kısmı da Mısır'da yazmıştır.

Eserin Mısır'da aldığı bu şekle **"Mısır nüshası"** adlı verilir. İbn Haldun bunun bir nüshasını Mısır sultanı Zâhir Berkuk'a, diğer bir nüshasını Fas hükümdarı Ebu'l-Fâris Abdülaziz'e ithaf etmiştir. Birincisi **Zâhiriye nüshası**, ikincisi **Fârisiye nüshası** olarak bilinir.

İbn Haldun'un **Kitabu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men aserehüm min zevi's-Sultani'l-ekber** (bazan eserin adı **Kitabu-Tercemani'l-İber** şeklinde başlar.) adını verdiği, ama kısaca **el-İber** olarak bilinen eserini tertib

(12) İbn Haldun, et-Tarif, 233.

ve sınıflandırması ilginçtir. Onun anlayışına göre bir mukaddime, üç kitabtan ibaret olan bu eser yedi cüz (cild) ihtiva eder. Bu üç kitabın içerdiği cildler ve bölümler şunlardır:

I- Önsöz : (Hutbe) 281-290 (**Mukaddime**'nin A. Vâfî neşri s. Uludağ tercemesi, 199-208)[13].

İbn Haldun önsözde eseri hakkında kısaca bilgi verir ve tarih ilminin önemine dikkat çeker. Bu bölümde her hangi bir başlık yoktur.

II- Mukaddime : (Giriş) (Metin: 291-327, Tercüme: 209-267) Burada sözü edilen mukaddimeden maksat giriştir. İbn Haldun burada tarih ilminin önemine, tarih yazımında izlenen usullerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara ve sahip oldukları asılsız kanaatlara, bunun sebeplerinden bazılarına temas eder. Tarih ilminin fevkalade güzel ve kapsamlı bir tarifini yaparak tarih anlayışını ortaya koyar. "Beşerî umran ilmi" adını verdiği yeni ve özgün bir bilim kurduğunu, kendisinden evvel bu alanda bu biçimde kimsenin araştırma yapmadığını, bu ilmi kurarken daha evvel yaşamış bilginlerin hiç birinden faydalanmadığını haklı olarak ve gurur duyarak iddia eder[14]. Bu bölüm onun özgün ve dikkate değer görüşlerini içerdik-

---

(13) Burada metin sözü ile **Mukaddime**'nin A. Vâfî neşrine, Tercüme sözü ile S. Uludağ'ın **Mukaddime** tercümesine işaret olunmaktadır.

(14) Mukaddime, önsöz, ön bilgiler, başlangıç ve giriş, konu, mesele ve bölüm anlamına da gelir. Mukaddimetu'l-Ulum (ilimlerin mukaddimesi) ifadesi ilimlerin ilkeleri, temelleri ve esasları demektir. Müslüman müellifler bab denilen esas bölüme girmeden evvel bu bölümün anlaşılması için gerekli olan önbilgileri bir veya bir kaç mukaddime (önbölüm) halinde verirler. Mantıkta bir kıyas düzenlenirken ilk iki öncülden herbirine mukaddem (mukaddeme) denir. bk. Gazali, el-Mustasfa, Kahire, 1937, I, 7, 26, 33, II, 126. İbn Haldun mukaddime kelimesini yerine göre önbilgi, önsöz, giriş bölüm, ilke ve temel (esas) anlamında kullanmaktadır.

ten sonra güttüğü amaç ve buna ulaşmada izlediği yöntem hakkında da sağlıklı bilgiler verir. Bu yüzden araştırıcılar bu bölüme ayrı bir değer vermişlerdir.

III- Birinci Kitap (veya Mukaddime) **:** Dünyadaki umranın tabiatı ve buna ilişkin bedevilik, hadarilik, galib gelme, kazanma, geçinme sanatlar, ilimler ve benzeri hususlara ait illetler (etkenler) ve sebepler (nedenler) hakkında olup bir giriş (metin: 328-336, Tercüme, 253-267) ve bâb adı verilen altı ana bölümden ibarettir (Metin: 337-1365). Tercüme, 271-1429). **İbn Haldun Mukaddimesi** (Mukaddimetu İbn Haldun) denilince bu üç bölüm, yani önsöz, mukaddime ve birinci kitap anlaşılır. Aslında eserin bu üç bölümüne **Mukaddime** adını veren İbn Haldun değildir. Eser zamanla **Mukaddime** diye anılır olmuştur. **el-İber**'in mukaddime diye bilinen kısmının konu ve içeriği yönünden ikinci ve üçüncü kitapdan farklı olması, bu yüzden bu kısmın çoğu zaman ayrı istinsah edilmesi, basılması ve tercüme edilmesi söz konusu adlandırmayı iyice yerleştirmiştir. **Mukaddime**'yi daha sonra genişçe tanıtacağımızdan şimdi diğer iki kitab hakkında kısa bilgi verelim.

İkinci Kitab : Dünyanın başlangıcından İbn Haldun'un zamanına kadar olan Arap kavimlerinin, hanedanlıklarının ve onlara komşu olan Nebatlar, Süryaniler, Persler, Yahudiler, Eski Mısırlılar, Yunanlılar, Rumlar, Türkler ve Franklar gibi milletlerin tarihlerini kapsar. Bu kısım **el-İber**'in 2, 3, 4, ve 5. cildlerini oluşturur.

Üçüncü Kitab : el-İber'in 6. ve 7. cildlerini kapsar. Berberlerin ve Kuzey Afrika'nın (**Mağrib**'in) tarihini konu alır. Yedinci cild **et-Ta'rif**

denilen İbn Haldun'un otobiyografisiyle son bulur. **et-Ta'rif**, İbn Haldun'un ölümünden kısa bir süre öncesine kadar düzenli olarak tuttuğu günlüğüdür. Bunun da ayrı bir tarihi, edebi ve kültürel değeri vardır.

el-İber önsöz ve giriş ile birlikte bu üç kitabın ismi olup yedi cildden oluşur. Dört cildden oluşan ve Arab, İslâm ve doğu tarihini kapsayan ikinci cild fazla özgün değildir. İbn Haldun bu kısmı yazarken geniş ölçüde daha evvel yaşamış olan Taberî ve Mes'ûdî gibi İslâm tarihcilerinin verdikleri bilgileri aktarmakla yetinmiştir. Bununla beraber bu kısımda yer yer güzel tahlillere, makul ve mantıklı açıklamalara ve gerçekçi yorumlara da rastlanır.

İki cildden oluşan ve Mağrib denilen Kuzey Afrika ile Berber tarihini kapsayan üçüncü kitap oldukça önemlidir. Çünkü doğulu İslâm tarihçilerinin fazla bilgi sahibi olmadıkları, bu yüzden eserlerinde yeterince yer vermedikleri Kuzey Afrika tarihi ile ilgili bir çok değerli ve önemli hususlar **el-İber**'in bu kısmında yer almıştır. İbn Haldun'un üçüncü kitabta verdiği bilgilerin önemli bir bölümü diğer kaynaklarda yoktur. Zira bu bölge hakkında verdiği bilgiler şahsî gözlemlerine, sözlü rivayetlere ve bize kadar ulaşmamış bulunan bazı yazılı belgelere dayanmaktadır. İbn Haldun'un buralı oluşu da bölge tarihi hakkında verdiği bilgilerin değerini artırmaktadır. Özgün bilgiler içermesi sebebiyle üçüncü kitab özellikle batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş, üzerinde araştırmalar yapılmasına sebep olmuştur.

Abdüllatif Subhi Paşa (1818-1885) **el-İlber**'in 2. ve 3. cildlerini **Miftahu'l-İber**) (İst. 1276) adıyla Türkçeye çevirmiş, daha sonra **Tekmile-**

tu'l-İber (İst. 1278) adıyla el-İber'i tamamlayan iki cild (cüz) tutan bir eser yazmış, burada Selefkilerden (Selevkaslar) ve Eşkânilerden (Partlar) bahs etmiştir. Bu eser Halil el-Horî tarafından Arabçaya tercüme edilmiştir. (Beyrt, ts.)

el-İber'in Kuzey Afrika tarihi ile ilgili olan 6. ve 7. cildleri de Slane tarafından Fransız'caya çevrilmiştir Cezair, 1847-1851). **İber**'in Kuzey Afrika ve Endülüs tarihi ile ilgili önemli bölümleri defalarca batı dillerine çevrilmiştir[15].

el-İber'de olayları İbn Kesir gibi kronolojik olarak değil, Mesudi ve Belazürî gibi konularına ve dönemlere göre anlatan İbn Haldun'un tarihi olayları birinci kitabta ortaya koyduğu esaslar çerçevesi dahilinde tenkitli bir biçimde yorumlayıp yorumlayamadığı, tarih felsefesiyle ilgili teorisini eserine uygulayıp uygulamadığı tartışma konusu olmuştur. R. Elinî, "İbn Haldun'u bir tarihçi olarak ele alırsak ondan üstün Arab tarihçilerinin var olduklarını görürüz. Fakat onu tarih konusunda yeni bir teori geliştiren bir düşünür olarak ele alırsak hiçbir zaman, hiç bir yerde bir eşinin daha bulunmadığını görürüz" demiştir. Bu yüzdendir ki bazı yazarlar **el-İber**'in birinci kitabını "**Muahhiresi olmayan bir mukaddime**", yani sonu gelmeyen bir başlangıç şeklinde nitelemişlerdir. W. Barthold'a göre **Mukaddime** ulu bir binanın görkemli cephesine benzer. İçi ve arkası önüne göre değildir. İbn Haldun'un tarih felsefesi karşısında duyduğu hayreti gizlemiyen Z. V. Togan, onun **el-İber**'de rivayetçi tarih anlayışından kendini kurtaramadığını kayd eder[16]. Sati el-Husarî ise

(15) İber'le ilgili tercümeler için bk. Abdurrahman Bedevî, 216 ve dvm.

(16) Uludağ, S., Mukaddime tercümesi, Önsöz, İst. 1982, 95-99.

İbn Haldun'un **el-İber**'i yazarken tarih felsefesini gözden ırak tutmadığını söyler ve buna dair örnekler verir. Gerçekten de **el-İber**'de yer yer makul yorumlara ve isabetli eleştirilere raslamak mümkündür.

Mukaddime : İbn Haldun'un birinci kitab adını verdiği, fakat önsöz (hutbe) ve giriş (Mukaddime) ile birlikte daima **Mukaddime** veya **Mukaddime-i İbn Haldun** olarak bilinen ve kendisine haklı bir ün kazandıran eser İslâm düşünce tarihinin en değerli ve en özgün eserlerinden biridir. Böyle bir eserin müslüman bir kalem sahibinin elinden çıkmış olması her müslüman için bir gurur kaynağı ve bir iftihar vesilesidir.

İbn Haldun **Mukaddime**'yi 776/1374'te inzivaya çekildiği **İbn Selame** kalesinde ilk şekliyle ve kaba hatlarla (kable't-tenkih ve't-tehzib) beş ayda yazdı ve 779/1377 senesinin ortasında bitirdi. Bu kaleye yerleştikten sonra onun önce Kuzey Afrika tarihini yazmaya başladığı, bir kaç sene geçtikten sonra da zihninde olgunlaştırdığı **Mukaddime**'yi yazdığı anlaşılmaktadır. Çalkantılı ve maceralı siyasi bir hayatın içinden gelmesi onun bu eseri yazmasını kolaylaştırmıştı.

İbn Haldun Mısır'a geldikten sonra **Mukaddime**'sini gözden geçirmiş, yeniden düzenlemiş ve ona yeni cümleler, yeni paragraflar ve hatta yeni bölümler eklemiş, eskiden yazdıkları üzerinde de ufak tefek düzeltmeler yapmıştı. Bu bakımdan **Mukaddime**'nin Tunus nüshası ile Mısır'da son şekli verilen Zâhiriye ve Fârisiye nüshaları arasında epey fark vardır.

Mukaddime'nin Baskı ve Tercümeleri

Mukaddime'yi ilk defa 1858'de Etienne Quatremere dört yazma nüshayı karşılaştırarak tenkitli bir şekilde üç cild halinde yayımladı.

(Paris, 1958) Bu baskıda ikinci babın onbirinci faslı, ithaf cümleleri ve bazı parçalar eksik olmakla beraber el-Hurînî baskısında bulunmayan bazı fasıllar ve parçalar vardır.

Mukaddime'nin metni 1274/1858'de Nasr el-Hurînî tarafından da yayımladı. el-Hurînî bu baskıya bazı kısa açıklamalar koymuş ise de Paris baskısında bulunan onbir bölüm ve bir çok önemli cümle ve paragraflar bu baskıda mevcut değildir. Zakir Kadirî Ugan ve Turan Dursun Türkçe tercümelerine bu baskıyı esas aldıklarından tercümelerinde aynı eksiklikler mevcuttur. Mısır ve Beyrut'ta tekrar tekrar basılan **mukaddime** hep el-Hurînî baskısına dayandığından eksiktir. Aynı sene (1274/Şaban, 1858) Pirizâde tercümesi, tercüme edilmeyen son kısımdaki 97 sayfalık (529-626) Arapça metni ile Bulak'ta basılmıştır.

1957'de Kahire'de Abdülvahid Vâfî tarafından yapılan baskıda eksikler tamamlanmaya çalışılmış, bazı açıklamalar konulmuş ise de **Mukaddime** metninin tenkitli baskısına olan ihtiyaç halâ devam etmektedir. Bu ihtiyacı karşılamak için rahmetli Muhammed Tawit et-Tanci yıllarca hazırlık yapmış, pek çok döküman toplamış, ancak eserin tenkitli neşrini gerçekleştirmeye malesef ömrü yetmemiştir.

Tercümeleri: **Mukaddime**'yi ilk defa tercüme eden Pirizâde adıyla tanınan Şeyhulislâm Muhammed Sahib Efendi (1674-1749) olmuştur. **Unvânu's-Siyer** (İst. 1274-1858) adıyla yapılan bu tercüme eksiktir. **Mukaddime**'nin ilk beş bölümü ile altıncı bölümden Farâiz bahsine kadar olan kısmı içerir. Bu tercümeyi Cevdet Paşa (1822-1895) tamamlamıştır. (İst. 1277/1861). Ancak Cevdet Paşa, Pirizade tarafından tercüme

edilen altıncı babın ilk kısımlarını yeniden tercüme etmiştir. Böylece altıncı bölümün ilk onüç bölümü iki kere tercüme edilmiştir. 1274 Bulak'ta tek cild halinde basılan Pirizâde tercümesi altıncı babın ilk 13 faslını ihtiva eder. Altıncı babın geriye kalan kısmı aynı baskıda Arapça olarak yer alır. 1277'de İstanbul'da üç cild halinde Cevdet Paşa tercümesiyle birlikte basılan Pirizâde tercümesi ise beşinci babın nihayetinde son bulur. Pirizade ile Cevdet Paşa tarafından ayrı ayrı tercüme edilen altıncı babın ilk 13 faslı karşılaştırıldığında Cevdet Paşa tercümesinin çok daha başarılı olduğu açıkça görülür.

Mukaddime'nin Türkçe ve diğer tercümeleri: Zakir Kadiri; Ugan: İst. I-III. 1954. M. E. Bakanlığı yayınları; Turan Dursun, I-II, İst. 1977.

Süleyman Uludağ, I-II, İst. 1982. Dergah yayınları. Türkçe tercümelerdeki eksiklikler ve bazı yersiz eklemeler dikkate alınarak tarafımızdan yapılan bu tercümenin başlangıç kısmında İbn Haldun ve eseri hakkında geniş bilgi verilmiş, bu konuda yapılan bibliyograyalardan da yararlanılarak tercümenin sonuna zengin bir bibliyografya, ayrıca indeks eklenmiştir.

Fransızca Tercümeler: a) Baron de Slane: Paris, 1862, 68. Bu tercüme **Mukaddime**'nin bir batı diline yapılan ilk çevirisidir. b) Vincent Montei, I-III, Beyrut, 1967-68.

İngilizce Tercüme: Franz Rosenthal: Newyork, 1958, I-III. Batı dillerine yapılan en güzel, en doğru ve ciddî tercüme budur. Bu tercümede faydalı bir giriş, zengin dip notları, son derece gerekli Arabça terimler indeksi, geniş bir genel indeks ve daha evvelki çalışmalara dayanan bir İbn Haldun bibliyografyası eklenmiştir. Bu tercümeden **Mukaddime**'nin metnini cümle cümle

izlemek mümkündür. İbn Haldun'u bu tercümeden izlemek kolay kolay yanılgı sebebi olmaz.

Farsça Tercüme: Muhammed Pervin Conabadi: Tahran, 1959, I-III. Tercümenin başında 78 sayfa tutan bir giriş eklenmiştir.

Mukaddime Orducaya, Hindceye, İbraniceye, İtalyanca'ya, Rusca'ya, İspanyolca'ya, Portekizce'ye, Japonca'ya ve diğer bir takım Doğu ve Batı dillerine de çevrilmiştir. Ayrıca **Mukaddime**'nin seçme bir veya bir kaç bölümü özellikle batı dillerine tercüme edildiği gibi mukaddimenin özeti mahiyetinde tercümeler de yapılmıştır ki bunların en önemlisi Charles İssawi'nin **Mukaddime**'den yaptığı seçmelerdir. London, 1950(17).

İbn Haldun eserinin özgün olduğunu ve yeni bir ilim kurduğunu ifade etmekle beraber ilk asırlarda **Mukaddime** müslüman bilginlerin fazla dikkatini çekmedi.

Makrizî, İbn Tağriberdî, Kalkaşendî ve İbn Azrak gibi yazarlar İbn Haldun'u tanımış ve ondan yararlanmış olmakla beraber onu en iyi tanıyan, önemini takdir eden ve kendisinden geniş ölçüde faydalanan Osmanlı yazarları ve aydınları olmuştur. **Mukaddime**'yi inceleyen ve ondan yararlanan osmanlı yazarlarından bazıları şunlardır: Muhammed b. Ahmed Hafızuddin A'cemî, Kınalızâde, Taşköprizâde, Katib Çelebi, Naime, Müneccimbaşı, Pirizâde, Subhı Paşa, Hayrullah Efendi, Cevdet Paşa, Tunuslu Hayrettin Paşa, Cemal Zeki, Abdurrahman Şeref, Namık Kemal. Bunlardan başka Z. V. Togan, F. Fındıkoğlu, H. Z. Ülken gibi XX. asır Türk yazarları da İbn Haldun'a yakın bir ilgi duymuşlardır.

---

(17) Mukaddime üzerine yapılan tercüme, seçme metinlerin ve bölümlerin tercümeleri için bk. Abdurrahman Bedevî, 216-257.

İbn Haldun ve **Mukaddime**'siyle ilgili olmak üzere XX. asrın son çeyreğinde yapılan en fazla dikkate değer çalışmalar şunlardır.

Ümit Hasan: **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ank. 1977.

İbrahim Erol Kozak. **İbn Haldun'a Göre İnsan Toplum-İktisat**, İst. 1984.

Ahmet Arslan: **İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ank. 1987.

Nihat Falay: **İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri**, İst. 1978.

Mukaddime'nin Düzeni ve Bölümleri

İbn Haldun'un Mukaddime adını alan eseri, önsöz, giriş (mukaddime) ve altı anabölümden (bâb) meydana gelir. İbn Haldun hem bazı anabölümlere, hem alt bölümlere "fasl" (bölüm) adını verir.

Birinci Bölüm : Bu bölümde altı mukaddime vardır. Bu mukaddimelerde (ön ve temel bilgilerde) sosyal hayatın zorunlu olduğundan, yeryüzünün umran bulunan (mamur) kısmından, iklimlerden, iklim-insan ilişkisinden, gıda rejiminden, gaybı bilen veya bildiklerini iddia eden zümrelerden söz edilir.

İkinci Bölüm : Bedevî (ilkel kırsal) umran, vahşî kavimler ve kabileler bahis konusu edilmiştir. Bu kısım 28 alt bölümden oluşur.

Üçüncü Bölüm : Hanedanlıklar, Hilafet, Saltanat ve bunların mertebeleri. Bu kısım 52 alt bölümden oluşur.

Dördüncü Bölüm : Beldelerde, şehirlerde ve kasabalardaki hadari (yerleşik, medenî) umran. Bu kısım 22 alt bölümden oluşur.

Beşinci Bölüm : Geçim, geçim yolları ve sanatlar. Bu kısım 32 alt bölümden oluşur.

Altıncı Bölüm : İlimler, bunların türleri,

edebiyat, şiir, öğretim ve öğretim usulleri. Bu kısım 59 alt bölümden oluşur.

İbn Haldun özgün düşüncelerini, sosyal görüşlerini, tarih felsefesini ve toplum anlayışını altı anabölüm (bab) ve 198 alt bölüm (fasıl) içinde açıklamıştır. Alt bölüm sayısı **Mukaddime**'nin çeşitli baskılarına göre farklılık gösterir. Bazılarında olan bölümler, diğer bazı nüshalarda yoktur.

Toplum, siyaset, devlet, ekonomi, medeniyet, din ve tarih felsefesi gibi konularda İbn Haldun'un düşünce ve görüşleri anlatılırken genellikle sadece **Mukaddime**'ye göndermeler yapılır. Bunun sebebi belirtilen konular itibariyle onun diğer eserlerinin yeni ve özgün bilgiler içermemesidir. Tarih bakımından çok önemli olan **el-İber**'in Kuzey Afrika tarihine ait bölümler için bile durum budur. Bu bakımdan İbn Haldun'un görüşlerinden söz ederken biz de genellikle kaynak olarak **Mukaddime**'ye başvuracağız.

İKİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun'un Görüşleri

İbn Haldun'un görüş ve düşünceleri anlatılmadan önce ilk olarak onun düşünce tarihindeki, sonra da İslâm düşüncesi tarihindeki yerinin tesbit edilmesi gerekmektedir. Acaba o bir filozof mu veya sosyolog mu veya tarih felsefecisi mi veya medeniyet tarihçisi mi... vs. dir? İslâm düşüncesi bakımından ele alınınca acaba o bir tarihçi mi, kelâmcı mı, ilahiyatcı mı, filozof mu, eğitimci mi, ansiklopedist mi, fakih ve kâdı mıdır? İbn Haldun'a bir kısmına yukarda işaret edilen pek çok sıfat verilmiş, her araştırıcı onu değişik bir yere koymak istemiştir. Müslüman yazarlar için İbn Haldun'un İslâm düşüncesindeki yerini belirlemek problem olmamıştır. Hakkında bilgi veren bibliyografya kitapları onun şahsî niteliklerini şöyle belirtirler: "Faziletli, güzel ahlâklı, iyi hasletli, kadrî yüksek, hayalı, soylu, ağırbaşlı, himmeti yüce, adaletli, haksızlığa boyun eğmeyen, cesur, cömert, sohbet ehli". Aynı kaynaklar onu makam düşkünü, mevki tutkunu, baş olma heveslisi, mağrur, haysiyetine düşkün, fakat yerine görev kıvrak zekasıyla kendisini zor durumlardan kurtaran, durumun gerektirmesi halinde eski dostluklara sadakati unutan, tanıdıklrına karşı değişen ve tanınma arzusu sebebiyle Mısır'da Mağrıb kıyafetiyle dolaşın" şeklinde de tanımlarlar. Onu yakından tanımış, ilmine hayran olmuş, ama kendisine bir türlü ısınamamış olan İbn Hacer bile kıvrak zekası, usta bir diplomat edası, etkileyici ve ikna edici ifadesiyle Timur'un elinden yakasını

kurtarmayı başardığını kabul etmiştir[18]. Yakın dostlarından Lisanuddin b. Hatıp onun ruhî ve zihnî niteliklerini sayarken: "O aklî ve naklî ilimlerde ileri bir durumda olup araştırmaları isabetli, ezberi çok ve tasavvuru sağlıklı idi" demiştir[19]. İslâm kaynaklarında onun başkâdı olduğuna (kadi'l-kudât) işaret edilir. Ama dikkate şayandır ki uzmanlık alanını belli eden bir ifade kullanılmaz. Her halde bunun sebebi İbn Haldun'un çok yönlü bir yazar olması yanında aynı zamanda bir siyaset ve devlet adamı olmasıdır. İbn Haldun'u tarihçi olarak niteleyenler **Mukaddime**'den çok **el-İber**'i gözönünde tutmaktadırlar[20]. Oysa İbn Haldun'un düşünce tarihindeki yeri sadece **Mukaddime** çerçevesinde belirtilmelidir. Çünkü onu araştırmaya değer kılan sadece bu eseridir. Halbuki bu eser doğrudan tarihle ilgili klasik bir kitap değildir.

Batılı yazarlar da görüş ve düşünceleri itibariyle İbn Haldun'un tuttuğu veya tutması gereken yeri tesbitte değişik kanaatlara sahiptirler. C. Brocklemann esas itibariyle İbn Haldun'un ününün tarihçi oluşundan ileri geldiğini, Levy ise onun bir tarih filozofu olduğunu ifade etmektedir. Toynbee ise bir tarih felsefecisi olarak İbn Haldun'un vücuda getirdiği **Mukaddime**'nin kendi alanında gelmiş geçmiş en büyük eser olduğunu söylemektedir.

---

(18) bk. Abdurrahman Bedevî, 333.

(19) Bedevî, İbn Haldun, hakkındaki eski metinleri eserinde toplamıştır. Bu metinler şunlardır. Lisanuddin b. el-Hatib, **el-İhata**, İbnu'l-Ahmer, **Feraldu'l-Cümân**, İbn Hacer, **Ref'u'l-ısr**, A. Mlf. **İnbâu'l-gumr**, Aynî: **İkdu'l-cumân**, İbn Tağribirdî, **el-Menhelu's-Safî**, Sahavî, **ed-Dav'u'l-Lâmî**, A. Mlf, **el-İ'lân**, Baba Tinbüktî, **Neylu'l-İbtihac**; İbn Arabşah, **Acaibu'l-Makdur**, Makrizi, **es-Sulûk**, **el-Hitat**, bk. Bedevî, 300-60.

(20) Bu konuda bk. el-Husarî, 248-260. Hassan, 11-16, Arslan, s. 1. ve dvm.

Hitti'ye göre İslâmın en büyük tarih felsefecisi olan İbn Haldun, aynı zamanda gelmiş geçmiş tarih felsefecilerinin en büyüklerinden biridir. Robert Flint'e göre ise o, 1893'te bile tarih ilmi ya da felsefesi alanında klasik ve ortaçağ Hıristiyanlığında benzeri bulunmayan eşsiz bir tarihçidir, İbn Haldun. Bernard Lewis de onun bir tarih dahisi olduğunu, tarihin ilk kez felsefe ve sosyoloji açısından kavranışını gerçekleştirdiğini belirtmektedir.

A. Ferreire, Ludwig Gumplowicz, Stefano Colosio, Rene Maunier gibi sosyolojistler ise İbn Haldun'u sosyolojinin müjdecisi, öncüsü, ilk sosyolojist, tarih sosyolojisinin, sosyal morfolojinin, genel sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin habercisi şeklinde tanımlamaktadırlar. Erwin Rosenthal bu konuda: "İbn Haldun kelimenin tam anlamıyla İslâmda tek siyasi düşünürdür" derken A.R. Gibb: "O sadece bir müslüman olarak kalmamakta, **Mukaddime**'nin her sayfası onun bir İslâm hukukcusu ve ilahiyatcısı olduğuna tanıklık etmektedir" demektedir.

Avrupadaki merkantilistlerden dört asır evvel emeğe dayanan bir değer teorisi kurması İbn Haldun'un bir iktisatcı, iktisat ilminin kurucusu ya da politik ekonominin öncüsü olarak nitelenmesini sağlamıştır.

Muhsin Mehdi de İbn Haldun'un modern kültür tarihinin babası olduğunu söyler. Onu bir medeniyet tarihçisi olarak görenler de çoktur. İbn Haldun'un hangi ilim alanına girmesi gerektiği hususu üzerinde duran Bedevi'ye göre asabiyet, devlet ve geçim gibi **Mukaddime**'de yer alan temel görüşler hakkında İbn Haldun'un ortaya attığı fikirler bugün değişik ilim dallarını

ilgilendirmektedir. Meselâ asabiyetin siyasî bir düşünce olarak ele alınması mümkün olduğu gibi sosyal bir olay olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Onun kazanç ve geçim konusundaki görüşlerini sosyal açıdan değerlendirmek mümkün olduğu gibi ekonomik yönden incelemek de mümkündür. Devlet konusundaki düşünceleri tarihe de, sosyolojiye de dahil edebilir. **Mukaddime** okuyucusu bu konuda değişik tercihler yapma imkânına sahiptir, yaptığı tercihe göre İbn Haldun'u şu ya da bu ilmin alanına dahil edebilir. Bize göre İbn Haldun'u ve eserini bugünkü ilimlerden biri alanına sokmak mümkün değildir. **Mukaddime**'deki fikirlerin şu üç ilmin karması ve karışımı olduğunu kabul etmek zorundayız. 1- Tarih felsefesi ve usulu, 2- Siyaset bilmi, 3- Sosyoloji. Eğer bu üçüne birden ortak bir isim vermemiz şart ise ona İbn Haldun'un kastettiği geniş anlamda umran ilmi (beşerî umran ilmi) adını vermemiz gerekmektedir. Bununla birlikte bu üç ilim hakkında veya bunlardan birine dair bir sistem aramamız da meseleyi iyi kavramadığımızı gösterir(21).

Mukaddime'nin şu hususlarda özgün olduğu görülmektedir. İnsan toplumlarının zâtî ve ârızî bir takım halleri mevcuttur. Bu yönden o da canlı bir organizma gibidir: Doğar, gelişir, olgunlaşır, geriler ve ölür. İbn Haldun bu canlı varlığın (devletin) ömrünü dört nesil olarak belirler, her nesil (ceyl) için 40 sene ömür biçer. Bu organizma ile fizik çevresi arasındaki ilişkileri tesbit eder. Bu yüzden yer küresini iklimlere ayırır ve bunların özelliklerini anlatır; iklimlerin insan bedeni ve ruhu üzerindeki etkilerinden

(21) Bedevî, 64.

söz eder. İklimlerden ve özelliklerinden söz ederken Batlamyus'a ve İdrisî gibi Arab coğracılarına dayanan ibn Haldun bu noktada fazla özgün gözükmez.

İbn Haldun hanedanlıklardan, bunların gelişmelerinden, mülk (devlet)ten devleti kuran güçten (tegallüb)ten ve hanedanlıkların çöküşünden söz ederken daha özgündür. Bu konuda o sistemli bir araştırmaya girmemiş ve araştırmasını hilafetle sınırlı tutmuştur. Siyaset ve devlet felsefesi konusunda eserlerini okuduğu Eflatun ve Aristo'nun etkisinde kalmamıştır(22). Bunun sebebi Yunun filozoflarının aksine İbn Haldun'un sosyal ve siyasi alanda olması lazım gelenden çok olan üzerinde durması, idealden fazla realiteyi gözönünde tutması ve metod olarak ta mücerred aklî kıyaslardan çok gözleme başvurmasıdır. Bu tavır onu diğer yazanlardan ve düşünürlerden ayırır. Bu yüzden İbn Haldun'un görüşleri müsbet (pozitif) ilme daha yakındır. İbn Haldun'un öğündüğü nokta da muhtemelen burasıdır.

İbn Haldun bedevî umrân-hadarî umrân ayrımını yaparken de özgündür. Onun özgün olduğu bir konu da asabiyettir. Bu teorisi ırkçılık (racizme) ile sınırlı bir milliyetçilikten oluşmakla beraber daha çok cemaat ruhuna yakındır. İbn Haldun'un yeni ve özgün olduğu diğer bir konu da medeniyetin (hadaretin ve kültürün) ömrüdür. Bundan sonraki bölümlerde onun temel düşüncelerini, bilhassa yeni ve özgün olduğu düşünce alanlarını daha geniş bir biçimde tanıtmaya çalışacağız.

---

(22) Bedevî, el-Usulu'l-Yunaniyye Li'n-nazariyyatı's-Sıyasiyye, Fi'l-Islâm, Kahire, 1954, A. Mîf, Beyne Aristo ve İbn Haldun, İbn Haldun Sempozyumu, Kahire, 1962, s. 152.

İbn Haldun ve Tarih

İslâm bilginleri İbn Haldun'u genel olarak çok yönlü bir düşünür, özel olarak da bir tarihçi olarak görmüşlerdir. Tarihçi olarak da İbn Haldun'un iki yönü vardır. Bir yönü ile o, Taberî ve Mes'ûdî gibi kendisinden evvelki İslâm tarihçileri gibi geçmişteki olayları hikaye eder, devletlerin ve hanedanlıkların çeşitli durumlarını nakleder. Bu yönüyle İbn Haldun'u öbür İslâm tarihçilerinden ayıran her hangi bir fark yok gibidir[23]. Diğer yönüyle o tarihe tenkit usulunu getiren ve bir tarih teorisi ortaya atarak tarihî olayları (vekayii) bu çerçevede açıklamaya ve aydınlatmaya çalışan büyük bir düşünürdür. Bu bakımdan da İbn Haldun'un iki cephesi vardır:

1- İbn Haldun tarihin kaynaklarını, malzemesini, vesikaları, nakilleri ve rivayetleri ciddî ve esaslı bir tenkide tabi tutar. Tarih kitaplarında anlatılan abartmalı rivayetlerin, asılsız hikayelerin kökünü araştırır, sahte ve yanıltıcı malzemenin gerçeklik derecesi üzerinde durur, vesikaları akılcı bir yaklaşımla değerlendirir. Böylece tarihi kıssacılıktan ve hikayecilikten kurtararak onu bir araştırma alanı haline getirmeye çalışır.

2- İbn Haldun tarihî olaylardaki nedensellik (illiyet) üzerinde ısrarla durur, olayların sebeplerini ve sonuçlarını inceler, olaylara etki eden âmilleri ortaya çıkarır, tarihteki olayların hangi esas ve kanunlarla meydana geldiklerini belirlemeye, böylece bu olayları bir olaylar yığını olmaktan çıkarıp bir olaylar düzeni şeklinde sunmaya çabalar. Böylece tarihe kanun ve nizam

(23) Günaltay, Şemseddin, İslâmda Tarih ve Müverrihler, İst. 1342, s. 348; Ayrıca bk. Mecelletu't-Tarih, (özel sayı) Cezayir, 1984.

fikrini sokar. Sonuçta tarih naklî bir bilim dalı olmaktan çıkıp, kendine özgü bir usulü bulunan aklî bir bilim dalı hikmet haline gelir. Onun tarih felsefesi ya da sosyoloji alanındaki ünü buradan gelir[24].

