İbni Haldun

Tarih Biliminin Doğuşu

Yves Lacoste

Fransızcadan Çeviren: Mehmet Sert



AYRINTI

İDEA

2. BASIM

YVES LACOSTE

Fransız coğrafyacı ve jeopolitika uzmanı Yves Lacoste 1929 yılında Fas'ta doğdu. 1976 yılında jeopolitik "Hêrodote" dergisini kurdu. İbni Haldun incelemesinin yanı sıra, aralarında *Azgelişmişliğin Coğrafyası* (1965) ve *Jeopolitik Sözlük* (1993) gibi tanınmış eserlerin de bulunduğu çok sayıda kitap yazdı.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: 672
İdeaAyrıntı Dizisi: 12

İbni Haldun
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

Kitabın Orjinal Adı
Ibn Khaldoun
Naissance de L'Histoire, passé du tiers-monde

İdeaAyrıntı Dizi Editörü
Burhan Sönmez

Fransızcadan Çeviren
Mehmet Sert

Son Okuma
Esra Koç

© Editions LA DECOUVERTE, Paris, France, 1973, 2009

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
PHOTO BY PRASIT CHANSAREEKORN / Flickr / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *2012*
İkinci Basım: *2019*

Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-975-539-692-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

İbni Haldun

Tarih Biliminin Doğuşu

Yves Lacoste

AYRINTI

İDEAAYRINTI DİZİSİ

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
1. Cilt

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABİ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İLÂHÎNÂME
Ferîdüddîn Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İSLAM TEOLOJİSİNE GİRİŞ
Louis Gardet & Georges Anawati

ARKAİK ORTADOĞU
Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü
Hayri K. Yetik

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
5. Cilt

FİDEL VE DİN
Frei Betto

MESİH GARABETİ
Paradoks mu Diyalektik mi?
Slavoj Žižek & John Milbank

DİN FELSEFESİ
Klasik ve Güncel Meseleler
Der.: PaulCopan & Chad Meister

TEOLOJİDEKİ SOSYOLOJİ
Düşünümsellik ve İnanç
Kieran Flanagan

İSLAM VE SOSYALİZM
S. Müşir Hüseyin Kidvai

MUHAMMED, ŞARLMAN VE AVRUPA'NIN KÖKENLERİ
Arkeoloji ve Pirenne Tezi
Richard Hodges & David Whitehouse

PAPA VE MUSSOLİNİ
XI. Pius'un Gizli Tarihi ve Avrupa'da Faşizmin Yükselişi
David I. Kertzer

İSLAM'DA "TASVİR SORUNU" VAR MI?
Silvia Naefi

İçindekiler

Önsöz İbni Haldun Kimdir? 7
İkinci Baskıya Önsöz 18

Birinci Bölüm
Üçüncü Dünyanın Geçmişi

1. Genel Özellikler, Temel Yapılar 29
2. Yüksek Soyluluktan Bir Siyaset Adamı 53
3. Condottiero'luktan* Tarihçiliğe 76
4. "Arap İstilası" Efsanesi 90
5. XIV. Yüzyılın Bunalımı 108
6. Devletin Oluşumu 123
7. Kentlilerin Kınanması 156

İkinci Bölüm
Tarih Biliminin Doğuşu

1. Thukydides ve İbni Haldun 175
2. Tarihsel Maddecilik ve Diyalektik Görüşler 195
3. Tarih Bilimin Doğuşu 206
4. Tarihsel Ortam ve Akılcı Miras 222
5. Dinsel Tepkinin Sonuçları 232

Sonuç 248

Önsöz

İbni Haldun Kimdir?

Sözlük şu bilgiyi veriyor: "İbni Haldun (Abdurahman), Arap tarihçilerinin en ünlüsü, (Tunus 1332-Kahire 1406)."

Kuzey Afrika'da İbni Haldun adı sıradan insanlara bile tüm bir geçmişin görkemini anımsatır. Ama Arap ülkeleri dışında, kültürlü kişilerin çoğu ve çağımızın önemli sorunlarıyla ilgilenenlerin büyük bir bölümü bu saygın adı bilmiyor. Onu ancak Mağrib tarihini ya da tarih biliminin evrimini inceleyen uzmanlar biliyor. Oysa İbni Haldun'un yapıtını tanıma olanağı bulmuş tarihçi ve filozoflar övgülerini esirgememiştir:

"İbni Haldun İslam dünyasının bir eşini daha çıkaramadığı en büyük filozof ve tarihçisidir, yaşamış tüm filozof ve tarihçilerin de en büyüklerinden biridir" (P.K. Hitti, *Recits de I' Histoire des Arabes [Arapların Tarihi Üzerine Yazılar]).*

"İbni Haldun'un yapıtı, insan düşüncesinin yarattığı en önemli, en ilginç yapıtlardan biridir" (G.Marçais).

"İbni Haldun öyle bir tarihçi felsefesi tasarlamış ve ortaya koymuştur ki bugüne kadar hiçbir yetenek, hiçbir dönemde, hiçbir ülkede böylesine büyük bir yapıt yaratamamıştır" (A.Toynbee, *A Study of History* [Tarih Bilinci]).

Bunlar elbette yerinde değerlendirmeler: İbni Haldun'un tarihin bilim olarak doğuşunu simgeleyen yapıtı, "Arap mucizesi" diye nitelendirdiğimiz olgunun belki de en değerli öğesidir. Ama ortaçağ Arap uygarlığının, bu büyük merkezin sönmeye yüz tuttuğu bir sırada ortaya çıkan Halduncu düşünceyi doğrudan sürdüren olmadı ve bu düşünce daha sonraki yüzyıllarda unutuldu. Bununla birlikte, İbni Haldun'un yapıtının

daha çok tanınması ve sonunda çağımızın düşüncesiyle bütünleşebilmesi için, onun tarihin kurucuları arasındaki yerini belirtmek yetmez. Bugün biz önemli, tarihte eşi görülmemiş olaylar yaşıyoruz; halkların çoğu insanlığın bugüne kadar hiç karşılaşmadığı ölçüde kapsamlı ve trajik sorunlarla uğraşmak zorunda. Bu yüzden geçmişin canlandırılması, geleceği anlamak bakımından hiçbir zaman bu kadar önemli olmamıştı. Geçmişin canlandırılması güncel bir soruna dayanıyor ve güncel bir sorunu çözmeyi amaçlıyor. Eski bir yapıtın içeriği etkin düşünceyle (yani çağımızın belli bir siyasal görüşüne yönelen düşünceyle) bütünleşemez; böylesi bir bütünleşme ancak bu içerik güncel bir yankı uyandırıyor ve XX. yüzyılın bu yarısındaki sorunların, bizim sorunlarımızın, anlaşılmasını kolaylaştırıyorsa olanaklıdır.

İbni Haldun'un düşüncesini keşfetmek, ortaçağa ilişkin bir "Doğu araştırması" başlatmak anlamına gelmediği gibi, uzak bir yörenin uzak geçmişine sığınmak ya da biraz akademik görülebilecek, vakanüvistçe bir tartışmayla oyalanmak anlamına da gelmez. İbni Haldun'un düşüncesini incelemek, zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlemeye başlamaktır. Gerçekte onun yapıtı, bugün azgelişmiş bir durumda bulunan ülkelerin geçmişinde çok önemli bir dönemi aydınlatıyor. İbni Haldun, XIV. yüzyılda ortaçağ, Kuzey Afrika'nın iktisadi, toplumsal ve siyasi koşullarının bilimsel bir çözümlemesini yaparken daha sonra göreceğimiz gibi, bir takım temel tarihsel sorunları ortaya koydu. Betimlediği toplumsal ve siyasal yapılar çok karmaşıktı; bu yapıların yavaş ilerleyen evrimi uzun bir tarihsel süreci belirlemiştir. Bunların günümüzdeki sonuçları önemlidir. Gerçekte aynı ölçüde belirleyici dış etkilere uğrayan bu yapılar, XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini olanaklı kıldı, bu egemenlik de bugünkü azgelişmişlik durumuna yol açtı.

Dikkatle çözümlemek koşuluyla İbni Haldun'un yapıtının en özgün ve en önemli yanları, azgelişmişliğin temelindeki nedenlerin incelenmesinde bugün, çok büyük bir katkı olarak ortaya çıkıyor. Bununla birlikte, Mağribli tarihçinin yapıtı ile azgelişmişlik arasındaki ilişkilerin basit olmadığını da belirtmek gerekir. İbni Haldun'un XIV. yüzyılda nesnel olarak azgelişmiş bir ülkenin özelliklerini betimlediğini öne sürmek, işin

kolayına kaçmak olduğu kadar, bütünüyle de yanlıştır. İbni Haldun ortaçağa ilişkin yapıları betimledi; iktisadi, toplumsal ve siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapılardı bunlar. Bu gecikme yabancı güçlerin etkileriyle birleşerek birkaç yüzyıl sonra sömürgeciliği olanaklı kıldı; sömürgecilik de azgelişmişlik olgusunun ortaya çıkışını belirledi.

XIV. yüzyıl Kuzey Afrika'sı kesinlikle azgelişmiş bir ülke olarak kabul edilemez. Azgelişmişlik, bazılarının düşündüğü gibi, hemen hemen ezeli bir durum değil, az çok yeni bir olgudur. Temelde tüm dünyanın yüzyıllardır Kuzey Afrika'nın geleneksel durumu diye bildiği durum ile, azgelişmişliğin bugünkü durumu, önceki durumun özelliklerinden bir bölümünü almıştır; ancak bunlar, bugün yepyeni bir birleşim içinde bütünleşmiştir. Geleneksel durum, çok düşük bir nüfus artışının çok daha düşük bir iktisadi büyümeyle uyuşması biçiminde belirginleşiyordu -iktisadi büyümenin XIX. yüzyıldan bu yana nüfus artışından kesinlikle çok daha hızlı olduğu gelişmişlik durumunun tersine; azgelişmişlik durumuysa temel olarak, "üçüncü dünya"nın her ülkesinde nüfus artışının, ülke halkının elinde bulunan kaynaklardaki artışa göre kesinlikle çok daha hızlı olmasıyla tanımlanır.[1]

Bir süredir azgelişmiş ülkelerin hemen tümünde belirgin olan büyük nüfus artışı, modern sağlık koruma çalışmalarının sonucuysa kaynaklardaki yetersiz artış da doğal kaynakların azlığından çok, varolan kaynakların değerlendirilmesini doğrudan ya da dolaylı olarak önleyen bazı toplumsal ve iktisadi engellerin etkisinin sonucudur. Bunlar çoğunlukla sömürgeci egemenliğinin doğurduğu sonuçlardır. Ama sömürgeci egemenliği de Kuzey Afrika'da yüzyıllardır sürmekte olan yapılar sayesinde zemin bulmuştur.

Günümüze ve çağdaş döneme ilişkin bu düşüncelerin bizi konunun dışına çıkardığı ve İbni Haldun'un yapıtından uzaklaştırdığı söylenebilir; kesinlikle doğru değil bu. Geçmişi gerektiği gibi çözümlemek için zamanımız üzerine kesin bir görüşe sahip olmalıyız. Bu düşünceler bizi çok daha eski, önemli

1. Burada ne azgelişmişliğin tanımı sorununa ne de azgelişmişliğin son derece karmaşık olan belli başlı temel nedenlerinin düzenli bir çözümlemesine geçebiliriz. Bu sorunlar 1965'de P.U.F'de yayınlanmış olan *Geographie iu sous-devehppement* (Azgelişmişliğin Coğrafyası) adlı kitapta ele alınmıştır.

bir soruna; Mağribli büyük tarihçinin incelediği dönem ve bölgelerle ilgili bir soruna getiriyor.

Sömürge olgusu, bugünkü azgelişmişlik durumunun ilk, zorunlu ve yeterli tarihsel nedeni olarak düşünülebilir mi?

Sanmıyoruz. Gerçekte Avrupa, dünyanın geri kalan bölümüne göre, her zaman iktisadi ve toplumsal bir "üstünlük" ortaya koymuş olmaktan uzaktı. Özellikle teknik bakımdan gelişmesi göreli olarak gecikti (XVIII.ve XIX. yüzyıllar); dünyanın başka bölümleri ondan yüzyıllar önce, iktisadi açıdan çok parlak uygarlıklar yaşadı. Ortaçağda Çin, Hindistan bu arada Arap ülkeleri, Avrupa'da sanayi devriminden önce varolan teknik düzeye eşit, hatta birçok bakımdan daha üstün bir teknik düzeye ulaştı.[2]

Peki nasıl oldu da Asya ve Afrika'nın bu büyük devletlerinde geliştirilen bilimsel ve teknik olanaklar, Avrupa'nın ancak XIX. yüzyılda ulaşabildiği iktisadi gelişme sürecine benzer bir sürece, bu ülkeleri de ortaçağdan başlayarak götüremedi? Bu en karmaşık, ama en önemli sorunlardan biridir, çünkü uzun süre dünyanın yazgısını belirlemiştir.

Bu soruya çok kabaca şöyle yanıt verilebilir: Sanayi devrimi diye adlandırılan çok karmaşık iktisadi ve toplumsal olgunun gerçekleşebilmesi için yalnızca üretici güçlerin belli bir durumda bulunması değil, aynı zamanda ve özellikle bir toplumsal sınıfın, burjuvazinin, üretim araçlarını düzenlemesi, kendi yararına temel yapısal dönüşümleri gerçekleştirmesi, yenilik ve yatırımlar yapmakta çıkar görmesi gerekli oldu. Oysa birçok tarihsel nedenden ötürü, Avrupa'nın iktisadi gelişiminin temel etkeni olan burjuvazi, dünyanın öbür ülkelerinin çoğunda oluşabilecek ya da kalıcı bir biçimde bireyselleşebilecek durumda değildi. Burjuvazi tarihsel anlamda Avrupa'ya özgü bir sınıf olarak ortaya çıktı. Bugün azgelişmiş durumda bulunan ülkeler, tarihsel olarak burjuva sınıfının gelişemediği bölgelerdir.[3]

Bugün yararlandığımız tarihsel bakış açısı yardımıyla ancak belirleyebildiğimiz bu sorunları ortaya koymak, İbni Hal-

2. Bkz. M. Daumas, *Hisiorie geninle des techniques* (Tekniklerin Genel Tarihi). Cilt 1 ve 2, P.U.F, 1962-1965.

3. Bu konu için bkz. *Géographie du sous-developpement* (Azgelişmişliğin Coğrafyası), s. 222-228.

dun için olanaksızdı elbette. Ama o bir ölçüde bu sorunları önceden sezdi: Dehasının büyüklüğü de buradan geliyor. İbni Haldun, daha sonra göreceğimiz gibi, Kuzey Afrika tarihini yüzyıllar boyunca kesintilere uğratan siyasal (daha sonra iktisadi ve toplumsal) başarısızlıklar dizisini açıklığa kavuşturdu. Bu başarısızlıklar, devleti oluşturduktan sonra hep kaçınılmaz bir biçimde dağılan güçleri bir araya getirebilecek toplumsal bir grubun olmayışından kaynaklanıyordu.

İbni Haldun, bu "toplumsal eksiklik" ve sonuçlarıyla ilgili temel sorunu, yalnızca Kuzey Afrika'yı söz konusu ederek ortaya koymaya çalıştı (elbette bir ölçüde ve öznel bir bakış açısından). Bugün dünyanın büyük bölümünde tarihsel olarak burjuvazinin bulunmayışı biçiminde ortaya çıkan bu sorun, Halduncu düşünceye evrensel bir anlam kazandırıyor. Kuşkusuz, bugünün azgelişmiş ülkelerinin geçmişi Mağrib ülkelerinin geçmişine benzemiyordu. Ama uygarlık düzeyleri ve geçirdikleri değişiklikler ne olursa olsun, tüm bu ülkelerin iktisadi ve toplumsal evrimi, iç çelişkileri arttıracak ve bu burjuvazinin oluşmasını sağlayacak koşulların bulunmaması yüzünden kesintiye uğradı.

Bugün azgelişmiş durumda olan ülkelerin geçmişi, az çok başarılı bir gelişme döneminden sonra, iktisadi ve toplumsal evrimde bir yavaşlamayla hatta bazen de çöküş değilse de bir duraklama evresiyle belirgindir. Yapıları katılaşmış bu toplumlar, parlak dönemleri de olan bir geçmişin zenginliğine rağmen, ortaçağın sonuna doğru, genellikle acılı sıçramalardan sonra kesin bir uyuklama evresine girdiler. Daha yakından bakılacak olursa sonraları sömürgecilerin yararlanacağı bu durgunluk, bir dizi karışık ayaklanmanın ve başarısız girişimin sonucudur.

İbni Haldun bu hem karışık hem durgun dönemi yaşadı; bu dönemi alışılmış, "olağan" bir durum olarak değil, sonuçsuz yineleme çabalarıyla kesintiye uğratan bir düşüş evresi olarak değerlendirdi.

İbni Haldun bunalımlarla dolu bu kemikleşmiş dönemi inceledi; Mağrib, sömürgeciler tarafından ele geçirilinceye kadar koruyacağı özelliklerin en önemlilerini bu dönemde kazandı. Elbette bu duraklama, bugün azgelişmiş durumda bulunan tüm ülkelerin geçmişinde ne aynı nedenlere ne de aynı görü-

nüme sahip oldu; İbni Haldun'un çözümlediği etkenler Kuzey Afrika'ya özgüydü (o bunun bilincindedir). Kuşkusuz başka düşünürler de (özellikle sömürgeciler ortaya çıkınca) toplumlarına işlemiş olan göreli çöküntünün az çok bilincindeydi. Ama Avrupaların ortaya çıkışından önce, bu bunalımlar dizisini son derece yöntemli bir biçimde tanıtlayan ve durgunluk nedenlerini Tanrısallıkta ya da dış güçlerin etkisinde değil, yaşadığı toplumun iç yapısında arayan yalnızca İbni Haldun oldu. Bu büyük güçlüğe bir çözüm ya da çıkış yolu getiremediyse bunun nedeni, yüzyıllarca önce böyle bir çözümün varolmamasıydı; bu kemikleşmiş ve kötürümleştirici yapılar ancak niteliği bütünüyle değişik, yabancı bir toplumdan gelen bir gücün etkisiyle yok edilebilirdi.

Temelde Kuzey Afrika'ya yönelmiş olan İbni Haldun'un yapıtı, bir kez daha evrensel bir anlam kazanıyor: Bir tarihsel değişiklikler dizisinin çok uzun bir dönemde, Kuzey Afrika'da niçin gerçek bir tarihsel evrime yol açmadığını incelerken İbni Haldun, Batı Avrupa dışında tüm dünyanın yüzyıllarca karşı karşıya kaldığı yapısal *tıkanma* olgusunun biçimlerinden birini tanıtladı.

Avrupa'da üretim araçlarına *kişilerin sahip olması*, bugün bütünüyle Avrupa'ya özgü görünen bu veri, iç çelişkilerin ve toplumsak karşıtlıkların artmasına yol açtı; bu çelişki ve karşıtlıklar az çok hızlı bir biçimde (yine de on iki yüzyıldan uzun bir sürede) çok değişik üç üretim biçiminin art arda gelmesini belirledi: Köleci sistem, feodal sistem, kapitalist sistem.

Buna karşılık öbür ülkelerin çoğunda, iktisadi ve toplumsal durum, çok uzun dönemler süresince, kabaca aynı üretim tarzından, Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" diye belirlediği üretim tarzından kaynaklanan değişik iktisadi ve toplumsal düzenleme biçimlerince belirgin oldu.[4] Bu üretim tarzı, temelde köy ya da kabile komünlerinin elinde bulunan üretim güçlerinin mülkiyetine sahip olmaksızın, artı üretime sahip çıkabilecek ve halkı sömürebilecek durumda olan bir sınıfın varlığıyla belirgindir. Üretim araçlarının kişilerin mülkiyetinde bulun-

4. Bu adlandırmanın kapsam bakımından çok sınırlı bir özellik taşıması XIX. yüzyıldaki belgelerin sınırlı oluşundan gelir. Birtakım belirgin ayrımlara rağmen, Asya'da olduğu kadar Afrika ve Amerika'da da varolmuş bu üretim tarzına artık coğrafi olmayan başka bir ad bulmak zorunludur.

maması iç çelişkileri bir ölçüde zayıflattı ve sınıf mücadeleleri Avrupa'daki kadar kesin ve güçlü bir biçimde yapılaşıp gelişemedi. Eskiden tüm dünyada tarihsel evrimin, Avrupa'ya göre çok daha belirsiz ve özellikle çok daha yavaş olmasının temel nedeni budur. Bu kemikleşmiş, uyuklayan toplumların ilerlemesi Marx'ın, sınıf mücadelesinin tarihin itici gücü olduğunu belirten önemli görüşünü *karşıt bir açıdan* doğruluyor.