İbn Haldun ve Tarih İlminin Tarifi

İbn Haldun **Mukaddime**'de tarih ilminin efrâdını câmi, ağyârını mâni bir tarifini yapmaz. O daha çok tarih ilminin sağladığı faydaları, güttüğü gayeyi ve topladığı ilgiyi bahis konusu ederek tarihi tavsif ve tasvir etmeye, tarihin mahiyeti ve esas gayesi hakkında bir fikir vermeye çalışır. Tarih ilmine her zaman ve seviyedeki insanın neden bu kadar çok ilgi gösterdiğini belirtirken şöyle der: "Görünüş itibariyle tarih eski zamanladan, hanedanlıklardan, geçmişte vukubulan olaylardan haber vermenin ötesinde bir şey değildir; sözü edilen olaylar yaygınlık kazanmış, bir çok atasözünün konusu olmuş, can sıkılınca meclislerde hoş vakit geçirmek için anlatılır olmuştur. Bu haberler halkın değişmiş olan halleri, hanedanlıkların sınırları ve sahaları, tehlike çanları çalıp çöküş zamanları yaklaşana kadar yeryüzünü nasıl imar ettikleri hakkında bize bilgi verir. İçyüzü itibariyle tarih bir inceleme, gerçeği ortaya koyma, sebepleri derinde olan olayların keyfiyetleri hakkında bilgi edinmedir. O halde bu hususlarda tarih esastır, hikmette köklü bir yeri vardır, hikmet (felsefe) grubunu oluşturan ilim dallarından sayılmaya layık ve hak sahibidir."[25]

Yukarıdaki tarifin birinci bölümü gelenekci tarih anlayışını, ikinci bölüm İbn Haldun'un an-

---

(24) Togan, Zeki, Velidi, Tarihte Usul, İst. 1969, s. 157.
(25) İbn Haldun, Mukaddime, I. 282, Trc. S. Uludağ, 200.

ladığı tarih anlayışını, yani tarih felsefesini dile getirmekte, bunun önemli bir inceleme ve araştırma alanı olduğunu bildirmekte, esas hikmetin de bu olduğunu anlatmaktadır. Bu anlamdaki tarihin ve sosyal oluşumların belli ilkeleri vardır, ancak bunlar incedir. Tarih olguların niteliği (keyfiyeti) hakkındaki bilgidir ama bunun sebepleri derine gitmektedir. Kısaca tarih sebep-sonuç kanunu ile birbirine bağlı olan geçmişteki olayların ilkeleri ve oluş biçimleri, bu biçimleri belirleyen etkiler hakkındaki düzenli bilgidir.

İbn Haldun bir yerde tarihi: "Belli bir çağa ve kuşağa özgü haberlerin kaydedilmesidir", diye tarif eder. Fakat hemen ekler: "Ama tüm bölgelere, kuşaklara ve çağlara ait genel hallerin kayd edilmesi de tarihçi için esastır. Zira o maksadının çoğunu bu temel üzerine inşa edecek ve haberleri bununla açıklığa kavuşturacaktır." (İbn Haldun, I, 325, c. I, 248). Bir de: "Tarihin mahiyeti âlemin umranı demek olan beşerî toplumdan haber vermektir", şeklinde bir tarif verir. (**İbid**, I, 328, Çev: I, 253.)

İbn Haldun her vesile ile tarihin faydasından ve gayesinden söz eder. Tarihi gayesine ve sağladığı faydaya göre de tarif eder. "Tarih çok değerli bir alan olup faydası çok, gayesi şereflidir. Çünkü o sayede geçmişteki milletlerin ahlâkı, peygamberlerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri hakkında bilgi sahibi oluruz. Böylece din ve dünya işlerinde örnek bulmak isteyenlerin amaçları da gerçekleşmiş olur[26].

Tarih bir çok kaynağa, değişik bilgilere ihtiyaç gösterir. Ayrıca araştırıcıyı gerçeğe ulaştı-

(26) İbn Haldun, I, 291, Cev: S. Uludağ, 208.

ran, hata ve sürçmelerden koruyan sağlıklı bir düşünmeye ve tesbitler yapmaya da ihtiyaç vardır[27]. Görülüyor ki, İbn Haldun tarihi sadece olanı anlatma ve haberleri aktarma sanatı olarak görmemektedir. Ona göre esas tarih bir çeşit pozitif bir ilim, kanunları olan bir araştırma alanı ve gerçek anlamda bir (felsefe ve) hikmettir, o halde bunun usulü de nakli değil, aklî ve felsefî olmalıdır. Bu anlamdaki tarih umran ilmi ile geniş ölçüde örtüşmektedir.

İbn Haldun kendisinden önceki İslâm tarihcileri hakkında kısa değerlendirmeler yapar, kendi dönemine kadar olan tarih ilmini bir tenkide tabi tutar. Ona göre büyük İslâm tarihçileri geçmişle ilgili haber ve rivayetleri toplayıp eserlerine kayd ettiler. Ama tarihçi geçinenler uydurma haber ve sahte rivayetlerle onların verdikleri bilgileri karıştırdılar. Sonraki tarihçiler de bunların yolunu tuttular ve bunları olduğu gibi bize aktardılar. Olayların sebep ve hallerini (kanunlarını) gözönünde bulundurmadılar, uydurma rivayetleri ve saçma haberleri reddetmediler. Çünkü onlar işin gerçeğini çok az araştırdılar, genellikle doğruyu yanlıştan ayırma yoluna gitmediler, onun için verdikleri haberler yanlışlar ve kuruntularla birlikte ve yanyanadır. Çünkü taklitçilik insanoğlunun iliklerine işlemiştir. Tarihçi geçinmek başını almış gitmiştir [28]. Neden? Çünkü, diyor İbn Haldun, bunlar haber verirken sadece rivayetlere dayandılar, adetlerin esaslarını, siyasetin kurallarını, umranın tabiatını, insanların oluşturduğu toplumun hallerini (kanunlarını) başvurulan bir hakem

(27) Aynın es., aynı-yer.
(28) İbn Haldun, I, 283, 291.

olarak görmediler, gâibi şâhide, geçmiştekini şimdikine kıyaslamadılar. Bu yüzden de haber nakl ederken genellikle yanıldılar. Zira doğru yanlış demeyip vekayii ve hikayeleri aktarmakla yetindiler. Bunları, asıllarıyla karşılaştırmadılar, benzerleriyle kıyaslamadılar, hikmet (felsefe) ölçüsü ile incelemediler, sosyal oluşumların tabiatlarını gözönünde bulundurmadılar, haberlerde düşünceyi ve basireti hakem kılmadılar. Bu yüzden de gerçekten sapmış, yanlış ve kuruntu vâdilerinde dolaşmış oldular[29]. İbn Haldun yukarıdaki sözleriyle hakiki bir tarihçinin nelere dikkat etmesi gerektiğini de anlatmıştır. O şu konuda ısrar eder: "Basiretli (şuurlu) bir tenkitçi önceki tarihçilerin rivayetlerini kabul ya da reddederken kendini (ve çağını) ölçü olarak kullanır. Çünkü ahvali (kanunları) itibariyle umranın bir takım tabiatları vardır ki haberler onlara indirgenir, nakil ve rivayetler onlara göre yorumlanır[30].

İbn Haldun'a göre nasıl madde âleminin bir tabiatı (doğası) varsa ve bu tabiatla ilgili tabiat kanunları buluyorsa, onun gibi umranın da bir tabiatı, bu tabiatın da ahvali (kanunları) vardır. Tarihçi bu kanunları dikkate almak zorundadır. Ölçü olarak bu kanunları dikkate almayan tarihciler hatadan ve hurafelerden kurtulamazlar. Ona göre tarihçilerin yanılmalarına ve asılsız şeylerden haber vermelerine sebep olan hususlar şunlardır:

Tarihçilerin Hataya Düşmelerinin Sebepleri

1- Sadece nakle dayanmak, sosyal tabiatın kanunlarına başvurmamak, (gözleme baş vur-

(29) İbn Haldun, I, 291, Çev. S. Uludağ, 209.
(30) İbn Haldun, I, 283, Çev. I, 202.

mamak, akıl yürütmemek, bunun örnekleri aşağıda gelecek).

2- Belli kuşaklara ve kavimlere egemen olan ahvâlin (gidişatın, toplum düzeninin) zamana ve çağlara göre değişmekte olduğu hususunu dikkate almamak yanlış yapmanın gizli sebebidir, tarihçinin onulmaz derdi budur. Bu değişme uzun bir süre içinde yavaş yavaş gerçekleştiğinden kolay kolay kimse bunun farkına varamaz. "Alemin ve kavimlerin halleri, adetleri ve gidişatı belli bir düzende ve sabit bir yolda sürüp gitmez" diyen İbn Haldun'a göre sosyal hayat zamana ve çağa göre değişir, bir halden diğer hale intikal eder. Nasıl zamanla kişiler ve kentler değişiyorsa tıpkı onun gibi âlem, mıntıka ve hanedanlıklar da değişmektedir. Allah'ın süregelen adeti (ve süneti) budur."(31)

3- Gidişatın ve adetlerin değişmesi. Her kuşağın adeti sultanlarının adetine tâbidir. Nitekim "insanlar hükümdarlarının dini (âdeti) üzerine bulunur" diye bir özdeyiş vardır. Hanedanlar ve çevresi başka bir hanedanlığı işgal edip onlar üzerinde egemenlik kurdukları zaman aynı zamanda onların (töre ve) adetlerine dayanmak, bunlardan bir çoğunu benimsemek, bununla beraber kendi kavimlerinin törelerini de sürdürmek zorunda kalırlar. Böylece hanedanlığın törenlerinden kuşaklarının törelerine az çok aykırı düşen durumlar ortaya çıkar. Bunların ardından başka bir hanedanlık gelince bu durum bir kere daha tekrarlanır ve aykırılık büsbütün artar. Sonuçta evvelkine hiç benzemeyen yeni adetler ortaya çıkar. Milletler ve kuşaklar ardarda saltanı ve hükümdarlığı ellerine

(31) İbn Haldun, I, 321, Çev. I, 241.

geçirdikçe gidişat (ahvâl) ve adetlerindeki değişiklikler sürüp gider[32].

İnsanın kıyas ve benzetmeler yapması tabii birşeydir. Kıyas yaparken insan dikkatsizlik neticesinde hataya düşebilir. Genellikle insanlar eskilere ait haberleri işittikleri zaman onu hemen çağındaki benzeri durumlara kıyas ederler, arâda geçen zaman içinde meydana gelen değişiklikleri ve farklılıkları dikkate almazlar. Bundan dolayı da yanılgılara düşerler.

Örnek: Tarihçiler Haccâc'ın babası öğretmen idi derler. Oysa o çağda öğretmenlik asabiyet sahiplerinin gurur duymadıkları bir geçim yolu idi, öğretmenleri hor ve hakir görürlerdi. Ayrıca İslâm'ın ilk döneminde, Emevî ve Abbâsiler döneminde öğretmenlik bir meslek değildi, ilim bir sanat sayılmazdı. Peygamberden işitileni naklet-mek ve halkın bilmediği dinî konuları tebliğ mahiyetinde olmak üzere onlara öğretmek ilim sayılırdı. Asabiyet sahipleri Kur'ân ve Sünnet öğretmenliğini meslek edindikleri için değil, onları tebliğ etmek için halka bildirirlerdi. Bu anlamda, yani siyasî, idarî ve dinî bir mahiyette olmak üzere tebliğe büyük önem verir, onunla onur duyarlardı. İslâmı tebliğ etmek için Hz. Peygamberin Sahabeden ileri gelenleri görevlendirmesi de bunu gösterir. Sonraki dönemde öğretmenlik bir meslek haline geldi. Asabiyet sahipleri devlet işleriyle meşgul olduklarından ilim konusunu başkalarına havale ettiler. Devlet adamları ve zenginler öğretmenliğe tenezzül etmemeye, bu işi görenleri ise aşağı görmeye başladılar. Kısaca Sakîf kabilesinin ileri gelenlerinden olan Haccâc'ın babası çağımızdaki anlamda

(32) İbn Haldun, 321, Çev. I, 241.

öğretmen değildi, ilk dönemdeki anlamda öğretmendi. Bu konudaki değişimin bilinmemesi yanlışlığa sebep olmaktadır.

Öğretmenlik alanında görülen bu durum kâdılık makâmı hakkında da söz konusudur. Eskiden kâdı başkan ve komutan olabilirdi. Endülüs'teki Mülûk-i tavâifîen İbn Abbâd'ın babasının kâdılığı da şimdi anlaşılan anlamda değildi.

Birinci maddede anlatılan hususlara dikkat edilmediği için düşülen hatalara bazı örnekler:

I- Başta Mesudî olmak üzere bir çok tarihçi, kavmini Sinâ çölünden geçiren Hz. Musa'nın ordusuna silah taşıyan yirmi yaşın üstünde altıyüzbin asker vardı derler. Bu rakamın yanlış olmasının sebepleri:

a- Bir memleket belli büyüklükte bir orduyu besler ve barındırır. Bundan fazlasına gücü yetmez. O çağda o topraklarda bu büyüklükte bir ordunun bulunması mümkün değildir, bugünkü durum da buna tanıklık eder.

b- Bu büyüklükte bir ordunun saf düzenine sokulup savaşa sevk edilmesi, komutanın zorluğu sebebiyle mümkün değildir. Şimdiki durum da bunu gösterir. **"suyun suya benzemesinden çok geçmiş geleceğe benzer"**. Şimdi mümkün olmayan bir şey o zaman da mümkün değildir.

c- Eski İran'ın devleti daha geniş, nüfusu daha fazla olduğu halde ordularının mevcudu hiç bir zaman bu sayıya ulaşmamıştı. Onların Kadisye savaşındaki ordu mevcudu 120.000 idi.

d- Eğer İsrailoğullarının bu kadar çok askeri olsaydı çok geniş topraklar üzerinde egemenlik kurabilirlerdi. Çünkü bir ülkenin genişliği askerî güce göre olur. Oysa onların hakimiyetleri altına aldıkları yerler Ürdün, Filistin ve çevresinden ibaretti.

e- Hz. Musa ile Hz. Yakub'un oğlu Leri arasında dört batın (kuşak) vardır. İsrailoğulları Hz. Yusuf zamanında Mısır'a gittikleri zaman sayıları 70 idi. Burada 120 sene kalan İsrailoğullarının bu sürede bu kadar çoğalmaları mümkün değildir. Bu durum bilinen, ortada olan, tanınan, görülen ve gözetlenen hususlarla kıyaslanabilir. Yukarıda sıralanan sebeplerden dolayı bu konudaki haberler asılsız ve hurafedir. Devletlerin askerleri, gelir durumları, harcamaları, hazineleri hakkında bilgi verilirken genel olara abartmalı haberlere rastlanır(33).

Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Haldun bir haber tanınmış tarihçiler tarafından nakl edilse bile akla ve sosyal gerçeklere uymüyorsa onu kabul etmiyor. Önce haberin "olabilirliği"ne bakıyor. Eğer bir haber "olabilir" türden ise haberin sened tenkidini, yani kaynağın ve haberin doğru olup olmadığını ondan sonra ele alıyor. Onun burada söz konusu ettiği olabilirlik (imkân) sadece akli imkân değildir. Zira esas itibariyle o zaman o sayıdaki bir ordunun var olması aklen imkânsız değildir. akıl teorik olarak bunu mümkün görür. Bu durumu imkânsız kılan toplum şartlarıdır.

Görüldüğü gibi İbn Haldun bir haberin hurafe olduğunu göstermek için onu bir yönden değil, bir kaç yönden inceliyor, geçmişi günümüze getiriyor, bugün olması imkânsız olan şeylerin geçmişte olmasının da mümkün olmadığını söylüyor. Tarihî olaylarla günümüzdeki sosyal olayların aynı kanun ve kaidelerine göre cereyan ettiklerini belirterek aralarındaki sıkı ilişkileri ve sağlam bağları gösteriyor.

---

(33) İbn Haldun, I, 292, Çev. I, 209.

II- Tarihçilerin, Yemen'de hüküm süren Tubbaların Kuzeybatı Afrika'ya akınlar yaptıklarına dair verdikleri haberler de sahte ve asılsızdır. a) Tubbalar üç tarafı denizlerle çevrili Arap yarımadasında hüküm sürdüler. Kuzey Afrika'ya geçmeleri için Sina çölünden başka yolları yoktu. Buralar ise Amelika ve Kıpti gibi kavimlerin egemenliği altında olduğundan onların ülkelerinden geçmeleri adeta imkansızdı. Diğer taraftan Yahudi ve Mısır kaynakları da bu habere yer vermezler. b) Oraya deniz yoluyla gitmeleri, yolun uzun, ikmâl imkânlarının çok zor olması dolayısıyla imkânsızdır. c) Bu topraklardan, barış anlaşmaları yaparak geçmiş olmaları büsbütün imkânsızdır. d) Ayrıca bu konudaki haber de sağlıklı değildir.

"Verilen haberler üzerinde düşün taşın, bunları sağlam kanunlarla ölç biç ki doğru olanı yanlış olandan ayırd etmek en güzel şekilde senin için mümkün olabilsin" diyor İbn Haldun(34).

III- İbn Haldun, tarihte gerçeği bulmak için izlediği usulü dini rivayetlere de uygular. Fecir süresinin tefsirini yapan müfessirler derler ki, bu surede geçen "İrem" kelimesi bir şehrin adıdır, burası sütûnleriyle ünlü idi. Buranın hükümdarı olan Şeddâd cennetin niteliklerini duymuş, cennet gibi bir şehir kurmaya karar vermiş ve Adn sahrasında üçyüz senede İrem şehrini kurmuş, kendisi dokuzyüz sene yaşamış, serin köşkleri altından, sütunları zeberced ve yakuttan imiş. Türlü türlü ağaçlar ve akar sular varmış, şehrin inşası tamamlanınca Allah tarafından gelen bir fırtına ile halkı mahv olmuş. Hatta Tabiinden Abdullah b. Kılâbe kay-

(34) İbn Haldun, I. 297-99, Çev. I, 215-18.

bolan develerini ararken bu şehre raslamış. Taberî, Sealebî ve Zemahşerî gibi tefsir âlimleri bu rivayeti kayd ederler.

Var olduğu iddia edilen Yemen'deki bu şehrin gerçekten mevcud olduğuna dair şimdiye kadar haber alınamamıştır. Yemen hakkında bilgi verenler bu şehirden söz etmezler. "Şehir vardı, ama yok olup gitti, ondan eser kalmadı" deseler belki daha iyi olur. Ama bazıları bu şehrin Şam olduğunu söyler, bazıları da bu şehir var ama gözle görülmez, der ve saçmalalar.

Tefsir âlimleri, "Irâb" denilen bir gramer tekniği dolayısıyle bu şehrin varlığını kabule meyl etmişler, direk anlamındaki imadı sütun diye yorumlamışlardır. Oysa burada imaddan maksat çadır direğidir. "İmad" sözü sütun anlamına alınsa bile o zaman Âd kavminin genel olarak bina ve sütunlara sahip olduklarını ifade eder. Bu da onların gücünü gösterir. Yoksa belli bir yerde ya da başka bir yerde özel bir binaları olduğu anlamına gelmez. Allah'ın kitabını efsane ve masal türü rivayetlerden tenzih etmek gerekir.

İbn Haldun, Harun Reşid'in kız kardeşi Abbase, Tabib Bahtîşu, kadı Yahya b. Eksem, Halife Me'mun ile Hasan b. Sehli'in kızı Büran arasındaki ilişkiler, Fatîmîlerin ve İdrisîlerin soy kütüğü hakkındaki rivayetleri de teker teker ele alarak tenkidini yapar ve bu vesile ile görüşlerini ortaya koyar. Sonuçta şöyle der: "Tarihçinin siyasetin kurallarını, (sosyal olayların ve) varlıkların tabiatlarını; gidişat, ahlâk, adetler, meslekler, meşrebler ve sair haller itibariyle kavimlerde, mıntıkalarda ve çağlarda vukua gelen değişmeleri bilmeye ihtiyacı vardır[35].

(35) İbn Haldun, I, 320, Çev. I, 240.

İbn Haldun'a göre bazan dünyada ve toplum hayatında büyük devrimler ve önemli değişmeler meydana gelir. Bu esnada ahval (sosyal hayat) toptan değişince adeta halk kökten değişir. Sanki yeni bir halk meydana gelmiş gibi âlem tümüyle başka bir hal alır. Hayat yeniden başlar, âlem yeniden vücuda gelir(36).

Haberlere Yalan Karışmasının Sebepleri

Bir tarihçinin toplum hayatını, âlemin umranını, tabiatı icabı umranda görülen vahşi veya ehlileşmiş olma durumunu, asabiyetleri, insanların türlü türlü biçimde biribirine üstün gelmelerini ve bundan doğan devletleri, hanedanlıkları ve bunlardaki mertebeleri, insanların çalışma ve emekleri ile meslek edinmeleri; kazanma, geçinme, ilimler, sanatlar ve tabiat gereği umranda meydana gelen benzeri halleri gayet iyi bilmeleri lazım geldiğini vurgulayan İbn Haldun, haberlere (rivayetlere ve tarihî vesikalara) yalanın karışma sebepleri olarak aşağıdaki hususları bahis konusu eder:

a) Belli görüşlere ve inanç biçimlerine sıkı bağlılık. İnsan bir haberi kabul konusunda ilmî olursa, eleştirme ve değerlendirme hususunda ona hakkını verir. Böylece doğru olan sahte olandan ayırd edilir. Fakat bir görüş ve inanç şeklinin ateşli taraftarı olursa ona uygun düşen haberleri hemen kabul ediverir. Bu eğilim ve yanıtma öngörüsünü örteceğinden isabetli değerlendirmeler ve eleştiriler yapamaz. Sonuçta bir haberi kabul ve onu başkalarına nakletmede yanlışa düşer.

b) Haberi nakl edenlere güvenme: Haberle bu konudaki değerlendirme cerh ve ta'dîl ilmi-

(36) İbn Haldun, I, 326, Çev. I, 249.

nin konusudur. Kimin verdiği habere güvenilir, kiminkine güvenilmez cerh ve ta'dil ilminde öğrenilir.

c) Maksadı dikkatten kaçırma: Haberi nakl edenlerin bir çoğu gördükleri ve işittikleri şeyden maksadın ne olduğunu bilmediklerinden haberi zan ve tahminlerine göre nakl eder, sonuçta hataya düşerler.

d) Haberin doğru olduğu kuruntusu. Bunun kaynağı haberi nakl edenlere duyulan güvendir.

e) Ahvalin (sosyal kanunların) olaylara nasıl uygulanacağı bilmemek. Olaylara sahteliğin ve yapaylığın karışması uygulamayı zorlaştıracağından haberci bunları gördüğü şekilde aktarır ve yapay durum onu yanıltır.

f) Kişilerin makam sahiplerine ve saygın kişilere yaranmak için onları öğmeleri, bu yoldan ünlenmelerini sağlamaları. Neticede haberler, doğruyu yansıtmayacak şekilde yaygınlık kazanır. İnsan öğülmeye düşkündür. İnsanların çoğu fazilet ve faziletli kişiler peşinde değil, dünya ve servet peşinde koşar.

g) Hepsinden önemlisi de şu: Umrandaki ahvâlin (kanunların) tabiatını bilmemek. Gerek nesne, gerek nesnelere ait hareketler olsun âlemde var olan her şeyin hem kendine, hem de azalarına özgü bir tabiatı vardır. Haberi işiten kişi varlıktaki ahvâl ve hadiselerin tabiat ve bu tabiatın gereklerini bilince bu durum o haberi değerlendirmede ve doğruyu yalandan ayırd etmede yardımcı olur. Bir haberi her yönüyle değerlendirmenin en sağlıklı yolu budur. İskenderiye feneri hakkında Mes'udi'nin verdiği haberler bu hususu dikkate almamanın sebep olduğu hatalara güzel bir örnek teşkil eder.

İbn Haldun burada gerçekleşmesi imkânsız bazı şeylerin nasıl gerçekmiş gibi rivayet edildiğini örneklerle gösterir.

İbn Haldun yanlış haberler içinden doğru olanların ayıklanmasına **"temhis"** demektedir. Ona göre haberlerin temhisi (tenkid) umranın tabiatını bilmekle mümkün olur. Haberleri tenkid edip doğru olanlarını sahte (hurafe) olanlarından seçmenin ve ayıklanın en güzel ve güvenilir yolu budur. Ravilere cerh ve ta'dil esasını uygulamadan evvel bu hususun dikkate alınması lazım gelir. Bir haberin esas itibariyle mümkün ya da imkânsız olduğu bilinmeden ve belirlenmeden ravilerin cerh ve ta'dili bahis konusu edilemez[37]. Çünkü vukuu imkânsız olan bir şey hakkında verilen haberi cerh ve ta'dil konusu yapmak hiç bir fayda yoktur. Bu yüzden fikir adamları imkânsız şeyler hakkında verilen haberleri veya aklın kabul etmediği yorumları haberin reddedilme sebebi olarak görmüşlerdir.

Haber Cümlesi-İnşâ Cümlesi

Nesneler, olaylar ve bunların niteliklerini bildiren cümlelere haber; bir işin yapılmasını ya da yapılmamasını isteyen cümlelere inşa cümlesi denir. Meselâ Ağaç dikildi, ağaç büyüdü gibi cümleler bize bir olay hakkında bilgi verdiklerinden haber cümleleridir. Bunların en önemli özelliği olumsuzluklarının, yani asılsız bir yalan olmalarının da mümkün oluşudur. Ağaç dikildi denir ama dikilmemiş de olabilir.

İnşâ cümlelerinde yalan olma ihtimali yoktur. Bunun en önemli özelliği budur. Emir, nehiy, soru, temenni ve dua cümleleri hep inşâ

(37) Ravinin güvenilir olduğunu ifade etmeye Ta'dil, güvenilmez olduğunu ifade etmeye Cerh denir. Ahmed Naim, Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid Tecrümesi, İst. 1928, I. 342.

cümleleridir. Misal: Namazı kıl, içki içme, ağaç dik, ağaç dikildi mi, keşke ağaç dikilmiş olsaydı. Allahım orucumu kabul et.

İbn Haldun: "Şer'î ve dinî haberin büyük bir kısmı mükellefiyet yükleyen inşâ cümleleridir. Bu haberlerin doğruluğu hakkında bir zan hasıl olunca ona göre hareket etmek görev olur, sağlıklı bir zanna sahip olmanın yolu da râvilerin dürüst ve öğrendiklerini zabt eden kişiler olduklarına güvenmektir" diyor. Şer'î haberlerin sağlıklı olması için cerh ve ta'dile itibar edilir. Zira bu konuda aklî ve sosyal imkânsızlık söz konusu olmaz.

Halbuki vekayı (olaylar) hakkında verilen haberlerin doğru ve sağlıklı olmaları için verilen haberin, ilgili olduğu olaya uygun düşmesi şarttır. Bundan dolayı olayın meydana gelmesinin mümkün olup olmadığının mutlaka dikkate alınması icab eder. Bu tür haberlerde bu husus cerh ve ta'dilden önce gleir. Çünkü inşâ cümlesinin faydası cerh ve ta'dile dayandığı halde, haber cümlesinin faydası hem cerh ve ta'dile hem de haberin ilgili olduğu dıştaki olaya uygunluğuna dayanır.

O halde imkân ve imkânsızlığı dikkate alıp hakkı bâtıldan ayırd etmek bir kanundur. Bu da ümran demek olan beşer toplumuna, özünün ve tabiatının gereği olduğu için eklenmesi (ve katılması) gereken haller (ve esaslar) ile ârızî olduğu için ondan sayılmayan ya da ona hiç ârız olmayan şeyleri ayırd etmek ve umranı bu gözle incelemekle olur. Bunu yaptık mı haberlerde hakkı bâtıldan, doğru olanı yalan olandan ayırd etmeye yarayan sağlam bir delile dayalı bir kanun elde etmiş oluruz. O vakit umranda vukubulan hallerle ilgili bir şey işitince bunun kabul mu red mi edilmesi gereken bir şey oldu-

ğuna hükmedebiliriz. Bu bizim için sağlıklı bir ölçü olur. Tarihçiler doğru ve isabetli olan nakilleri bununla araştırırlar. Şu **Mukaddime**'yi yazmaktan amacımız da budur[38].

Yukarıdaki ifadeye bakılınca İbn Haldun'un din dışı haber ve rivayetlerde çok titiz, sıkı ve son derece akılcı davrandığı, fakat dinî rivayet ve hükümler konusunda çok müsamahalı davrandığı, hatta bu tür rivayetleri adeta tenkit dışı bıraktığı, bu alana aklı sokmada ihtiyatlı olduğu açıkça görülür. İbn Haldun'da bu ölçüde akıl ile nakil (din) bir birinden ayrılır.

İbn Haldun, yukarıda yapılan alıntılarda ifade edilen görüşleri sebebiyle hurafe, bâtıl, sahte, yalan ve asılsız rivayetlerle mücadele eden; doğruyu sosyal anlamdaki akılcılık ve gerçekcilikle arayan bir düşünür olarak görülmüştür.

Umran İlmi

İbn Haldun **Mukaddime**'de umran ilminden söz eder ve bu ilmi kendisinin kurduğunu açık açık defalarca ifade eder. Umran mamurluk, imâr etme, şenlendirme, âbâd ve bayındır olma, gelişme anlamına gelir.

İbn Haldun çeşitli vesilelerle umranı bizzat tarif etmiştir. Bir yerde şöyle bir tarif verir: a) "Umran, ihtiyaçların giderilmesi ve ünsiyet edilmesi maksadıyla şehirlere ya da köylere inmek ve yerleşmekten ibaret. Zira geçinmek için yardımlaşmak insanların tabiatında mevcuttur."[39] İnsanların bir yere yerleşip orasını şenlendirmeleri, imar edip mamur hale getirmeleri umrandır, onları buna iten kendi cinslerinden olan öbür insanlarla yalnızlığın verdiği sıkıntıyı gi-

(38) İbn Haldun, I. 328. Çev. I, 253-260; Husârî, 164-78, Aslan, s. 56, 60, 68, 71.

(39) İbn Haldun, I. 335, Çev. I. 266.

dermek ve ihtiyaçları karşılamak için tabii olarak yardımlaşmaktır. İbn Haldun başka bir yerde şöyle der:

b) Tarihin mahiyeti beşer toplumundan (insanî ictimâ'dan) haber vermektir ki, bu da âlemin umranıdır."(40) Açıkca görülüyor ki, İbn Haldun insanların yaşadığı sosyal hayata umran diyor ve burada toprağa yerleşmeyi şart koşmüyor, yerleşik umrana hadari umran, göçebe umrâna da bedevi umran adı veriyor. İbn Haldun bir başka yerde şöyle diyor:

c) "İnsanların toplum halinde yaşamaları zorunludur. Filozoflar bu hususu: "İnsan tabiatı gereği medenidir" sözüyle dile getirirler. Bu söz "insan için toplum hayatı kaçınılmazdır", anlamına gelir ki, onların dilinde bu (toplum) şehir (Medine)'dir. Umranın anlamı da işte budur(41). Burada İbn Haldun'un umranı filozofların medeniyet anlayışına yaklaşmakta, fakat başka bir yerde İbn Haldun kurduğu ilmin filozofların siyaset-i Medine veya tedbir-i Medine dedikleri ilimden farklı olduğunu söylemektedir(42).

İbn Haldun'da umran ilminin sınırları, bütün sosyal faaliyetleri ve kurumları geçmişi ve hali ile içine alacak kadar geniştir. Bu sebeple bu ilmi bugün bildiğimiz bilim dallarından biri sanıp ona göre anlamamız ve anlatmamız yanlış olur. Umran ilmini bazıları sosyoloji, bazıları tarih felsefesi, bazıları medeniyet ilmi, bazıları kültür ilmidir şeklinde tarif etmişlerdir. Meselenin böyle sunulması bile umran ilminin ne kadar özgün ve sahasının ne kadar geniş olduğunu gösterir.

(40) İbn Haldun, I. 328, Çev. I. 253.
(41) İbn Haldun, I. 327, Çev. I. 271.
(42) İbn Haldun, I. 332, Çev. I. 260.

İbn Haldun'un umran ilmi tüm sosyal etkinlikleri kapsadığından herkes **Mukaddime**'de kendi uzmanlık alanıyla ilgili bir takım bilgiler bulabilir. Onun için uzmanlık alanları farklı pek çok araştırıcı **Mukaddime**'ye yollamalar yapmak ihtiyacını duymuştur.

İbn Haldun sık sık **"insanî ictimâ"** dediği beşer toplumundan söz eder. Umran ilminin konusu işte bu toplumdur. Şöyle diyor: "İnsan türünün toplum halinde yaşaması zorunludur. Aksi halde onun varlığı gerçekleşmez, onun aracılığı ile Allah'ın yeryüzünü mamur hale getirme ve onu kendine halife (nâib) kılma yönündeki iradesi gayesine ulaşmazdı. Bu ilmin konusu olarak belirlediğimiz umranın anlamı budur."(43) Nasıl bir madde ve onun tabiatı varsa, fizik ve kimya gibi pozitif ilimlerin konusu bu tabiat ise, yani maddede meydana gelen olaylar arasındaki ilişkiler ise aynen bunun gibi toplum hayatının da bir tabiatı vardır ve umran ilminin konusu bu tür olaylar arasındaki ilişkileri sebep-sonuç bağı içinde inceleyip kanunlarını belirlemektir. İbn Haldun'u bu noktada luzumundan fazla determinist bulanlar vardır. Gerçekten de o daha evvel İbn Rüşd'ün üzerinde önemle durduğu ve savunduğu derterminizmi (illiyeti, nedenselliği) tarihe ve sosyal olaylara başarıyla uygulamış ve sonuçta umran ilmini kurmayı başarmıştır.