İbni Haldun, bu sorunları ne bu terimlerle ne de bu bütünsel ve dünyasal bakış açısından ele almıştı. Dehasına rağmen, bugün bizim dehaya gereksinmeksizin belirleyebildiğimiz sorunları XIV. yüzyılda ortaya koymak onun için bütünüyle olanaksızdı. Bugün zorunlu bir şey olan geriye bakışı gerçekleştirebilir, Mağrib ülkelerinin tarihsel evrimini olduğu kadar, azgelişmiş durumda bulunan başka ülkelerin tarihsel evrimini de Avrupa'nın yazgısıyla karşılaştırabiliriz. İbni Haldun bu karşılaştırmayı yapamazdı; çünkü son derece değişik "oluşumlar" arasındaki karşıtlıklar yeni yeni beliriyordu, hatta ortada yoktu. Öte yandan, kapitalist sistem gibi çok karmaşık bir iktisadi ve toplumsal sistemi çözümlemek, bize Avrupa'da olduğu kadar, dünyanın geri kalan bölümünde de bu sistemden önce gelen yapıların özgün yanlarını değerlendirme olanağı verdi. Ayrıca insan ve iktisat bilimlerinin XIX. ve XX. yüzyıllardaki gelişimi ve Marx'ın yapıtı sayesinde, ortaçağda varolan kavramsal donanımdan çok daha gelişmiş, daha keskin, dolayısıyla çok daha etkin bir kavramsal donanıma sahibiz.

Öyleyse İbni Haldun'un yapıtını çözümlerken, onun kendi döneminde belirleyemeyeceği kavramları niçin kullanalım? Bu, kendimizi tarihe aykırılığa mahkûm etmek ve bu yapıtta öncelikle ona kendi soktuğumuz kavramları bulmak olmaz mı? Öyle olsaydı benzer bir biçimde ele alındıklarında, gelmiş geçmiş başka tarihçilerin düşüncelerinin de bize İbni Haldun'un düşüncesi kadar zengin ve "modern" görünmesi gerekirdi. Oysa kesinlikle doğru değildir bu. İbni Haldun'un yapıtı bize bu kadar yakın olan ve içeriği kesinlikle en ilginç olan tek yapıttır. Onun tarih anlayışı, Avrupa'da iktisadi ve toplumsal alanlarda yürütülen araştırmalar sayesinde ancak XIX. yüzyılın sonuna doğru gelişen tarih anlayışına çok yakındır. Oysa öbür eski tarihçilerin yapıtları, Thukydides, Aziz Augustinus, hatta Machiavelli ya da Montesquieu gibi en büyük

tarihçilerin yapıtları bile, nitelik açısından İbni Haldun'a göre çok daha az zengin görüşler ortaya koyar.

İbni Haldun'un düşüncesinde üstün olan yan, çağdaş tarihçilerin ortaya koydukları sorunların çoğunu az çok aydınlık bir biçimde ortaya koyması ve bu temel sorunların yanıtlarını iktisadi, toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesinde aramasıdır. Ama geriye doğru bakma olanağının ve karşılaştırma kavramlarının olmayışından ve XVIII. ya da XIX. yüzyılda değil de XIV. yüzyılda yaşamış olmasından ötürü İbni Haldun, dehasına rağmen açık seçik bir sorunsal ortaya koyamadı, kesin kavramlar geliştiremedi. Birtakım akıl yürütmelere girişti, ancak bunları tamamlayamadı; oysa biz bugün kolayca başarabiliyoruz bunu. İbni Haldun temel olguları sezdi ancak yaşadığı dönemde daha ileriye gitmek olanaksızdı. İbni Haldun'un düşüncesi bazen çelişkili görünür. Çelişkilerin bazıları yalnızca görüştedir ve dikkatli bir çözümlemeyle kolayca giderilebilir. Bazılarıysa çok daha derindir ve o kadar kolayca içinden çıkılamaz.

İbni Haldun'un yapıtında bugün tam anlamıyla tutarlı ve modern bir bütün görmek gerçekten tarihe aykırılık olur. Bu büyük Müslûman tarihçi bir ansiklopedici değildir. Tarihsel çözümleme düzeyinde akılcı ve bilimsel, hatta tarihsel maddeciliğe yakın bir yöntemi vardır. Ama felsefi açıdan akılcı değildir; tersine, yaşadığı döneme göre iyice sofudur, hatta kimi kez gizemci bir kapalılığa yönelir. Bu çelişkilerin yakından çözümlenmesi gerekir.

İbni Haldun'un yapıtını, içinde yaşadığımız dönemin sorunlarına bağlı olarak bugünün kavramlarıyla ele almak, onun düşüncesini aşırı ölçüde modernleştirmek ya da çarpıtmak anlamına gelmez. Halduncu düşüncenin gerçek zenginliğini ortaya çıkarmanın tek yolu budur; bu, İbni Haldun'un tam anlamıyla tanımlayacak durumda olmadığı temel kavramların anlamını bulmak demektir. O bu kavramları tanımlayacak durumda değildi çünkü yaşadığı dönemdeki kavramsal gereçler bugünkü düzeyine ulaşmamış, nesnel gerçeklikler de henüz ayrımlaşmamıştı. Önerdiğimiz yol, onun aydınlık bir biçimde birleştiremediği akıl yürütmelerin bağlantısını sağlamak; sonuna kadar götürülmesi XIV. yüzyılda olanaklı olamayan nesnel bir çözümlemeyi, böylesi bir öznel yargıdan

giderek yakından tanımak; tarihin ancak taslaklar ortaya koymaya mahkûm ettiği deha düzeyinde bir düşünceyi aydınlığa kavuşturmaktır.

İbni Haldun'un görüşlerini bugünkü bilgimizle karşılaştırırsak aradan geçen zamandan ötürü sınırlı gözükeceklerdir. Ama yalnızca tarih alanı gözönünde tutulduğunda, bu görüşlerin hiçbiri geçerliliğini yitirmemiştir.

İbni Haldun'un yapıtı Avrupa'da yüzyılı aşkın bir süredir inceleniyor.[5] Onu çözümleyenlerin tarih anlayışları geliştikçe içeriği gitgide daha zengin, anlamı gitgide daha derin görülmeye başlandı.

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında tarihçiler, önemini sezmekle birlikte daha çok olay tarihçiliğini benimsediklerinden İbni Haldun'un yapıtından bir şey anlamadılar. İbni Haldun'un toplumsal yapılara çok önem vermesi, onlara tam anlamıyla bilimsel ve gerçekten zengin bir tarih anlayışından çok, bir filozofun tutumu olarak gözüktü.

İbni Haldun'un belli bir ülkede, yani Kuzey Afrika'da ve belli bir dönemde çözümlediği tarihsel evrim, pek çok yorumcu tarafından çarpıtıldı ve tüm dönemler ve tüm ülkeler için geçerli genel bir dünya görüşü durumuna getirildi. XX. yüzyılda, özellikle iki dünya savaşı arasında, İbni Haldun'un yapıtı, onu ırkçı savlarını doğrulamak için çarpıtarak kullananlar tarafından sık sık öne sürüldü.[6] İbni Haldun'un düşüncesi utanç verici bir biçimde sunulup çarpıtıldıktan sonra sömürgeciliğin sözcüleri tarafından övülmeye başlandı.

Bu yorumlara karşı çıkarken, İbni Haldun'un yapıtındaki gerçek içeriğin karmaşıklığını ve zenginliğini, bu yapıtın çeşitli yanlarını ortaçağ Kuzey Afrika'sına özgü niteliklere bağlayarak anlamaya çalıştık. Bunlarla birlikte İbni Haldun'un çözümlemesinde Batı Avrupa'nın toplumsal yapılarını bulmaya çalışanlar oldu. Mağrib'in tarihsel evrimi şu ya da bu ölçüde, Marksistlerin uzun süre evrensel kabul ettikleri genel bir dönemleştirme şemasına bağlandı: İlkel toplum, kölelik,

5. Bkz. F. Hammer-Purgstall'ın *Le Journal Asiatique*'deki (Asya Gazetesi) makalesi, 1822. Bu kitapta aktardığımız metinler De Slane'ın 1844 ile 1862 arasında yayınlanan çevirisinden alınmıştır. F. Rosenthal 1985'te yapıtın İngilizce çevirisini yayınladı. V. Monteil da şu sıralarda yeni bir Fransızca çevirisini hazırlıyor.
6. Bkz. Özellikle, E F. Gauthier, *Le passé L'Afriqeu du Nord* (Kuzey Afrika'nın Geçmişi).

feodalite, kapitalizm. Avrupalı olmayan ülkelerin geçmişine yönelik araştırmaları engelleyen bu aşırı genelleştirme, "Avrupamerkezcilik"in gücünü ve Marx'ın yapıtının çözümlenmesinde uzun süre etkin olan doğmacı ortamı yansıtıyordu. Ancak, Afrika, Asya ve Latin Amerika ülkelerinin geçmişine daha çok ilgi duyulması –bu ilgi, bu ülkelerin bütün dünyada giderek artan siyasal etkilerinden ve karşı karşıya kaldıkları sorunların ağırlığından kaynaklanmaktadır- doğmacılıktan ve skolastikten kurtulmuş bir düşünceyle yürütülen yeni bir araştırma çabasını kolaylaştırdı.

Bir süredir, özellikle Fransa'da, Marx'ın düşüncesinin o döneme kadar gereğince parmak basılmamış noktalarını yeniden ele alma girişimi başlatıldı: Böylece bugün dünyanın en büyük bölümünün tarihsel evrimini açıklarken temel alınan Asya Tipi Üretim Tarzı kavramı, gitgide daha çok sayıda ve daha ayrıntılı çalışmanın konusu oldu.[7] Bu araştırmalar daha şimdiden son derece verimli olmaya ve Amerika, Asya ve Afrika ülkelerinin sömürgeleşme öncesi geçmişlerini aydınlatmaya başlamıştır. Bu çalışmalar özellikle İbni Haldun'un yapıtının daha doğru ve daha keskin bir biçimde ele alınmasını sağlıyor.