İbn Haldun kurduğu umran ilmi hakkında: "Bu esas itibariyle bağımsız bir ilimdir. Çünkü bunun bir konusu vardır. Bu da beşerî umran ve insanî ictimâ (insan toplumu)dur. Bu ilmin kendine özgü problemleri de vardır ki buda umranın özüne (zâhna) ilişkin olup peşpeşe gelen

(43) İbn Haldun, I. 328, Çev. I. 273.

haller ve arazlardır. İster vaz'î (naklî-sosyal) ister aklî olsun bütün ilimlerde durum budur."[44] diyor. İslâm yazarlarına göre bir ilmin konusu bir şeyin zatı değil, bu zata (öze) ilişkin olan arazlar (haller, nitelikler, kâide ve kanunlar)dır. İbn Haldun bu ölçüler dahilinde umranın bir ilim olduğunu belirttikten sonra bunun yeni bir disiplin (san'at) özgün bir buluş, çok faydalı bir ilim olduğunu, araştırma ve incelemeleri sonucu bunu bulduğunu, daha evvel yazılan Turtuşi'nin **Sırâcu'l-Mulûk**, filozofların medenî siyaset, fıkıhcıların usul ilminden farklı olduğu gibi mantıkcıların hitabetinden de ayrı olduğunu vurgular ve der ki: "Bu âdetâ yepyeni bir ilim dalıdır. And olsun ki, daha evvel bu alanda söz söyleyen birine raslamadım[45]. Allah bu ilmi bize ilham etti, ilk defa bundan esaslı bir şekilde söz etmek bize nasib oldu. Bu ilmin problemlerini bir araya getirerek benzeri diğer disiplinlerden ayırdım. Başarılı kılan ve doğruyu gösteren Allahtır. Şayet umranla ilgili bazı hususlar dikkatten kaçmış veya problemleri başka ilimlerin problemleriyle karışmış isem onu düzeltmek araştırıcı fikir adamlarına düşer. Fakat bunun onuru benimdir. Çünkü bunu ona yol yapan ve bunu açıklayan benim[46].

Umran İlmi ve Kanunluluk

Bir ilim için bir konu ve bu konu ile ilgili meselelerin mevcut olması şarttır[47]. İbn Haldun'da konu toplum ve onda görülen çeşitli olaylardır. O bu olayların belli sebep ve illetlerden kaynaklandığını yeterince vurgulamıştır.

(44) İbn Haldun, I. 331, Çev. I. 260.
(45) İbn Haldun, I. 332, Çev. I. 260.
(46) İbn Haldun, I. 334, Çev. I. 264.
(47) Mesela bk. el-Husrî, 289-99; Vâfî, I. 188-90.

Bu sebep ve illetler doğrudan umranın tabiatından doğmaktadır. "Ahvalı itibâriyle umranın tabiatları "(kanunları) vardır", "olayların tabiatları (kanunları) vardır", derken hep toplum hayatında görülen değişmeyen nizama işaret etmektedir. Çünkü "tabiat" kelimesi bir değişmezliği, bir sürekliliği dile getirmektedir. Meselâ "mülkün tabiatı refahtır" derken mülk ile refah arasındaki bağa ve kanunluluğa işaret etmektedir. Zira nerede bir mülk kurulursa orada belli bir sürede ve belli şartlar altında refah görülür. Mülk sebep (illet) refah onun sonucudur. Bazan sosyal olaylardaki illî (illet) refah onun sonucudur. Bazan sosyal olaylardaki illî (nedensellik) bağı zorunluluk sözüyle ifade eder. Mesela: Mülkte, bedevîlik tavrını zorunlu (zarurî) olarak hadarîlik izler" der. İbn Haldun sosyal kanunlar önünde insan iradesinin etkisiz kaldığını söyler. Muaviye'nin hükümdar oluşundan söz ederken: "Muaviye, mülkü kendisinden ve kabilesinden uzaklaştıramazdı. Zira tabiatı gereği asabiyet onu hükümdarlığa sevk etmişti. Bunun böyle olması tabii idi, demektedir. Yani ona göre Muaviye'nin mülkü ele geçirmesi sosyal olaylardaki gelişmelerin tabii ve kaçınılmaz sonucudur. Onun başka türlü davranması mümkün değildi. Nitekim Halife Me'mun Hz. Ali soyundan Ali Rıza'yı veliahd tayin etmeye teşebbüs etmiş, ama Abbasîlerin asabiyeti bunun gerçekleşmesine engel olmuştu. İbn Haldun kabile (toplum) iradesi anlamına gelen asabiyet karşısında kişi iradesinin etkisiz kaldığı görüşündedir. Kişilerin iradesi az ya da çok etkisiz hale gelince de toplumun eğilimi ve iradesi etkili olmaktadır. Neticede keyfîlik ortadan kalkmakta, onun yerini belli esaslar dahilinde cereyan eden toplum eği-

limleri ve iradesi almaktadır.

İbn Haldun'un sosyal olaylara kanun ve illiyet esaslarını uyguladığını görmek için "eşyanın tabiatı", "varlığın tertibi", "sosyal hadiselerin tabiatı ve bunların zorunluğu", "tabii hususların değişmezliği", "Allah'ın sünneti" gibi sosyal olaylardaki kanunluluğu açık biçimde belirten ifadelerine bakmak yeterlidir. O, âlemde her şeyin değişmekte olduğunu söyler ama peşinden de bu değişmelerin değişmeyen bir nizam çerçevesinde ve süreklilik gösteren belli kanunlar dahilinde vukua geldiğini söyler. İşte bu deney ve gözlemlerine dayanarak değişik sosyal olayların değişmeyen bazı esaslara dayandığını sezinleyen İbn Haldun umran ilminin kurulması gereğine inanmıştır.

İbn Haldun sosyal olaylardaki kanunları daha çok "zâti araz", "sosyal hallerin tabiatı", ve "sünnetullah" gibi sözlerle anlatır. Geometriden söz ederken: "Bu ilim düzlem, çizgi ve cisim gibi sürekli kemiyetlerden ve buna ilişkin olan "Her üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir", gibi zâtî arazlardan bahs eder" der. Geometrinin bir esasına "zâtî araz" demesi sosyal olaylarda da bu ölçüde veya buna yakın bir oranda kesinliğin ve nizamın var olduğuna inandığını gösterir.

İbn Haldun'un sıkça kullandığı tabiat (tabâi) kelimesi kanun anlamına gelir. "Umranın tabiatları" (Tabâi'ul'-Umrân) ifadesi umranın kanunları demektir. "Umranın halleri" (ahvâlu'l-umran) da aynı anlama gelir. "Umrandaki hallerin tabiatları vardır" sözü umrandaki değişimlerin (veya olayların) değişmeyen kanunları vardır", anlamına gelir.

İbn Haldun'un sık sık "sebep, illet, bâis, dâî ve ilke" (mebde) kelimelerini kullanması sosyal

olaylardaki nizam ve kânun fikrine olan bağlılığın eseridir.

İbn Haldun yaptığı açıklamaların doğruluğunu çeşitli delillerle ispatlamaktan da geri durmaz. Bunun için burhan, hüccet, delil ve kıyas gibi terimlere sık sık başvurur. Sadece aklî değil, sosyal ve tarihî delillere de önem verir. Hatta bazan kişisel deney, gözlem ve izlenimlerini de buna ekler. Yeri gelince kendi kanaatını ortaya koyar. "Şimdi biz bu kitapta beşerî toplumda görülen, mülk, kazanç, ilim ve sanatlar gibi umranın hallerini çeşitli ispat şekilleriyle (bi-vucûhin burhâniyyin) açıklayacağız" der.

Bütün bunlar ibn Haldun'un güçlü bir sosyal düzen ve köklü bir kanun fikrine sahip olduğunu, ancak bu konuda gereğinden fazla sert ve katı da olmadığını, yeri gelince esnek ve yumuşak davrandığını göstermektedir. Sürekli gelişme, yenileşme, hatta gelişme fikrinin hararetli savunucusu olan İbn Haldun'da değişenle değişmeyenin mantıklı yorumu vardır.

Bugün konusu madde olan fizik ve kimya gibi ilimlerde bile sebep-sonuç münasebeti ve nedensellik (illiyet, muayyeniyet, cozalite, determinizm) sarsıntı geçirmektedir. Sosyal ilimlerde bu esaslar çok daha esnek bir şekilde uygulanmaktadır. Bu esneklik İbn Haldun'un sosyal ve tarih felsefesinde vardır. Buna rağmen onun gereğinden çok determinist olduğunu söyleyenler de mevcuttur.

Umran İlminin Konusu

Altı ana bölümden ibaret olan **Mukaddime**'de umran ilminin ana konuları olarak aşağıdaki hususlar incelenmiştir.

1-Tarih ve toplumun incelenmesi ve bunun yöntemi.

2-Fizik çevre, iklim-insan-toplum ilişkisi.

3-Uygarlığın başlangıcı, uygar ve ilkel toplum tipleri, toplumların değişmesi ve gelişmesi.

4-Nüfus meselesi ve nüfus yorgunluğu (demografi)

5-Şehir ve şehircilik (şehir sosyolojisi, ürbanizm)

6-Sosyal kurumlar. A) Din, Peygamberlik, din-siyaset, din-devlet, din-asabiyet, din-ekonomi ilişkileri, b) Aile: Asalet, bedevî-hadarî aile tipleri, din-asalet ilişkisi, c) Ahlak: Ahlâk-bedevîlik, ahlâk-hudarîlik, ahlâk meslek, ahlâk-iklim, ahlak-toplum, ahlâk-beslenme rejimi, d) Hukuk: Amme hukuku, hukuk-asabiyet, hukuk-devlet-hukuk-din, e) Siyaset: Riyaset, hükümdarlık, yönetim, siyaset-din, siyaset-ahlâk... ilişkileri, g) Ekonomi, ticaret, sanat, ziraat, geçim yolları, meslekler, ekonomi-devlet, ekonomi-din ilişkileri, h) Devlet: Mülk, riyaset, hilafet, devlet kurumları ve bunların mertebeleri, devlet örgütü, devletlerin kuruluşu, gelişmesi, çöküşü ı) El sanatları, imalât, esnaf, hüner isteyen işler, j) İlimler, k) Güzel sanatlar: Şiir, mimari, musiki, edebiyat, l) Eğitim-öğretim.

Yukarıdaki konular incendiği zaman İbn Haldun'un bugün sosyolojisinin alanına giren konuların büyük bir bölümü üzerinde önemle durduğu görülür. Ayrıca O sosyal kurumları hem statik, hem dinamik olarak incelenmiştir. Fakat İbn Haldun yukardaki konuların hepsini bugün sosyolojide incelendiği şekilde ele almamıştır. Meselâ onun ahlâk ve aile hakkındaki düşüncelerini bir başlık altında bulmak mümkün değil. Bu konu **Mukaddime**'nin değişik bölümlerine serpiştirilmiştir. Ayrıca aile kurumu hakkında söyledikleri de yeterli değildir. Hukuk-

la ilgili konuların çoğunda sükût etmiştir. İbn Haldun'un: "Eksik bıraktımsa benden sonra gelenler bunu tamamlasın" dediği konular bu tür hususlar olsa gerektir.

Toplum Hayatı

İbn Haldun, **Mukaddime**'nin giriş kısmında insanların toplum halinde yaşamaları gereğine işaret eder. Adı geçen eserde: "İnsan için toplum halinde yaşamak (ictimâ-ı insânî) zorunludur", "Toplum halinde yaşamak insan türü (nev-i insânî) için zorunludur" der[48]. Ve bu zorunluğu şöyle ispatlar:

1- İnsan beslenmeye muhtaç bir halde yaratılmış, ihtiyaç duyduğu gıdayı elde etmek için harekete geçme iç güdüsüne sahip kılınmış ve kendisine güç (kudret-kuvvet) de verilmiştir. Ancak insan muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etme gücüne sahip değildir. En kolay yoldan ve az miktarda buğday elde ettiğini düşünelim: Bununla beslenmesi için onu öğütmeye, yoğurmaya ve pişirmeye ihtiyacı olacak, bunun için de kab ve kacağa ihtiyaç duyacak, bunu sağlamak için de çeşitli sanatlara muhtaç olacak. Buğdayı tane halinde yediğini farz edelim: Bu durumda bile onu ekmesi, hasad etmesi ve başağından ayırmak için döğmesi gerekecek. Bu da bu işlerde kullanılan araçları yapacak çeşitli sanatkarlara ihtiyaç gösterecek. İnsanın bütün bunları tek başına yapması imkânsız olduğundan hemcinsinden olan diğer kişilerle güç birliğine gitmesi kaçınılmaz olacak, yardımlaşmayla insan ihtiyaç duyduğu gıdanın kat kat fazlasını elde edebilecektir.

2- İnsan, gerek hemcinsinden, gerekse onun

(48) İbn Haldun, I. 337-38, Çev: I. 271-72.

dışından gelecek olan tehlike ve zararlar karşısında kendini savunmak için yardımlaşmaya muhtaçtır. Çünkü yaratılış itibariyle at, eşek, öküz ve diğer hayvanlar insandan çok daha güçlü olarak yaratılmış, ayrıca bunlardan her biri saldırılara karşı çeşitli savunma imkânlarıyla donatılmıştır: Boynuz, diş, pençe gibi. Bütün bunlara karşı insana iki şey verilmiştir: **Fikir** ve **el**. Fikrin hizmetinde olan el hayvandaki boynuza karşılık mızrak, pençeye karşılık kılıç, dayanıklı deriye karşı kalkan... vs. gibi âletler yapar. Diğer canlılar karşısında güçsüz olan insan kendini savunmak için çeşitli silah ve aletlere muhtaçtır. Bunları tek başına yapamaz, yapsa bile kullanamaz. Onun için hemcinsiyle güç ve iş birliği yapmak zorundadır. İşte bundan dolayıdır ki, insanların toplum halinde yaşamaları zorunlu, yalnız başına yaşamaları ise imkânsız olmuştur. Toplum hayatı olmadan ne insanın varlığı gerçekleşir, ne de Allah'ın onlar aracılığı ile yeryüzünü imar etmesi ve onları kendine halife (nâib) kılması yönündeki iradesi[49].

3- İnsan diğer insanlardan gelen zararı da tek başına önleyemez. Bu sebeple devlet adı verilen sosyal bir örgüte muhtaç olur. Nitekim izah edilecektir.

İbn Haldun arı ve çekirge gibi bazı canlıların toplu halde yaşadıklarına, bünye itibariyle farklı olan kendi türlerinden bir başkana uyduklarına ve boyun eğdiklerine işaret ettikten sonra şöyle der: "Ancak insandan başkasında var olan bir başkana tâbi olma hali onlarda düşünce ve siyasetin gereği olarak değil, yaratılışın ve içgüdü-

(49) İbn Haldun, I. 338, Çev. I. 272.

nün gereği olarak mevcuttur."[50] Böylece insanların oluşturdukları toplumla hayvanların meydana getirdikleri toplum arasındaki farkı da belirtir. Ayrıca toplum teorisini insan toplumunun değişmesi ve gelişmesi temeli üzerine kurar.

İnsan ve Özelliği

Filozoflar insanı "konuşan (düşünen) hayvan" diye tarif eder, onun temel özelliği olan düşünme özelliğine temas etmekle yetinirler. İbn Haldun ise insanın daha geniş, daha kapsamlı, içeriği ve işlevleri yönünden daha anlamlı bir tarifini yapar, bunu yaparken umran ilmini dikkate almayı ihmal etmez. İnsan aşağıdaki özellikleriyle öbür canlılardan ayrılır diyor İbn Haldun.

1- İlimler ve Sanatlar : Bunlar, insanı hayvanlardan ayıran ve onlara üstün kılan fikrin sonucudur. İbn Haldun'da "el" özellikle önem taşır.

2- (Kötülükten) Caydıran Bir Hakeme ve Kâhir (Ezici) Bir Sultana Olan İhtiyaç : Bu olmadan insanın var olması mümkün değildir. Bu durum arı ve çekirgede aklın ve fikrin eseri olarak değil, ilhamın (içgüdünün) gereği olarak vardır.

3- Çeşitli yollardan geçimini sağlamak için çalışması, çabalanması ve bunun sebeplerini (kaynak ve araçlarını) kazanması. Çünkü yaşamak ve hayatını sürdürmek için Allah onu gıdaya muhtaç bir halde yaratmış ve ona bunu nasıl istemesi ve arzulaması gerektiğini göstermiştir.

4- Umran : Yani bir yere konma ve yerleşme, bu suretle yalnızlığın verdiği sıkıntıyı giderme ve ihtiyaçları karşılama[51].

Görülüyor ki, ilim ve sanatlar, kanun ve si-

(50) İbn Haldun, I, 339, Çev: I. 274.
(51) İbn Haldun, I. 335, Çev. I. 266.

yaset, umran ve iktisat insanın, daha doğrusu beşerî toplumun temel özelliğini oluşturur. İbn Haldun insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi (nâibi) olması gibi büyük bir onura da sahip olduğunu her vesile ile belirtir, ayrıca insanın diğer niteliklerini de sırası geldikçe dile getirir.

Bedevîlik-Hadarîlik

Toplum hayatını, biri bedevilik, diğeri hadarilik olmak üzere iki büyük kategoriye ayırıp inceleyen ilk düşünür İbn Haldun olduğundan bu konu Halduncu sosyolojinin ve toplum anlayışının temel özelliğini oluşturur. Ayrıca Halduncu görüşün asabiye, devlet, hanedanlık, iktisat, sanat, ilim, hatta din ve ahlâk gibi temel kavramları da geniş ölçüde bedevî-hadarî toplum ayırımına dayandığından bu konu daha da önem kazanır. İbn Haldun üzerine araştırma yapanların çoğuna göre onun en özgün ve en değerli görüşleri bu konuyla ilgili olanlardır.

Ortaya çıkma ve ilk olma anlamına gelen bedavet (bedv, bedevilik) genellikle göçebelik anlamına gelir. Bedevi, ehl-i bedv ve ehl-i bâdiye ise göçebe konar-göçer demektedir. Hadaret (hadar, hadarilik) ise şehir, kasaba ve beldede yerleşmiş olma, yerleşik hayat anlamına gelir. Hadarî ve ehl-i hadar (ehl-i havâdır) ise yerleşik insanlar demektir.

Bedevî Umran-Hadarî Umran

İbn Haldun umranı, (toplum hayatını) iki bölümde inceler, demiştik. "Bedevi umran kırlarda, obalarda, dağlarda, çöllerin geçebeliğe elverişli olan konaklama yerlerinde, sahraların uc noktarında görülür", diyen İbn Haldun, hadarî umran ise "şehirlerde, kasabalarda, beldelerde, köylerde mevcut olur. Bunun sebebi ise sığınma

ve korunma ihtiyacıdır", diye ekler[52]. Fakat bu bölümleme yerleşme esasına göredir.

İbn Haldrun **Mukaddime**'nin ikinci kısmının birinci bölümünde bu konuyu tekrar ele alır. Burada verdiği tarife ve yaptığı tasvire göre bedeviler geçimlerini hayvan bakmak ve çiftçilikle sağlarlar. İhtiyaçlarını zorunlu ilkel maddelerle giderirler. Hayvan bakmak ve tarımla uğraşmak için geniş arazilere ihtiyaç duyduklarından kırlarda, sahralarda ve ovalarda yaşarlar. Yeme, giyinme ve barınma bakımından en aşağı düzeydeki maddelerle yetinirler. Gıda maddelerinin çoğunu pişirmeden ve terbiye etmeden tüketirler. (Toplayıcı ve avcı toplumlar)

Hadariler ise geçimlerini ticaret ve sanatlarla temin eder, zorunlu ihtiyaç maddeleriyle yetinmez, mutad (tabii) ve lüks türünden olan ihtiyaçlarını da sağlamak için çalışırlar. Bu yüzden geniş sahalara değil, korunmuş yerleşme merkezlerine ihtiyaçları vardır[53]

Görüldüğü gibi ilk tarifte çiftçiler ve köylüler yerleşik bir hayat yaşamaları sebebiyle bedevî sayılmazken, ikinci tarifte bedevi olarak nitelenmektedirler. Bunun sebebi İbn Haldun'un bedevî ve hadarileri kendi aralarında çeşitli gruplara ve sınıflara ayırmasıdır. Öyle insan toplumları vardır ki, ormanlarda ve mağaralarda yaşar, öyleleri vardır ki çölün ulaşılması çok zor bölgelerinde yaşar ve bunlar hadarilere göre adeta vahşi sayılır. Bu tür aşamalar ve ayrımlar sebebiyle bedevî hayatın nerede sona erdiğini ve hadarî hayatın nerede başladığını belirlemek son derece zordur. Ama ana hatlarıyla bu iki

(52) İbn Haldun, I. 335, Çev: I. 266; Bedevîlik-Hadarîlik ilkellik-uygarlık, kırsal-kentsel hayat gibi kavramlan çağrıştırır.

(53) İbn Haldun, I. 335, Çev: I. 266-415.

hayatı kabaca tasvir etmek ve tanımak mümkündür.

İlkel-Tabii-Lüks İhtiyaç Maddeleri : İbn Haldun bedevî ve hadarî toplumları bir de tüketim maddelerine göre birbirinden ayırır. Şöyle ki, üç türlü tüketim maddesi vardır: a) İlkel tüketim maddeleri (zaruriyât) b) Normal ihtiyaç maddeleri (hâciyât, tabii ihtiyaçlar). c) Lüks tüketim maddeleri (kemâliyat). Eğer bir toplum ilkel tüketim (ham veya yarı ham) maddeleriyle yetinmek zorunda ise o toplum bedevîdir. Ama son iki tür maddeleri üreten ve tüketen toplumlar hadarîdir.

İbn Haldun'a göre bedevî toplumlar zamanla ve çeşitli sebeplerle hadarî toplum haline dönüşebilir. Toplum hayatı genelde bedevîlerin hadarîleşmesi yönünde gerlişmektedir. Meselâ, bedevî bir kişi ya da toplumun eli genişler ve zenginleşir, refah içinde yaşamaya başlarsa bu durum onları bir yerde yerleşmeye ve rahat etmeye sevk eder. Çünkü artık ağırlıklarını ve mal varlıklarını taşıyamaz bir hale gelmişlerdir. Yerleşen toplumlar ilkel ihtiyaç maddeleriyle yetinmeyip öbür maddeleri de üretmeye ve tüketmeye yönelir, çeşitli gıda maddeleri, zarif elbiseleri, kibar âletleri, kaliteli ev eşyası, güzel meskenler edinmeye yönelir. Bedevîle kasaba ve şehirler kurup hadarîleşirler(54). Bedevîler hadarî olur ama hadarîler bedevî olmaz, bu durum çok nâdir olarak görülür.

İbn Haldun bedevî toplumları bize daha iyi tanıtmak için örnekler verir: Meselâ Sudan'ın güneyinde ekvatora yakın yerlerde daha çok hayvanlara benzeyen insanlar vardır. Bunlar or-

(54) İbn Haldun, 467, Çev. 415.

manlarda ve mağaralarda yaşar, ot ve ham taneler yerler, bazan da birbirini yerler, bunlar insan bile sayılmazlar, dinden ve ilimden haberleri yoktur[55]. Bunun yanında çöllerde yaşayan ve vahşi denilebilecek Araplar var. Bunun yanında köylerde, yurtlarda ve mezralarda yerleşen, hayvan besleyerek ve çiftçilik yaparak geçinen bedeviler var: Berberler gibi. Hatta İbn Haldun'a göre deve besleyerek geçimlerini sağlayan çöl Arapları sığır ve koyun besleyen Türkmenler gibi konar göçerlerden çok daha bedevîdir.

İbn Haldun'a göre şehre yeni gelip yerleşen bir toplumla, ataları şehre gelip yerleşen diğer bir toplumun hadarîliğinde fark olduğu gibi çağlar boyu şehir hayatı yaşayan bir toplumla ataları şehre gelip yerleşen toplum arasında da bu bakımdan fark vardır. **Mukaddime** dikkatle okunduğu zaman, yazarın ticaretle uğraşan Mekke halkı ile ziraatla uğraşan Medine halkını, bu iki şehir civarındaki konar göçer Araplara (bedevîlere) göre hadarî saydığı, ama bu anlamda hadarî saydığı Mekke ve Medine Araplarını, çok köklü bir şehir hayatına sahip olan İranlılara ve Bizanslılara oranla bedevî saydığı görülür. Kısaca ilkel ve vahşi toplumlardan başlayıp en gelişmiş toplumlara kadar uzanan çizgi üzerinde bedevîlik ve hadarîlik bakımından farklılık gösteren çeşitli toplumlar mevcut olmakla beraber bunları ana çizgilerle bedevî ve hadarî diye ikiye ayırmak lazımdır.

İbn Haldun'un bedevî umran-hadarî umran ayrımını ilkel toplumlar-uygar toplumlar, ya da kır toplumu-kent toplumu kavramları ile karşı-

(55) İbn Haldun, 356, 388, Çev. 295, 333.

laştırmak faydalı olur, fakat arada fark bulunduğuna daima dikkat etmek gerekir... Çünkü İbn Haldun "bedevî umran" derken bu deyimle hem göçebelerin kendine özgü bir medeniyetleri bulunduğunu, hem de bazı bedevîlerin yerleşik hayata geçtiklerini anlatmak gibi bir düşünceye de sahiptir.

Bedevîlik hadarîlikten öncedir ve onun köküdür, İbn Haldun'a göre. Çünkü bedevî ilkel madde, hadarî ihtiyaç ve lüks maddeleri tüketmektedir. Şüphesiz ki ilkel madde öbür ikisinden önce gelir. O halde bedeviliğin sertliği hadariliğin narinliğinden evveldir. Bu yüzdendir ki, bedevînin amacı şehirli (medenî) olmaktır. Bir bedevînin (konar göçer ya da köylünün) eli genişler ve refah içinde yaşama düzeyine gelirse şehire gelip yerleşmeye heves eder. Tüm bedevî kabileler için bu durum bahis konusudur. Oysa hadarî bir zaruret ve mecburiyet bulunmadıkça bedevî olmaya heves etmez.

Hadariliğin kökünün bedevîlik olduğunun başka bir ispatı şudur: Herhangi bir şehir halkını incelediğimiz zaman bunların çoğunun atalarının o civardaki yerlerden gelip buraya yerleşmiş olduklarını, refah ve rahata meyl ettiklerini görürüz. Demek ki hadariliğin ve ona ait hallerin kökü ve kaynağı bedevîlik ve onun halleridir.

İbn Haldun bedevîlerle hadarîleri çeşitli yönlerden birbiriyle karşılaştırır ve değerlendirmeler yapar, ona göre hadarî umrana nisbette bedevî umran eksiktir. Çünkü bedevî umranda her çeşit zorunlu ihtiyaç maddesi bulunmaz. Meselâ hayvan bakan ve çiftçilik yapan bedeviler bu işleri yapmak için muhtaç oldukları araç ve gereçleri şehirden almak zorundadırlar. Aynı şekilde mal değişiminde ve alışverişte

araç olan para bedevî umranda yoktur. Orada daha ziyade takas ve trampa usulu ile alışveriş yapılır. Şu halde bedeviler, hadarilerin kendilerine muhtaç olmalarından daha çok onlara muhtaçtırlar. Bedeviler, bedevî oldukları sürece mülk (devlet) sahibi olamayacaklarından hadarilerin korumasına ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden bazan gelir hadarilerin işinde çalışır, onlara hizmet ederler. Bedevilerin vasıfsız iş gücü az, hadarilerin vasıflı iş gücü çok değerlidir[56].

Açıkça görülüyor ki bedevî umran ilkel, eksik ve geri bir umran iken hadarî umran gelişmiş, mütekamil ve ileri bir umrandır. Onun için toplum hayatı hadarî umran yönünde seyr eder. Zira gelişme ileriye doğrudur. Bununla beraber İbn Haldun bedevilerin cesaretini, hayır severliğini, insancıllığını, ahlâkını ve dindarlığını takdir eder, hatta bu yönden onlara hayran olur. İyi olan her şeyin kökünün ve bozulmamış şeklinin onlarda mevcut olduğunu ifade eder. Hadariliğin bir çok insanî erdemleri ve değerleri bozduğunu savunur. Gelişme hadariliğe, kırdan kente doğrudur ama hadarette ve kentte de insanı insan yapan üstün meziyetler ve insanî hasletler bozulduğundan gelişme ve ilerleme bir bozulma ve çöküşle noktalanır.

İbn Haldun a göre bedevi saftır, yaratılışındaki temizlik (fıtrat) değişmemiş, bozulmamış ve kirlenmemiştir, sağlam bir karakteri ve sağlıklı bir ahlâkı vardır. Cesur, fedâkar, konuksever ve cömerttir. Oysa hadarî şehirde değişmiş, beşerî hasletleri bozulmuş, insanî meziyetleri belli bir oranda kaybolmuş, ahlâkî nitelikleri zayıflamıştır. Hilekar, kurnaz ve şeytandır. Bunun yanı

(56) İbn Haldun, 519, Çev: 475.

sıra korkak, bencil, menfaatına düşkün ve cimridir. Bunun sebebi de şehirlerde hadarîler arasında ilim ve sanatların gelişmesi, bu gelişmenin zekânın gelişmesini sağlaması, bunun da kurnazlığa ve hilekârlığa yol açmasıdır. Bu bakımdan İbn Haldun'un toplum anlayışında bedevi masum ve saf Hâbil'e, hadarî kurnaz ve bencil Kâbil'e benzer. Kâbil'in Hâbili katl etmesi bedevînin şehirde ölmesi ya da bedeviliğin hadarîlikte katl edilmesidir. Bedevîlikteki güzel nitelikler şehirde ölme ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İbn Halduna göre bedeviler riyeset (başkanlık), hadariler mülk (hükümdarlık) adı verilen bir siyaset ve idare biçimi ile yönetilir, bedevilerin başında reis (başkan), hadarîlerin başında melik (kral, padişah, sultan) bulunur. Danışmaya dayanan başkanlık katılımcı bir idaredir, bedevilerde sınıflaşma yoktur. Bu yüzden daha demoktartır. Mülk (krallık) ise gittikçe müstebit (despot) hale gelen bir özelliğe sahiptir.

İbn Haldun'un düşünce sisteminde çok önemli görevler yüklenen, toplum hayatında, özellikle siyaset alanında son derece etkili olan asabiyet bedeviler arasında sağlam, sağlıklı, taze, etkili ve güçlü bir halde bulunur. Hadarîleşen toplumlar asabiyetlerini yavaş yavaş kayb ederler. Buna paralel olarak da kurdukları hanedanlıklar ve devletler zayıflar ve giderek çöker. Çünkü devletin kurulması da yaşaması da asabiyet dayanır.

İbn Haldun bedevîlerin şecaat ve cesaretine hayrandır. Ona göre bazan bedevîlerin cesareti yırtıcılık derecesine de ulaşır. "Vahşi milletlerin galebe çalmaya ve üstün olmaya başkalarından daha çok güçleri yeter" diyen İbn Haldun, bunu

onların yaşadıkları çetin yaşama şartlarına ve bulundukları arazinin durumuna bağlıyor. Bedevî bir toplum sahralardan, çöllerden ve bozkırlardan gelip verimli ovalara, yaylalara ve kasabalara yerleşince vahşilikleri ve yırtıcılıkları zamanla silinir. Vahşilikleri ve bedevilikleri eksildiği oranda cesaretleri azalır. Hayvanlarda bile durum budur. Sığır ve eşek gibi evcil hayvanlara nazaran bunların vahşileri daha atak ve daha gözü pek olur. Bir hayvan ehlileştirilince zorbalığı, itaatsizliği ve serkeşliği yavaş yavaş azalır. Vahşi kişi medenî kişilerle ünsiyet ve ülfet edince de böyle olur. Bunun da sebebi huy ve karakterin (tabiat ve seciyenin) âdet ve alışkanlıktan hasıl olmasıdır[57]. Medenî milletlerin ve şehirlerin barbar kavimlerin işgaline uğramasının ve tahrib edilmesinin sebebi onların daha cesur, daha kavgacı ve daha yırtıcı olmalarıdır.

Asabiyet

İbn Haldun'da asabiyet bedevîlik-hadarîlik gibi temel bir kavramdır ve onlarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Bedevî toplumların hadarî toplum haline gelmelerini sağlayan en önemli araç asabiyettir. Asabiyet sözlükte bağ, sinir, bir toplumun ileri gelenleri, insan topluluğu ve kişinin baba tarafından akrabaları, yani kavmi ve kabilesi (bir kimseyi soyuna bağlayan bağ, his) gibi değişik anlamlara gelir. Kur'ân'da geçmeyen asabiye terimi hadislerde kabilecilik ve kavmiyetçilik anlamında kullanılmıştır. Bir kimsenin haklı olup olmadığına bakmaksızın kabilesini (kavmini, aşiretini) veya kabilesinden olan bir kişiyi körü körüne desteklemesi ve daima ona arka çıkması asabiyettir. Hz. Peygamber asabi-

(57) İbn Haldun, 497-498.

yeti: "kişinin zulümeden kurtulması için kabilesine arka çıkmasıdır" şeklinde tarif etmiş, "asabiyete davetiye çıkaran bizden değildir, asabiyete kapılarak savaşan bizden değildir, böyle bir savaşta öldürülen de bizden değildir, böyleleri cahiliye Arapları gibi ölmüş olur" buyurmuştur[58]. Fakat diğer bir hadiste: "En hayırlınız günaha girmeksizin kabilesini savunanınızdır", denilmiştir[59]. İslâm'dan önce Arapların haklı haksız demeyip kabilesi mensuplarını desteklemeleri, kabilecilik ruhu ile dövüşmeleri ve savaşmaları, sonuçta Arap milletinin parçalanması, birbirine hasım ve düşman kamplara ayrılması, birliğe ve barışa büyük önem veren İslâmın asabiyeti yasaklamasına, daha doğrusu asabiyetin tehlikeli ve zararlı olan şeklini menetmesine sebep olmuştu. Bu sebeple İbn Haldun'a gelene kadar genellikle asabiyet terimine olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Bu hususa dikkat çeken İbn Haldun, "din asabiyeti kötülemiş, insanları onu terketmeye teşvik etmiş, atalarla öğünmeye itibar edilmemesini istemiş, Allah katında en değerli olan kimsenin en faziletli (muttaki) olan kişi olduğunu bildirmiştir. Fakat dinin kınadığı asabiyet cahiliye döneminde olduğu gibi batıl ve onun halleriyle ilgili olan asabiyettir: Zira islâm hiç bir kimseye diğer bir kişiye karşı öğünme ya da hak iddia etme yetkisini vermez. Diğer taraftan hak uğrunda ve Allah'ın emrini uygulama hususunda asabiyet var olması arzu edilen bir şeydir. Asabiyet geçersiz olsa dini hükümlerin de geçersiz olması icab eder. Zira asabiyet olmadan bu hükümler uygula-

(58) bk. Müslim, İmaret, 13. Ebu Davud, Edeb, 123.
(59) Ebu Davud, Edeb, 123, İbn Mâce, Fiten, 7.

mayla konamaz"(60). Görülüyor ki, çoğu zaman din dışı bir kavram sayılan asabiyet İbn Haldun tarafından bütün sosyal değerlerin, bu arada dinin temeli haline getirilmiştir.

İbn Haldun'un asabiyetle neyi kast ettiği hususu yeterince açık olmakla beraber bu konuda araştırma yapanlar bu kavramı tanımlama ve değerlendirme konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Asabiyet kimine göre "**zümre ruhu**", kimine göre: "**grup hissi**", kime göre "**cemaat ruhu**", kimine göre "**sosyal dayanışma duygusu**" kimine göre "**sosyal tutkunluk**", kimine göre "**askerî ruh**", kimine göre "**kabilecilik**", kimine göre "**millîyetçilik**"tir. Bize göre asabiyet, belli bir toplumdaki fertlerin birbirine arka çıkmalarını ve tutkun olmalarını sağlayan histir. Kabilenin bir ferdine vaki olan saldırı ve hareket bütün kabile fertlerini üzer, onları galeyana getirir, birbirine kenetler, birbirini korumaya ve kollamaya zorlar, birlikte harekete geçmeye ve dayanışma içinde olmaya sevk eder. Birbiri uğrunda her çeşit fedakarlığı, hatta ölümü göze almayı sağlar. Kabilenin veya içlerinden bir veya bir kaç kişinin elde ettiği başarı da bütün kabile mensuplarını onurlandırır ve göğüslerini kabartır. Sıkışan ve darda kalan kişi işte bu hisle tabii olarak kabilesinden yardım ister, onları imdâda çağırır. Onlar da tabii (insiyâki, içgüdüsel) olarak onun imdâdına koşarlar. İşte bunu sağlayan hisse **asabiyet** adı verilmektedir.

İbn Haldun asabiyeti bazan faydasına, bazan da amacına göre tarif eder, bunun kaynağını gösterir, çeşitlerini belirlemeye çalışır, özellikle

(60) İbn Haldun, 598, Çev: 566-68.

önemine dikkat çeker. "Peygamberlik, devlet kurma ve (dine) davet gibi insanların yükümlü tutulması gereken her hususta asabiyet lüzumludur. Çünkü bütün bu hususlarda hedefe ulaşmak, insan tabiatında var olan karşı koyma hali asabiyete dayanıp savaşmadan mümkün olmaz. Savaşmak için asabiyete ihtiyaç vardır". Görülüyor ki, dinin ve devletin kurulması savaşa, savaş da asabiyete dayanmaktadır. İbn Haldun bu hususun doğruluğunu ispatlamak için kurdun Hz. Yusuf'u yediği iddia edildiği zaman kardeşlerinin: "Biz onunla asabesi (onun aramızda asabiyet bulunur) iken hiç bu mümkün olur mu?" (Yusuf, 14) demelerine dikkati çekmektedir(61).

"Tüm talebler (taarruzlar) ve savunmalar ancak asabiyetle gerçekleşir"(62), yani toplum halinde yaşayabilmek için bazan başkalarına karşı taleb ve emel beslemeye, bazan da savunmaya ihtiyaç vardır. Asabiyet olmadan ne saldırı ne de savunma gerçekleşmez.

"Asabiyetten maksad savunma ve gâlib gelme olup bu da ancak neseb (soy, ırk) ile gerçekleşir. Çünkü hısım ve akraba arasında yardımlaşma esastır. Yabancılar ve birbirine uzak olanlar arasında ise yan çizme ve sıvışma esastır."(63)

"Korumada, savunmada, sadırda (mutalebe) ve insanların bir araya getirilmesi gereken her hususta asabiyet esastır."(64)

Devleti kuran, dinin yayılmasını sağlayan ve herhangi bir sosyal hareketi gerçekleştiren temel etken olan asabiyetin kaynağını İbn Haldun ne-

(61) İbn Haldun, 483.
(62) İbn Haldun, 573.
(63) İbn Haldun, 483, 568.
(64) İbn Haldun, 499.

sebte ve akrabalıkta, yani kandaşlıkta ve soydaşlıkta görmektedir. Çünkü, diyor İbn Haldun, ancak aralarında kan ve soy bağı bulunanlar arasında yardımlaşma, dayanışma ve arkalama söz konusu olur. Zor durumda kalındığı zaman yardım istenince ancak soydaş olanlar imdada koşar. Soydaşlar birbiri için her çeşit fedakarlığa katlanır, gerekince birbiri uğrunda savaşır ve ölümü göze alırlar. Çünkü çok azı hariç insanlarda sıla-ı rahim (akrabalık bağı) tabiidir. Bir zararla karşılaşıldığı ya da başa bir belâ geldiği zaman hısım ve akrabadan imdad istemek Sıla-ı rahmin gereğidir. Çünkü kişi bir yakınına saldırıldığı ya da haksızlık yapıldığı zaman içinde bir rahatsızlık hisseder ve tabii bir eğilimle o saldırıyı ve haksızlığı önlemeyi arzu eder. İnsan var olalıdan beri bu böyledir. Bundan dolayı yekdiğerine yardım etme durumunda bulunan iki kişi arasındaki akrabalık birleşmeyi ve kaynaşmayı sağlayacak şekilde çok yakın olursa bu bağ açık olur ve maksadı temin eder(65). Bu açıdan bakılınca toplumun en önemli işlevlerini ve kurumlarını nesebe (kan ve soy birliğine) bağlayan İbn Haldun'un ırkçı bir teori geliştirdiği söylenebilir. Fakat, o "Kaynaşma neseb veya o anlamdaki başka bir şeyle vücuda gelir", demek suretiyle ırkçı teorilerden ayrılır. İbn Haldun'un o "anlamdaki şey" dediği kurulan ittifak (hilf), azâdlılık (velâ) ve ilticâdır. İki kabile arasında kurulan ittifak bir çeşit asabiyet olduğu gibi âzâd edilen köle ile azâd eden efendisi arasında da böyle bir asabiyet meydana gelir. Aynı şekilde bir kabileye iltica eden bir kişiyle o kabile arasında da bir asabiyet vardır. Bu üç şekilde oluşan asabiyete **sebeb asabiyeti**, kandaşlığa da-

(65) İbn Haldun, 484.

yanan asabiyete **neseb asabiyeti** denir. Asabiyetin en önemli sonucu kişiler arasında birlikteliği, kaynaşmayı ve yardımlaşmaya sağlaması, bir tutkal, bir yapıştırıcı gibi fertleri birbirine bağlamasıdır. Asabiyet, tıpkı taşları birbirine yapıştıran bir alçı, bir beton gibi kabile fertlerini yekdiğerine rabt eder. O halde bu sonucun gerçekleşmesini sağlayan ittifak, azâdlılık ve sığınma da asabiyet hükmündedir. Bu görüşüyle İbn Haldun ırkçılıktan uzaklaşır. Çünkü o, birlikte harekete geçmeyi ve ortaklaşa davranmayı sağlayan her çeşit yakınlığa bir tür asabiyet gözüyle bakmaktadır. Bize göre millî his ve milliyetçilik de asabiyetin kapsamına dahil bulunmaktadır.

İbn Haldun nesebe dayanan asabiyetlerin çeşitlerinden bahsetmektedir. Meselâ, Kureyş bir kabiledir, Hâşim oğulları bu kabilenin bir koludur. Abbas oğulları da Hâşimîlerin bir koludur. Kureyş'ten olma **genel bir asabiyeti**, Abbasî'lerden olma ona göre çok daha **özel bir asabiyeti** gerektirir. Hâşimîlik ise ikisi arası bir asabiyete delâlet eder. Asabiyet özel ve açık olduğu oranda güçlü ve etkili, genel ve kapalı olduğu oranda zayıf ve etkisiz olur. Hatta bazı asabiyetler zamanla yok olup ortadan kalkar. Meselâ İbn Haldun kendi zamanında artık Kureyş asabiyetinin mevcut olmadığını söylemektedir. O halde bazı asabiyetler yaşlanır, zayıflar, etkisiz hale gelir, daha sonra yok olur. Öbür taraftan onların yerini genç, güçlü ve etkili asabiyetler alır.

İbn Haldun'a göre neseb manevî bir şey (emr-i vehmî, itibarî bir husus) olup bir gerçekliği yoktur[66]. Çünkü neseb, yardımlaşmayı ve imdada koşmayı sağlayacak bir bağın oluşması-

(66) İbn Haldun, 484.

nı icab ettirecek bir kaynaşmadır. Onun faydası budur, bundan fazlasına ihtiyaç yoktur. Neseb yakın olursa tutkunluğu ve birlikteliği sağlar, uzak olursa sağlamaz. Sağlamayınca da boş bir şey olur. Böylece nesebler için: "Bilinmesinde bir fayda, bilinmemesinde bir zarar yoktur" denilmiştir. Görüldüğü gibi İbn Haldun nesebi (kandaşlığı, soydaşlığı) daha çok manevî bir bağ olarak gördüğünden bu konuda ırkçılıktan uzaklaşmaktadır. Çünkü o nesebin maddî yanından çok manevî yönüne ağırlık vermektedir.

Asabiyet-Bedevîlik İlişkisi

İbn Haldun açık asabiyetin bedevîler (konargöçerler)de bulunduğunu söylemektedir. Ona göre açık, güçlü ve etkili asabiyet kırlarda ve sahralarda yaşayan vahşî kabilelerde bulunur. Bunun sebebi de yaşama şartlarının zor, geçim imkânlarının çetin ve barınma durumunun güç oluşudur. Çobanlıkla uğraşan kır kesimin insanları zor şartlar altında yaşamayı bir alışkanlık ve bir adet haline getirmiş olduklarından bu hal onların tabiatları ve huyları durumuna gelmiştir. Onlar bu halden o kadar memnunlardır ki, içlerinden hiç biri bu hayatı bırakıp başka toplumlara gitmez, onlara katılmaz. Başka toplumlardan hiç bir kimse de gelip onlar arasında yaşamaz. Onun için kır kesiminde yaşayanların nesebleri açık ve seçik (sarih-vâzih)tir[67]. İbn Haldun buna örnek olarak üzere Arapları gösteriyor. Kureyş, Kinane, Sakif, Hüzeyl ve Huzaa gibi Arap kabileleri güç hayat şartları altında ve ekime dikime elverişli olmayan kırlarda (çöllerde) yaşadıklarından nesebleriinde karışıklık görülmemiş, açık ve seçikliğini korumuştur. Oysa

(67) İbn Haldun, 485.

ovalarda, yaylalarda ve verimli topraklarda yaşayan Lahm, Cüzâm, Gassân, Tayy ve Kuzaa gibi Arap kabileleri neseblerini koruyamamışlar, başka neseblerle karışmasına engel olamamışlardır. Bu da Arap olmayan halklara karışmalarının etkisiyle olmuştur. Çünkü onlar nesebi, muhafaza etmezler. Bundan dolayıdır ki, Hz. Ömer: "Nesebinizi öğreniniz, kim olduğu sorulduğu zaman falan kasabadanım" diyen Mezepotamya Nabatları gibi olmayınız, nereli olduğunuzu değil, hangi kavimden olduğunuzu ifade ediniz", demişti. Başlangıçta İslâmda herkes hesebini bilir, her bir kişi bağlı olduğu kabileyle anılırdı. Ama sonra şehir ve kasabalara gelip yerleşen Araplar buralarda Arap olmayan unsurlarla karıştıklarından nesebleri genelde bozuldu ve bunun sonucu olan asabiyet de ortadan kalktı. Kabilenin dağılması ve toplumdan silinmesi sebebiyle, onlar arasındaki asabiyetde mahv olup gitti, eskiden olduğu gibi sadece bedeviler arasında kaldı(68). Tabiidir ki, Arap asabiyetinin mahv olmasına paralel olarak Arapların iktidarı da önce etkisiz hale geldi, sonra da yok oldu.

İbn Haldun'un asabiyetin kökenini coğrafyada ve ekonomik koşullarda görmesi oldukça dikkat çekici olup, onun ırktan çok iklime ve geçimi sağlama yollarına öncelik verdiğinin gösterir.

"Nesebler (ırklar, soylar) nasıl karışır" sorusuna İbn Haldun şu cevabı veriyor: Bir soya bağlı olan bir veya bir çok kişiler bazan başka bir soykütüğüne (celde) geçebilir. Bu da ya âzâdlık (kölelik) veya ittifak kurma veyahut da sığınma (iltica, fırâr) suretiyle olur. Meselâ bir

(68) İbn Haldun, 485.

kişinin kölesi olan bir kimse âzâd edildikten ve özgürlüğüne kavuştuktan sonra kendisini eski efendisinin kabilesinden sayar, onlar da bunu kabul eder. Bu takdirde asabiyetin sonucu olan yardımlaşma ve imdada koşma hali bulunacağından, aslında efendisinin kabilesine yabancı olan âzâdlı (mevlâ) onun asabiyetine dahil olur. Kurulan ittifak ve verilen eman (sığınma, iltica)da böyledir. "Nesebin semeresi mevcut olunca kendisi de mevcut sayılır, çünkü birinin falan ya da filân kabileden olmasının anlamı onlara uygulanan hükümlerin buna da uygulanmasından ibaret olup bu durumdaki kişi öbürleriyle kaynaşmış sayılır[69]. Yeni bir soykütüğüne bağlanan kişinin daha sonra kendi esas soykütüğü zamanla unutulur. Onu bilenler hayatta kalmaz. Hayatta olanların çoğu ise bunu açık bir şekilde bilmez. Gerek İslâm öncesi, gerek İslâm döneminde nesebler sürekli olarak birbirine intikal etmiş ve bu suretle bir kavim (kabile) diğer biriyle kaynaşmıştır. Münzir kabilesinin durumu buna örnektir. Hz. Ömer, Becile'yi Arfece kabilesine başkan tayin edince bu kabilenin mensupları onun aralarında bir sığıntı (mülteci) olduğunu ileri sürerek itiraz etmişlerdi. Demek ki zaman biraz daha uzamış ve onun mülteci olduğu daha da unutulmuş olsaydı Becile her yönden ve tamamiyle o kabileden sayılacaktı[70].

Yukardaki durum Arap kabileleri arasında görülmüştür. Fakat İbn Haldun bütün milletler ve kavimler arasında benzeri durumların görüldüğünü, hatta aynı durumun milletler arasında

(69) İbn Haldun, 487.
(70) İbn Haldun, 488.

da vukua geldiğini belirtir. Ona göre saf ırk yoktur. Ancak çöllerde, ormanlarda ve bozkırlarda göçebe halinde yaşayan aşiretler arasında belli ırkın saf tiplerine raslanabilir. Şehir halkı ise kesinlikle saf değil, karışıktır. Hadariler çoğu zaman melezdir. İbn Haldun'a göre bedevilerle hadariler arasındaki en önemli farklardan biri de budur. Asabiyet sahibi bedeviler şehire gelip yerleştiklerinde er-geç nesepleri karışacağından asabiyetlerini yitirirler.

Kabile-Asabiyet İlişkileri

Bir oymağın çeşitli boyları, bir kabilenin bir çok aşiretleri bulunur. Oymağın asabiyeti boyların tümünü kapsar. Buna genel asabiyet denir. Fakat boylardan herbirinin genel asabiyetten başka bir de kendilerine özgü asabiyetleri vardır. Bu özel asabiyet boylara bağlı kişilerin daha güçlü ve daha etkin biçimde birleşmelerini ve kaynaşmalarını sağlar. Boyların daha küçük birimi aile (beyt, hane)dir. Aileler de ya kardeşlerden, amca ve yeğenlerden ya da sade baba ve çocuklardan oluşur. İkinci aile daha güçlü bir tutkunluk ve bağlılık gösterir. Boylar hem özel, hem de bağlı oldukları oymağın genel asabiyetine sahip olmakla beraber özel asabiyetleri daha etkin ve daha güçlüdür. Kısaca bir kişinin genel, daha genel, özel, daha özel olmak üzere bir çok asabiyetleri bulunabilir. Genele gidildikçe etkinliği azalan asabiyet özele gelindikçe güçlenir, etkinliği artar.

Asabiyet ve Başkanlık

İbn Haldun hükümdarlık (mülk) ile başkanlığı (riyaseti) bir birinden ayırır. Daha çok bedevilerde raslanan başkan (reis) demokrat olduğu halde daha ziyade hadarilerde raslanan hükümdar (melik, sultan, padişah, kral) otok-

rat, hatta müstebiddir. İbn Haldun bedeviler arasında görülen başkanlığı şöyle açıklıyor: "Riyaset belli sayıya (nisab'a) ulaşan asabiyet sahiplerine özgüdür". Yani bir oymağın çeşitli boyları vardır. Bunlardan herbirinin özel bir asabiyeti vardır. Bunlardan hangi boy öbürlerine, daha doğrusu hangi boydan olan başkan öbür boylara başkanlık edecek, sorusunun cevabı "hangisinin sayısı nisaba ulaşırsa", şeklindedir. Şöyle ki: Riyasetin tek yolu galebe (yenme, üstün gelme)dir. Reisin asabiyeti daha güçlü olmalıdır ki öbür asabiyetleri yenebilsin, onlara sözünü geçirsin, böylece başkanlık kendi asabiyeti ve boyu lehinde gerçekleşsin. Bunun için de reisin asabiyet ve boyunun belli bir nisaba ulaşması şarttır. Bir kere bir boyda riyaset gerçekleşti mi daha sonra onun çeşitli kollarına, daha doğrusu bu kolların en güçlü olanına intikal eder. Çünkü riyaset galibiyete, galibiyet de kuvvete dayanır. İbn Haldun burada şu ilginç açıklamayı yapıyor: "Toplum ve asabiyet belli bir oluşumun mayası (mizacı) mesabesindedir. Oluşumundaki çeşitli unsurlar birbirine denk oldukları sürece maya tutmaz. Bu unsurlardan biri öbürlerine galebe çalmalıdır ki oluşum gerçekleşsin. Asabiyette galip gelmenin şart kılınmasının sırrı burada yatar. Bundan dolayı başkanlığın devam etmesi için özel nisaba ihtiyaç vardır."(71)

İbn Haldun'a göre bir boyun veya oymağın başkanı onların içinden olur. Dışardan olmaz. Çünkü başkanlık galibiyete, galibiyet ise asabiyete dayanır. Başkan olmak için bir oymağın çeşitli boyları arasında en kuvvetli olana mensub

(71) İbn Haldun, 489-91.

olmak icab eder. Başkanın galip ve kuvvetli bir asabiyete mensub olduğunu gören öbür boylar ancak bu takdirde ona boyun eğerler. Bununla beraber bazı kişiler şan, şeref, cesaret, kahramanlık gibi erdemlerle tanınan bazı neseblere kendilerini nisbet eder ve onlardan imiş gibi görünürler. Bazan da onlara yaranmak isteyenler onların lehine bunu yapar ve asılsız soykütükleri düzenlerler. Benü Abdilkari'nin Hz. Abbas'ın, Zeyyan Oğullarının Hz. Ali'nin, Sa'd Oğullarının Hz. Ebu Bekr'in soyundan geldiklerini iddia etmeleri buna örnektir(72). Doğu İslâm âleminde düzme soy secereleriyle kendilerini Hz. Ali veya diğer bir sahabenin soyundan imiş gibi gösterenlerin çok oluşu İbn Haldun'a bu konuda çok örnek göstermesi imkânını vermiştir.

Asalet ve Asabiyet

İbn Haldun gerçek anlamdaki şeref ve asaletin (mecd-haseb) esas itibariyle sadece asabiyet sahiplerinde bulunacağına, başkalarında ise sadece mecazi anlamda bir şeref ve asaletin bulunacağına kanîdir. Ona göre şeref ve haseb (asalet) erdemlerle olur. Asaletin anlamı kişinin ataları arasında eşraf (asiller) diye tanınan kimseleri sayması, onların soyundan gelmesi bakımından toplumda saygı görmesidir. Çünkü erdemleri sebebiyle atalarına gösterilen saygı onun da sayılmasına vesile olmaktadır. Asalet, kişinin kendisini belli bir nesebe bağlaması anlamına gelir. Nesebin faydası ise yardımlaşmayı ve imdada koşmayı sağlayan asabiyettir. Asabiyet heybetli ve onunla ilgili soy kütüğü temiz ve korunmuş olduğu oranda nesebin faydası açık, semeresi güçlü olur. Eşraftan olan ataların sa-

(72) İbn Haldun, 488-81.

yılması, "ben falan eşrafın torunuyum" demesi sadece yukardaki faydaya ilave edilmiş bir faydadır. O halde esas olarak sadece asabiyet sahiplerinde şeref ve asalet vardır. Zira nesebin semeresi ancak asabiyette mevcuttur. Ailelerin asalet yönünden farklı oluşları asabiyet bakımından derecelerinin farklı oluşundan ileri gelir. Kısaca şehirde tek başına yaşayanlar soylu bir aile sayılmaz, onlar için sadece mecazî olarak bir soyluluk söz konusu olur, gerisi bir kuruntu ve lafu güzaftır.

İbn Rüşd'ün, "Asalet, en önce şehire gelip yerleşen kavimden gelmektir" demesi bir hatadır, korkulan ve sayılan bir asabiyete sahip olmadıktan sonra şehire en evvel gelip yerleşenlerin soyundan gelmenin ne faydası var?

İbn Haldun'a göre asalet kazanılır ve kayb edilir. O kana değil, asabiyete dayandığından onun ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Hiç kimsenin asaleti Hz. Adem'e kadar çıkmaz. Bazı ailelerde başlangıçta şeref ve asalet bulunur, fakat sonradan hadarileşince bunu yitirirler, ama onlar halâ asaletin kendilerinde var olduğunu hayal ve iddia ederler. Bu bir kuruntudan başka bir şey değildir. İsrailoğulları (Yahudiler) buna örnektir. Bunların başlangıçta insanlar arasında şereflı bir yeri vardı. Ataları arasında Peygamberler vardı, asabiyetleri ve devletleri mevcuttu, ama sonradan bundan sıyrılıp çıktılar, zelil ve miskin, horlanan ve hakir görülen bir kavim haline geldiler. Ama onlar halâ asil bir millet olduklarını hayal edip duruyorlar. Şehirlilerin çoğunda bu tür iddialar görülür[73].

İbn Haldun âzâdlı ve dost olanların (mevâlî

(73) İbn Haldun, 491-93.

ve ehl-i istinâ) kendi nesebleri itibariyle gerçek ve köklü bir şerefe ve asalete sahip olmadıklarını, ancak bunların asabiyet sahibi olan efendilerinin şeref ve asaletlerinden pey aldıklarını ifade eder. "Bir kavmin kölesi onlardandır" hadisi de bu sosyal gerçeği dile getirir. İbn Haldun bununla bir hanedanlığın esir alıp hizmetinde kullandığı kulları, devşirmeleri veya başka yerlerden getirip ittifak kurduğu ya da önemli mevkiler verip kendine dost ve taraftar haline getirdiği yandaşları kastediliyor ve bu anlamda Bermekilerin ve Türklerin Abbasilerin yandaşları olduğunu bildiriyor ve Bermekilerin çok soylu ve onurlu sayılmaları Fars asıllı olmalarından değil, Harun Reşid'in veziri ve dostu olmalarından kaynaklanmaktadır, diyor.

Asaletin Ömrü

İbn Haldun madde âleminde var olan her şeyin gerek özleri, gerekse türlü halleri itibariyle bir oluş ve bozulma sürecinde bulunduğunu, bu hususun bütün maddelerde, bitkilerde, canlılarda ve insanda gözlendiğini, aynı şeyin toplumun bütün kurum ve değerlerinde de mevcut olduğunu, bütün ilimlerin ve sanatların doğduklarını, geliştiklerini ve yok olup gittiklerini vurguladıktan sonra insanın da bu üniversal kanuna tabi olduğunu, kimsenin asaletinin Hz. Adem'e kadar çıkmadığını, söyler ve: "Her asaletin başlangıcı dışa çıkar", (asîl olmama haline dayanır) der. Bunun da anlamı şudur: Her şeref ve asaletin varlığından önce yokluk mevcuttur. Her şeyde durum budur.

Genel olarak bu bilgileri veren İbn Haldun'a göre bir asalet başladığı kişiden itibaren dört göbek (batın) devam eder. Şöyle ki: **Birincisi** (Banî): Asaleti (şanı, şerefi, itibarı) kuran,. Bu

zat asaleti kazanmış, bunu kazanma uğrunda türlü zorluklara, zahmetlere ve sıkıntılara katlanmış, bu yolda çetin bir mücadele vermiştir. Onun için asaletin var ve kalıcı olması için gerekli olan nitelikleri (hasletleri) özenle korur.

İkincisi (Mübâşir): Asaleti, onu kuran atasından devr alan, asaletin kurucusu olan kişinin oğlu, bunun ne olduğunu ve uğrunda harcanan çabaları babasından bizzat işitmiş ve onu devr almıştır. Ancak bu konuda ondan geridir. İkisi arasındaki fark bir şeyi gören ve yaşayanla onu duyan ve işiten arasındaki farka benzer.

Üçüncüsü (Mukallid): İkincisini taklit ve örnek alan kişi. Müctehide göre mukallid neyse bu da ikinciye göre odur.

Dördüncüsü (Hâdim asaleti yıkan kişi): Atalarının yolundan tamamiyle habersizdir. Asaleti kuran atalarının niteliklerine sahip değildir. Tersine bu nitelikleri hafîfe alır. Bunun zahmetsiz ve meşakkatsiz kazanıldığını sanar. Asaletin baştan beri kendi soylarında tabii ve zorunlu olarak mevcut olduğu kuruntusuna kapılır. Böylece asaletin yok olup gitmesine sebep olur, bir miras yedi durumuna düşer.

Asabiyet sahibi olan bütün hükümdarlarda, hanedanlıklarda, kabilenin ve devlet adamlarının ailelerinde görülen durum budur. Şehir halkından olanların ailelerinde de durum böyledir. Bir soyun bir ailesi yıkılır, diğer ailesi ortaya çıkar[74].

İbn Haldun'a göre asalet ve şerefin dört nesil boyunca devam etmesi genel bir durum olup bunun istisnaları vardır. Bazı asaletler daha dördüncü kuşağa varmadan çökerken diğer ba-

(74) İbn Haldun, 495.

zıları beşinci ve altıncı kuşağa kadar devam edebilir. Hz. Peygamber Hz. Yusuf'tan söz ederken "Asil oğlu asilin oğlu asilin oğlu asilin oğlu. (Kerim b. Kerim b. Kerim b. Kerim), Yusuf b. Ya'kub b. İshak b. İbrahim" demiş ve bu hususa işaret etmiştir(75).

Demek oluyor ki asalet insanlarda doğuştan mevcut tabii ve soya bağlı bir şey olmayıp çeşitli koşullar altında kazanılan ve kaydedilen sosyal bir hususlur. Bunun kanla bir ilgisi yoktur.

Asabiyet ve Mülk

İbn Haldun bir devletin (mülkün) ve bir hanedanlığın kurulması için asabiyeti zorunlu görür ve "Asabiyetin amacı mülke yürümek ve onu ele geçirmektir"der. Koruma, savunma, saldırma (mutalebe) ve insanların bir araya getirilmesi arzu edilen her hususta asabiyetin var olması şarttır. İnsanoğlu insanî tabiatın gereği her toplumda bir engel olana (vâzi, otorite) ve bir hüküm verene muhtaçtır. Bu suretle insana insandan gelen saldırılara mani olunur. Engelleyici ve hüküm vericinin asabiyete dayanıp öbürleri üzerinde güce dayanan bir üstünlük (tağallüb) kurması lazımdır. Aksi halde onun gücü bunu gerçekleştiremez. İşte güce dayanan bu üstünlük mülktür. Ve bu riyasetten daha fazla bir şeydir. Çünkü riyaset önderlik ve rehberliktir. Kendisine tabi olunan reis kendisine tabi olanlara hükümleri zorla uygulamaz. Mülk ise tagallub ve kahr (güç ve zor) ile hükümleri uygulamaktır(76).

Şu halde asabiyet sahibi bir makama ulaşınca onun üstünü ister. Rehber olunca, zor ve güç (-kahr ve tagallub) ile iktidara giden yol kendisi-

(75) İbn Haldun, 496.

(76) İbn Haldun, 499.

ne açılır ve o, "bu yola girmem" diyemez. Çünkü bu, nefsin arzu ettiği bir yoldur. Nefs buna ancak asabiyetle güç yetirir. O halde mülkî tagallub, yani mülkü elde etme düzeyine ulaşan galibiyete erişme asabiyetin gayesidir. Asabiyet amacına ulaşınca kabile mülkü kazanmış olur.

Fakat bir çok asabiyetlerden ancak bazıları esas amaç olan mülke ulaşır. Geri kalanlar ya bu yola girme düzeyine ulaşamaz veya bu düzeye ulaşır ama refaha ve sefahata dalma, başka bir kavmin egemenliğine girmek zorunda kalma gibi içten veya dıştan gelen bazı engellerle mülkü tam olarak elde edemez. Bazı asabiyetler ise mülkü diğer bir asabiyetle paylaşır, daha ileri gidemez(77).

İbn Haldun İslâm devletlerinin kuruluşunda asabiyetin payını ve etkisini gözden ırak tutmaz. Ona göre Kureyşin güçlü bir asabiyeti vardır. Haşimilerle Emeviler arasında çok eskilere dayanan bir başkanlık mücadelesi varken İslâm dini gelmiştir. Allah, Peygamberini asabiyet sahibi bir kabileden seçmiştir. O da bu asabiyete dayanarak İslâmı yayma ve İslâm devletini kurma işini gerçekleştirmiştir. Asabiyete dayanan ama din ağırlıklı olan bu devlet Hz. Peygamberden sonra hilafet adı ile otuz sene devam etmiş, ama daha sonra Emevî asabiyeti ağır basınca, onların öncülüğünde Kureyş asabiyeti esas amacı olan mülke (krallığa) yürümüş ve onu elde etmiştir. Şu halde hilafetin mülke dönüşmesi gittikçe güçlünen Kureyş asabiyetinin önlenemez yükselişinin kaçınılması imkânsız bir sonucudur. Sosyal ve siyasî olayların bu noktaya varıp dayanması zorunlu idi. İşte bun-

(77) İbn Haldun, 501-504.

dan dolayıdır ki İbn Haldun bir bakıma Araplar arasında İslâm önceki mevcut olan riyaset sistemine benzeyen dinî ve şer'î anlamdaki hilafetin otuz sene sonra sona ermesini tabii bulmakta, Emevî ve Abbasî hanedanlıklarının kuruluşunu da meşru saymaktadır.

İbn Haldun'a göre bir peygamberin halkı dine davet etmesi veya bir din adamının aynı şeyi yapması asabiyete dayanmadıkça başarılı olamaz. Bu yüzdendir ki, "Hz. Lut: "keşke gücüm yetse ya da arkamı dayıyacağım sağlam bir yerim olsa" (Hud, 11/80) demiş ve bu sözü ile sığınacağı bir asabiyetinin olmasını arzu etmişti. İbn Haldun bir İslâm ve hilafet asabiyetinin mevcut olduğundan da söz etmekle beraber daima din dışı bir unsur olan neseb asabiyetine öncelik tanır. Bu anlamdaki asabiyete dayanmayan dinî davetler ve hareketler fiyasko ile sonuçlanacağından, dinî hayatı düzeltme maksadıyla ortaya çıkan ama arkalarında yeterli asabiyet bulunmayan ıslahatçı din adamlarını ve onların başlattıkları fakat sonuç alamadıkları hareketleri maceracılıkla niteler.

Devlet ve Siyaset

Mukaddime'de devlet ve hanedanlık konusu geniş bir yer tutar. Esasen çoğu zaman bedevîlik hadarîlikle, asabiyet mülkle sonuçlandığından devlet (mülk) konusunu geniş bir tahlile ve gerçekçi bir değerlendirmeye tabi tutması İbn Haldun için kaçınılmaz olmuştur. Çünkü bedevîlikte görünen başkanlık, hadarîlikte görülen hükümdarlık (mülk) tarzı yönetim beşerî umranın en belirgin özelliğidir.

Daha evvel de ifade edildiği gibi biri bedevî, diğeri hadarî olmak üzere umranı ve insan toplumunu ikiye ayıran İbn Haldun bedevîlerin ri-

yaset (başkanlık) dediği bir yönetim biçimine, buna karşılık da hadarîlerin mülk (hükümdarlık) dediği bir idare şekline sahip olduklarını vurgular. Ona göre bedevîlerde bir reis (başkan) vardır. Başkan, başında bulunduğu kabileyi istişare ve ikna ederek yönetir. Kabileye yönelen ortak tehlike veya kabilenin karşı karşıya bulunduğu ortak problemler kabile fertlerini başkanın (şefin) etrafında kolayca birleştirir; kabilenin öbür fertlerinden fazla farkı olmayan başkanın idaresi tabii bir idaredir. Onun güce ve zora başvurup kanunları uygulaması bahis konusu değildir. O sadece gelenek, görenek ve törelere göre kabileye rehberlik eder. Fakat güçlenen riyaset bazan mülke dönüşür.

Mülk sözlükte: "Bir adamın iktidarı altında olan şey", bir nesneyi istiklâl **vechi üzere** zabt eylemeğe kâdir olarak zafer bulup zir-i dest-i istilaya almak", "mülkiyet üzere zabt ve tasarruf olunacak nesne"[78] şeklinde tanımlanır. Sultanların hükm ettikleri, sözlerini geçirdikleri ve egemen oldukları toprağa mülk, bu toprağa sahip olan kişiye de melik (hükümdar, padişah, sultan, kral) denir. Hükümdarın mülkü onun yönetimi ve hakimiyeti altında bulunan arâzî, yani memleketi ve ülkesidir. Bu topraklarda yaşayan insanlara da raiyye (sürü) denir. Hükümdarın bunlar üzerinde de tasarruf hakkı vardır. Bu anlamdaki mülke hanedanlık da denir. Çünkü bu durumda ülkeyi belli bir oymağın belli bir boyundan olan bir aile (beyt, hane) yönetmekte, mülk miras yoluyla babadan oğula geçmektedir. İbn Haldun devlet deyince çoğu zaman hanedanlığı kast eder. Sözlükte devlet: "inkılâb vakti,

(78) Feyruzabadî, Kamus trc. İst. 1305, III. 1122, 1123.

değişim zamanı, bir malın sıra (münavebe) ile elden ele geçmesi, maddî ve manevî zafer (ikbâl)" anlamına gelir, çoğulu düveldir[79]. Saltanatın münavebe ile el değiştirmesi, bir aileden öbürüne geçmesi veya saltanata sahip olmak büyük bir zafer yani ikbâl ve baht sayıldığı için hanedanlığa devlet denilmiştir.

İbn Haldun'a kadar mülke sahip olma ve onu yönetme, kısaca melik-mülk, hükümdâr-reayâ ilişkilerinin rastgele, tesadüfî ve keyfî olduğu, kaba kuvvete dayandığı sanılırdı. Melik denilen kralın reaya (tebaa) denilen halkı keyfince yönettiğine, onlara bir eşya gibi sahip olduğuna inanılırdı. İbn Haldun'dur ki mülk-melik ilişkilerinin belli bir takım kural ve yasalara dayandığını, bu ilişkilerin belli bir düzen dahilinde cereyan ettiğini, mülk ve melikle ilgili olgu ve olayların belli bir takım sebep ve illetleri bulunduğunu ilmî olarak göstermiş, bu alanda tesadüfe ve keyfîliğe yer olmadığını belirtmiştir. Onun devlet teorisi temelde bu anlayışa dayanır. Yani ilk defa devlet ve siyaset felsefesini yapan odur.