"Tarih, geçmiş ile bugün arasında bir konuşmadır; bu konuşmada bugün, söz üstünlüğünü alır ve sürdürür... Tarihçiden bir toplumu, tıpkı o toplumun kendini düşündüğü gibi düşünmesini istemeyiz... geçmişi o zamana kadar en dikkatli araştırmalardan bile kurtulmuş bir gizi ele vermeye zorlamak, onu yepyeni bir bugüne katarak olanaklı olur."[8]

İnsanlığın neredeyse dörtte üçünü meydana getiren halkların çözmek zorunda oldukları yeni, büyük ve dramatik sorunların bilincine varmak, bir bakıma, sömürgecilik olgusunun ve şimdiki azgelişmişlik durumunun iç içe geçmiş nedenleri üzerine tarihsel bir düşünceye yönelmektir. Bu aynı zamanda,

7. Bkz. Özellikle M. Godelier'in çalışmaları:
Le notion de mode de production Asiatique (Asya Tipi Üretim Tarzı Kavramı), Temps Modernes, Mayıs 1965.
Le Mode de production Asiatique (Asya Tipi Üretim Tarzı) La Pensée, No: 114,8 Nisan 1964; No: 122, Ağustos 1965.
Le notion de "mode de production Asiatique ét les schémas Marxistes d'evolution des société's ("Asya Tipi Üretim Tarzı" ve Toplumların Marxçı Evrim Şemaları), Cahier du centre d'études et de recherches Marxistes.

8. R. Aron, *Dimensions de la consience historique* (Tarihsel Bilincin Boyutları), Plon 1961.

içinde yaşadığımız dönemin bu düşüncelerini İbni Haldun'unki gibi olağandışı bir yapıtın içeriği ile bütünleştirmektir. İbni Haldun'un yapıtı, bilim olarak tarihin doğuşunu belirlemekte ve bugün "üçüncü dünya" diye adlandırılan kesimin geçmişindeki temel bir evreyi önümüze sermektedir.

İkinci Baskıya Önsöz*

İbni Haldun, XIV. yüzyılın Mağribli büyük tarihçisi, en büyük Arap düşünürlerinden biridir. Neredeyse elli yıldır, gerek Müslüman gerekse Avrupa düşünce çevrelerinde önemi anlaşılmış durumda. Oysa, bir süreden beri İbni Haldun'un yapıtı, "İslamcı" denilen siyasal akımlara yakın Arap yazarları ve gazetecileri tarafından şiddetle eleştiriliyor. Bu silahlı grup ve partilerin, İslam'ı "Batı"ya karşı mücadeleye çağırdıklarını ve "gerçek" Müslüman olmamakla suçladıkları herkesi, Allah'ın adını anarak bertaraf etmeyi hak saydıklarını –Cezayir'de durum budur– biliyoruz.

İlk bakışta, Batı emperyalizmine, maddi ve kültürel bütün cepheleriyle karşı çıkan Müslüman entelektüellerin en büyük Arap düşünürlerinden birini inkâr etmeleri çok şaşırtıcı; hele tüm İbni Haldun yorumcularının, onun toplumsal ve siyasal olguları analiz yönteminin, ortaçağ sonu itibariyle Avrupa düşüncesinden yüzyıllarca önde ve şaşırtıcı bir modernizme sahip olduğunu söyledikleri göz önüne alınırsa. İbni Haldun'un modernliği o kadar ortadadır ki Avrupalı yorumcular, bilgi eksikleri ya da kötü niyetleri nedeniyle ve İslam'ın değerlerine horgörüyle baktıkları için, bir dönem, onun gerçek bir Müslüman değil özgür düşünceli bir filozof, İbni Rüşt'ün bir takipçisi ya da tarihin bir kaprisi sonucu bir yüzyıl önceden Akdeniz'in öbür kıyısında ortaya çıkmış, bir tür Rönesans dönemi İtalyanı olduğunu iddia etmişlerdir.

---

* Fransa'da ikinci baskısı 1998'de yapılan *İbni Haldun* incelemesine Yves Lacoste'un yazdığı yeni önsöz.

Gerçekteyse çağdaşlarının tanıklıklarına ve dönemin ölçülerine göre İbni Haldun, çok dindar hatta sofu bir Müslümandır ve yapıtının önemi ve modernliği, klasik bir çizgiye bağlı kaldığını bildiğimiz felsefi ya da dini görüşlerinden gelmez. Yapıtının önemi ve özü, İbni Haldun'un da birçok kez açıkça belirttiği gibi, tarihi açıklayış tarzından kaynaklanır. İbni Haldun, döneminin karmaşık Mağrib tarihini açıklamak için, somut toplumsal ekonomik ve siyasal olguların evrimini, bunları bugün anladığımız anlamda ele alarak çözümlemiştir. Bu noktalar üzerinde, hemen hemen bütün İbni Haldun yorumcuları artık görüş birliği içindedir. Dolayısıyla İslamcıların, Müslüman uygarlığının yaratıcı gücünü ve insanlığın ortak mirasına katkısını kanıtlayan bir yapıta cephe almaları anlaşılır gibi değildir.

O zaman İbni Haldun'u neyle suçluyorlar? Onlara göre, İbni Haldun'un bir toplumun toplumsal ve siyasal evrimini çözümleyerek "yeni bir tarih yazım yöntemi"ne ulaştığını öne sürmesi, intihalden, tahriften başka bir şey değildir. İbni Haldun'u suçlayanlar, ondan önce yaşamış pek çok Arap tarihçisinin yapıtlarında da toplum üzerine sayısız fikir bulunduğunu belirtiyor; kanıt olarak da birtakım yapıtları ve bu yapıtlardan yapılmış alıntıları sıralıyorlar. Özellikle Kahire basını, bunlara geniş yer veriyor; bu tavrıyla da seçkin bir Arapçayla değil de, sıradan bir Arapça "lehçesi" ile konuşan Mağriplilere, haddini bildirmeyi amaçlıyor.

İbni Haldun'u küçümseyen bu çağdaş yazarların başvurdukları yapıtlarda, genellikle toplum üzerine ahlaki görüşler vardır. İster tarih, ister felsefe, ister hukukla ilgili olsun, bu tür yapıtlara Arapça literatürde sıkça rastlıyoruz. Ancak başvurulan bu yapıtlarda, İbni Haldun'un yapıtı üzerine ciddi bir değerlendirme ya da dişe dokunur bir eleştiri yoktur. Hiç kuşku yok ki İbni Haldun'un ele aldığı konularda öncüleri vardır ve onu, Arap dünyasının "yolunu şaşırmış bir yıldız"ı olarak görmek doğru değildir. Ama tarihçi olarak İbni Haldun'un düşünce tarzı, inkâr edilemez bir derinliğe ve özgünlüğe sahiptir.

Öyleyse bir kez daha soralım: İslamcı akımlara yakın entelliktüeller (daha çok da gazeteciler) en büyük İslam düşünürlerinden birine bugün niçin bu şekilde saldırıyorlar? Bana kalırsa bunun sebebi, İbni Haldun'un yapıtının, İslamcıların öne sürdüklerinin tersine, büyük bir İslam düşünürünün de

Avrupalı düşünürler gibi, kendi toplumunun önemli sorunlarını, temel bir karşıtlığa düşmeksizin, somut bir şekilde çözümleyebileceğini göstermiş olmasıdır.

Bu noktada İbni Haldun'un yapıtının anlamı daha da önem kazanıyor; çünkü yaratıcı ve öncü konumunda olan hiç tartışmasız İbni Haldun'dur. Yakın bir döneme kadar İbni Haldun'dan tamamen habersiz olan Avrupalı düşünürler, ondan yüzyıllar sonra, üstelik "endüstri devrimi" gibi dünyanın en büyük değişimlerinden birine tanık olmanın avantajıyla, aynı konular üzerinde çalışmak imkânını buldular.

İslamcılara göre İbni Haldun'un yapıtına gösterilen itibar, gerçek bir Müslüman açısından kabul edilebilecek bir şey değildir; çünkü İbni Haldun, içinde yaşadığı toplumun tarihsel evrimini açıklamak için her koşulda Tanrı'ya ve şeriat kurallarına başvurmaktan kaçınmıştır. İbni Haldun'un düşünce tarzı, Mağrib toplumunun toplumsal-siyasal özelliklerinin somut bilgisini, yani büyük kentlerin rolünü ve dağlı çobanlar ve çiftçilerden oluşmuş kırsal bölgenin (bled) büyük kabileleri arasındaki rekabeti esas alır. Hiç kuşku yok ki İbni Haldun, günümüzde Batılı araştırmacılar tarafından üzerinde en çok inceleme ve yorum yapılan Arap düşünürüdür ve bu araştırmalar onun yapıtının derinlemesine incelenmesi açısından önemli bir katkı sağlamış; ortaya koyduğu yeni kavramların zenginliğine işaret etmiştir. Arap, Pakistanlı ya da Türk araştırmacılar, bu sayede Arap dilinin inceliklerini öğrenerek yeni bağlantılar kurmuştur. İbni Haldun'a yönelik İslamcı saldırı, onun yapıtının Müslüman ve Avrupalı entelektüeller arasında kurduğu bu "köprü"yü yıkmayı amaçlıyor. İbni Haldun'u önce karalamak, ardından başarabilirlerse yasaklamak, sözünü ettiğimiz buluşma alanını; kendi toplumlarının ve çatışmalara da sahne olan karşılıklı ilişkilerinin tarihsel evrimini, akılcı bir zeminde tartışmak isteyenlerin buluşma alanını çöle çevirmek peşindedir.

Öncelikle İslamcıların İbni Haldun'a ve yapıtına karşı başlattıkları bu karalama girişimine karşı çıkmak için, yıllardır piyasada bulunamayan bu kitabın yeni baskısını yapmaya karar verdim. Yayımcı uzun zamandan beri yeni bir baskı istemekteydi; ama ben 60'lı yıllara ait bir metni güncellemek için zamana ihtiyacım olduğunu düşünüyordum. Elbette İbni Hal-

dun ve tarih ile ilgilenmekten geri kalmamıştım; bu ilgi Herodotos ve onun adını taşıyan *Hérodote* dergisiyle sınırlı kalmış olsa da durum buydu. Ama ben öncelikle bir coğrafyacıydım ve çalışmalarımın önemli bir bölümü, jeopolitik denilen yeni ve çokyönlü bir alana dönüktü.

Bununla birlikte, beni yeniden İbni Haldun'la ilgilenmeye yönelten şey bir bakıma jeopolitik kaygılar oldu. İslamcıların İbni Haldun'u hedef alan saldırılarına karşı çıkıyorsam bu yalnızca, onun anısına bağlılıktan kaynaklanmıyor. İslamcıların düşmanlığı, aynı zamanda İslamcı hareketin cehaleti savunan baskısını da dile getirdiği ve bu çerçevede Cezayir'deki iç savaşla ilgili olduğu için tavır alıyorum. Bütün bunların, Fransa'da yaşayan ve çoğu Mağribli 4 milyon Müslüman üzerinde ciddi siyasal ve jeopolitik yansımaları olabilir. Bunların büyük bölümü, özellikle de gençler, yoğun bir işsizlik içinde yaşadıkları düşünülerse ırkçı sloganlara kapılıp, Fransız toplumuyla bütünleşmeyi reddeden İslamcı tezlerin etkisinde kalabilirler. İşte asıl bu yüzden: İslamcıların İbni Haldun'un yapıtını karalamasına ve Fransız ve Arap entelektüellerin toplumlarının kaderi üzerine tartışmalarına imkân tanıyan ender "köprü"lerden birini yıkmasına izin vermemek gerekiyor.

Bütün bunları göz önünde tuttuğumda bu kitabı gecikmeden ve ilk biçimiyle yeniden yayımlamak gerektiğini anladım. Kitabı yeniden okuduğumdaysa bazı Fransız ve Mağribli dostlarımın da belirttikleri gibi, özü itibariyle eskimediğini ve yeni sorunlar karşısında, özellikle de İslamcı hareketin yükselişi karşısında varlık nedenini ve yararını koruduğunu gördüm.

Bu durumun herkesten önce beni şaşırttığını belirtmeliyim. Pek çok tarih kitabı, özellikle de geçmiş dönemleri ele alan kitaplar, varlık nedenlerini ve yararlarını yitirirler. Oysa bu kitap, zamanımızın temel sorunlarından biri üzerinde, insanlığın neredeyse dörtte üçünü oluşturan ve "üçüncü dünya" diye adlandırılan kesimin "azgelişmişlik"i üzerinde düşünülerek kotarılmıştı. "üçüncü dünya" ülkeleri arasında, Mağrib ve Mağribliler, Fransa ile ve Fransızlar ile çelişkili ilişkileri bugün de süren, en önemli ülke ve halktır. Bu durum önceleri sömürgeleşmenin bir sonucuydu, bugünse göç olgusunda devam etmekte. Kendi açımdan, Mağrib'in (özellikle de çocukluğumu geçirdiğim Fas'la tarih ve coğrafya öğretmenliğimin ilk yılla-

rını geçirdiğim Cezayir'in), genç bir araştırmacı olduğum dönemde siyaseten epeyce ilgimi çektiğini söyleyebilirim.

Sonuçları ağır olmakla birlikte, sömürgeci işgal (Mağrib'de – özellikle Fas'ta– Latin Amerika ve Hindistan'la karşılaştırıldığında geç bir döneme rastlar), Arap dünyasının "azgelişmişlik"inin en önemli tarihsel nedeni sayılamaz bence. Ortaçağda Avrupa daha yeni yeni gelişmeye başlarken, Arap dünyasının gelişmeye niçin devam etmediğini sormak gerekir. Bu önemli soruya bir cevap vermeye çalışmak, "azgelişmişlik"in derindeki sebeplerini anlamak bakımından işimizi kolaylaştıracaktır; çünkü bunlar daha geç bir dönemde Avrupalıların sömürgeci işgaline zemin hazırlamış ve yeni zorluklara yol açmıştır. Kırk beş yıl önce beni meşgul eden entelektüel ve siyasal konular bunlardı ve o dönemde Marksist literatür "azgelişmişlik" sorununu sistematik bir şekilde ihmal ediyordu. Oysa bu sorun yıllar içinde pek çok açıdan ele alındı; o nedenle bakış açılarını yenilemek gerekiyordu.

İbni Haldun'un çalışmalarıyla karşılaşmak şansını bulunca (bunun tam bir raslantı olduğu söylenemez), azgelişmişlikle ilgili düşüncelerim beni İbni Haldun'un *Mukaddime*'sini (*Dünya Tarihi* adlı yapıtın *Giriş* bölümü) daha dikkatli bir şekilde incelemeye yöneltti. Bu yapıt, XIV. yüzyılda İbni Haldun'un, bu keskin gözlemcinin Mağrib'de ciddi bir durumun yaşandığını fark etmesi üzerine kaleme alınmıştır: Burada söz konusu olan, kervanların yüzyıllardır sahra üzerinden gerçekleştirdikleri altın ticaretinin sona ermesidir. Bu önemli değişikliğin sonuçları, İbni Haldun'u toplumdaki durgunluğun derin sebepleri ve özellikle de Arap dünyasının bu bölümündeki devletlerin hızlı ve döngüsel çöküşü üzerinde düşünmeye yöneltti. XIV. yüzyılın bu çok önemli Arap düşünürü, Fernand Braudel'in deyişiyle "uzun dönem"i gözönünde tutan bir yaklaşımla, İtalya'da Rönesans'in başladığı bir dönemde Akdeniz'in karşı yakasındaki toplumlarda gördüğümüz tıkanmanın derin sebeplerini önceden teşhis eden bir çözümlemeye girişti.

Geçmiş dönemlerde gerek Müslüman gerekse Hıristiyan düşünürlerin yapıtlarında, Tanrı'nın iradesine bağlı bir düzenin savunulduğu görülüyordu. İbni Haldun'un yapıtında şaşırtıcı olan yan, toplumsal ve siyasal değişimleri bir bakıma zihinde yeniden canlandırması ve bu birbirini izleyen aşamaları hem kabileler hem de Mağrib devletleri çerçevesinde güç ilişkileri-

ni gözeterek açıklamaya çalışmasıdır. İbni Haldun'un *asabiyet* terimiyle belirlediği durum budur. İbni Haldun'un yapıtında temel bir yeri olan bu kavram oldukça karmaşıktır ve ben, kitap boyunca uzun uzun ele alacağım bu kavramı daha baştan tanımlamaya çalışmayacağım. Bu kavramın gerçek anlamını ve kapsamını belirginleştirmek için, İbni Haldun'un Mağrib'de gözlediği hatta bizzat karıştığı siyasal olayların ayrıntılı bir çözümlemesine girişmek gerekir. Bir yandan bunu yapmaya çalışırken, diğer yandan da dünyanın XIV. yüzyıldan çok sonra karşı karşıya geldiği ana gelişme hatlarını ortaya koymaya; yani Avrupa'nın kapitalist gelişmesini ve özellikle de XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üçüncü dünya diye adlandırılan sömürge uzantıları olgusunu ortaya koymaya çalıştım.

Bu çalışma tarzı bazı bilgin şarkiyatçıların hoşuna gitmemekle birlikte, duymayan kesimlerin dikkatini çekti. *Azgelişmişliğin Coğrafyası* adlı kitabımla aynı dönemde (bir yıl sonra) yayımlanan bu çalışmanın İngilizce ve İsveççe çevirileri çıktığı gibi, Beyrut ve Şam'da da iki Arapça çevirisi yayımlandı.

Bu kitap yayımlanalı demek ki otuz yıldan uzun bir süre geçmiş ve temel sayılan pek çok şey de değişmiş durumda. Metni ilk haliyle muhafaza etmeyi düşünmemin sebebi, ister İslamcılık ister Avrupa ırkçılığı söz konusu olsun, yeni ve eski cehalet yandaşlarına karşı onun hâlâ birtakım dayanaklar ortaya koyabilecek güçte olmasıdır. Bu noktada, kitabı yeniden okumadan önce, tam farkına varamadığım iki gerekçe göze çarpıyor. Öncelikle bu kitap, tam dışında kalmasa da konjonktürel alanı ele almıyordu (60'lı yılların başında Fransızlar ve Mağribliler açısından keskin bir güncelliğe sahip olan bir olaya, Cezayir Savaşı'nın sona ermiş olmasına değinmiyordu.) Diğer yanda sömürgeleşme ve azgelişmişliğin tarihsel açıdan öncelikli sebeplerini aydınlatmaya çalışmakla birlikte, bu duruma son vermek için o dönemde kaçınılmaz sayılan bir yönteme, yani üretim araçlarının özel mülkiyetine son vermek konusuna da değinmiyordu. Bugün hangi noktaya geldiğimiz ortada ne yazık ki...

Bununla birlikte, uzun hazırlık yıllarının (on iki yıldan çok) daha başında bile bu kitabın, sözcüğün geniş anlamında bir siyasal işlevi bulunduğunu, hatta birtakım medeni hakları dile

getirdiğini, talep ettiğini söyleyebiliriz. Aslında kitabın alttan alta Fransa ile Mağrib ülkeleri, özellikle de Cezayir arasındaki karmaşık ulusal ilişkilerin gelişiminden beslendiği de bir gerçektir. İngiltere ve İrlanda arasındaki ilişkiyi dışta tutarsak dünyada pek az eski sömürge metropolü, yakınındaki eski sömürgeleriyle bu kadar sıkı ilişkiler kurmuştur.

İbni Haldun'u 1953'te, Cezayir'de keşfettim; *Progrès, revue culturelle algérienne* (*İlerleme, Cezayir Kültürü dergisi*) adlı ilerici küçük bir derginin redaktörleri, henüz genç bir tarih ve coğrafya öğretmeni olan benden, o zamana kadar pek çok kişi gibi benim de adını bile duymadığım İbni Haldun üzerine bir yazı istemişlerdi. Fas'a dönemediğim için Cezayir'deki Bugeaud Lisesi'ne atanmıştım o sıralarda. Çoğu komünist olan bu derginin sorumluları, bir dizi makale yayımlayarak Cezayir'in Arap kültür mirasına vurgu yapmak ve bu şekilde, bağımsızlık sorununa olmasa da demokrasi ve azgelişmişlik sorunlarına değinmek istiyorlardı. Eski Çarlık sömürgeleri bağımsızlıklarına kavuşmuş olmasalar da Sovyetler Birliği çerçevesinde "pozitif" bir gelişme göstermemiş miydi?