Yukardada belirtildiği gibi İbn Haldun insanların toplum halinde yaşamak zorunda olduklarını, dıştan ve içten gelen zarar ve tehlikelere karşı ancak bu şekilde kendilerini koruduklarını belirtir. İçten gelen tehlike ve zararlardan bahs ederken şöyle der: İnsanların hayvanî tabiatlarında saldırma ve haksızlık etme (udvan ve zulm) bulunduğundan bazısını öbür bazısına karşı savunmak için bir engelleyici (vâzi, caydırıcı, otorite)ye mutlaka ihtiyaç vardır. İnsanların kendilerini hayvanlardan korumak için kullan

(79) Feyruzabâdi, III. 1301.

dıkları silah, insandan gelen saldırıyı önlemede yeterli değildir. Çünkü bu silah saldıranda da vardır. O halde birinden öbürüne, bir kısmından diğer bir kısmına yönelen saldırıyı önlemek için başka bir şeye mutlaka ihtiyaç vardır. Bu engelleyici (otorite) onların dışında olamaz. Ancak kendilerinden olan, ama onların üzerinde bir gücü, galebesi ve kâhir eli bulunan biri olabilir. Onun böyle bir gücü olmalıdır ki biri öbürüne saldırmasın. İşte mülkün (ve melikin) anlamı budur. Apaçık ortaya çıkmıştır ki mülkün mevcudiyeti insan toplumu için tabii bir özellik olup bu onlar için mutlaka gereklidir[80].

Yukarıdaki ifadeden açıkça ortaya çıkan şudur: Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi insan tabiatında da hemcinsine saldırma ve onu ezme (udvan-zulm) özelliği vardır, bunun engellenmesi ve önlenmesi için bir **vâzie** yani bir engelleyiciye ve önleyiciye, başka bir deyişle caydırıcıya ve vazgeçirene ihtiyaç vardır. Bu vâziin (otoritenin) bunu yapabilmesi için bir üstün gece (galebe, sultan ve yed-i kâhir denilen bir otoriteye) sahip olması zorunludur. Bundan sonra "insanlık için mülk tabii bir kurumdur"[81] diyen İbn Haldun'un mülkü (devleti) "tagallüb ve kahr ile hükmetmektir", yani "ezici egemenlik ve gâlibiyettir" şeklinde tanımlamasını anlamak kolaylaşacaktır[82]. Gücün kaynağı birliktir, birliği sağlayan da asabiyettir. Onun için ancak asabiyet sahipleri devlet kurar.

Kırlarda, sahralarda ve çöllerde yaşayan, onun için de yırtıcı, vahşi ve cesur olan kabilelerden biri diğerlerini etrafında toplama gücüne

(80) İbn Haldun, 339.
(81) İbn Haldun, 573.
(82) İbn Haldun, 499.

erişince geniş topraklar üzerinde, kasaba ve şehirlerde egemenlik kurar ve riyaset mülke dönüşür; kabilenin yöneticisi başkan değil, hükümdar (sözü geçen, hükmü yürüyen, fermanı dinlenen) dir, artık.

Devletlerin Gelişmesi

İbn Haldun'a göre devlet bir şahıs gibi, canlı bir organizma gibidir; doğar, gelişir, geriler ve ölür. Bir hanedanlık üç kuşak devam eder. Ve her bir kuşağın ortalama ömrü 40 senedir. Bunun toplamı 120 senedir. İbn Haldun her kırk senede bir neslin değiştiği, yeni ve değişik bir döneme girildiği, ancak 120 sene sonraki değişimin çok daha büyük ve önemli olduğu görüşündedir. Şöyle diyor:

"Genel olarak bir hanedanlığın ve bir sülâlenin ömrü üç nesil devam eder" dememizin sebebi şudur: **Birinci** kuşak bedeviliğin huyları, sertliği, vahşiliği, cesareti, yırtıcılığı üzere bulunur ve hanedanlığın onurundan pay alır. Bu dönemde asabiyet güçlü ve etkili olduğundan hanedanlık heybetlidir, sayılır ve ona boyun eğilir. **İkinci** nesilde mülk ve müreffeh hayat sebebiyle bedevîlik halleri ve hareketleri kalkar, yerini hadarîlik halleri ve hareketleri alır. Kır insanının huyları bırakılır, şehir insanının huyları edinilir. Kabilede yaygın ve müşterek olan hanedanlık onuru tek kişide toplanır. Bu yüzden onurdan pay alamaya kabile mensupları geri plana atılır, neticede onlarda bir gevşeme hali meydana gelir. Bu da asabiyetin zayıflamasına yol açar. **Üçüncü** nesilde hanedanlık mensupları bedeviliklerini ve onun sertliğini, sanki bu hal kendilerinde hiç mevcut olmamış gibi unuturlar. Tek başına hükm etmenin verdiği güvenle asabiyetlerini kaybederler. Diğer taraftan refah

ve nânu nimet içinde yaşadıklarından nazik ve narin hale gelirler. Tıpkı kadınlar gibi korumaya muhtaç bir duruma düşüp devlete yük olurlar. Sadece görkem ve tantana ile, kılık, kıyafet ve devletin simgeleri ile halkın gözünü boyar ve güçlü görünmeye çalışırlar. Bir saldırıya uğradıkları zaman ona karşı koyamadıklarından kullar ve devşirmeler edinir, dostluk ve ittifaklar kurarlar. Ama bunun onlara sağladığı fayda geçicidir, neticede hanedanlık yıkılıp gider. Zira hanedanlık artık ihtiyarlamıştır. Zaten asalet ve şerefde **dördüncü** nesilde yok olur. Bu tabii bir argümandır(83).

İbn Haldun hanedanlığın tabii ömrünü, kişilerin tabii ömrü ile karşılaştırıyor: "İnsan ömrü gelişme, duraklama ve gerileme dönemlerinden meydana gelir. Her aşamanın kırk yıl sürdüğü düşünülürse 120 sene eder. Nâdir de olsa 120 sene yaşayan insanlara rastlanır. Devletler için de durum budur. Bir hanedanlığın tabii ömrü 120 sene olmakla beraber, ömrünü doldurduğu halde onu istila edecek bir devlet bulunmadığı için bu süreden daha fazla yaşayan hanedanlıklar bulunduğu gibi daha güçlü bir asabiyetin saldırısına uğrayıp daha kısa sürede yıkılan hanedanlıklar da vardır(84).

Bir hanedanlığın tabii ömrü 120 senedir diyen İbn Haldun, bundan daha uzun süre yaşayan hanedanlığın var olduğunu bilmekte ve bunları da ayrı sosyal ve siyasî kurallar'a açıklamaktadır: İhtiyarlayan bir hanedanlık, onun varlığına son verecek güçlü bir komşusu olmadığı için çok yaşayabileceği gibi, başka kavim-

(83) İbn Haldun, 545.
(84) İbn Haldun, s, 45. Hassan, 128.

lerden seçip kendi hizmetine koyduğu dost, mutteſik, âzadlı ve devşirme (ehl-i hilf, ehli-i istina ve mevâlî) gibi yeni güçlerle taze bir kan kazanarak da ömrünü uzatabilir. Bazan da iktidar aynı sülalenin bir kolundan diğerine geçer ve böylece hanedanlık gençleşir. Meselâ Abbasî hanedanlığı ömrünü doldurunca İranlı ve Türk unsurlarını desteğini sağlayarak ayakta durabilmişti[85]. Bu teoriye göre Osmanlı hanedanlığının altı asır sürmesi şehzadeler arasındaki taht mücadelelerine, sadrazamların değişmesine ve zaman zaman girişilen (Lale devri, Islahat, Tanzimat gibi) yenilikçi hareketlere bağlanabilir[86].

Hanedanlıklar ve Geçirdikleri Dönemler

"Tavırlar Teorisi" diye bilinen görüşü ile İbn Haldun hanedanlıkların geçirdiği aşamaları ve dönemleri inceler, bu dönemlerin belirgin niteliklerini, bu dönemlerden her birinde hanedanlık mensuplarının sahip oldukları ahlâkı açıklamaya çalışır. Ona göre bir hanedanlık çeşitli tavırlar gösterir ve bir takım yeni aşamalar (haller)dan geçer. Hanedanlık mensupları bu tavırların her birinde, öbür tavırda bulunmayan bazı huylar (ahlakî davranışlar) edinir. Çünkü huy, tabiatı gereği içinde bulunduğu halin mizacına tabidir. Genelde henadanlıklar (devletler) beş tavır gösterir.

I. **Zafer dönemi** (tavrı) : Bu dönemde hanedanlık, karşısında direnen ve savunma durumunda bulunan güçleri yengilgiye uğratır, önceki hanedanlığın elinden mülkü çekip alır. Bu dönemde hanedanlığın sahibi (han, melik, hü-

(85) İbn Haldun, 567-764.

(86) İbn Haldun'un siyaset görüşü hakkında bk. en-Nazariyyetu's-siyasiyye li-İbn Haldun, Muhammed Mahmud Rebi', Kahire, 1981.

kümdar) kazanılan şanda, toplanan vergilerde, egemenliği altında bulunan bölgeyi savunma ve korumada kavminin ve kabilesinin öbür fertleriyle farklı bir durumda olmaz, bir ayrıcalığa sahip olmaz. Çünkü zafer kazanmayı sağlayan asabiyet bunu gerektirir.

II. **İstibdâd ve infirâd dönemi** : Bu dönemde hanedanlığın başında bulunan kişi henadanlığı tek başına yönetir (istibdâd), bütün yetkileri elinde toplar (infirâd), kabilesinin yönetime katılmasını (müsâheme) ve ortak olmasını (müşâreke) engeller. Başka milletlerden taraftar, müttefik, azâdlı ve devşirmeler edinmeye önem verir. Bunlara dayanıp hanedanlığın kuruluşunda kendisine güçlü bir destek vermiş olan, sonra da yönetimde söz sahibi olan kabilesi mensuplarını dize getirir, yakınlarını saf dışı eder. Böylece hükümdarlığın kendi ailesine özgü olmasını sağlar. Katılımcı ve ortak yönetim bu dönemde yerini tek kişi yönetimine bırakır.

III. **Rahatlık ve huzur dönemi** : Bu dönemde hükümdar mülk sahibi olmanın meyvelerini devşirir. Zira insan tabiatı servet toplama, kalıcı anıtlar bırakma ve ününü uzaklara kadar yayma gibi hususlara meyillidir. Bu maksatla hazineleri malla dolduran hükümdar bol bol ihsanda bulunur. Ulu anıtlar inşa eder, yavaş yavaş hizmetinde bulunan devlet adamları da bu yolu tutar. Parlak törenler düzenlenir, hanedanlığın görkemli gücü ve gözleri kamaştıran zenginliği teşhir edilir. Bu yoldan dost devletlere gurur, düşman devletlere korku verilir.

IV. **Kanaat ve barış dönemi** : Bu dönemde hanedanlığın başında bulunan kişi sahip olduğu mülk ile yetinip dengi olan diğer hükümdarlarla barış içinde yaşamayı yeğler. Atalarını tak-

lid ederek onları adım adım izler. Onlardan kalan geleneğe (kânûn-i kadime) uymaması halinde iktidarının sarsılacağına inanır.

V. **İsrâf ve döküp saçma dönemi** : Bu dönemde hanedanlığın sahibi atalarının topladığı serveti zevki ve keyfî için harcar, hesapsız kitapsız bir şekilde eşe dosta dağıtır, çevresine ehliyetsiz ve dalkavukları toplayarak önemli devlet işlerinde onları görevlendirir. Kendi kabilesi mensuplarını tamamiyle ihmal ettiğinden onların, aleyhinde bulunmalarına sebep olur. Böylece ataları tarafından yapılanı bozmuş, kurulanı yıkmış olur. Bu dönemde hanedanlığa hastalık çökmüş ve onulmaz dert onu yakalamış olur. Hanedanlık yıkılmadan artık bundan kurtulmak mümkün olmaz.

Hanedanlık yaşlandı mı artık bir daha bu onulmaz dertden kurtulması mümkün olmayacağından çöküşü kaçınılmaz olur. Devletin çöküşünü haber veren tabii hususlar ard arda gelir. Hanedanlığın ihtiyarlaması tıpkı bir canlının yaşlanmasına benzediğinden geri dönüş söz konusu olmaz. Bu hastalığın devası ve şifası yoktur. Bazan hanedanlık mensupları bunun farkına varır, tedbir alır. İslâhat hareketlerine girişir, yenilikler yaparlar. Bunun fazla bir faydası olmaz. Çünkü ihtiyarlık tabii bir şeydir. Gelenek ve görenekler ciddi reformların yapılmasına engeldir. Çünkü adet ve ananeler de tabiat hükmündedir[87]. Nazik hayat şartlarında yaşamaya alışmış bir hükümdar atalarının yaşadıkları sert ve çetin yaşama tarzına dönmez. Buna girişecek olsa deli olmakla suçlanır. Adetlere karşı çıkan Peygamberlerin çok sert bir direnişle karşılaştıkları bilinmektedir.

---

(87) İbn Haldun, 553, 754.

Hanedanlığın sonu geldiği sıralarda devlette güçlenme belirtileri bazan görülebilir. Bu, bir lambanın sönmeden az evvel parlamasına benzer[88]. Bir can çekişen hayvanın son çırpınışları gibidir. "Allah'ın varlık âlemine koyduğu düzendeki sır ve hikmete dikkat ediniz".

Devletin yönetimindeki tekel (infirâd), refah, israf, rahata ve keyfe düşkünlük hanedanlığın çöküşünün tabii sebepleridir[89].

İbn Haldun devleti bir canlıya benzettiği için organizmacı (organisizm) bir görüşe sahiptir. Bu görüşün bir takım zayıf tarafları vardır. Ayrıca o, devletlerin yıkılışını mukadder saydığından karamsar (bedbin) bir sonuca da ulaşmıştır. Bu ve benzeri eleştiriler doğru olmakla beraber İbn Haldun'un görüşleri daha değişik yorumlara da kapıyı büsbütün kapamış değildir.

İbn Haldun devleti çeşitli yönlerdene ele alır...

1- Siyasî ve idarî bakımdan tekelci ve şahsî idare mülkün tabiatında vardır. İnsandaki gurur ve kibir, başka birinin yönetime katılmasına ve ortak olmasına engeldir. Hayvanî tabiatın gereği olan bu hususun peşinden insandaki "Tanrılaşma" (teellüh, bencillik) tabiatı ortaya çıkar. Onun için büyüklenen ve şımaran kral tahakküme dayanan yönetimine kimseyi karıştırmaz[90].

2- Mülkün tabiatında refah vardır. Bir aile zafere ulaşıp kendinden evvelki hanedanlığın mirasına konup hazinelerine sahip oldu mu yavaş yavaş eski sade, basit ve mütevazi yaşama tarzından uzaklaşır refaha dalar, nânu nimet içinde yüzmeye başlar. Katı, kaba ve sert hayat tarzını bırakıp zarif, nârin ve nazik bir yaşama şekline

(88) İbn Haldun, 754.
(89) İbn Haldun, 542.
(90) İbn Haldun, 539.

alışır. Konaklarda, ev eşyasında, giyeceklerde ve elbisede görülen ve başkalarına karşı öğünme vesilesi haline gelen bu lüks ve zarif hayat hanedanlığa yakın çevrelere de yansır. Refah mülkün büyüklüğüne göre olur(91). Refah, başlangıçta hanedanlığın gücüne güç katar(92).

3- Bir devletin sınırlarının genişliği belli noktaya kadar ulaşır, sonra burada durur. Bu da hanedanlık mensuplarının çokluğuna ve gücüne bağlıdır(93). Ayrıca mülkü kuran millet ne kadar bedevî ve vahşî olursa kurduğu hanedanlığın sınırları da o kadar geniş olur(94).

4- Büyük hanedanlıkların kökü dine dayanır. Bunun sebebi mülkün kuvvete dayanılarak kurulması, kuvvetin ise ancak asabiyet ve emellerin birleştirilmesi ile vücuda gelmesidir.

Gönül birliği ve kaynaşması ise Allah tarafından kurulan dinin desteğiyle olur. Madde ve menfaata yönelince dağılan ve ayrılan gönüller Allah'a ve maneviyata yönelince birleşir ve kaynaşır. Bunu sağlayan da dindir(95). İnsanları dine davet devletin asabiyet gücüne güç kadar. Zira bir toplumun dinî bir renk alması, o toplumun fertleri arasındaki kıskançlığı ve çekememe halini ortadan kaldırıp onları hakka yöneltir. İslâmın başlangıcında müslüman Arabların sayı ve donanım bakımından kendilerinden çok üstün durumda bulunan İranlıları Kadisiye'de, Bizanslıları Yermuk'ta mağlub etmeleri buna örnektir(96). Diğer taraftan asabiyete dayanmayan

(91) İbn Haldun, 540.
(92) İbn Haldun, 552.
(93) İbn Haldun, 532.
(94) İbn Haldun, 507.
(95) İbn Haldun, 526.
(96) İbn Haldun, 527.

dinî davet hareketi de başarıya ulaşmaz. Bundan dolayı Allah peygamberini asabiyeti güçlü kabileler arasından seçip göndermiştir[97].

Hakikî (Tam) Mülk-Eksik Mülk

İnsanlar için mülkün tabii bir kurum olduğunu söyleyen İbn Haldun, mülk (devlet) olmadan insanların varlığını sürdüremiyeceğini, çünkü hayvan tabiatının gereği olan saldırma ve zulmetme gibi hususların gurur, gazab ve kuvvet sahibi olan insanlarda da bulunduğunu, insandan insana gelen saldırıyı ve zulmü önlemek için hükmü yürüyen (hâkim) ve engelleme gücüne sahip olan (vâzi) bir kimseye ihtiyaç olduğunu söyler. Bunun ezen ve hükmü zorla uygulayan (kâhir ve mütehakkim) melik olduğunu ifade eder. Ama melik (hükümdar) de mutlaka asabiyet sahibi olmalıdır. Hakikî mülk, gerçek hükümdar a) tebasına boyun eğdiren, b) vergi toplayan, c) elçiler gönderen (öbür devletler tarafından tanınan) d) sınırlarını koruyan (bir orduya sahip olan), e) gücünün üstünde egemen başka bir güç bulunmayan kurum ve şahıstır. Bunlardan biri veya bir kaçı bulunmaz veya eksik bulunursa o nâkıs (eksik) bir mülktür, henüz hakiki (tam) bir mülk haline gelmemiştir. Başka hanedanlıklara tabi olan küçük ve zayıf devletler, atabeyler ve derebeyler (mülük-i tavâif) buna örnektir[98].

Çoğu zaman sert ve baskıcı yönetimin devlete zarar vereceğini belirten İbn Haldun, hakiki sultanı: "Raiyyesi (tebaası) olan ve onları yöneten" diye tanımlar ve "o halde sultan tebası olan, tebaa da sultanı olandır" ve "Bu ikisi ara-

(97) Ahmad b. Hanbel, Müsned, II, 533.
(98) İbn Haldun, 573.

sındaki ilişkiye meleke (egemenlik) denir". Egemenlik hükümdarın tebaasına mâlik (ve sahip) olmasıdır."(99)

Hilafet ve Mülk

Mülk ile riyaset arasında fark gören İbn Haldun mülk (saltanat) ile hilafet arasında da fark görür. Ona göre mülk mahiyeti itibariyle insanlar için zorunlu bir kurumdur (ictima). Bunun gereği zora dayanan galibiyet ve ezme (tagallub-kahr) olup her ikisi de gazabın ve hayvaniyetin eseridir. Bu yüzden bunun sahibi (olan melik, sultan)'ın verdiği hükümler çoğu zaman haktan (ve adaletten) uzak olur. O, genel olarak halkı kendi arzu ve amacı doğrultusunda ve onların güç gelirmeyecekleri biçimde yönettiği için onları sıkar. Hükümdar değiştikçe baskı da yön ve şekil değiştirir. Bu hallere itaat etme zor olduğundan karışıklıklara ve cinayetlere yol açan isyanlar görülür. Bunu önlemek için halkın boyun eğeceği ve hükümlerini kabul edeceği bir takım (hanedanlığı korumaya yönelik) siyasî kanunların konulması icab eder. Nitekim eski İranlıların ve milletlerin hali böyle idi. Bir hanedanlıkta bu tür bir siyaset güdülmezse o sağlam bir zemine oturmuş ve egemenliği gerçekleşmiş olmaz. "Öncekilerde uygulanagelen Allah'ın sünneti (kanunu) budur" (Ahzab, 38)(100). Burada bahis konusu edilen kanunlar hanedanlığın bilgi ve ileri görüşlü kişileri tarafından tesbit edilmiş olursa bu tür idareye "**Aklî siyaset**", Allah tarafından gelmiş ve peygamber tarafından açıklanmış ve yorumlanmış ise (takrir-şer') bu tür idareye "**Dinî siyaset**" denir. Sonuncusu

(99) İbn Haldun, 575.
(100) İbn Haldun, 577.

hem dünya hem ahiret bakımından faydalıdır. Dinin nazarında esas amaç boş ve anlamsız olup ölüm ve hiçlikle sonuçlanan dünya değil, ahiret mutluluğunu sağlayacak olan dindir. Bu yüzden şer'î hükümler, ister ibadet ister muamele (hukukî işlemler) türünden olsun bütün halkı bu amaca sevk etmiştir. Hatta beşerî toplum için tabii olan mülk hususunda da durum budur. Yani din mülkü şer'î bir yola sokmuştur[101]. İmdi a) kahrın, tagallübün ve sahasında başı boş bırakılan asabiyetin icabına dayanan mülk türü haksızlıktır, saldırganlıktır, bu yüzden de din nazarında kötüdür. Nitekim siyasî hikmetin icabı da budur. b) Şer'î ahkâmı dikkate almayan siyaset ve onun hükümlerinin (kanunlarının) icabı olan mülk türü de kötüdür. Çünkü bu da Allah'ın nuru olmadan bakmaktır. Ayrıca insanlara göre gaib olan ahiretteki faydaları şeriat sahibi daha iyi bilir. Siyasî ahkâm (kanunlar) ise sadece dünyayı bilir. Şeriat sahibinin amacı ise insanların ahiret işlerini düzenlemektir. Bu yüzden dinlerin dünya ve ahiret itibariyle insanları şer'î hükümlerle yükümlü tutma gereği kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır. Bu hüküm şeriat ehli için olup onlar da Peygamberler ve Onların yerine geçen halifelerdir. Bundan hilafetin anlamı ortaya çıkmış olmaktan başka şu husus ta açıklanmış olur: Mülk iki türlüdür.: **Tabii mülk**, ki kamunun belli bir maksat ve arzunun (sultanın gayesi ve isteğinin) gerektirdiği şekilde yönetilmesidir. **Siyasî mülk**, ki menfaatlı olan şeyleri elde etme, zararları defetme hususunda kamunun, aklî düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Hilafet ise gerek

(101) İbn Haldun, 577.

ahiret gerekse sonuçta ona varacak dünya yararları hususunda kamunun, şer'î düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Yani şeriat sahibinin nazarında tüm dünya halleri ahiretteki yararlara göre bir değer taşır. Hakikatte bu, dinin korunması ve dünyanın dinî bir siyasetle yönetilmesi hususunda şeriat sahibine (Hz. Muhammed'e) vekalet (hilafet) etmektir(102).

İbn Haldun umran-siyaset, ilişkileri üzerinde dururken şöyle der: Beşerî umranda, insanların işlerini düzene koymak için siyasetin mevcut olması zorunludur. Zira baş vurulan bir vâzie ve hakime (otorite ve başkana) mutlaka ihtiyaç vardır. Hakim (vâzihâkim) ya Allah tarafından gelen bir şeriata dayanarak insanlar arasında hükm eder, bu durumda halkın sevab ve günaha olan inancı ona boyun eğmelerini gerekli kılar ya da aklî siyasete dayanarak hükmeder. Bu durumda çıkarlarını bilen hakimden yarar beklemeleri halkın ona boyun eğmesini gerekli kılar. Birinci durumda insanlar hem dünya hem ahiret itibariyle faydalanır, ikinci durumda sade dünya itibariyle fayda görür.

Yukarıda sözü edilen aklî siyasetin iki türü vardır: Birinci durumda genel olarak kamunun, özel olarak sultanın mülkünü doğru dürüst yönetmesi hususundaki çıkarları (maslahatları) gözetilir. Hikmet temeli üzerine kurulan eski İran idaresi böyle idi. Genel ve özel çıkarları koruyan ve mülkün hükümlerini içeren hilafete sahip olan müslümanların buna ihtiyacı olmamıştır. İkincisi zora ve baskıya dayanıp sultanın çıkarlarını yoluna koyan ve genel çıkarları da buna tabi kılan siyasettir. İster müslüman, ister

(102) İbn Haldun, 578.

gayri müslim olsun bütün toplumların sevk ve idaresinde esas alınan siyaset şekli budur. Ancak müslümanlar bu siyaseti şeriatın gereğine göre yürütmeye gayret ederler. Bu tür siyaset şeklinin kanunları şer'î hükümler, ahlakî kurallar, toplumda tabii olarak bulunan kanunlar (töreler, gelenekler), şan ve asabiyetin gözetilmesi hususunda zorunlu olan şeylerden meydana gelir[103].

Görülüyor ki İbn Haldun hilafeti Hz. Peygamber'e vekalet (niyabet) şeklinde anlamakta, bu anlamdaki hilafetin müslüman toplumun dünya ve ahiret işlerini düzenlemeyi esas aldığını, ancak yönetimde geçici olan dünyaya değil ahirete öncelik ve ağırlık verdiğini ifade etmekte, bu biçimde anladığı hilafeti öbür yönetimlere tercih etmekte ve onu öğmektedir. Fakat bu anlamdaki hilafet sadece dört halife ile sınırlı olup otuz yıl sürmüştür. Bundan sonra hilafet adım adım mülke ve saltanata dönüşmüştür. Hilafetin yerini saltanata bırakmasını şöyle anlatır: "Mülk, asabiyetin tabii gayesidir, asabiyetin mülke yürümesi ihtiyarî değil, zorunludur. Diğer yandan asabiyet şeriat ve din açısından da gereklidir. Çünkü dini tebliğ ve yayma onsuz gerçekleşmez."

Başlangıçta Araplar zor hayat şartları içinde ve ekonomik sıkıntılarla mücadele ederek sade ve basit bir hayat yaşıyorlardı. Bu hayat tarzı İslâm'ın ilk döneminde de devam etti. Arap asabiyeti din üzerinde toplanınca İran ve Bizans'a karşı hücuma geçildi ve toprakları fetih edildi. Bunun neticesinde zenginleşen müslümanlar refah içinde yaşamaya yöneldiler. Bedevîlik ve sadelik hali derece derece sona erince asabiye-

(103) İbn Haldun, 774.

tin gereği olan mülkün (saltanatın) tabiatı ortaya çıktı. Bu da tagallabu ve kahrı, zora ve güca dayalı üstünlüğü yanında getirdi. Asabiyetin gereği Hz. Ali ile Muaviye arasında ihtilaf çıktı. Mülkün tabiatı gereği bütün yetkiler ve kuvvet Muaviye'nin elinde toplandı (infîrâd-istibdâd). Muaviye bunu kabul etmezlik edemezdi. Bu sonuç zorunlu ve kaçınılmazdı. Fakat mülkün ve refahın gelmesiyle yavaş yavaş toplum bozuldu, haksızlıklar ve yolsuzluklar başını aldı yürüdü. Sonuçta Emevî hanedanlığı çöktü. Hilafet ortadan kalkmış olmakla beraber şekli (resmi) kaldı. Kurum olarak ortadan kalkan hilafetin anlamı (erdemleri, ahlâkî davranışları) Abbasî halifesi Harun Reşid'in oğulları dönemine kadar azalarak sürüp gitti. Daha sonra da kurum ve anlam olarak ortadan kalkan hilafetin geriye ancak ismi kaldı. Artık iktidar katıksız bir mülk haline gelmiş, tagallubun (zora dayalı yürütmenin) tabiatı amacına ulaşmış, artık bu güç zevk ve sefahatta kulanılır olmuştur. O halde hilafet ve mülk iki tavır (aşama) olup bir dönemde bu iki tavır iç içe bulunmuş, sonra hilafet kurumlarıyla birlikte yok olup gitmiş, geriye sadece töresi ve izi (resmi ve eseri) kalmıştır. Bundan sonraki hilafet sadece fahrî olarak (teberrüken, onur için) vardır. Kısaca önce mülk olmaksızın sadece hilafet vardı, sonra içiçe olarak ikisi birlikte var oldu, daha sonra mülk hilafetten ayrılarak tek başına varlığını sürdürdü[104]. "Hilafet dinden ibaret olup mülkî (sultanî) siyasetten onda bir şey yoktur"[105]. İbn Haldun zora ve baskıya dayanan mülkün bu niteliğinden arın-

(104) İbn Haldun, 598-608.
(105) İbn Haldun, 567.

dırılması halinde kötülenecek bir yanı bulunmadığını ifade eder. "Şeriat sahibi gerçi mülkü kınamıştır ama o, haklı bir galibiyete, zorla halkı dine yöneltme ve (genel ve özel) çıkarları gözetme esasına dayanan bir siyaset şekli olduğu için mülkü (saltanatı) kötülemiş değildir. O, batıl ile gâlibiyeti, insanları şahsî amaç ve arzular doğrultusunda yönetmeyi içerdiği için mülkü kötülemiştir. Hükümdar gücünü Allah için, halkı Allah'a ibadet ve Allah düşmanlarıyla savaşmak için kullansa mülk kötü olmaz. Hz. Süleyman gibi bir Peygamberin Allah'tan mülk istemesi[106], onun kötü bir şey olmadığını gösterir. Krallara özgü bir tantana içinde gördüğü Muaviye'ye, bunun sebebi izah edildiği zaman Hz. Ömer'in ses çıkarmaması da bir başka örnektir. Hz. Ebubekir halifeliğe getirilirken mülkten söz edilmemesi mülkün batıla vesile olması ihtimâli, ayrıca bunun kafir ve din düşmanlarının bir yönetim biçimi olması sebebiyledir[107].

Görülüyor ki, İbn Haldun kısa ömürlü hilafeti öğdükten sonra mülkün meşrû bir siyaset ve idare tarzı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Hem umranda görülen tabii bir olay olarak, hem Hz. Süleyman ve Hz. Dâvud gibi peygamberlerin melik (hükümdar) olduklarını hatırlatarak, hem de mülkü, onu kötülemeye sebep olan niteliklerden arındırmanın mümkün olduğunu söyleyerek mülkün meşrûluğunu kabul eden İbn Haldun'a göre bütün İslâm sultanlıkları ve hanedanlıkları meşrû (hukukî) sayılmaktadır.

İslâm dinini öbür dinlerle karşılaştıran İbn Haldun'un bu konudaki tesbitleri de dikkate

---

(106) Sâ'd, 35.
(107) İbn Haldun, 598-600.

değer: "Peygamber bulunmadığı zaman, ümmeti içinde onun işlerini gören ve yerine geçen birine mutlaka ihtiyaç vardır. Gerek davetinin genel olması sebebiyle cihadın meşrû kılınmış olması, gerekse gönüllü gönülsüz herkesin İslâma yöneltilmesi dolayısıyla İslam'da hilafet ile mülk (dinî önderlikle ladinî önderlik) birleştirilmiştir. Yani tabii olan mülkün işlevleri ve görevleri, hilafetin genel çerçevesine sokulmuştur. Başka bir ifade ile hilafet mülkü kendine tabi kılmış ve onu kendisine göre şekillendirmiştir. Dört halife dönemi buna örnektir. Diğer dinlerin ise ne davetleri geneldir, ne de onlarda savunma dışında bir cihad vardır. Bu yüzden onlarda din işlerini gören önder her hangi bir şekilde mülk (devlet) siyasetiyle ilgilenmez. Bu tür bir önder şayet bir mülke (krallığa) sahip olmuşsa dolaylı olarak ve dinden gelmeyen sebeplerle yani asabiyet sayesinde olmuştur. Çünkü gayri müslimler, müslümanlar gibi öbür milletleri egemenlikleri altına almakla yükümlü değillerdir. Gayri müslim din adamlarından istenen sadece özel surette din işlerini görmek ve ayinleri yönetmektir[108]. Görülüyor ki İbn Haldun Yahudilikte ve Hristiyanlıkta devlet yönetimi ve Sinagog ile kilisedeki ayinleri ve dinî merasimleri yönetmenin ayrı ayrı işler olduğunu söylerken İslâmın ilk döneminde devletle dinin içiçe olduğunu belirtmekte, bunu da İslâmın yayılmacı (davet-tebliğ) bir özellik taşımasına bağlamaktadır. Fakat hilafet yerini mülke bıraktıktan sonra İslâmda din önderliği ile devlet yönetimi birbirinden ayrılmıştır.

Dinî Devlet : Acaba devletin toplum için zorunlu olduğunu kanıtlamanın yolu nedir?

---

(108) İbn Haldun, 646-647.

Neden devlet toplum için gereklidir? İbn Haldun genelde bunu dışardan ve içerden insana gelen tehlikelere karşı savunma ihtiyacı ile izah etmekte, bu yüzden mülkü tabii bir sosyal kurum olarak görmekte, fakat diğer taraftan bir halife tayin etmek söz konusu olunca: "Müslüman bir toplumun aralarından bir önder seçmeleri zorunlu olup bu da sahabe ve tabiinin bu konuda görüş birliğinde olmalarından (icmâ'dan) kaynaklanmaktadır. Hiç bir dönemde müslümanların başsız kalmamış olmaları imam (önder) tayin etmenin zorunlu olduğunu gösteren bir icmânın bulunduğunu göstermektedir" demektedir. Fakat İbn Haldun'a göre şöyle düşünenler de var: "Önder (imam) tayin etmenin zorunluluğu akılla kavranır. Konuyla ilgili icmâ aklın bu hususdaki hükmünü tasdik eder. Herhangi bir toplumun başsız edememesi, başsız kalması halinde karışıklığa sürüklenmesi önder tayin etmenin aklen zorunlu olduğunu gösterir". İbn Haldun'a göre İslâm filozofları insan türünde Peygamberliğin zorunluğu olduğunu ispatlarken aynen bu çeşit görüşlere dayanırlar ama bunlar yanlıştır: Allah tarafından gönderilen, iman ve itikad edilip kabul edilen bir din ile vâzi'in (otoritenin, haksızlığa imkan vermeyen engelin) gerçekleşeceği, aksi takdirde başsızlığın hüküm süreceği doğru değildir. Çünkü din olmasa da hükümdarın gücü ve nüfuzlu kişilerin zoru ile de vâzî (otorite) kurulabilir. Nitekim semavî bir dine bağlı olmayanlarda bu durum bahis konusudur. Veya aklın hükmü ile zulmun yasak olduğunun bilinmesi çekişmeleri ortadan kaldırmaya kafî gelebilir. Bundan dolayı çekişmelerin sadece din (şer') ve tayin edilen imam (halife) ile ortadan kalkacağı iddiası doğru değildir. Çekiş-

me ve kavga nüfuzlu başkanların varlığı ile önlenebilir veya halkın kavgadan ve haksızlıktan kaçınmasıyla da kavga durumu engellenir[109].

Görülüyor ki, insanların toplum halinde yaşamaları ve devlet kurmaları için İbn Haldun ne dinin varlığını, ne de dinin emrine göre bir halife tayin etmenin zorunluluğunu kabul ediyor. Semavî bir dine inanmayanlar, kitap ehli olanlara göre daha çoktur. Bunların devletleri de var, eserleri de[110]. İbn Haldun'un gerek peygamberliği, gerekse halifeliği din ve icmâ ile kabul edip bu konudaki akılcı yorumlara karşı çıkması dini kendi tabii sahasında görmek ve ona aklı karıştırmamak hususundaki eğiliminden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak ona göre devlet (mülk) tabii ve zorunlu olup bu hususta deney ve akıl yeterlidir, icmaa ve naklî delillere ihtiyaç yoktur.

İbn Haldun ve Ekonomi

İbn Haldun'un genel düşüncesi içinde ekonomi ve ekonomik faktörler önemli bir yer tutar. Ekonomi, yâni insanların beslenme, barınma, giyinme ve buna yönelik faaliyetleri ile maddî ihtiyaçların karşılanması bedevîlik-hadarîlik, başkanlık-hükümdarlık, asabiyet-mülk, dinahlâk gibi temel değerlerle yakından ilgilidir. Maddî ihtiyaçlar dikkate alınmadan ne toplum ne de sosyal değerler açıklanabilir. Geçim yollarını dikkate almayan umranla ilgili yorumlar eksik kalır.

Mülkü asabiyete, asabiyeti bedeviliğe bağlayan, bedeviliği zor geçim şartlarının ve çetin bir hayat yaşamanın neticesi sayan İbn Haldun'a göre bedevilerin içinde yaşadıkları maddî ortam

---

(109) İbn Haldun, 580.
(110) İbn Haldun, 339.

ve iklim onları hadarîlerden farklı bir takım geleneklere, huylara, psikolojik ve fizyolojik niteliklere sahip kılar. Bu hususu: "Nesillerin hallerinde görülen farklılık, geçimlerini sağlamak için tutmuş oldukları yolların farklı oluşundan ileri gelir" cümlesiyle ifade eden İbn Haldun, insanların maddî ihtiyaçlarını karşılamak için lüzumlu gördükleri şeyleri zorunlu (zarurî, ibtidaî, basit), normal ihtiyaç maddeleri (hacîyât) ve lüks (kemâliyet) olmak üzere üçe ayırır[111]. Bedeviler ilkini, şehirliler ikincisini, saray, çevresi ve zenginler, üçüncüsünü tüketir. Bir toplumun bedevilikten uzaklaşıp haderileşmesi demek ürettikleri ve tükettikleri her çeşit mal ve hizmetlerin kaliteli hale gelmesi demektir.

Tabiatta buldukları ihtiyaç maddelerini tabiî şekilleriyle aynen veya çok az işleyerek tüketen bedevi toplumlar tabiaata ve tabiiliğe daha yakın olurlar. Yerleşik halkın tabiattan uzak olması tabiilikten de uzaklaşmasına sebep olmuştur.

İbn Haldun insanları toplum halinde yaşamaya mecbur eden esas faktörün maddî ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamaları olduğu konusunda ısrar eder. Maddî ihtiyaları tek başına üretmeyen insanlar bu ihtiyacı gidermek için bir araya gelip yardımlaşmışlar ve iş bölümü yapmışlardır. Tek tek maddî ihtiyaçlarını karşılayamayan insanlar bir araya gelip iş bölümü yapınca ihtiyaçlarından kat kat fazlasını üretebilirler[112]. Bu fazla artık değer refah ve rahat için harcanır. İbn Haldun'un emek teorisi bu konuda önemlidir. Ona göre bir malın değeri

(111) İbn Haldun, 467.
(112) İbn Haldun, 337-871.

onu elde etmek için harcanan emeğin değeri kadardır. Onun ifadesiyle "kazançlar, harcanan emeklerin değerlerinden başka bir şey değildir"(113). Her mal ve kazanç için belli bir insan gücüne mutlaka ihtiyaç vardır. Sanatlarda emeğe olan ihtiyaç açıktır. Eğer edinilen şey hayvan, bitki ve maden türünden ise bunun için insan gücünün harcaması şarttır. Aksi halde o şey ele geçmez ve yararlanmak söz konusu olmaz. İnsanın hazır bir gıdayı alması için bile belli miktarda bir emek harcanması lazımdır. Kumaş verip terziye elbise diktiren ona emeğinin değerini verir. Kumaş da terziden ise hem kumaşın, hem de dikiş için harcadığı emeğin karşılığını öder. Bir çok malda emeğin değeri açık olarak görüldüğü halde bazı mallarda kapalı kalır.

Bir yerde umranın gelişmesi ve ilerlemesi oraya çokça işgücünün gelmesi, neticede çok malın üretilmesiyle olur. Umranın gerilemesi ve çökmesi de aynı şekilde önce işgüdünün, sonra üretilen malların giderek azalmasıyla olur. Bundan dolayıdır ki, "umranca gerileyen yerde rızk kalmaz" şeklinde halk arasında söylenen bir söz vardır.

Allah dünyayı ve içindekileri insan için yaratmıştır. İnsan, kendisi için yaratılan şeylerden almak ve yararlanmak için elini uzatır. Birinin eline geçen şey, belli bir bedel ödemeden artık başkasının eline geçmez. Ziraat için gerekli olan yağmur gibi bazı şeyler çalışılmadan hasıl olur ama bunlar azdır. Çalışılarak edinilen kazançlar zaruret ve ihtiyaç kadar ise "meâş", bundan fazla ise "mal ve metâ" adını alır. Edinilen mal-

(113) İbn Haldun, 872.

dan onu edinen yararlanırsa buna da "rızk", yararlanmazsa "kesb" (kazanç) denir, kazanılan mallar ortak mübadele ölçüsü olan para (altın-gümüş) ile alınır, satılır.

Bir rızk ve kazanç vahşi hayvanları ele geçirme şeklinde olursa **avcılık**, evcil hayvanlara bakma veya ekim dikim şeklinde olursa **çiftcilik**, emekle (hüner, maharet ile) olursa **sanat**, alım satımla olursa **ticaret**, başkanlarının mallarından belli oranda almak şeklinde olursa **vergi** (imaret) denir. Emirlik ve memurluk tabii bir geçim yolu değildir. Geriye ziraat, sanat ve ticaret kalır. Bunların en eskisi çiftçiliktir. Onun için Hz. Adem çiftçilerin piri sayılmıştır. Ondan sonra sanatlar gelir. Sanatlar hem emek hem fikir içerdiğinden sadece şehirlerde bulunur. Bunun piri de insanlığın ikinci atası olan İdris Nebi kabul edilir. Ticare ise açık gözlü ve kurnaz olmaya dayanan bir kazanç yoludur. Bir çeşit kumardır ama başkasının malını karşılıksız olma şekilinde gerçekleşmediğinden şeriat onu mübah kılmıştır. Hizmetçilik ve definecilik tabii bir geçim ve kazanç yolu değildir.

İbn Haldun'a göre bu geçim biçimleri kişilerin umrandaki durumlarını da belirler. Bedeviler avcılık ve çiftçilikle, hadariler sanat ve ticaretle uğraşırlar.

İbn Haldun geçim yollarının insanların ahlâkı üzerindeki etkilerine temas eder. Ona göre yaltaklanmayı beceren ve boyuneğmesini bilen servet sahibi ve zenginler mutlu olur. Bundan dolayı ticaretle uğraşanlar ahlâkça iyi durumda sayılmazlar. Dini görevlerde bulunanlar büyük servetlere sahip olamazlar[114]. Fakat

(114) İbn Haldun, 905-929.

siyasî mevkiler ve idarî makamlar servet edinmede etkili olur.

İbn Haldun fiatların oluşması konusunda son derece ilginç açıklamalar yapar. Zarurî, tabiî ve lüks ihtiyaç maddelerinden ilki büyük şehirlerde ucuz, lüks maddeler ise pahalı olur. Gelişen ve büyüyen şehirlerde durum bu iken küçülen ve gerileyen şehirlerde tam bunun tersi olur. Bunun sebebi arz ve talebdir. Büyük şehirlerde halkın çoğu zarurî gıda maddelerini çokça üretir. Neticede büyük miktarda bir üretim fazlası meydana gelir. Arz artar, taleb azalır. Sonuçta bu tür mallar ucuzlar. Bir kıtlık beklentisi içinde olan bazı kişilerin mal stok etmeleri söz konusu olmasa bu tür mallar bedava bile verilecek kadar çoktur. Zarurî olmayan katıklık ve lüks maddelere gelince bunların üretimi ve arzı az, tüketimi ve talebi çok olduğu için pahalı olur. Sanat ve emeğe gelince, bunlar umranca gelişmiş yerlerde pahalı olur. Çünkü bunlara ihtiyaç fazladır, emek sahipleri geçimin kolay olduğu yerlerde çalışmayı tercih eder, böyle yerlerde sayıları fazla olan servet sahipleri işgücüne ve sanatkârların hünerlerine fazla ihtiyaç duyarlar. Bunun için bol para harcarlar. Bu yüzden kendilerini naza çeken işçilerin ve sanatkârların emeği ve bunların ürünü olan madde ve eserler pahalı olur. Ayrıca şehirlerde alınan ve satılan mallara konulan resim ve vergiler de bunları pahalılaştırır. Oysa kırsal kesimde bu durum olmaz[115].

İbn Haldun bir şehrin ve bölgenin ekonomik gelişmesini büyük ölçüde orada bir hanedanlığın kurulmasına bağlamakta ve "En büyük

(115) İbn Haldun, 875-878.

pazar hanedanlıktır" demektedir. ona göre tebaadan vergi toplayıp çevresine harcayan devlet akarsuyu benzer. Suya yakın olan yerler yeşerir, uzak kalan yerler kurur(116).

İbn Haldun fiyatların oluşmasını, bir malın görünmeyen girdi fiyatlarını anlatırken David Ricardo'nun rant teorisine yaklaşan açıklamalar yapar. Endülüste Hristiyanların baskısıyla dar ve kıraç bir bölgeye sakışan Müslümanlar buradan ürün almak için gübre ve benzeri bazı ilaçlar kullanmaya başladılar. Ama bu tür şeylere ödedikleri paralar ürettikleri mahsulun fiyatlarına yansıyarak onu pahalılaştırdı. Onun için burası pahalı bir bölge haline geldi. Önceden verimli topraklardan bol ürün aldıkları için kıraç toprakları işletmeye açmayan Endülüs çiftçisi bu topraklar elden çıkınca verimi düşük yerlerde masraflı bir üretim yapmak zorunda kaldı. Bu da pahalılığa sebep oldu. İşin aslını bilmeyen bu pahalılığın gıda maddelerinin azlığından kaynaklandığını sanıyor. Oysa bunun esas sebebi üretimin pahalıya mal olmasıdır(117).

İbn Haldun devletin ticaret yapmasına ve fiyatları tesbit etmesine karşıdır. Harcamaları artan devlet yeni gelir kaynakları bulmaya yönelir. Bu arada ticaret yapar, bazı toprakları kendi adına işletir. Halbuki bu girişim tebaaya zarar verir. Çünkü üretici ve tüccar denk olmayan güçlü bir rekabetle karşı karşıya kalırlar. Bazan fiyatları fazla düşürerek, bazan elindeki malı tebaaya zorla aldırarak devlet vatandaşını zarara sokar. Haksız rekabet karşısında kalan tebaa çalışma ve üretme hevesini yitirir, teşebbüsten

(116) İbn Haldun, 884.

(117) İbn Haldun, 877, 909. Falay Nihat, İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri, İst. 1978, s. 34.

ve yatırımdan vazgeçer. Böylece kâr ve kazançlar azalacağından devletin topladığı vergilerde bir düşüş görülür. Vergilerdeki kayıp ticaretten elde edilen gelirle karşılaştırılırsa kaybın kazançtan fazla olduğu görülür. Sonuçta hem halk, hem devlet zararlı çıkar. Bunun için eskiden İranlılar hükümdarlığa getirdikleri kişilerin ticaret ve sanatla uğraşmamasını ve adil olmasını şart koşarlar imiş[118], diyor İbn Haldun ve bu görüşüyle açıkca devletin müdahele etmediği serbest bir ekonomik düzenden yana olduğunu ortaya koyuyor.

İbn Haldun ve Din

İbn Haldun'un esas inceleme ve araştırma konusu din değil, umrandır. "Biz mülk ve saltanatın işlevleri ve mertebeleri üzerinde umranın tabiatı ve insan varlığının gereği olarak duyuyoruz. Bunlara ait şer'î hükümler üzerinde durmak eserimizin amacı değildir" diyen[119] İbn Haldun, din konusu üzerinde de aynı anlayışla duruyor. Daha açık bir ifade ile o, dini bir umran olayı, sosyal bir kurum, insana özgü bir değer olarak görüyor, onu bu anlayışla inceliyor ve diğer sosyal değerlerle olan ilişkisini gösteriyor. Meseleye böyle bakınca bütün insanî değerleri ve sosyal kurumları kapsayan din değil, umran oluyor. Din umrandaki çeşitli kurum ve değerlerden sadece biri oluyor. Öyle olunca da dinin etki alanı kendiliğinden sınırlanmış oluyor. Din öbür insanî değerleri ve sosyal kurumları etkilediği, şekillendirdiği ve yönlendirdiği gibi aynı zamanda diğer değer ve kurumlar tarafından etkileniyor, şekilleniyor ve yönlendirili-

(118) İbn Haldun, 733.
(119) İbn Haldun, 665.

yor. Ancak bu biçimdeki etkileşimin belli kuralları bulunuyor, hiç bir şey rastgele ve keyfî olmuyor.

İbn Haldun ideal olanı değil, reel olanı inceler. Olması lazım gelen üzerinde değil, olan üzerinde durur. Oysa esas itibariyle din insanlara bir amaç gösterir ve edip etmelerini o yönde geliştirmelerini ister. Başka bir deyişle din ve ahlâk daha çok olan üzerinde değil, olması lazım gelen üzerinde durduğundan, bu niteliği yönünden din İbn Haldun'un incelemeleri dışında kalır. Bu sebeple o, inceleme konusu olan hususları inşâî ve haberî diye ikiye ayırır, şer'î haberlerden çok olgularla ilgili haberler üzerinde durur[120]. Böylece dini aklın yetki alanın dışına çıkarır, bütün dikkatini umran olayı olarak din üzerinde yoğunlaştırır. Yani dini bir ideal olarak değil, bir realite olarak inceler. Dini böyle bir anlayışla incelemesi için gözlem, deney ve bunlara dayanan akılcı ve gerçekçi yorumlar kâfî gelir. Tarih felsefesini yaparken ve umran ilmini kurarken kullandığı bilgilerin kaynağı deney, gözlem ve akıldır. Bu yüzden kurduğu ilim, ilim özelliğine sahiptir.

İbn Haldun inançları güçlü bir müslümandır, İslâma olan saygısını her vesile ile dile getirir, İslâma uymayan yorumlardan kaçınır, yeri gelince İslâma aykırı olduğuna inandığı inanç ve davranışları eleştirmekten geri durmaz. Zaman zaman bir ilahiyatçı, bir kelâmcı, bir selef âlimi gibi dini konuları yorumlar. Buna uymayan görüşleri eleştirir. Bunu yaparken bazan izlediği usulun dışına da çıkar.

İbn Haldun **Mukaddime**'sinde dinî konulara

(120) İbn Haldun, 330.

ayrı bölümler ayırmaz. Mesela **Mukaddime**'de bir ilahiyat, peygamberlik, iman ve ahiret konusu yoktur. Fakat belli başlı dinî konulara umran olayları arasında temas eder. Bu konudaki tutumunu daha iyi görebilmek için şu iki örnek üzerinde durmak yeter.

1- İbn Haldun deney ve gözlemlerine dayanarak toplumda gaybı bilen veya bildiğini iddia edenlerin mevcut olduğunu görüyor. Bunları a) Peygamberler, b) Veliler, ermişler, c) Kâhinler, d) Arrâflar-biliciler, e) Nâzırlar, bakıcılar, f) Mecnunlar-deliller, g) Müneccimler, h) Falcılar, i) Düşyorumcuları gibi kısımlara ayırıyor. Bunların gaybten haber vermek için kullandıkları araçları ve verdikleri haberlerin güvenilirliğini araştırıyor. Burada önemli olan İbn Haldun'un Peygamberlerin gaybten haber verme aracı olan vahiy ile velîlerin aynı konudaki aracı olan ilhamı umumî bir umran olayının bir parçası olarak ele almasıdır. O Peygamberliği açıklamak için çalıştığı kadar kehaneti açıklamak için de çabalar ve bunlar arasındaki ilişkileri göstermeye gayret eder.

2- İlim olayı. Umranda bir ilim, bir eğitim ve öğretim olayı vardır. İbn Haldun İslâm bilimine aklî, tecrübî, edebî ve lisanî bilimler arasında yer verir. Tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimleri, umrandaki genel bilimlerin bir parçası gibi görür ve bu ilimler kadar öbür ilimler üzerinde de önemle durur. Onun için önemli olan umranda görülen bilimlerdir. Bu bilimlerin dinî olup olmaması ayrı bir olaydır. Yani İbn Haldun'un bilimleri konu alan **Mukaddime**'nin altıncı kitabında esas amacı islâmî ilimleri anlatmak değil, umranda var olduğunu gözlemediği tüm bilimleri açıklamaktır. Bu maksatla hiç bir aslı ve aklî te-

meli olmayan müneccimlik ve kimya gibi ilimlere bile geniş yer ayırır. Şu halde İbn Haldun'un İslâmî ilimlere yaklaşımı çok farklıdır ve bu fark aynı zamanda **Mukaddime**'de izlenen metodun ne olduğunu da bize göstermektedir.

İlahiyat Konusu

İbn Haldun **Mukaddime**'nin çeşitli yerlerinde Allah ve sıfatları hakkında düşüncelerini anlatmakla beraber özellikle kelâm ilmi, ilâhiyat ve felsefe gibi ilim dallarından bahs ederken konuyla ilgili fikirlerini açıklar(121). Allah'ın varlığı konusunda aklın değil, inancın (iman ve itikadın) esas alınmasını isteyen İbn Haldun şöyle der: Varlıklar, oluşumlar ve olaylar (mevcudat, kâinât-mükevvenât, hâdisât-havâdis) aklen bilinemeyecek kadar çoktur. Bu hususta idrakini suçlayıp şeriat sahibinin inanılmasını ve amel edilmesini emrettiği şeylere tabi ol ve bil ki o senin mutluluğunu senden çok daha fazla istemekte ve sana faydalı olan şeyi senden çok iyi bilmektedir. Zira onun bilme ve kavrama dairesi seninkinden çok geniştir. Bunun böyle olması akıl için bir kusur değildir, akıl sağlıklı bir terazi olup verdiği hükümler kesindir. Aslında akıl yanlış bilgi vermez. Fakat Tevhid, (İlâhiyat), ahiret, Peygamberlik, Allah'ın sıfatları ve akıl ötesi olan hiç bir hususu akılla ölçmeye temah etme. Bu gibi meseleleri akılla tartmak, altın tartmak için kullanılan terazi ile dağları tartmaya benzer. "İlâhiyat konusunda düşünce ve teoriler deryasına dalan hiç bir şey elde edemez, eli boş döner. Bu yüzdendir ki Allah konusunda sebepler üzerinde düşünmeyi bize yasaklayan şeriat sahibi bize salt tevhidi emr etmiştir. "O, ibadet

(121) İbn Haldun, 1069-83, 1145-47, 1209-17.

edilen yaratıcının künhünü bize tarif etmemiştir. Çünkü idrak seviyemizin çok üzerinde bulunan bu hususu kavramamamız imkânsızdır(122).

Açıkça görülüyor ki, İbn Haldun Allah, Ahiret ve Peygamberlik gibi İslâmın en önemli ve temel üç meselesini aklın konusu olarak değil, imanın konusu olarak görüyor. Aklın bu alanda sarf edeceği çabalar başarısız kalmaya ve verimsiz olmaya mahkumdur. Neden mi? Şunun için diyor İbn Haldun: "Allah konusundaki aklî delilin bir inceliğini dikkate alalım. Varlıklar âleminde meydana gelen her nesnenin, her hareketin ve her eylemin bir sebebi var. Bu sebepten dolayı o şey meydana gelir. Lâkin bu sebep de bir şeydir ve onun da bir sebebi vardır. Sebebin sebebi de bir nesne olup onun da kendisinden önce gelen bir sebebi vardır ve bu durum sebepleri yaratan ve var eden müsebbibu'l-esbâba, Allah'a kadar böyle sürüp gider. Sebeplerden hareket ederek Allah'a ulaşmaya çalışırken hem yukarıya doğru çıkarken hem genişlemesine giderken o kadar çok sebeplerle karşı karşıya kalınır ki bu durumda akıl onları kavramaktan âcız kalır, hayrete düşer. Duyularla algılanan madde âlemi ve sebepleri hakkında doğru bilgi veren akıl bu âlemden ne kadar uzaklaşırsa o kadar çok hataya düşer. Akıl yukarıya doğru giderken bir yerde kalakalır, daha yukarı gidemez, sürçer, yolunu kaybeder ve mahvolur. Bu yola giren aklın eli boş ve hayal kırıklığına uğramış bir halde geri döneceği konusunda şahsen ben güvence verebilirim. Şeriat sahibinin sebepler üzerinde durmayı ve düşünmeyi yasaklamasındaki sır ve hikmet budur"(123). Görülüyor ki maddi âlem ve

(122) İbn Haldun, 1070, 71, 75.
(123) İbn Haldun, 1069.

sosyal olaylar alanında sebep ve illet fikrine büyük önem veren İbn Haldun metafizik konularda aynı şeyi yapmanın hiç bir yarar sağlayamayacağına, hatta bazı hallerde bunun sakıncalı ve zararlı olacağına inanmakta, dolayısıyla metafiziği lüzumsuz ve anlamsız görmektedir. Felsefe konusundaki düşüncelerini "Felsefenin iptaline ve bu mesleğin bozukluğuna dair" başlığı altında veren İbn Haldun, umran ilmini ve konularını anlatırken benimsediği yansız tavrını unutmakta ve burada tıpkı bir kelâm ve selef âlimi gibi konuşmaktadır. O aklı dinin dışında tutmaya çalışırken selef mezhebi mensuplarının bu konudaki tavrını benimsemekte ve onlardan yararlanmakta, ama umran ilmine ve onun konularına aklı tam anlamıyla hâkim ve yetkili kılarken onlardan ayrılmakta ve bu sefer de filozofların, Mutezilenin ve kelâm âlimlerinin metodunu benimsemektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Haldun'un umran ilmi ve onun meseleleri hakkında yaptığı açıklamalar kimseyi rahatsız etmemiştir.

İbn Haldun kelâm ilminin konusunu ve gayesini dinî inançların aklî delillerle ispatlanmasından ibret görmekte, bu ilmin din sahasında yeni inançlar ortaya atma hak ve yetkisine sahip olmadığını vurgulamaktadır. Ama ona göre özellikle ilâhiyat denilen metafizikle, kelâm ilmini birbirine katıp karıştıran ve harmanlayan sonraki kelâmcılar sözü edilen noktaya dikkat etmemişlerdir. Şöyle diyor: "İki ilmin karışması akıl yürütülen konuların bir olmasından ileri gelmektedir. Kelâmcıların delil getirmeleri adeta delille yeni konular ortaya koymak şeklinde olmuştur Oysa bu doğru değildir. Özellikle ispatlanmak istenen konuların doğruluğu esasen

kabul edilir[124]. Naklî konularda akla ne başvurulur ne de güvenilir diyen İbn Haldun açıkça: "Dinden de dinî bakış açılarından da akıl azl edilmiştir." der[125]. Ona göre artık din ve nakil alanında akıl hüküm vermeyecek, verse bile ona kulak asılmayacaktır. Zira dinî alanda akıl azl edildiğinden yetkisizdir.

Peygamberlik

Peygamberlik kurumunu salt nakille kabul eden ve Peygamberlere iman eden İbn Haldun, Peygamberliğe ve dine umran açısından yaklaşmakta, bu kurumun umrana dönük yüzünü tahlil etmekte, bu alanda akılcı ve ilmî açıklamalar yapmaktadır. İbn Haldun önce her şeyi akılcı bir yoruma kavuşturan filozoflara itiraz ederek bu konuya yaklaşmaktadır. Filozoflara göre Peygamberlik insanda tabii bir özelliktir. İnsanların hükm-i vâzi'e (hukukî yaptırım ve otoriteye) mutlak olarak ihtiyaçları vardır. Bu hukukî yaptırım Allah'tan gelen bir dinle kurulur. Fakat İbn Haldun filozofların Peygamberlik konusundaki bu delilini (aklî bürhanı) kabul etmez. Çünkü, der, hukukî otorite bunsuz da kurulabilir. Mesela doğrudan hükümdar ve asabiyet sahibleri toplumda otoriteyi kurabilir. Baksananıza kitab ehli olanlara nazaran kitab ehli olmayanlar daha çoktur. Buna rağmen bunların sosyal bir hayat yaşamaları bir yana devletleri ve eserleri bile olmuştur. Görülüyor ki filozofların: "Peygamberlik zorunludur", demeleri ve bunu aklî delile dayandırmaları yanlıştır. Çünkü Peygamberliğin zorunlu olup olmadığı aklî delille değil, dinle bilinir[126]. Peygamberliğin insanlık için aklen zorunlu olmadığını savu-

(124) İbn Haldun, 1147.
(125) İbn Haldun, 1146.
(126) İbn Haldun, 339.

nan İbn Haldun buradan yola çıkarak dinî devletin ve halife tayin etmenin de salt akıl açısından zorunlu olmadığını, savunur. Evet der, insanların toplum halinde ve bir otoritenin altında yaşamaları ve devlet kurmaları zorunludur ama zorunluluk dinî ya da aklî değil, tabiî ve sosyal bir zorunluluktur.

İbn Haldun, "gaybı bilenler" başlığı altında vahyi inceler: "Allah insanlar arasından bazılarını seçerek onları ilâhî hitaba mazhar kıldı, onlara doğuştan kendisini tanıma özelliği verdi. Kendisiyle kulları arasında onları aracı kıldı, insanlara çıkarlarını öğretmek ve rehberlik yapmakla görevlendirdi. Bunlar kimsenin güç yetiremediği mucizeler gösterir, vahyile gaybi bilirler."

Peygamberimizin alâmetleri: "Vahiy alırken kendilerinden geçer, ruhanî melekle istiğrak halinde iken kendilerine özgü bir idraka sahip olurlar. Ruhanî melek insan idrakî seviyesine inerek fısıldar ve Peygamber bunu anlar ya da insan şekline girerek Peygambere hitap eder. Sonra bu hal açılınca Peygamber kendisine verileni tam olarak bellemiş olur. Vahiy alma son derece çetin ve dayanılması zor bir olaydır."

"Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden evvel iyi huylu, hayır sever, temiz, kötü ve pis işlerden uzak kalan insanlar olarak bilinirler."

"Peygamberler halkı dine, ibadete, dürüst ve namuslu olmaya davet ederler."

"Peygamberler asil ve asabiyet sahibi güçlü kabileler arasında seçilirler."

"Peygamberler davalarını ispatlamak için mucize gösterirler. Ve bununla halka meydan okurlar. Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'ân'dır."(127)

---

(127) İbn Haldun, 398-403.

Ana hatlarıyla vahyi ve Peygamberlerin alâmet ve niteliklerini böyle anlayan İbn Haldun, Peygamberliğin mahiyetini açıklamaya girişiyor: "Görülüyoruz ki, âlemde mükemmel bir düzen var, sonuç sebebe bağlı, bir oluş (varlık) öbürüne bitişik (ittisal), bazı varlıklar diğer bazı varlıklara dönüşmekte (istihale, transformasyon). Biz burada misal olmak üzere madde, bitki, canlı ve insanı ele alalım. Tohumsuz bitkiler bitkilerin en gelişmemiş şekli, onun için de maddeye en yakın olanı. Hurma ve asma ise en gelişmiş şekli, onun için de canlılara en yakın olanı. Sedef canlıların en ilkel olanı, onun için bitkilere en yakın bulunanı. Maymun ise hayvanların en gelişmiş ve insana en yakın olanı. Bu varlıklar arasında bir ittisal (bitişme hali) var. İttisalin anlamı bu varlık türlerinden her birinin bir üstteki varlık türüne dönüşebilme yeteneğine oldukça elverişli (müstaid, hazırlıklı, yetenikli) olmalarıdır. Bir cinsin en mükemmel türü, bir üstteki cinsin en ilkel türü haline gelebilme yeteneğine oldukça müsaittir[128].

İbn Haldun'un tıpkı umranda olduğu gibi değişimci ve evrimci bir varlıklar âleminden söz etmesinin esas sebebi Peygamberliği ve melekleri açıklamaktır. Yorumuna şöyle devam ediyor: Duyular âleminde feleklerin ve unsurların hareketini, oluşumlar âleminde büyüme ve idrakı gözlemliyoruz. Bunlar maddeden ayrı ama onlar üzerinde etkili bir şeyin varlığına tanıklık eder ki, o da **idrak** ve **hareket** güçlerine sahip nefstir(ruh). Bunun üstünde bulunan ve ona bu iki gücü veren başka bir varlığın bulunması zorun-

(128) İbn Haldun, 404, 1016-Varlıklar arasındaki bu tür gelişime Kazvini Acaibu'l-Mahlukât'da, İbn Tufeyl Hay b. Yakzan'da, İhvanu's-Safa Risaleler'de temas edilmiştir.

ludur. Bu da ona bitişik olan, özü itibariyle sırf idrak ve halis düşünce olan meleklerdir. O halde ruhun, insanlıktan sıyrılıp melekliğe yükselme yeteneğine sahip olması lazımdır ki bir an için bile olsa ilâlen melek cnsinden olsun. O alt yönüyle bedene, üst yönüyle meleklere bitişiktir, onlardan gaybe ait bilgiler alır(129). Yani bir cinsin bir türü nasıl diğer cinsin bir türü haline dönüşebiliyorsa, insan ruhu da geçici olarak beşerî varlığından çıkıyor ve bir an için de olsa melekleşiyor, melekler âlemine çıkan ruh orada gayba ait bazı bilgiler alıp eski haline dönüyor. Peygamberlerin vahiy, Velîlerin ilham almaları böyle açıklanıyor.

İnsan nefsleri (ruhları) üç çeşittir: a) Tabiatı gereği ruhanî idraktan aciz olan, sadece duyulur varlıklardan aldıkları bilgilerle yetinen ruhlar. Bilginlerin (ulemanın) bilme yolu çoğu zaman budur. b) Fikrî hareket (istidlal) ile ruhanî akıl cihetine yönelen ve iç gözlem sahasına açılan ruhlar. İç gözlem (bâtınî müşahede) tümüyle vicdan yani buluştur, vasıtasız bilgidir. Ermiş bilginlerin bilme yolu da budur. c) Doğuştan beşerî varlığından çıkıp melekler âlemine yükselme gücüne ve yeteneğine sahip olan ve burada ilahî hitabı işiten ruhlar. Peygamberlerin ruhları böyledir. "Bu esnada onlar vahiy alırlar. Peygamberler melekler âlemiyle ilişki kurma yeteneğine doğuştan ve tam olarak sahip olduklarından o âlemden verdikleri haberler doğrudur. Veliler bu yeteneği riyazet ve mücadehede ile kazandıklarından o âlemle kurdukları ilişki eksik ve zayıftır. Aldıkları bilgilerin kesin doğru olduğu da söylenemez. Ayrıca

(129) İbn Haldun, 404, 1016.

sûfîler gaibten bilgi almak için değil, sadece Allah için ibadet ve riyazet yaparlar. Bu arada dolaylı olarak böyle bir bilgiye sahip olurlarsa ondan emin olmazlar[130].

İbn Haldun burada Behlûl (Buhlûl) denilen meczublara da temas eder ve bunların gerçekten veli olduklarını söyler. Gelen cezbe ile, yükümlülüğe esas olan akıllarını yitiren meczublar şartlarına uygun olmasa da ibadetten büsbütün uzak kalmazlar, doğuştan saîderun ve beceriksizdirler, halka iyi ve kötü konusunda açıklama yapmaktan geri durmazlar. O, fıkıh âlimlerinin bunları veli saymamalarını da hata sayar.

Kahinler : İbn Haldun kehaneti kabul eder. Peygamberler vasıtasız ve doğuştan kendilerinde var olan bir yetenekle gâibten haber aldıklarına göre, bu durum burada bir takım aracı ve destekler sayesinde cüz'î hususlarda eksik de olsa gayba ait bazı bilgileri alan diğer bir sınıf insanın daha mevcut olduğunu gösterir ki, bunlar da kâhinlerdir. Bunlar şeffaf cisimlerden, hayvan kemiklerinden, uyaklı sözlerden, kuş ve hayvanların sebep olduğu hareketlerin yaptırdığı çağrışımlardan destek alarak ve tüm his ve hayal güçlerini o âlemde yoğunlaştırarak (konsantre olarak) yarım yamalak gayba ait bazı bilgiler alırlar. Hz. Peygamber zamanında İbn Seyyad bu yoldan gayba ait bilgi verirdi. Fakat nasıl güneş doğunca yıldızlar görünmez hale gelirse, onun gibi Peygamberlik güneşi doğunca da kehanet söner ama daha sona tekrar ortaya çıkmaya başlar.

Nâzır, arrâf, mecnun, ehl-i fark (bakıcı, bilici, deli ve uğrak) gibi gaybı bildiklerini iddia

---

(130) İbn Haldun, 408.

edenler üzerinde duran İbn Haldun bu konuda rüyaya geniş yer verir.