O dönemde, protektora yönetimleri altında yaşayan Tunus ve Fas için açıkça bağımsızlık sorunu gündemde olsa da Cezayir için böyle bir durum söz konusu değildi. Hatırlanacağı gibi Fransa'da III. Cumhuriyet'in kurucularının 1870'te aldığı bir kararla Cezayir, ulusal toprakların bir parçası sayıldı. Çoğunluğu itibariyle Müslüman olmakla birlikte, üçü de Fransız *departement*'ı, yani *yönetim birimi* sayılan Tunus, Fas ve Cezayir'in halkları, Fransız yurttaşı değil, oy hakkından yoksun Fransız uyrukları kabul edildi ve bu durum, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar sürdü. Setif Ayaklanması'nın ve bu ayaklanmanın Mayıs 1945'te kanlı bir şekilde bastırılmasının ardından, 1948'de, nihayet Müslümanlara da oy hakkı tanındı; ancak, Cezayir'in özerkliği tanındığı halde, yurttaşlık hakları eksik bırakılmıştı. Avrupalılar "yerli halk"ın ancak dokuzda biri kadar nüfusa sahip olmalarına rağmen, Cezayir Meclisi'ne Müslümanlarla aynı sayıda vekil sokabiliyordu.

1950'lerin başında Cezayir'deki en büyük sorun, demokrasi sorunu ve azgelişmişlikle mücadeleydi. Nüfus, halkın elindeki kaynaklara göre çok daha hızlı artıyordu. 1 Kasım 1954'teki ayaklanma, dinsel gerekçelerle eksik temsili bir skandal sayan

çevrelerin verdiği bir alarm sinyali olarak görüldü. Seçimlere hile karıştırılması ayrılığın büyümesine yol açtı. "Cezayir'e Barış" sloganıyla 1956 seçimlerini kazanan sol'un, konuyu tartışmaya açmaksızın asayişi yeniden sağlamak kararı, Fransa kadar Cezayir için de çok ağır bir krizin patlak vermesine sebep oldu. Bu bunalım 1958'de, Fransa'daki IV. Cumhuriyet'in düşmesine yol açtığı gibi, aşırı milliyetçi hatta ırkçı bir hareketin başa geçmesi tehlikesini de gündeme getirdi. Fransız kamuoyu ise Cezayir gerçeğinden ve onun tarihsel gelişiminden tamamen habersizdi.

Ayaklanmadan aşağı yukarı bir yıl önce Cezayir'i terk etmek zorunda kaldığım için, İbni Haldun'a duyduğum ilgi ve çeşitli makalelerle onu Cezayirlilere daha iyi tanıtmak hevesim devam ediyordu. Bu sayede, Mağrib'in tarihsel gelişimini Avrupa'dan farklı kılan sebepleri gösterebileceğimi umuyordum. Azgelişmişliğin temel sebeplerine ilişkin ırkçı açıklamaları bertaraf etmek gerekiyordu. Bu açıdan, İbni Haldun'un yapıtının ortaya konulması, onun dönemindeki Arap dünyasının tarihsel üstünlüğünü hatırlatmak ve Akdeniz uygarlıklarının düşünsel mirasına yaptığı katkıyı vurgulamak açısından önemliydi.

Cezayir Savaşı'nın dramatik bir şekilde sona ermesinden dört yıl sonra, 1966'da yayımlanan kitabım; yedi yıl süren acımasız bir savaşa rağmen, Cezayirlilerin Fransa ile barışmasının, bu çok önemli olayın çerçevesi içinde düşünülmelidir. Daha 1963'ten itibaren, pek çok Fransız öğretmen ve teknisyen, bağımsız Cezayir yönetimi tarafından ülkeye davet edilerek Fransızca eğitime, okullaşma sürecine katkıda bulunmaya çağrıldı. Cezayir halkı, sömürgeciliğin paradoksal bir şekilde yarattığı büyük gecikmeyi kapatabilmek için böyle bir girişim başlatmıştı. Ben de 1963'te Cezayir'e davet edildim ve Cumhurbaşkanı Bin Bella ve Cezayir hükümetinin pek çok üyesi önünde, İbni Haldun salonunda, büyük tarihçi üzerine bir konferans verdim.

Günümüzde durum ne yazık ki tamamen değişmiş bulunuyor: Cezayir aşağı yukarı altı yıldır iç savaş diye adlandırılması gereken bir savaşla altüst olmuş durumda ve gene azçok dolaylı bir şekilde Fransa söz konusu. Ülkenin bugünkü yöneticileri, yani suistimallere bulaşmış olarak iktidarı ellerinden tutan askeri kadrolar ile petrol sanayini yöneten kadrolar ve onların yanısıra demokrat entelektüeller, Fransız kültürüne bağlılıkları nedeniyle, İslamcılar tarafından İslam'a ihanetle suçlanıyor ve

sahte Müslümanlar olarak bertaraf edilmek isteniyor. Fransa'da ise Cezayir'de devam eden iç savaşın yankıları, kamuoyunun bir bölümünde, Fransa'da yaşayan 4 milyon Müslümana karşı ırkçı ve yabancı düşmanı yorumlarda kendini gösteriyor.

Cehalet taraftarlığının bir başka biçimini savunan İslamcı hareketler de Müslümanlara karşı yürütülen dışlayıcı ve ırkçı tavrı gerekçe gösterek, Müslümanları laik geleneklere sahip Fransız kültüründen kopmaya zorluyor; en büyük Arap düşünürlerinden biri olan İbni Haldun'u karalayarak onları Fransız aydınlarıyla bağlarını kesmeye teşvik ediyorlar.

Bu kitabı ilk haliyle bir an önce yeniden yayımlamayı düşünmemin sebebi budur. Kitapta *Mukaddime*'ye yapılan çok sayıda gönderme için De Slane'ın 1865 tarihli çevirisi esas alınmıştır. Vincent Monteil'in 1988'de yayımlanan yeni bir *Mukaddime* çevirisi bulunmakla birlikte, bu çeviri ilginç yeniliklerine rağmen, İbni Haldun'un temel kavramlarını, özellikle de *asabiyet*'i, aşağı yukarı De Slane gibi, yani "kabile dayanışması" anlamına gelen terimlerle karşılıyor. Bu yüzden De Slane'ın çevirisine yaptığım göndermelerden vazgeçmeye gerek duymadım.

Buna karşılık, ortaçağ Mağrib tarihi açısından büyük önem taşıyan altın yolları sorunu için, Jean Devisse tarafından yürütülen çok sayıda ve dikkate değer incelemenin sonuçlarını kitaba katmak gerekirdi (Devisse'in UNESCO tarafından yayımlanmış L'Histoire générale de l'Afrique [Genel Afrika Tarihi] adlı yapıtının III. cildinde [1990] yer alan Commerce et routes de trafic en Afrique occidentale [Batı Afrika'da Ticaret ve Ulaşım Yolları] başlıklı bölüme bakınız]. Devisse'in İbni Haldun'u konu alan bu çalışmama iligi duyduğunu biliyor ve kitaba bir Sonsöz yazacağını umuyordum. Zamansız ölümü buna izin vermedi. Sonuç olarak, Sudan altın ticaretini ve Kuzey Afrika'yı konu alan son çalışmalarda, benim bundan otuz yıldan fazla bir zaman önce öne sürdüğüm ve o dönemde pek bilinmeyen bu sorunu geçersiz kılacak bir şeye rastlamadığımı söyleyebilirim.

Umarım İbni Haldun'a duyduğum minnettarlığa tanıklık eden bu kitap, genç Fransızları ve Mağriblileri burada açtığımız yolu izlemeye ve eleştirmeye özendirir. İbni Haldun'un yapıtının onlara da bana olduğu kadar katkıda bulunmasını diliyorum.

Haziran 1998

Birinci Bölüm

Üçüncü Dünyanın Geçmişi

1
Genel Özellikler, Temel Yapılar

1332'de doğup 1406'da ölen İbni Haldun, Froissart, Petrarca, Boccaccio, Guesclin, I. Bayezit ve Timur'un hemen hemen çağdaşıdır. Bu benzeri adların sözünü etmek bile, hem bazı yanlarıyla tam bir düşünsel uyanış içinde, hem de sürekli hareket içinde bulunan karışık ve ölçü tanımaz bir dünyayı, ağır dönüşümlerle belirginleşen ya da ani değişiklikler gösteren bir dünyayı çağrıştırır.

XIV. yüzyılın bu dünyasını ana çizgileriyle tanıtlamak zorunludur; çünkü İbni Haldun yaşadığı yüzyılın umulmayacak ölçüde bilincindedir. Mağribli büyük tarihçiyi, Müslüman Batı'nın sınırları içinde kapanıp kalmış olarak düşünmek bütünüyle yanlış olur. Gerçek durum bunun tam tersidir. Ortaçağ Arap uygarlığı öncelikle bir ticaret uygarlığıdır ve etkisi o dönemin bilinen tüm dünyasına yayılır. Akdeniz kıyılarından Hindistan, Çin ve Japon kıyılarına kadar uzanan çok geniş bir ticaret alanı geliştirmiştir; hatta Afrika kıtasının doğu kıyılarıyla Sudan bölgesi de bu alanın içindedir. Kuzey Afrika da büyük ticaret yollarının dışında değildi; Doğulu ve Hıristiyan tüccarlar, Sahra yoluyla Sudan altınını getiren Mağribli tüccarlarla Kuzey Afrika kentlerinde karşı karşıya geliyordu. İbni Haldun, *Kitab ül- İber* (Dünya Tarihi) kitabında da görüldüğü gibi, yalnızca çeşitli Müslüman devletlerin özelliklerinden ve evrimlerinden haberli değildi, o sıralarda "Yüzyıl Savaşları"na girişmiş bulunan Avrupa devletlerindeki siyasal karışıklıklar üzerine de geniş bilgi sahibiydi. İbni Haldun yaşamının en il-

ginç, bununla birlikte en karışık bölümünü meydana getiren son yıllarını, tarihsel ve siyasal bilgilerinin genişliği ve keskinliğine borçludur. Şam önlerinde, XIV. yüzyılı derinden etkilemiş bir fatihle, Timur ile karşılaştı; ister istemez yakın ilişkileri oldu.[1] Mağribli tarihçi, tutsağı bulunduğu Moğol Prensi'ne pek çok ülkeyle ilgili o kadar kesin bilgiler verdi ve zaferleri üzerine o kadar ayrıntılı bir övgü söylevi hazırladı ki; fatihin tutsağıyken konuğu durumuna geldi. Timur bundan çok etkilenmişti, İbni Haldun'a tarihçi ve danışman olarak hizmetine girmesini önerdi, ancak razı edemedi.