Rüya

İbn Haldun'a göre rüya gaybi bilme vasıtalarından, hatta bunların en önemli olanlarından biridir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygambere gelen vahiy önce rüya şeklinde başlamış, bir hadiste de rüyanın Peygamberliğin 46 bölümünden bir bölüm olduğu belirtilmiştir. Demek ki genelde insanlara verilmiş olan kapsamlı bir yeteneğin (istidâd) çok özel ve mükemmel bir şekli Peygamberlere vahiy adıyla doğuştan verilmiştir. Yani insanlarda genellikle eksik olarak var olan bir gaybı bilme aracı olan rüya, Peygamberlerde en mükemmel şekilde vahiy adıyla mevcuttur. Görülüyor ki, İbn Haldun vahyi insan türünde esasen var olan gaybi bilme melekesinin ve hassasının Peygamberlerde tecelli eden en yüksek şekli olarak anlıyor.

İbn Haldun rüyayı açıklamak için ruh (nefs) konusunu tekrar ele alır ve şöyle der: "Nefs-i nâtıka (ruh) ruhânî olan zatında olguların şekilllerini temaşa eder. Çünkü nefs ruhanî bir hal alınca olguların şekilleri onda fiilen mevcut olur. Nitekim bütün ruhanî zatlarda bu durum vardır. Maddî bağlardan ve bedene ait idraklardan soyutlandığı için nefs ruhanî bir hale gelir. Bu durum bazen rüyada da gerçekleşir. Bir an için ruhanî hale gelen nefs merak ettiği geleceğe ait bilgileri rüyada iken alarak bedene özgü idrak organlarına indirir. Eğer ruhanîler âleminden alıp madde âlemine getirdiği bilgiler onun zihnine misal ve yansıma olarak zayıf ve açık olmayan şekilde intikal etmiş ise -ki bunun sebebi de o âlemle ilişki kuran nefsin bu âlemden tamemen kurtulamamış ve kopmamış

olmasıdır- o vakit bu bilgiler tabire, yani yorum muhtaç olur. Fakat bazan alınan bilgiler açık olduğundan bir yansıma ve örnek olma söz konusu olmaz ve tabire de ihtiyaç duyulmaz."

"Nefsin bir an için madde âleminden kurtulup manâ ve ruhlar âlemine geçişinin sebebi bilkuvve ruhanî zat olup beden ve onun idrak vasıtalarıyle mükemmelleşme durumunda bulunması. bunun neticesinde zatının saf akıl (taakkul-ı mahz) haline gelmesi ve varlığını fiilen mükemmelleştirmesidir. İşte o vakit nefs her hangi bir maddî (bedenî alete ve) organa ihtiyaç duymadan idrak edebilen ruhanî bir zât (öz) olur. Ancak bu durumdaki nefsin mertesebesi meleklerin mertebesinin altında kalır. Çünkü meleklerde maddî idraklerle mükemmelleşme söz konusu değildir. Bedende kaldığı sürece nefste bu yetenek (istidâd, potansiyel) vardır. İşte bu yeteneğin özel bir kısmı evliyaya, genel bir şekli de bütün insanlara verilmiştir. Nebilerde ise beşerî varlıklardan sıyrılıp, ruhaniyetin en yüksek derecesi olan saf meleklik mertebesine ulaşma istidâdı vardır. Bu istidâd vahiy esnasında meydana çıkar. Bu yüzden bedenî idrak araçlarının üzerine yüksel nebinin o âlemden edindiği idrak rüyadaki idraka benzer"[131].

İnsanların, kuvve olarak kendilerinde mevcut olan saf akıl ve ruhanî (öz) zât durumunun fiilen mevcut olmamasına yol açan bir takım engeller ve perdeler vardır. Bunların en büyüğü duyu perdesidir. Uyku halinde beş duyu işlevsiz hale geldiğinden bu durumda bu perde kendiliğinden kalkar. O vakit ruh gerçekler âleminde

(131) İbn Haldun, 414.

merak ettiği şeyin bilgisini edinir. Hz. Peygamber'in: "Peygamberlik müjdelerinden geriye iyi hal sahibi kişinin gördüğü rüyadan başka bir şey kalmadı" demesi buna işarettir. Hadiste de belirtildiği üzere üç türlü rüya vardır: a) Allah'tan olan rüya. Bu, yoruma muhtaç olmayacak kadar açık ve seçiktir. b) Melekten olan rüya. Bu, tabire ihtiyaç gösterir. c) Şeytandan olan rüya. Bu, asılsız, karmaşık şeylerdir."[132].

Tabir, yani rüyanın yorumu şudur: Akli ruh gayb âleminden aldığı bir idrakı muhayyileye gönderir. Muayyile bu idraka, idrakın ilgili bulunduğu hususa az çok benzeyen bir şekil verir. Meselâ padişahla ilgili bir hususu idrak edince onu deniz şeklinde canlandırır. Yani esas mana denizin arkasında ve ötesindedir. Tabirci oraya ulaşmaya çalışır. Bunun için tabirci rüya görenin uyanık ve uykuda iken içinde bulunduğu durum, ortam ve koşullardan yararlanır. Bu ve benzeri bir çok karineleri, ip uçlarını ve işaretleri dikkate alır ve sonuçta "Denizden maksat padişahtır"der. Fakat aynı tabirci bazan karinelerin farklı olduğuna bakarak denizi öfke ve kaygı veya facia şeklinde de yorumlayabilir[133].

Riyazet ehli (çileciler) rüya yoluyla gaybtan haber vermenin bir tekniğinden söz ederler. Uyuyacakları zaman bazı isimler zikr ederler. Bunun üzerine merak ettikleri şeyi rüyada görürler. Gördükleri şeye "Hâlûmiyye" derler. Anlatıldığına göre bir kişi bu usule göre hareket etmiş, rüyada kendisine bir şahıs görünmüş ve ona: "Ben senin Tabbâ-ı Tâm'ınım" (Hâlumiyyenim) demiş, o da merak ettiği şeyi

(132) İbn Haldun, 1115.
(133) İbn Haldun, 1117-18.

sormuş ve cevabını da almış. İbn Haldun diyor ki: Sözü edilen isimleri zikr edince şahsen ben de acaib şeyler gördüm. Bu yolla şahsî hallerimle ilgili merak ettiğim bazı hususları öğrendim. Fakat bu, rüya görmeye azmetmek rüya olayını gerçekleştirir, demek değildir. Sözü edilen Hâlûmiyyeler nefsi rüya görmeye hazırlar, orada bunun için bir yetenek meydana getirir. Hazırlık iyi ve güçlü olursa, hazırlanılan şeyin vücuda gelmesi daha çok imkân dahiline girer. Bu da gösterir ki ruh rüyada gaybı idrak eder. Rüyada görülmesi mümkün olan bu durumun rüya dışındaki durumlarda gerçekleşmesini imkânsız kılan hiç bir şey yoktur. Çünkü idrak eden zatlar bir olup özellikleri her halukarda geneldir(134).

İbn Haldun'a göre bu arada gaybı bilmedikleri halde bilir görünen bir takım zümreler daha vardır ki, bunların başında **müneccimler** (ehl-i nucûm) gelir. Müneccimlik (Astroloji) yıldızların feleklerdeki pozisyonlarının ve bunların maddî âlemlerdeki etkilerinin gerekleri ile simetrik olma yoluyla maddenin tabiatında hasıl olan imtizacın ve bu imtizacın havaya olan etkisinin neyi ifade ettiklerini araştırır. Duyu âleminden kurtulup gayb âlemine erme hali ile ilgisi bulunmayan müneccimlerin sözleri sadece sezgiye dayanan zan ve tahminlerden ibarettir. Bu durum en fazla bir tahmin yürütmekten ibaret olup bunun ötesinde anlam taşımaz(135).

Remil atarak gaybı bilmenin de aslı yoktur. Remil dökmenin İdris ve Dânyel nebilerden kalma bir sanat olduğu da iddia edilir. Bunların: "Peygamberlerden biri remil atardı. Remili onun remilini tutturan isabet etmiş olur" mea-

(134) İbn Haldun, 417.
(135) İbn Haldun, 1217.

lindeki hadise dayanmaları da doğru değildir. Çünkü o Peygamber remil attığı için gaybı bilmezdi, belki kendisine vahiy geldiğinde remil döker, kum üzerine çizgiler çizerdi.

Gaybı bilmenin bir yolunun **hisab-ı nîm** denilen ebced hesabı olduğu iddia edilir. Fakat bu da her hangi bir delile veya gerçeğe dayanmaz.

Zâyirce-i âlem denilen bir aletle gaybı bildiklerini iddia edilenler de gaybı bilmezler[136].

İbn Haldun, hanedanlıkların ve devletlerin gelecekleriyle ilgili gaybtan haber verdikleri sınalın **ehl-i hidsan**'ın ve ehl-i kırânların[137], **cefr** ilminin[138], **esrâr-ı huruf** (simiya) ilminin[139] de aslı olmadığını söyler. Ona göre her hangi bir teknik ve sanatla gaybı bilmek imkansızdır. Gayb ancak çilecilikle, ruhu arındırarak ve nefsin ruhlar âlemiyle ilişki kurmasını kolaylaştıran faaliyetlere girerek az çok idrak edilebilir.

Mucizeler-Kerametler-Harikalar

İbn Haldun yeryüzünde bir takım olağanüstü hallerin meydana geldiğine inanır, bilgi ve gözlemlerine dayanarak bunların açıklamasını yapar; Peygamberlerin niteliklerini anlatırken, onların başka kişilerin benzerini yapmaya güç yetiremedikleri mucizeleri olduğunu söyler. Mucize ile keramet arasındaki farkın tahaddî (meydan okuma) olduğunu işaret edip konuyla ilgili çeşitli mezhep ve ekollerin görüşlerini kısaca verir[140]. Ona göre mucize ile keramet insanın kendi fiili değildir. Mucize Allah'ın Peygamberine, keramet velisine bir ihsanıdır. Sihir ise

(136) İbn Haldun, 426, 36.
(137) İbn Haldun, 821.
(138) İbn Haldun, 821, 834, 815.
(139) İbn Haldun, 1159.
(140) İbn Haldun, 401-403.

insan ruhuna, madde üzerinde etkili olma gücünü kazandıran bir yetenektir. Ruh, semavî hususların yardımı ile maddeye tesir ederse **tılsım**, yardım almadan tesir ederse **sihir** adını alır. Etkili olmak için Allah'tan başkasına yönelme şeklinde gerçekleştiği için İslâm sihri ve tılsımı haram kılmıştır(141).

Tür olarak insan ruhları birbirinden farklı değiller. Ama sahip oldukları özellikler yönünden bir kaç sınıfa ayrılırlar. Bir sınıfta bulunan özellik öbüründe bulunmaz. Peygamber ruhları bir an için beşeriyetten sıyrılıp melek olma durumuna gelirler. Vahiy budur. Bu esnada ilâhi bilgiler alırlar ve buna bağlı olarak maddeler (ekvân) üzerinde etkili olma gücünü kazanırlar. Bu özellik onların ruhlarında yaratılıştan ve doğuştan mevcuttur. Sihirbâzları ruhları ile birtakım ruhî (nefsânî) veya şaytânî kuvvetlerden aldıkları yardımla maddeler üzerinde tesir icra eder. Yıldızların ruhaniyetlerini celb edip onları yönetirler. Peygamberin tesiri ilâhî bir desteğe ve rabbânî bir özelliğe dayanırken kahinleriniki şeytânî kuvvetlere dayanır. Sihirbazların ruhları üç kısımdır. Birincisi âlet ve yardımcı olmadan sadece himmet [(kast-azım) konsantirasiyon] ile etkili olur. Filozofların **sihir** dedikleri budur. İkinci sınıf birincisinden zayıf olup onun altındadır. Bunlar feleklerin veya unsurların ya da sayıların mizacından aldıkları bir destekle tesir meydana getirirler. Buna da **tılsım** denir, üçüncüsü hayal gücüne dayanan tesirdir. Böyle bir hayal gücüne sahip olan, bu gücüne yönelip onda çeşitli faaliyetlerde bulunur ve türlü türlü şekiller ve suretler meydana getirir. Sonra mu-

(141) İbn Haldun, 1148.

hayyilesinde ürettiği bu şekil ve suretleri kendisine bakanların görme duygularına intikal ettirir, onlar da bunu dış âlemde gerçekten varmış sanırlar. Filozofların **gözbağcılık** ve **hokkabazlık** (ilizyon) dedikleri şey budur. İlk ikisinin dış âlemde bir gerçekliği varsa da sonuncusunun yoktur. Ulema sihrin mahiyetini belirlemede değişik görüşler ileri sürmüşler. Kimi bunun hayali, kimi hakikat olduğunu bildirmişlerdir. Sihrin hakikatı vardır diyenler bunun ilk iki mertebesini, yani sihir ve tılsımı, yoktur diyenler sonuncu mertebesini, yani gözbağcılığı dikkate almışlardır. Aslında aralarında görüş ayrılığı yoktur."

Sihri, "Ruhun diğer bir ruhla birleşmesi" (ve onu etkilemesi); tılsım; "Ruhun madde ile birleşmesidir" şeklinde tarif edenler de vardır.

Sihrin varlığı hususunda aklı başında olanlar hiç şüphe ve tereddüt etmemişlerdir. Kur'ân'da da bu hususa yer verilmiştir. (bk. Bakara, âyet: 102.) Hz. Peygambere de büyü yapılmış ve bu onda tesirini göstermiştir. Şahsen ben bu türlü etkileri gözümle gördüm; bazı sihirbazları gördüm ki içlerinden bir şey söylüyor, sonra birderiye işaret ediyor, onu parçalıyorlardı. Aynı şekilde otlaklarda yayılan koyunlara işaret edince kadınlarını yarıyor ve bağırsaklarını dışarı çıkarıyorlardı. Mağrib'te bu işi yapanlara Ba'âc (yarıcı) diyorlar(142). İbn Haldun **göz değmesini** de bu şekilde açıklıyor. Etkileyici bir göze sahip bir kimse bazı nesneleri ve kişileri etkileyebilmektedir. Fakat bu onun elinde değildir. Kendiliğinden olmaktadır. Onun için sihir ve keramet yoluyla adam öldüren kısas olmak üzere öldürü-

(142) İbn Haldun, 1150-55.

lür ama göz (nazar) değmesi yoluyla aynı şeyi yapana kısas uygulanamaz, denilmiştir[143].

En fazla bu konuda bir kelâmcı, bir din âlimi gibi konuşan İbn Haldun yine de problemin umran boyutuna dikkati çekmekten geri durmuyor. Peygamberi, Evliyayı, Kahini, Sihirbazı, Müneccimi, Falcıyı, aynı sıraya koyarak aralarında sahici ve sahte, gerçek ve aldatıcı ilişkisi bulunduğunu gösteriyor. Nitekim: "Madem ki Peygamberler doğuştan ve yaratılıştan kendilerinde mevcut olan bir yetenekle her hangi bir şeyden yardım görmeden melekler ve ruhlar âlemiyle ilişkiye giriyorlar, o halde akli taksim gösterir ki burada onlara nazaran eksik bir durumda bulunan diğer bir zümre daha var. Bunlar iradeleri ile ve bazı şeylerden yardım görerek gaybtan haber vermeye çalışırlar" demektedir[144]. Yani o bu görüşünü varlığın tabiatı ve mertebeleri hakkındaki genel teorisi çerçevesine oturtmak istiyor.

İbn Haldun eserinde namaz, oruç, hac, zekât, kurban ve fitre gibi ibadetlere ayrı bölüm ayırmaz, bu konular üzerinde özel olarak durmaz. Ancak iyi, temiz, dürüst, samimi ve gerçek dindarlık ile bu nitelikleri azçok kaybeden yapay ve bozuk dindarlığı çeşitli vesilelerle göstermeye çalışır.

Bedevilik-Dindarlık / Hadarîlik-Dindarlık İlişkileri

a) İklim-Din İlişkisi : Önce İbn Haldun'un din-iklim ilişkileriyle ilgili fikirlerine kısaca göz atalım. Ona göre insanların beden yönünden en düzgün olanları ılıman iklimlerde yaşayanları

(143) İbn Haldun, 1150.
(144) İbn Haldun, 411.

olduğu gibi ahlâk ve din yönünden en düzgün olanları da yine bu bölgelerde yaşarlar. Hatta Peygamberlik kurumu da çoğu zaman buralarda bulunur. Kuzey ve Güney kutuplarında yakın yerlerde Peygamberlerin bulunduğuna dair hiç bir bilgi yoktur. Bunun sebebi Nebi ve Resullerin hem ahlâki hem beden yönünden insan türünün en mükemmeli olma özelliğine sahip olmaları gereğidir. İnsan türünün en mükemmelleri ise ılıman iklimlerde yaşarlar. Aşırı soğuk ve sıcak iklimlerdeki insanlar ise hayvanlara yakın bir hayat yaşarlar. Yaşadıkları iklimlerin etkisiyle insanlıktan uzaklaşmış olan bu bölgedeki halkın durumu dindarlıktaki halleri itibariyle de böyledir. Onlar ne Peygamber bilir, ne de bir şeriata göre hareket ederler. Hatta bazıları din ve ilim diye bir şey de tanımazlar(145).

b) Gıda-Din İlişkileri : Bol ürün veren verimli topraklarda yaşayan insanlarla geçim şartları zor olan verimsiz kırlarda yaşayanların dindarlıkları ve ahlâkları arasında fark vardır. Bolluğun etkisi bedende ve onun türlü hallerinde, hatta dindarlıkta ve ibadette bile görülür. Kırlarda zar zor geçinen ya da yerleşik hayat yaşadıkları halde kendilerini açlığa ve zevku safadan uzak kalmaya alıştıran kimseler, bolluk ve refah içinde yaşayan kimselere göre daha dindar, ibadetlerine daha düşkün olur. Görüyoruz ki bol bol nefis ve lezzetli yemekler yemeleri sebebiyle şehir ve kasaba halkı arasında dindarlar az bulunur, genellikle onlar katı kalbli olur ve sürekli gaflet halinde bulunurlar. Âbid ve zâhidler zar zor geçinen bedevîlerden çıkar(146).

---

(145) İbn Haldun, 387-88.
(146) İbn Haldun, 393-97.

Görülüyor ki hayat şartlarının zor, geçimin güç olması insanı daha dindar yapar. Refah ve bolluk insanı dinden uzaklaştırır. İklimin tesirleri de buna eklenirse İbn Haldun'un dindarlık için çizdiği ekonomik ve coğrafî çerçeve ortaya çıkar. Bahs edilen hususlar dindarlığa etki eden maddi unsurlardır. Buna, İbn Haldun'un büyük önem verdiği sosyal unsurların da eklenmesi lazımdır. Bunun başında bedevîlik-hadarîlik ilişkisi gelir.

c) İbn Haldun'a göre bedeviler hadarilerden daha dindar, ibadetlerine daha bağlı, dünyaya daha az düşkün olur. Bunun sebebi tabiata daha yakın olmaları, geçim için gerekli olan zorunlu maddelerle yetinmeleridir.

d) Ahlâk-Bedevîlik, Ahlâk-Hadarîlik İlişkisi : İbn Haldun ahlâk konusuna **Mukaddime**'de geniş yer ayırır. Kişi ve toplum ahlâkının şekillenmesi üzerine iklim ve coğrafyanın, hatta gıdanın tesirini belirttikten sonra bedevilerin hayra, fazilete ve iyiliğe hadarilerden daha yakın olduklarını ısrarla ifade eder. Ona göre nefs, ister hayır, ister şer (iyilik-kötülük) olsun başlangıçta her ikisini aynı derecede kabul etmeye elverişlidir. İyi ve kötü huylardan biri nefse yerleştiği ölçüde öbürü ondan uzak kalır ve artık onu kabullenmesi zorlaşır. Meselâ bir kişide önce iyi huylar yer eder, etkili ve egemen olursa o kişi kötü huylardan uzak kalır, artık kolay kolay kötü yollara düşmez. Kötü huyları alışkanlık ve adet haline getirenler de iyi huylardan uzak düşmüş olurlar.

Nânu nimet, zevku safa, bolluk ve refah içinde yaşayan hadarîler dünyaya yönelir, zevklerini tatmin etmenin yollarını ararlar. Böylece ruhları bir çok kötü ve çirkin huylar edinerek

kirlenir, hayırdan uzaklaşır, saygısız kişiler haline gelir, toplantılarda müstehcen sözler söylemekten çekinmez, arsızlaşırlar. Bedeviler ise geçim için gerekli maddelerin en azıyla yetinmek zorunda olduklarından hadariler kadar dünyaya dalmaz, zevk ve keyflerinin peşine düşmezler. Bunun için hadarilere nazaran çok daha az kötü huylar edinirler. Ayrıca da doğuştan var olan temiz olma haline daha yakın olurlar. Esasen hadaret giderek bozulmayla noktalanır. O vakit hayırdan son derece uzaklaşılmış, kötülüğün son sınırına gelinmiş olur[147]. O halde kırlarda göçebe hayatı yaşamak mı, şehirde yerleşik bir hayat yaşamak mı daha iyi? İbn Halduna göre her ne kadar kaba saba, sert, görgüsüz ve yontulmamış gibi niteliklerle nitelense de bedevî hayat ahlak yönünden hadarî hayattan iyidir.

Bedeviler daha gözü pek ve daha korkusuz olurlar. Her şeyleri devlet tarafından korunduğu için huzur ve rahat bir şekilde yaşamaları hadarileri korkaklaştırır. Kırlarda, çöllerde, vadilerde yalnız yaşamak zorunda olmaları bedevileri cesur hale getirir. Bunun esas sebebi şudur: İnsanoğlu tabiat ve mizacının değil, adet ve alışkanlıklarının ürünüdür. Alıştığı hal ve şartlar onun huyu, melekesi ve adeti haline dönüşür, tabiatı ve karakteri olur[148].

Sahralarda hür ve serazad yaşamaları, önlerine çıkan tehlikeleri bizzat defetmeleri, mal ve can güvenliklerini sağlama işini başkanlarına

---

(147) İbn Haldun, 474. Geniş bilgi için bk. Şurayyıt, el-Fikru'l-ahlakî inde Ibn Haldun, Cezayir, 1984. Burada ahlâkın tabiat, iklim, din, tasavvuf, akıl ve mesleklerle olan ilişkisi hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

(148) İbn Haldun, 478.

bırakmamaları bedevîleri cesaretli hale getirirken, şehirlerde kanunlara, kaidelere, edeb ve erkanâ, fermanlara uymak ve yasaklardan kaçmak zorunda olmaları şehir halkını pısırıklaştırır, pasif, korkak ve ödlek hale getirir. Onun için de kadın ve çocuklar gibi korunmaya muhtaç olurlar. Bundan dolayı Hz. Ömer, Hz. Sa'd'ı komutası altındaki İslâm askerlerine sert davranmaktan menetmişti. İbn Haldun dinî hükümlerin bile sert ve katı bir biçimde uygulanmasının kişilerin girişim ve atılım niteliğini yok ederek onları pısırıklaştırdığına kanidir. "Şimdi Sahabenin dinî hükümlere uymakla beraber cesaretlerini korumuş olmalarını bana karşı itiraz olarak ileri sürmeyin diyor " İbn Haldun ve ekliyor: Çünkü onlar dinlerini gönüllü olarak Hz. Peygamberden almış ve seve seve uygulamışlardı. Zor ve baskı altında bunun uygulamaları bahis konusu değildi. Onları dinî hükümlere uymaya zorlayan yaptırım (vâzî) vicdanî idi[149].

"Umranın gayesi ve ömrünün sonu hadarettir", diyen İbn Haldun'a göre ister bedevî ister hadarî olsun genelde umranın ömrü kırk senedir. Umrandaki halk refah ve nimete erince bu durum onları hadaretin yollarını tutmaya ve adetleriyle ahlâklanmaya, her şeyin en zarifine sahib olmaya sevk eder. Bu durumda kişi arzularına boyun eğeceğinden nefs, sözü edilen adetlerin çeşitli renklerine boyanır ve bu halde iken onun hem dünya hem din işleri aksar. Artan ihtiyaçlarını sağlamak için her çareye, kurnazlığa, yalana, dolana, hileye, kötülüğe ve aşağılığa başvururlar, yalan, dolandırma, çalma, çarpma, kandırma, zina, eşcinsellik ve tefecilik araların-

(149) İbn Haldun, 479.

da yayılır. Saygı duygusunu kaybedip arsızlaşırlar. Giderek bu hal onların huyları ve adetleri haline gelir. Bu durum genel bir hal alınca umran ve hadaret harab olmaya yüz tutar. Ve en sonunda yıkılıp gider. "Biz bir kasaba halkını mahvetmek dilersek refahta yaşayanlara emir veririz, onlar da bunun üzerine orada yolsuzluklar yaparlar. O vakit mukadder akibetleriyle karşılaşırlar. Bunun üzerine onları yerle bir ederiz" (İsrâ-âyet: 160,) diyor yüce Allah.

Umranın ulaşmak istediği son nokta hadaret ve refahtır, bu noktaya erişince bozulmaya yüz tutar, tıpkı bir canlı gibi yaşlanarak tabii ömrünü doldurur. Daha açıkcası hadaret ve refah ortamında oluşan kimsenin dini de ahlâkı da bozulmuş olur. Önce kudreti, sonra ahlâkı ve dini bozulan bir kişinin artık insanlığı da bozulmuş, bir çeşit şekil değişimine uğrayıp adamlığını kayb etmiş olur. Bu yüzden hadaret ortamında yetişen askerlerden çok bedevîlik ortamında yetişen askerler devlete daha yararlı olur[150].

İbn Haldun ticaretle uğraşanların, ahlakını sultan, devlet adamı ve eşrafın ahlâkı ile karşılaştırıyor ve ticaretle uğraşanların ahlâkça aşağı seviyede bulundukları sonucuna varıyor, bunu da onların mesleğine bağlıyor. Çünkü diyor, İbn Haldun, ticaretle, alışverişle uğraşanlar açıkgöz ve kurnaz olmak zorundadırlar. Ayrıca bunlar aşağı tabaka ile düşüp kalktıklarından onların kötü huylarını da kaparlar[151]. Yine bundan dolayıdır ki boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilenlerin serveti çok olur. Diğer yandan kendini beğenme ve büyük görme, kimseye tenezzül ve

(150) İbn Haldun, 888-893.
(151) İbn Haldun, 928-934.

müdârâ etmeme, ticarette başarılı olmaya engeldir. Yalak ve dalkavuklar devlet adamlarına yaklaşarak onlardan faydalandıkları halde gururlu ve onurlu kişiler bu imkândan yararlanamaz, bu yüzden de öbürleriyle rekabet edemezler(152).

İbn Haldun, tutulan mesleklerin ve geçim yollarına insan ahlâkının oluşması ve kişiliğinin şekillenmesi üzerinde etkili olduğunu her fırsatta dile getirir. Matematikten söz açtığı sırada, "Matematik açık, seçik ve kesin delillere dayandığından bu ilim dalı ile uğraşan doğru ve dürüst olur" diyor. Yani insanın uğraştığı ilmin doğru olması, bu doğruluğun onun karakterine yansımasına, kişiliğini etkilemesine sebep olur(153).

İbn Haldun kâdı, müftü, müderris, imam, hatib ve müezzin gibi din adamlarının büyük servetlere sahib olamıyacağını söyledikten sonra, çünkü der, onların hizmetlerine herkes muhtaç değil, ayrıca onlar mesleklerinin şereflı, sahip oldukları bilgilerin değerli olduğuna inandıklarından izzet-i nefs sahibi olup kolay kolay kimseye tenezzül etmez, devlet adamlarına boyun eğmezler(154).

İbn Haldun ahlâkı bağımsız bir değer olarak düşünür, onu genellikle dinden ayırır. Onun için her ikisinin açıklamalarını ayrı ayrı, bazan da farklı bir şekilde yapar.

İbn Haldun ve Eğitim Öğretim

İbn Haldun bilim ve öğrenimi (İlm-ta'lim) umranın tabibi bir olay olarak görür. Ona göre insanı öbür canlılardan ayıran fikirdir. Yaptığı her şeyi düşünerek taşınarak yaptığından edip

(152) İbn Haldun, 920-25.
(153) İbn Haldun, 1128.
(154) İbn Haldun, 925.

etmelerinden ilimler ve sanatlar doğar. Fikir, bilmediğini elde etmeye hevesli olduğundan bunları bilenden beller. Bu durumda da öğrenme ve öğretme olayı meydana gelir[155].

İbn Haldun'a göre öğrenmeden ve bilgi edinmeden evvel insan zihni boştur. Özü itibariyle bilgisiz olan insan zihni öğretme yoluyla bilgi sahibi olur. Üç türlü fikir vardır. a) Temyizî akıl: Dış âlemdeki düzenli hususları kavramaya yarar. İnsan bu sayede faydalı olanı elde eder, zararlı olandan sakınır. b) Tecrübî akıl: Kişilerle ilişki kurarken gerekli görüş ve edebleri kazandıran fikir olup deneyle perderpey kazanılır. c) Nazarî akıl: Duyular âleminin ötesine ait bilgi veya zan kazandıran bir fikirdir. Genellikle ilkinde kavramlar, ikincisinde hükümler, üçüncüsünde her ikisi ağırlıkta olur. Hayvanlara verilen çeşitli imkânlara karşılık insana fikir ve onun hizmetinde olan el verilmiştir[156].

İbn Haldun ilim öğreniminin bir sanat (teknik bir husus) olduğu inancındadır. İlmi öğrenmek, onu bir meleke haline getirmektir. Eğitimde gelenek son derece önemlidir. İlmin gelişmesi için geleneğinin (sened-i ta'lim) kesintisiz sürüp gitmesi lazımdır. Bu gelenek kesintiye uğrarsa ilim ve öğretim geriler. İlim ve öğrenim geleneği de ancak umranca gelişmiş yerlerde kurulur[157].

Öğretimde tedricîliği esas alan İbn Haldun'a göre öğretmen öğrencisine bilgileri bir düzen dahilinde azar azar, aşama aşama verir. Önce eğitim konusu olan ilim dalının ana bölümlerini gösterir, bunların kısa açıklamalarını yaparak öğrenciyi ders konusuna yaklaştırır, ısındırır.

(155) İbn Haldun, 1018.
(156) İbn Haldun, 338.
(157) İbn Haldun, 1019-25.

Sonra öğrencinin zeka derecesini ve verileni alına yeteneğini dikkate alır. Böyle böyle ilmin bütün ana konularını kısaca gösterince öğrencide zayıf da olsa bir meleke hasıl olur. Sonra ilmin başına dönerek aynı konuları daha ayrıntılı ve daha fazla açıklamalı olarak tekrar eder, tartışmalı konulara da temas eder, bu durumda meleke biraz iyileşmiş olur. Üçüncü seferinde ilmi geniş ve ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu durumda ilim öğrencide kuvvetli bir meleke haline gelir. Bazı öğrenciler bunu daha kısa zamanda da öğrenebilirler(158).

İbn Haldun çağındaki öğretim usûlünden şikâyet eder: "Çağımız öğretmenleri öğretim ve ders verme usûlünü bilmiyorlar. Öğrenciyi daha baştan zor ve kapalı konularla karşı karşıya getiriyor ve bunu çözmesini ondan istiyorlar. Bunun iyi bir usul olduğunu sanıyorlar. Oysa öğretme adım adım olmalıdır. Meleke bu yolla güçlü bir biçimde oluşur.

Bir konu işlenmeden ve iyice anlatılmadan diğer konuya geçilmemelidir. Aksi takdirde öğrenci konuları ve meseleleri birbirine karıştırır. Çünkü öğrenci bir ilimde bir melekeye sahip oldu mu buna dayanarak o ilmin geriye kalan kısmını hevesle beller. Aksi durumda onda bir bezginlik ve usanma hali meydana gelir, hevesi söner gider.

Aynı şekilde dersler arasındaki zaman ve aralıklar fazla uzun olmamalı, dersler sıcağı sıcağına birbirini izlemeli. Dersler arasındaki zaman fazla uzun olursa önceki dersleri unutan öğrenci bu derslerle yenileri arasındaki bağlantıyı kavrayamaz. Bu da ilim melekesinin oluş-

(158) İbn Haldun, 1243

masını engeller. Öğrencinin iki ilmi birlikte öğrenmesi de yanlıştır[159]. İbn Haldun'a göre bir ilmi anlamak ve kavramak (fehm-va'y) o ilmi öğrenmek demek değildir. Öğrenmek bunun ilerisinde o ilim hakkında iyi bir meleke edinmektir[160]. Bu şekilde bir öğrenci ilim öğrenirse o ilimle ilgili tartışmalara girebilir, müzakerelere katılabilir. Bu tür tartışmalar ilim melekesini daha da güçlendirir.

Öğrenimde ezberciliğe ve yanlış usullere karşı çıkan İbn Haldun, bu yolla ilim öğrenmek için bir ömür tüketenlerin yine de bu ilmi gereği gibi öğrenemedikleri için meclislerde sustuklarını, tartışmalara ve fikir alışverişine girmediklerini belirtir[161].

İbn Haldun öğrencilere karşı sert davranmanın ve onları baskı altında tutmanın öğretim ve eğitim açısından zararlı sonuçlar verdiğini, öğrencilerin çalışma hevesini yok ettikten başka onları yalancılığa, sahtekarlığa, hilekarlığa ve iki yüzlülüğe sürüklediğini söyler ve ekler: Hükümdarın tebaasına, anne ve babanın çocuklarına şiddet göstermeleri ve onları baskı altında tutmaları da aynı sonucu verir."[162]

İbn Haldun ilim öğrenmek için sefere çıkmanın ve ilim merkezlerini ziyaret etmenin faydasına inanır. Bu sayede öğrenci daha çok hocayla yüzyüze gelmiş, onların ders usullerini ve terimlerini doğrudan kendillerinden öğrenmiş olur.

İbn Haldun'a göre bir ilme dair yazılan eserlerin çok kısa ve çok özet olması o ilmin öğrenilmesini zorlaştırdığı gibi haddinden fazla uzun

(159) İbn Haldun, 1244.
(160) İbn Haldun, 1019.
(161) İbn Haldun, 1021.
(162) İbn Haldun, 1245.

olması da aynı sonucu verir. Ayrıca o, ilimleri araç ilimler ve amaç ilimler diye ikiye ayırır. Araç ilimler üzerinde gereğinden fazla durmanın sakıncalarını anlatır. Bu bakımdan son dönem âlimlerinin dille ilgili araç bilgiler üzerinde fazla durmaları eğitim açısından kötü neticeler vermiştir, diye inanır.

İbn Haldun, genel olarak İslâm ülkelerinde dinî sebepler gözönünde tutularak ilk öğretime Kur'ân'la başladığını, bu yüzden Kur'ân öğreniminin diğer ilim melekelerinin temelini teşkil ettiğini belirttikten sonra bu hususlaki öğretim usullerini şöyle sıralıyor: a) Mağribliler çocuklara Kur'ân öğretirken sadece Kur'ân okumayı, ezberlemeyi, farklı kıraatları ve Kur'ân yazısını belletirler. Öğrenci bu hususlarda iyi bir duruma gelmedikçe onu diğer bir ilimle meşgul etmezler. b) Endülüs'lüler önce Kur'ân okumayı ve yazmayı öğretir, öğretimde bunu esas kabul etmekle beraber bununla yetinmez, şiir, düzyazı, gramer, hüsnü hatta öğretirler. c) İfrikiyeliler ise öğrencilere Kur'ân öğretirken diğer ilimler üzerinde de dururlar. Ancak ağırlık Kur'ân öğretimindedir. Bu bakımdan Endülüs'lüler gibi bir yöntem izlerler. d) Doğulular ise bir yandan çocuklara Kur'ân, diğer yandan bazı ilimler öğretir, karma bir yol izlerler.

İbn Haldun bu konuda son derece önemli bir noktaya dikkat çeker: "Kâdi Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'ye göre öğrencilere Kur'ân ve öbür ilimlerden önce Arap dilinin ve şiirin öğretilmesi lazımdır. Bundan sonra da hesab öğretilmesi icab eder. Kur'ân öğrenimine ancak bundan sonra geçilmesi lazım". Kâdı şöyle diyor: "Ey gâfiller! küçük yaştaki çocukları Kur'ân'la karşı karşıya getiriyor, onlara anlamını bilmedikleri bir şeyi

okutuyor ve daha önemli hususlar varken onu bununla uğraştırıyorsunuz!". İbn Haldun bu görüş için: "Vallâhi bu güzel bir yöntemdir, ne var ki gelenekler bunun uygulanmasına imkân vermez. Adetler öğretimin hallerine hâkim olur." Bunun da sebebi Kur'ân'a duyulan saygı ve umulan sevab ile küçükken Kur'ân öğrenmeyenlerin ileride bunu öğrenmelerinin daha da zorlaşacağı konusundaki kaygıdır."[163] diyor.

İbn Haldun ayrıca sanat ve zenaatların nasıl öğretilmesi lazım geldiği üzerinde de durur. Bu konuda gözle görme, elle deneme, bol bol tekrarlama ve uygulamaya büyük önem verir. Bu şeylerin tariflerle ve teorik bilgilerle öğrenilmeyeceğini ısrarla belirtir. Ayrıca çeşitli vesilelerle de eğitim üzerinde durur.

Şehircilik

İbn Haldun şehir ve kasabaların kuruluşunu mülk ve devletin sonucu olarak görür. İnsanlar kırlarda ve sahralarda göçebe olarak yaşadıkları sürece şehir ve kasabalar kurmaya ihtiyaç duymazlar. Fakat mülk ve hanedanlık kurulup refah ve zenginlik içinde rahat olarak yaşama imkânı ortaya çıkınca şehirlere ihtiyaç duyulur. Şehirde yaşama arzu ve eğilimi bedevîlerde değil, hadarîlerde mevcuttur.

Bir hanedanlık tarafından kurulan ve geliştirilen bir şehrin ömrü o hanedanlığın ömrü kadar olur. Hanedanlık kısa ömürlü olursa şehir büyük bir gelişme kaydetmeden harab olmaya yüz tutar ama hanedanlık uzun ömürlü olursa şehir olabildiğince büyür ve gelişir. Bağdad ve Kahire gibi. Fakat bir şehir, onu kuran hanedanlık yıkıldıktan sonra yerine diğer bir

(163) İbn Haldun, 1249-53.

hanedanlık kurulursa ya da çevresinde uygun arazi varsa harab olmayabilir.

Mülk ve devlet sahibi olmak şehirde oturmayı gerektirir. Bir yandan rahat ve refah içinde yaşama, ağırlıklarını indirme ve bedevî umranın eksikliklerini tamamlama arzusu, diğer yandan hanedanlığa göz diken ve onu yağmalamak isteyen asabiyet sahibi rakib kavim ve kabilelere karşı şehirdeki kale surlarıyla korunma ihtiyacı şehirde oturmayı mecburî kılar.

Şehir kurulurken şu hususlar gözönünde bulundurulur: a) Savunması kolay olmalı. Bunun için sarp kayalık, nehir ya da deniz kenarı tercih edilir. Böyle yerlerdeki şehirleri saldırganlardan korumak kolay olur. b) Havası iyi olmalı. Durgun hava veya bataklık civarındaki pis kokular şehircilik açısından sakıncalıdır. c) İhtiyaçların karşılanmasına elverişli bir yer olmalı. Yetecek kadar su bulunmalı. Şehir halkının gıdasını sağlamak için çevrede otlaklar, ekime ve dikime müsait arazi bulunmalı. d) Gerek yakıt, gerek kereste ihtiyacının karşılanması için şehir ormana yakın bir yerde kurulmalı. e) Ulaşımın kolay olması için deniz kenarındaki dağ başları ya da aşiretlerin kalabalıklar halinde yaşadıkları sahiller tercih edilmeli. Zira baskına karşı buraların korunması kolay olur.

İbn Haldun şehirlerdeki hadarete (yerleşik hayata) hanedanlıkların yol açtığını, bu sebeple hanedanlığın oturmasına ve kökleşmesine paralel olarak hadaretin köklü bir hale geldiğine inanır. Bir hanedanlığın bir yere yerleşmesi, orasını mekan edinmesi burada zarurî ihtiyaç maddelerinden başka bir çok tabii ve lüks ihtiyaç maddesinin de üretilmesine yol açar. Çünkü hanedanlık ve mensupları, devlet ve ona

bağlı kuruluşlar bu tür maddelerin hazır müşterileridir. Taleb olunca her taraftan türlü türlü mallar bu pazara arzedilir. Ayrıca çeşitli sanatkarlar, ustalar ve işçiler burada iş bulur. Bu servet ve kalifiye iş gücü buradaki yerleşim merkezinin gelişmesini ve bir medeniyetin yükselişini sağlar. Hanedanlık uzun ömürlü ve sürekli olursa, ya da yıkılan hanedanlığın yerine bir benzeri veya daha muazzam olanı kurtulursa hadaret (kültür) güçlenmeye ve kökleşmeye devam eder. Çünkü, diyor İbn Haldun, devlet bir akar su gibidir. Ona yakın olan yerler yeşerir, uzağında kalan yerler kurur. Kudüs'teki Yahudi, Mısır'daki eski Mısır, Irak'taki Sasanî ve Yemen'deki Arap hadaretlerine (kültürlerine) bakın, buralarda uzun ömürlü devletler kurulduğundan köklü ve güçlü hadaret vücuda gelmiştir. Buna karşı kuzey Afrika'da İslâmdan evvel ve İslâm döneminde uzun ömürlü devletler kurulamadığından hadaret (kültür) cılız kalmış, ahalisine bedevîlik egemen olmuştur[164].

Ancak bir hanedanlık yıkılıp yerine yenisi kurulurken o bölgedeki hadaret (medeniyet ve kültür) önceki devletten sonraki devlete intikal eder. Sonraki gâlib devlet mağlub ettiği önceki devletin sadece toprağına ve servetine sahip olmakla kalmaz, kültürüne ve medeniyetine de vâris olur. İbn Haldun eski İran kültürünün Emevî ve Abbasî hanedanlıklarına, Abbasî kültürünün Deylemîlere, Deylemî kültürünün Türklere ve Selçuklulara geçmesini örnek olarak kayd eder. Bu vesile ile hadareti: "Türlü türlü refah şekillerinin ortaya çıkması; mutfak, elbise, mefruşat, bina, mesken ve evlerin adet ve halleriyle ilgili

(164) İbn Haldun, 883.

diğer eşyaların değişik şekil ve üsluplarda yapılmasını sağlayan sanatların mükemmelleşmesi" diye tarif eden İbn Haldun[165] bu tarifle, hadaretten maksadın sadece yerleşik hayat olmayıp bu hayatın gereği olan her çeşit faaliyetin ve bu faaliyetin eseri olan aşyanın, sanatların ve hünerlerin de bu kavramın kapsamına girdiğini açıkça gösteriyor. O, şehir ve kasabaların refahı ve pazarlarının hareketliliği bakımından bir birine üstün oluşunu burada kurulan umranın az veya çok gelişmiş olmasıyla açıklıyor. Umranın gelişmişliği ise şehirdeki iş hacmine, özellikle nitelikli iş gücüne, bunun tabii bir sonucu olarak mal ve hizmetlerin çokça üretilmesine ve bu sayede refahın ve zenginliğin hasıl olmasına bağlıyor: O halde genel olarak bir şehir öbür şehirden hangi oranda zenginse o şehirn her kesimi öbür şehrin benzeri kesimine göre o oranda zengin olur. Tilemsan'a nazaran Fas daha çok gelişmiş olduğundan Fas'ın memuru, esnafı, tüccarı ve sanatkarları Tilemsan'daki meslektaşlarından daha iyi durumda olurlar. İşte bunun gerçek sebebi tüm şehirlerin adeta her çeşit iş gücünün pazarlandığı yerler olmalarıdır. Bundan dolayı küçük şehir halkı fakir ve zayıf, büyük şehir halkı zengin ve güçlü olur. Bu iki tür şehrin dilenci ve fakirleri arasında bile bu farkı görmek mümkündür. Fas'ta dilenciler bile kurban kesecek kadar iyi durumdadır.

Şehir halkının gelirleriyle giderleri arasında bir denge vardır. Bir şehir halkının geliri ne kadar fazla ise gideri de o ölçüde çoktur. Tersi de böyledir. Geliri ve gideri çok olan şehir halkı refahta sayılır[166].

(165) İbn Haldun, 548.
(166) İbn Haldun, 871.

Şehirlerde büyük bir sermaye ve servet birikimi görülür. Bu servet kısa bir sürede ve birden değil, uzun bir sürede azar azar artarak meydana gelir. Bundan dolayı bir kimsenin sadece kendi çabası ile büyük bir servet kazanması düşünülemez. Büyük servet sahipleri bu serveti ya miras yoluyla ya da piyasada meydana gelen büyük fiat dalgalanmaları sonucunda elde ederler. Meselâ bir hanedanlık yıkılıp diğer hanedanlık kurulurken arsa ve akar fiatları düşer. Bu esnada taşınmaz malı olanlar, yeni hanedanlığın güçlendiği ve geliştiği sırada fiatları artan taşınmaz mallarını satacak veya elde tutacak olurlarsa büyük servete sahip olurlar. Bunun sebebi talebin az, arzın çok olduğu bir zamanda ucuza aldıkları malların talebin arttığı ve arzın sabit kaldığı bir dönemde, yani piyasada büyük bir değişim vukua geldiği sırada satmaları ya da elde tutmalarıdır. Bu kadar muazzam bir servete insan çalışarak ve kazanarak sahib olamaz. İnsanın gücü buna yetmez.

Fakat taşınmaz malların sabit (kira ve icar) geliriyle insan fazla zengin olamaz. Bu gelirle rahat ve refah içinde yaşanmaz. Bununla ancak bazı açıklar kapatılır ve zarurî ihtiyaçlar karşılanır. Bazı kişilerin taşınmaz mal bulundurmaları, kendilerinden sonraki nesillerine geçimlerini sağlayacak bir mal bırakma arzularındandır. Bazan piyasa hareketleri sonucunda servet sahibi olanların mallarına devlet adamlarının göz diktiği de olur. Bunlar o malı çeşitli yollarla sahibinden alma girişiminden geri durmazlar[167]. İşte bundan dolayı sermaye sahipleri devletin veya yüksek bir makam sahibinin korumasına

(167) İbn Haldun, 881.

ihtiyaç duyarlar. Ama hükümetin koyduğu kanunlar çoğu zaman haksızlığa yol açacak bir biçimdedir. Saf adalet çok kısa ömürlü olan şer'î hilafette mevcut idi. Daha sonra ısırgan bir padişahlık onun yerini almıştır. Resmî ve güçlü bir makamın korumasında bulunmayan sermaye sahiplerinin malları musadere edilir, yağmalanır(168).

İbn Haldun şehircilikte ve sanatlarda İslâm devletlerinin, daha önceki devletlerin düzeyine ulaşamadıkları kanaatindedir. Bunun sebebi başlangıçta Arapların fazla bedevî olmaları, kendilerinden evvelki medeniyetlere yabancı bulunmaları, hanedanlıklarının hadarîliğin (kültürün, medeniyetin) yerleşmesini sağlayacak kadar uzun ömürlü ve istikrarlı olmaması, dinlerinin ulu binalar ve büyük yapılar yapmaya izin vermemesi idi. Hz. Ömer'in Küfe şehri kurulurken yüksek binalar yapmaktan ve bu hususta israfa kaçmaktan sakınılmasını tavsiye etmesi bunu gösterir. Önceki devletler uzun ömürlü ve istikrarlı olduğundan büyük eserler ve anıtlar vücuda getirebilmişlerdir.

Yukarıda anlatılan sebeplere dayanan İbn Haldun Arapların kurdukları şehirlerin çabuk harab olduğunu söyledikten sonra şunu da ekler: Araplar şehir kurarken yer seçimi esnasında hava, su, otlak ve tarla gibi hususları göz önünde tutmazlar. Onlar sadece develerinin yayılacağı yerleri dikkate alırlar. Bunun içindir ki onlar tarafından kurulan Küfe ve Kayravan gibi şehirler kısa sürede harab olmuştur. Kalıcı ve görkemli şehir kurmayı beceremeyen Araplar ve bedeviler tarafından zabt edilen şehirler de ça-

(168) İbn Haldun, 883.

bucak harab olmaya yüz tutar. Bunun sebebi olarak İbn Haldun vahşiliğin Arapların iliklerine işlemiş olmasını, siyasî bir otoriteye boyun eğmeden serâzad yaşamaya alışık olmalarını gösterir. Oysa bu tabiat umrana ters düşer ve onunla çelişir. Arapların genel halleri olan konar göçerlik de yerleşik hayat olan umranla uyuşmaz. Bundan dolayı Araplar kazanlarını koymak için ihtiyaç duydukları ocak taşını temin etmek için binanın bir yerini bozma, çadır için gerekli olan direği temin için bir evin çatısını yıkma hususunda tereddüt etmezler(169). Bundan dolayı Arapların varlıklarındaki tabiat umranın kökü olan binaya aykırıdır. Aynı şekilde Araplar başkalarının elinde ve avucunda olan malı yağma ve talan etme tabiatına sahiptirler. Devlet kurub başkalarının mallarını zorla almaya girişliklerinden ekonomi berbat, umran harab olur. Ayrıca onlar kazancın esası ve temeli olan iş gücünün, sanatın ve ustalığın ne olduğunun bilmediklerinden buna değer vermezler. Bu da çalışanların iş görme heveslerini yok edip umranı çökertir. Kanun hakimiyetini kuramamaları ve başıbozukluğun hüküm sürmesine yol açmaları da umranı olumsuz etkiler. Arapların aralarında fazla ihtilaf etmeleri ve birbirine itaat etmemeleri de umrana olumlu katkıda bulunmalarını engeller. Haccac'ın Irak'ta ne yaptığını soran Abdülmelik'e bir bedevînin onu öğmek için: "orada halka tek başına zulm ediyor" demiş olması Arapların kanundan ve adaletten ne kadar uzak olduklarını gösterir. Arapların egemenliği altına giren Irak, Suriye, Yemen, Afrika ve Fas gibi mamur yerlerin kısa

(169) İbn Haldun, 868, 869.

zamanda nasıl harab olduklarına bakınız![170].

İbn Haldun İslâm öncesi hanedanlıkların şehirciliğine göre genel olarak İslâm şehirciliğini, özel olarak da Arap şehirciliğini geri bir durumda görüyor. Gerçekten de çölden gelen bedevilerin veya Moğolistan'tan gelen barbarların şehirlere ve uygarlığa zarar verdikleri bir gerçek olmakla beraber, yerleşik hayata geçen bu kavimlerin başta Bağdad olmak üzere pek güzel şehirler inşa ettikleri de bilinmektedir. İbn Haldun'un maksadı ister Arap ister başka bir kavim olsun, ister müslüman ister gayri müslim bir millet olsun göçebe bir hayat yaşayanların egemenliğine geçen şehirlerin harab ve viran olmaya yüz tutması, onlar tarafından kurulan şehirlerin ise daha çabuk yok olmasıdır. İyi ve güzel şehirler ancak köklü bir geçmişi ve eski bir yerleşik hayat biçimi ve kültürü olan kavimler tarafından kurulur.

Kale, sur, han, su kemeri, saray ve anıt mezar gibi büyük eserlerin vücuda getirilişi üzerinde duran İbn Haldun, siyasî bakımdan şehirlerin durumuna da temas eder. Başlangıçta güçlü hükümdarların yönetiminde bulunan şehirlerde, siyasî otorite zayıflayınca o şehrin ileri gelenleri (a'yan-eşraf) şehri yönetmek ister. Bu yüzden aralarında ihtilaf çıkar. Otorite boşluğu çapulcuların-ve şehir eşkiyasının ortaya çıkmasına yol açar. Bu durum şehirlerde asabiyetin çürümesi ve çürüyen asli asabiyet yerine şehir şartlarına göre cılız bir takım asabiyetlerin vücuda gelmesi, bunun da maksadı teminde yetersiz kalması gibi hususların sonucudur.

İbn Haldun'a göre şehirlere gelip yerleşen gö-

(170) İbn Haldun, 513.

çebe kavimlerin ve konar göçerlerin burada huyları değiştiği ve ahlâkları bozulduğu gibi dilleri de bozulur. Bundan dolayı bozuk Arapca şehirlerde, bozulmamış Arapca bedeviler arasında konuşulur. Şehir hayatı din ve ahlak gibi dili de bozar.

Sanatlar

İbn Haldun çeşitli vesilelerle çeşitli sanatlar ve zanaatlardan söz eder. Önce geçim yollarını incelerken bunları avcılık, ziraat, ticaret ve sanat gibi kısımlara ayırır. Sanatı: "Bir hususta ki amelî ve fikrî meleke" diye tarif ettikten sonra melekeyi," "Belli bir işin icra ve tekrar edilmesinden hasıl olan köklü bir sıfat" şeklinde açıklar. Daha sonra sanatları biri basit, diğeri bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Zorunlu ihtiyaçlarla ilgili sanatlar basit, lüks ihtiyaçlarla ilgili sanatlar bileşiktir". İnsanlık önce basit sanatları tanımış, bunları geliştire geliştire uzun asırlardan sonra adım adım bileşik sanatlara ulaşmıştır. Sanatlar başka bir bakımdan şu kısımlara ayırır:

1- Geçimle ilgili sanatlar: Terzilik, dülgerlik, demircilik, gibi.

2- Fikirlerle ilgili sanatlar. Kitapçılık, musikî, şiir gibi.

Görülüyor ki İbn Haldun sanat (sanâi') dediği zaman kasablıktan şiire varıncaya kadar her çeşit sanatı, ustalık ve beceri isteyen işleri, başka bir deyimle hem zanatları, hem de güzel sanatları kast ediyor. Sanatların ilerlemesini, gelişmesini mükemmelleşmesini ve zarifleşmesini hadarî umranın gelişmişliğine bağlıyor. Bedevî umran sanatlarda ileriye gidemez. Onların sanatları zorunlu ihtiyaç maddeleriyle sınırlı kalır. Çünkü sanatlar da her şey gibi taleb ve arz kanununa bağlıdır. Sanatlara olan taleb art-

tıkca sanat arzı da artır. Bunun neticesinde sanatlar hem mükemmelleşir, hem de çeşitlenir, giderek önceleri bulunmayan bir çok sanat dalı ortaya çıkar.

İbn Haldun sanatları başka bir yönden ikiye ayırır. a) Umran için zorunlu sanatlar. Çiftçilik, inşaat, terzilik, dokumacılık ve marangozluk gibi. b) Konusu itibariyle şereflı olna sanatlar. **Ebelik, katiplik, kitapçılık, müzik** ve **tıb** gibi.

Şehirlerdeki umran ve hadarilik devam ettikçe gelişmeye devam eden sanatlar gerilemeye yüz tuttuğu vakit gerilemeye başlar. İhtiyarlayan şehirlerde sanatkara ve eserlerine olan taleb azalacağından sanatkarlar ya geçinemez bir hale düşer veya başka şehirlere göçerler. Böylece harab olmaya yüz tutan şehirler her gün kaçınılmaz akıbete daha fazla yaklaşırlar.

Arapların sanatlar alanında beceriksiz ve başarısız olduklarını ifade eden İbn Haldun bunu onların yaşadıkları bedevî hayat tarzı ile açıklamaktadır. Yoksa Araplar bir yere yerleşip uzun süre istikrarlı bir hayat yaşasalar onlar da öbür milletler gibi bu alanda başarılı olabilirler. Nitekim Yemen Arapları bu hususta başarı göstermişlerdir. İbn Haldun, Hristiyanların, eski İranlıların, Hindlilerin ve Çinlilerin sanatlar alanında ileri bir durumda olduklarını özellikle belirtir.

İbn Haldun bir sanatta güçlü ve sağlam bir meleke sahibi olan bir ustanın öbür sanatlarda nâdiren iyi bir meleke sahibi olabildiğini ileri sürmekte, bunu da başlangıçta her türlü yazının yazılmasına elverişli bulunan boş bir levhaya benzeyen nefsin bir renge boyanınca diğer bir rengi kabullenme yeteneğini genellikle kayb etmesi şeklindeki görüşüyle izah etmekte, hatta

bu hususun ilimlerde bile geçerli olduğunu söylemektedir.

İbn Haldun terzilik, dikicilik, dokumacılık, marangozluk, dülgerlik gibi sanatlar hakkında açıklamalar yapmakta, bu sanatları sosyal hayat ve umran açısından incelemekte ve sanat pirlerinden söz etmektedir: Şehirlerin kuruluş şekillerinde, hanedanlıkların yaptırdıkları ulu anıtlardan, dünyadaki büyük ibadethanelerden bahs ederken mimarî hakkında değerli bilgi verir. Özellikle toprak evlerden, köşk ve konaklara varıncaya kadar her çeşit konut hakkında kısa ama değerli bilgiler verir. Konut yapımının umranla ve toplumdaki diğer sanatlarla olan ilişkisini göstermeye çalışır[171].

Mûsıkî üzerinde önemle duran İbn Haldun raks ve folklor bahsini sükûtla geçer. Musikîyi, şiirlerin kulağa hoş gelecek bicimde ölçülü ve düzenli olarak beslenmesi şeklinde tarif eder. Musikînin verdiği hazzı artırmak için şarkı ve türküler söylenirken onlara eşlik eden çeşitli musikî aletleri ve çalgılar hakkında da açıklamalar yapar. Musikîden alınan tadı şöyle açıklar: "Tad, hoşa giden bir şeyin algılanmasıdır. Duyulur hususların ancak niteliğini kavramak söz konusu olur. Duyulur şeylerde bir harmoni ve hoşa giden taraf bulunursa tad, bulunmazsa nefret hasıl olur. Güzel (cemal, estetik) de budur. Dil, deri, burun, kulak ve göz için güzellik farklı şey olmakla beraber hepsinde bulunan ortak taraf duyulur nesneye ait niteliğin ve harmoninin onu duyan kişinin ruh yapısına uygun düşmesi, onunla kaynaşması ve birleşmesidir. Bu yüzdendir ki, sevgiyle sermest olan aşıklar

(171) İbn Haldun, 945-950.

aşklarını en mükemmel bir şekilde ifade ettikleri zaman sevgilileriyle birleştiklerini, ruhlarının onların ruhlarıyla kaşnaştığını, iki bedendeki bir ruh haline geldiklerini dile getirirler. Eğer ehli isen bundaki sırrı anlarsın. Bu ise ilke ile olan bir birleşmedir. Kendinde ki diğer şeylere bakıp onlar üzerinde düşündüğün zaman, başlangıç itibariyle arada bir birlik görürsün. Oluştaki birlik bu konuda sana tanıklık eder. Bunun anlamı şu olur. Varlık varolanlar arasında ortak olan bir şeydir. Kişi, kendisinde kemal (erginlik) gördüğü bir şeyle birleşmek ister. Daha açıkcası bu durumda insan ruhu kuruntular âleminden çıkıp gerçekler âlemine yükselir ki bu da ilke ve oluş ile birleşme anlamına gelir(172). Görülüyor ki, İbn Haldun'a göre sanatkar sanatıyla birleşmekte ve özdeşleşmektedir. Sanatkar güzeli ve ergin olanı ancak bu durumda yakalar. Aynı şey bir sanat eserini temaşa ya da dinleyen için de söz konusudur. Eğer sanattan ve ondaki harmoniden hoşlanma, onda erime, onunla birleşme ve özdeşleşme söz konusu değilse ne sanattan ne güzellikten, ne de erginlikten söz edilemez.

İbn Haldun mûsîkî sanatını genel teorisine esas aldığı çerçeve içinde açıklamaya çalışır. Ona göre mûsiki zorunlu ihtiyaç maddeleri tüketen toplumlarda değil, müreffeh toplumlarda gelişir. Onun için İslâm'dan önce ve İslâm'ın ilk dönemlerinde Araplar deve türkülerinden ve halk ağzıyla söylenen ezgilerden başka bir müsikîye sahip değilken eski İranlıların ve Bizanslıların son derece gelişmiş ve ileri gitmiş bir mûsikîleri ve ses sanatları vardı. Müslümanlar basit ve sade bir hayat yaşama döneminden refah ve lüks içinde

(172) İbn Haldun, 976-78.

yaşama dönemine geçerken ilkel musikileri Arap olmayan kavimlerin gelişmiş müsikilerinin etkisi altında kaldı. Abbasiler zamanında çalgı, çalgı aletleri, oyun, eğlence doruk noktasına ulaştı. Tilavet ve kıraat denilen Kur'ân okuma tarzı da bu etkiden kurtulamadı. Kur'ân'ın melodi (nağme) ile okunmasına telhin denildi. Telhin iki türlüdür. Teknik anlamdaki müsikî telhini (makamı) ile Kur'ân okunması caiz değildir. Basit Telhin: Müsikî kabiliyetine sahip bir okuyucunun tabii olarak vücuda getirmeyi başardığı nağmeli okuyuş. İmam Mâlik'in caiz gördüğü basit telhini imam Şafiî caiz görmez. İmam Şafiî'nin görüşü daha doğru görünüyor(173).

Şiir ve Nesir

Şiir ve nesir (düzyazı) sanatına İbn Haldun büyük önem verir. Ona göre söz sanatı biri şiir, diğeri düzyazı olmak üzere iki kısımdır. Şiir ölçülü ve kafiyeli bir ifadedir. Bunun övgü, yerme, mersiye ve hamaset gibi kısımları var. Nesir de biri uyaklı (secili), diğeri düz (serbest, mürsel) olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'ân gerçi nesirdir ama uyaklı ya da serbest nesir değildir. Kur'ân'ın kendine özgü bir nesri vardır. Sonraki yazarların, nesirle anlatılacak hususları yapay bir şiirle anlatmaları nesre de şiire de zarar verdiğinden hatalı olmuştur. Zira bir kimsenin hem şiirde hem nesirde üstün başarı göstermesi, nâdir haller dışında mümkün olmaz. Tıpkı iki dili mükemmel birşekilde konuşan kimselerin çok az olması gibi. Özlü ifade, istiare ve tasvir, vezin ve kafiye, bağımsız birimler oluşturma, özel bir uslüp üzerine söylenmiş olması şiirin temel ögeleri olup bunları içermeyen bir

(173) İbn Haldun, 980.

ifadeye gerçek anlamda şiir denmez, dense dense manzum ifade denir. İşte bunun içindir ki İbn Haldun, bazı hocalarının Mütenebbî ve Maarrî gibi ünlü Arap şairlerinin şiirlerine şiir değil, nazım adını verdiklerini, buna gerekçe olarak da bunların Arap şiirine özgü uslüp üzere şiir söylememiş olduklarını kayd eder.

İyi bir şair için şu hususlar gereklidir: a) Çok miktarda iyi ve nitelikli şiir ezberlemek. b) Daha sonra ezberlenmiş bu şiirleri unutmak ve zihinden silmek. c) Güzel manzaralar. d) Uygun zaman, e) Söylenen şiir üzerinde, bir süre sonra düzeltmeler ve yeni düzenlemeler yapmak. f) Söylenmesi, dinlenmesi ve anlaşılması kolay olan açık, seçik, anlaşılır, güzel ve kusursuz kelimeler seçmek, g) Argo, uydurma, kaba, bayağı kelimeler kullanmamak(174).

İbn Haldun: "Söz sanatı nesir ve nazmın anlamında değil, sözlerinde aranır, diyor ve edebiyatın bir bilgi ve anlam işi olmaktan çok bir deyiş ve bir söyleyiş sanatı olduğunu ısrarla belirtiyor. Çünkü diyor bilgi ve anlam herkesin zihninde vardır, herkeste olmayan söz söyleme ustalığıdır. Tıpkı bir çeşmeden altın, gümüş, cam, çömlekle alınan su gibi ki fark suda değil, kaplardadır. Bununla beraber İbn Haldun mananın ifadelendirilmesini de ibare ve hitabetin ruhu ve sırrı olarak görür. Anlamsız söz ruhsuz cesede benzer. Ona itibar edilmez. En mükemmel ifade: "Söylenen sözün durumun gereğine uygun düşmesidir", şeklinde tanımlanan belâgattır, o halde şiirde nesirde de belâgat şarttır.

İbn Haldun ifadeyi tabii (matbû) ve yapay (masnû) olmak üzere ikiye ayırıyor. Tabii ifade

(174) İbn Haldun, 1299.

maksadı tam ve mükemmel bir şekilde anlatır, tabiî bir ifade olmanın yanında güzel ve düzgün bir ifadedir. Kendiliğinden ortaya çıkan söz sanatlarını içerir ama yapay ve zoraki sanatlardan uzaktır. Tabii ifade tam anlamıyla edebî ve sanatkârâne bir ifadedir, edib dediğimiz sanatkârın edebî yeteneğinin ve zevkinin ürünüdür. Yapay ifadeler ise zevksiz, zoraki ve derme çatma ifadelerdir. Son dönemdeki yazarlarda bu tür ifadelere çokça raslanır[175].

İbn Haldun, sadece Arap diliyle şiir söylenir, başka diller şiir olmaz, görüşünde olanların fikrine iltifat etmez. Bunun yanı sıra yüksek makam sahiplerinin şiir söylemeye tenezzül etmediklerini hatırlatır.

Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi

(175) İbn Haldun, 1312-1321.

SEÇME BİBLİYOĞRAFYA

Ana Britannica XI, 433.

Adıvar, Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1960; İslâm Ansiklopedisi, V/II, 738.

Ahmed Emin, Zuhru'l-İslâm, III, 225, Kahire, 1959.

Arslan, Ahmed, İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ank. 1987.

Ateş, Ahmed, İslâm Ansiklopedisi, I, 663. Asabiyet Maddesi.

Ayad, Muhammed Kâmil, İbn Haldun'a Kadar İslam'da Tarih, İş Mecmuası, 1938, No: 14, 24-36, 76-79.

Bammad, Haydar, Garb Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü, İst. 1966.

De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev. Y. Kutluay, Ank. 1960.

Barthold, W. İslâm Medeniyeti Tarihi, Ank. 1963.

Bustanî, Butrus, Dâiretu'l-Maarif, I, 460.

Cemil Zeki, İbn Haldûnİst. 1317.

Crozat, Charles, Amme Hukuku Dersleri, İst. 1944, 1946.

Derinî, Haşebe: Dırasâtan an Mukaddimeti İbn Haldun, er-Risale dergisi, 1944, Husrî'nin araştırmaları üzerine bir inceleme.

Enân, Muhammed Abdullah: İbn Haldun, Hayatahu ve Turasahu'l-Fikri, Kahire, 1933.

Falay, Nihad. İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri, İst. 1978.

Fındıkoğlu, Z. F. Türkiye'de İbn Haldunizm, Fuad Köprülü Armağanı, İst. 1953, s. 153-163. İctimaiyat, II, Metodoloji, Nazariyeleri, İst. 1961, Türk İslâm Ansiklopedisi, İbn Haldun mad.

Fischel, Watter, J. Selected, Bibliyografhy. Mukaddime'nin eki. S. Uludağ, Tercümesi, İst. 1983, 143-1460.

Gibb, İslâm Ansiklopedisi, XI, 792.

Günaltay, Ş. İslâmda Tarih ve Müverrihler. İst. 1342, s. 348.

Hassan, Ümit, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ank. 1977.

Husrî, Sâtî, Dırâsât an Mukaddimeti, İbn Haldun, Kahire, 1961.

İbn Haldun, Veliyyuddin Abdurrahman, Kitabu'l-iber ve Divânu'l-Mübteda ve'l-haber, Bulak, 1284, Kahire, 1936, Mukaddime 1962. Kahire, I-III, Abdülvahid Vâfî neşrî, Mukaddime, Kahire, Daru'ş-Şa'b neşri.

İbn Haldun, Tasavvufun mahiyeti (Şifau's-sail, trc. S. Uludağ, İstanbul, 1972, 1984.

İbn Haldun, et-Tarif bi-İbn Haldun, Kahire, 1951, Muhammed et-Tancı neşri.

İzmirli, İ, Hakkı, İbn Haldun, Darülfünün İlâhiyat Fakültesi mecmuası, Sayı: 12, Yıl. 1932.

Kozak, İbrahim Erol, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, İst. 1984.

Köprülü, Fuad, İslâm Medeniyeti Tarihi, 33 nolu izah, Ank. 1963.

Makrizî, Takıyyuddin, el-Hıtat, Bulak, 1270, II, 76, 190.

Makkarî, Ahmed, b. Muhammed, Nefhu't-Tîb, Bulak, 1279, IV, 414-426.

Meriç, Cemil, Hareket Dergisi, 1974, Hamle Dergisi, 4. Sayı, 1983, 5. Sayı, 1983.

Meydan Larus, İbn Haldun Maddesi.

Tapsuoğlu, Abdullah, İbn Haldun Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması, S. Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi, Konya 1983, Sayı: 2, Sayfa, 199-241.

Togan, Z. V., Tarihte Usul, İst. 1950, s. 170, 187.

Uludağ Süleyman, Mukaddime'ye Giriş, 1982, İst. I, 1-195.

Ülken, H. Z. Ve Fındıkoğlu, Z. F., İbn Haldun. Türk İslâm Filozofları, İst. 1940, Ülken, H. Z. İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri, İst, 1967. İctimaî Doktrinler Tarih. İst. 1968.