XIV. yüzyılda dünyanın en büyük siyasal birliği Tuna'dan Annam'a uzanıyordu. Bu birlik, bir yüzyıl önce Cengiz Han'ın bir araya getirdiği Moğol prensliklerinden oluşmuştu. Bununla birlikte 1350 yılına doğru Moğol süvarileri, Çin topraklarından püskürtüldü; o tarihlerde Çin'de XVII. yüzyıla kadar sürecek olan güçlü Ming hanedanı başa geçmişti. Kuzeyde Müslüman Türkler'in yönettiği krallıklar, güneyde de Hint prensliklerince bölünmüş olan Hindistan, sürekli akınlar yüzünden Moğollar'ın elinde oyuncak olmuş durumdaydı. Ortadoğu'da Bağdat halifelerinin büyük imparatorluğu ise neredeyse üç yüzyıldır bir anı haline gelmiş, birbirine rakip devletlere bölünmüştü. Müslüman dünyasının en önemli kesimi olan bölgede yer alan ve Selçuklu Türklerinin egemenliğinde az çok bir birlik oluşturan bu ülkeler, XIV. yüzyılda artık sonuna yaklaşan Haçlı Seferlerinin, özellikle de 1258'de Bağdat'ı yerle bir eden saldırıların etkisi ve iç karışıklıklar nedeniyle, XIV. yüzyılda artık önemini kaybetmişti.

Haçlıları denize döken ve Moğol saldırılarına bir set çeken karşı saldırılar, Memluk hanedanlarının güçlü etkisi sayesinde tehlikeden uzak kalabilen Mısır'dan geldi. XIV. yüzyılda Mısır, kendi ortaçağ tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Nil vadisinde yapılan yoğun tarım sayesinde elde ettiği verimli ürüne, Doğu ve Orta Asya limanları ile İtalyan ticaret kentleri arasında zorunlu bir geçiş noktasında yer alışın getirdiği büyük kazançlar da eklendi. Savaş yüzünden göç etmiş sanatçı, bilgin

1. 1336'da doğup 1406'da ölen Timur, yaklaşık iki yıllık bir arayla İbni Haldun'un gerçek çağdaşıdır.

ve teknisyenlerin sığındığı Kahire, yoğun bir iktisadi ve düşünsel etkinliğe sahne olmaktaydı. Atlas Okyanusu'ndan İndus Vadi'sine kadar uzanan bölgelerin acılı bir yazgıyı yaşadıkları bir dönemde Mısır, refah içinde oluşuyla ayrıcalıklı bir duruma sahipti. 1383'te yerleşmek üzere Kahire'ye gelen İbni Haldun'un yazdığı gibi Kahire, o dönemde gerçekten "dünyanın başkenti"ydi.

Bizans ağır ağır çöküyordu. Memluk karşı saldırısının yerini alan ve bu saldırıya yeni bir güç katan Osmanlı Türkleri, Bizanslıları ve Haçlıları Anadolu'dan sürdü. Daha sonra Trakya, Sırbistan ve Bulgaristan'ı ele geçirdiler. Balkanlar'ı dört yüzyıl Türk egemenliğine sokan Niğbolu Zaferi'nden (1396) sonra Bizans'ın günler sayılı gibiydi. Timur bir dizi yıldırım zaferi (Afganistan, İran, İrak, Azerbaycan, Kuzey Hindistan) elde ettikten fakat Mısır saldırısında başarısızlığa uğradıktan sonra (İbni Haldun ile karşılaşmalarından sonra yerle bir ettiği Şam'dan ileriye geçememişti), Osmanlıları Ankara'da (1402) bozguna uğrattı.

Süvarilerin gücüyle yaratılmış bu büyük devletler, bu yerle bir edici akınlar bu büyük savaşlar Hıristiyan Batı'da da Müslüman Batı'da da görülmez. Oralarda devletler daha küçük, daha kalıcı ama daha çok parçalanmıştı. Monarşik merkezileşme girişimleri, özerklik isteyen feodallerin etkisiyle olduğu kadar, büyük ticaret merkezlerinin tüccar ve burjuva soylularının etkisiyle de zayıfladı ve dağıldı. Savaş sürekli bir olgu durumuna geldi. Büyük saldırılar, sonucu kesin savaşlar yoktu. Ama savaşlar kronikleşti. Haydutluk başlıca geçim kaynağı sayıldı. Avrupa'da ortaçağ genel bir bunalım içinde dağılacaktı. Bununla birlikte İtalya'da daha o dönemde Rönesans'ı haber veren tomurcuklar oluşmaya başladı. Dış rekabette siyasal dağınıklığa ve birbirine rakip prensliklerin mücadelesine rağmen Cenova, Venedik, Milano ve Floransa'da iktisadi ve düşünsel yaşam gelişti. Buna karşılık "Yüzyıl Savaşları"nın 1337 'de başladığı Fransa'da durum giderek kötüleşmekteydi. Bir yandan krallık parçalanırken dışa karşı savaş ve eyaletlere tek tek el koyan Büyük Birliklerin ilerleyişi de pek çok yıkıma neden oldu.

İspanya'da iç bölünmelerle parçalanmış, Hıristiyan feodaller tarafından yavaş yavaş geri sürülmüş olan İber Yarımadası'ndaki İslam gücünden bir tek Gırnata (Gıranada) Krallığı

kalmıştı; o da Castilla Krallığı'na bağlıydı çoğu zaman. Ama "Reconquista" uzun bir duraklama dönemi geçirdi. Çünkü Aragon ve Castillalı feodaller, sık sık hükümdarlarına karşı ayaklandı.

Siyasal kararsızlık, merkezi devletlerin dağılması, kesin bir sonuca varmaksızın yinelenen savaşlar, kronikleşmiş ayaklanmalar ancak bunu yanında büyük ticaret kentlerinin iktisadi ve düşünsel rolü, Batı Avrupa'ya özgü tüm bu özellikler, XIV. yüzyılda bir bunalım dönemi yaşayan Avrupa toplumunun tam anlamıyla feodaliteye özgü yapıları, aynı anda ancak başka nedenlerden ötürü güçlüklerle dolu uzun bir döneme girmiş bulunan Kuzey Afrika ülkelerinin yapılarından çok değişikti. Avrupa'da Rönesans, Yüzyıl Savaşı'nın sonunda ortaya çıktı. Kuzey Afrika'daysa XV. ve XVI. yüzyıllarda da az çok belirgin olarak sürdü ve hem Fas'ta hem de Mağrib'in Türklerin denetimine geçmiş bulunan geri kalan bölümlerinde göreli bir kararlılık dönemine açıldı.

İbni Haldun'un düşüncesini tam anlamıyla inceleyebilmek için öncelikle ortaçağ Kuzey Afrikası'nın belli başlı tarihsel çizgilerini ve ayrıca toplumsal ve siyasal yapılarının temel özelliklerini ele almak zorunludur.

Gerçekte İbni Haldun'un yapıtının içeriği, son derece zengin ve karmaşıktır. Ancak bu içeriğin ortaya konuluşu tam anlamıyla her zaman kesin ve tutarlı değildir; bu da ortaçağda yazılmış öncü bir yapıt için çok olağandır. Öyleyse İbni Haldun'un düşüncesini ancak ortaçağ Mağrib'inin genel özelliklerini ve belli başlı yapılarını kavradıktan sonra tam olarak anlayabiliriz.

Ortaçağ Müslüman dünyasında, Kuzey Afrika'nın çok özgün bir yeri vardır. Kuzey Afrika çok erken bir dönemde, Arap fatihlerin gelişinden hemen bir yüzyıl sonra (690-700), büyük Müslüman Doğu devletlerinin egemenliğinden kurtuldu. Eşitlikçi bir mezhepten, Haricilik'ten kaynaklanan genel ayaklanma (730-740), Şam ve Bağdat halifelerinin egemenliğine son verdi. O dönemden sonra Mağrib, Doğu ile iktisadi ve kültürel bakımdan sıkı ilişkilerini sürdürmekle birlikte, XIV. yüzyıla kadar bütünüyle bağımsız bir bütün oluşturdu. Mağrib, İslam dünyasından uzak kalmış bir bölge ya da bir tür tutucu "Far West"(Uzak Batı) değildi; tersine, Akdeniz ve Ortadoğu dün-

yasının ticari alış-verişlerinde önemli bir yer tutuyordu; Müslüman uygarlığın gelişiminde ve ayrıca Batı Avrupa'nın biraz geciken gelişiminde belki de belirleyici olmuş ve kesinlikle çok önemli bir etkeni elinde bulunduruyordu. Gerçekten de Mağrib, altı yüzyıl Sudan altın yolunu denetiminde tuttu. Bu altın, ortaçağın büyük bir bölümünde, ortaçağ tüccarlarıyla Avrupa tüccarlarının önemli bir kesimi için başlıca değerli maden kaynağı olmuş; bu altını elde etmek için tüccarlar Kuzey Afrika'ya her türlü malı sokmuştur. Mağrib tarihi açısından temel olan bu olgu, çağdaş tarihçiler tarafından çoğu kez unutuldu. Kuzey Afrika tarihini ele almak gerektiğinde yalnızca kabile çıkarı, yöneticilerin kişisel amaçları, dinsel inanç ve "yaşam biçimleri" çatışması gibi konulara değinildi; tarihçilerin gözünde önemli olan bunlardı; öyle ki Kuzey Afrika'nın tarihi çoğu kez "tüm dikkatlerimizin doğal olarak savaşla ilgili konulara yöneldiği, belli bir doğrultudan yoksun bir olgular toplamı" olarak sunuldu.[2]

Bununla birlikte Sudan altın ticaretinin önemi ortaçağda iyi bilinir. Bir çok Arap tarihçi ve coğrafyacı (özellikle İdrisi ve Bekri) bu noktaya dikkat çeker.[3] Mağrib altınının önemini vurgulayan F. Braudel'e göre "Kuzey Afrika'yı kırsal ülkeler bütünü olarak düşünmek yanlış olur. Kentler çoğu kez çevreleriyle orantısız olarak gelişirler.[4] Altın ticareti ortaçağ Kuzey Afrika tarihinde çok önemli bir "etken" ve Mağrib'in ortaçağdaki gelişimin itici gücü olarak kendini gösterir.[5]

Başlangıcı büyük Nijer büklümünün güneyinde yer alan Sudan devletlerinde, en önemli bitim noktasıysa Mısır ve Ortadoğunun büyük ticaret kentlerinde olan bir ticarette Mağrib'e niçin böylesine önemli bir rol düşmektedir?

VIII. yüzyılla IX. yüzyılın ortalarına kadar Sudan ile Doğu arasındaki bağlantının, doğrudan doğruya Doğu Sahra üze-

2. G. Marcais, *Histoire et Historiens de L'Algérie* (Cezayir'in Tarihi ve Tarihçileri), s. 211.

3. Bkz. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm, ayrıca bkz. D. M. Duhlop, *Sources of gold an silver in İslam according to Al Hamdan*, (Hamdaniler Döneminde İslam'ın Altın ve Gümüş Kaynakları) Studia İslamica XXCMLVII.

4. *Akdeniz, La Méditerraneé á l'époque de Philippe II.* (II. Felipe Döneminde Akdeniz), s. 367.

5. M. Lombard: *L'Or musulman du VII. an XI. Siécle* (VII. Yüzyıldan XI. Yüzyıla Kadar Müslüman Altını), Annales Sociétés Civilisation. 1947.

rinden sağalanmış olduğu anlaşılıyor. Harici ayaklanması yüzünden, Kuzey Afrika ile Bağdatlı hükümdarların açıkça çatıştıkları bir dönemde, bu doğrudan yolun seçilmesi kuşkusuz zorunlu oldu. Ancak, Arap tarihçisi İbni Havkal'ın belirttiği gibi, bu doğrudan yol, kervanların ayaklandıkları kum fırtınaları (Sahra'nın bu kesiminde hava koşulları tehlikeli bir biçimde değişiyordu) ve sürekli saldırılar (Zenate saldırıları olmalı) yüzünden bırakıldı.[6] Mısır Sultanı Ahmet Bin Tolun (863-883), Mısır ile Gana Krallığı arasındaki doğrudan yolun kullanılmasını yasakladı ve dolayısıyla geçilmesi daha kolay olan Batı Sahra yolunu ve Kuzey Afrika'dan zorunlu geçişi kabul ettirdi.

Altın yollarındaki bu değişiklik, Mağrib'in gelişmesinin temel nedenlerinden biridir; ilk Kuzey Afrika devletleri olan Fas Krallığı, Orta Mağrib'te Tahert Krallığı ve bugün Tunus'un yer aldığı İfrikiye'de Kayrevan Krallığı'nın parlak bir biçimde gelişmeye başlamaları, IX. yüzyıla doğru, altın yolunun Sudan'ı Mağrib'e bağlamasıyla gerçekleşti.Altın ticaretindeki değişiklikler, ortaçağ Kuzey Afrika'sının yazgısını belirleyen ve hiç de önemsiz olmayan bir çok olguyu açıklar ve birleştirir. Biz belli başlı evrelerden bir kaçını kısaca anımsatacağız, çünkü amacımız, ilgi çekici bir araştırma konusu olsa da altın ticaretinin ve bu ticaretteki değişiklere bağlı olarak ortaçağ Mağrib tarihinin ayrıntılı incelemesine girişmek değil, İbni Haldun'un yapıtını çözümlemektir.

Sudan ile ticaret, temelde özel girişimcilerin işidir. Ama Mağrib devletleri için de kesin bir güç etkeni olmuştur. Gerçekte hükümdar, anlaşmaların toplamı üzerinden çeşitli harçlar alarak dolaylı yoldan, kendi düzenlediği kervanlardan elde ettiği gelirler ya da kendisine bağlı tüccarlar aracılığıyla da doğrudan doğruya büyük çıkar sağlıyordu. Ayrıca Kuzey Afrika devletleri, yüzyıllar boyunca kervan yollarının denetimi, özelliklede kervanların Sahra'nın kuzey sınırlarındaki varış noktaları olan çöl limanlarının denetimi konusunda çekiştiler. Nijer vadisinden gelip Orta Sahra ve Hoggar'dan geçen yollar Mağrib'in doğusuna ulaşıyorsa da, en çok kullanılan yol, daha kısa ve daha az kurak bir engel oluşturan Batı Sahra'dan geçiyordu. Atlas Okyanusu'na açılan bu yol ku-

6. İbni Havkal, *KamaJ*, s. 649.

zeydoğuya kıvrılarak yüksek Atlas'ın eteğindeki Sicilmasa'ya ulaşıyordu; Sicilmasa yüzyıllarca altın kervanlarının başlıca varış noktasını oluşturacak ve hem Mağribli hem İspanyol birçok hükümdarın aç gözlülüğüne hedef olacaktır; özellikle, uç Afrika limanı olarak Septe'yi belirleyen Kurtuba (Cordoba) halifeleri, doğrudan doğruya ya da bir dizi bağdaşmayla Sicilmasa'daki bağlantılarını sürdürmeye çalıştılar. Altının geçiş hattı bu kentten sonra hem kuzeye ve İspanya'ya, hem de Tel kıyısını izleyerek doğuya yöneliyordu. Bu ticaret yolları üstünde, Kuzey Afrika'da IX. yüzyıldan başlayarak gelişmiş çeşitli devletlerin çoğu kez başkentleri olmuş kentler, İspanya yolu üstünde Fas, doğu yolu üstünde ise Tlemsen, Tahart, Kala, Kostantin, Kayrevan vd. bulunuyordu. Rakip kentlerin rolünü azaltmaya çalışan her devlet, iktisadi güç ve önem bakımından temel etken olan altın taşımacılığının ne kadar büyük bir bölümünü elinde toplarsa o kadar büyük bir güce sahip oluyordu.[7] Bu devletleri ve onlara bağlı kabileleri karşı karşıya getiren görünüşte çok karışık çatışmalar, genellikle toprak elde etme isteğinden çok, altın yollarını olabildiğince denetlemek kaygısıyla açıklanır. Ortaçağ Kuzey Afrika'sının en güçlüleri olan üç devletin art arda kuruluş biçimleri de siyasal güç ile altın yolları üstünde bulunan önemli kavşak kentlerini elde tutmak arasındaki doğrudan ilişkileri açıkça ortaya koymaktadır. Bu üç durumda, siyasal ve dinsel ilgileri kabile sınırlarını aşan kişilerce yönetilen çok küçük bir topluluk, Sicilmasa'nın ele geçirilişinden hemen sonra, birden bire çok büyük bir devlet kurmuştur. Her üç durumda da yayılmanın ilk amacı, altın kervanlarının Mağrib'deki en önemli varış noktasını ele geçirmek olmuştur:

X. yüzyılda Kayrevan Hükümdarı'na karşı çıkışları dinsel bir biçim kazanan, Küçük Kabiliye yöresinden bir dağ kabileleri topluluğu, İfrikiye'yi ele geçirip Sicilmasa'ya saldırdı. Fatımiler İmparatorluğu böyle kuruldu;güçleri o kadar büyüktü ki Kahire'yi kurduğu dönemde (973) Mısır'dan kopmayı başardılar. Fatımi hükümdarları ve onları izleyenler, Fas, Tlemsen, Tahert ve özellikle Septe'ye bir dizi saldırı düzenleyerek Kurtu-

7. Daha çok bilgi için bkz. Y. Lacoste. A. Nouschi, A. Prenant, L'Algérie passé et présent (Cezayir'in Geçmişi ve Bugünü), Editions Sociales, 1960, s. 462. Özellikle İkinci Bölüm'e bakınız (s. 103'ten 136'ya kadar).

ba halifelerinin Sicilmasa'daki etkilerini önlemeye ve böylece altın taşımacılığının bir bölümünü denetlemeye çalıştılar.

XI. yüzyılda Murabıtlar İmparatorluğu'nun gücünün kökeni, altın kervanlarının denetimine çok daha büyük ölçüde bağlı gözüküyor. Gerçekte bir din reformcusu tarafından yönetilen ve Atlas Okyanusu yöresindeki Sahra yollarını denetleyen bir Sahra kabileleri topluluğu, önce Mağrib'e gelen kervanların yola çıktıkları Sudan kentlerini, sonra da Sicilmasa'yı ele geçirdi (1056). Murabıtlar, Marakeş'i kurduktan sonra da Fas'ı, Mağrib'in bir bölümünü ve Müslüman İspanya krallıklarını fethetti (1110).

XIII. yüzyılda, gene bir din reformcusunun kışkırttığı, yüksek Atlas yöresinden bir kabile topluluğu, Muvahhitler Devleti'nin dağlık bölge kesiminin çekirdeğini kurdu. Sicilmasa'nın Muvahhitler tarafından birdenbire ele geçirilişinden sonra (1145) çökmeye yüz tutan Murabıtlar, otuz yıl başarıyla direndi. Hemen ardından, Muvahhitler tüm Fas'ı, sonra Orta Mağrib'i, daha sonra İfrikiye'yi (1152) ve İspanya'nın Müslümanların elinde olan kesimini işgal etti. Castilla'dan Gabes Körfezi'ne kadar, batının tüm Müslüman kesimine yayılan bu dev imparatorluk, XIII. yüzyılda yavaş yavaş parçalandı. Muvahhitler, kendilerinden sonra gelen Merinilerin de Sicilmasa'yı ele geçirmesi üzerine çöktü. Ancak Meriniler, İspanya'nın güneyini denetlemeyi de, o sıralarda sınırları sürekli değişen birçok krallığa bölünmüş olan Mağrib'in bütününü birleştirmeyi de başaramadı.

Ortaçağın Kuzey Afrika devletlerini sınırlarla tanımlamak olanaksızdır. Bunlar daha çok, önemli ölçüde özerk olan kalabalık bir kabileler topluluğu merkezidir. Her devletin merkezi, "kutbu", büyük bir ticaret merkezidir. Bu kent, Sahra kervanlarının varış noktası ve Hıristiyan ya da Doğulu tüccarların topladıkları bir yer durumundadır: Sözgelimi Fas, Meriniler döneminde yeniden başkent olmuştu. Mağrib'in orta kesiminde bulunan Tlemsen, Bicaye ve Konstantin kentleri de Sudan ile alış verişe olanak sağladıkları için, üç ayrı krallığın başkentleriydi. Nihayet, doğuda kervanların konakladıkları uluslararası büyük bir merkez olan Tunus da İfrikiye'nin başkenti haline gelmişti.

Bütün bu devletler, bitmek tükenmek bilmeyen mücadelelere girişti. XIII. ve XIV. yüzyıllarda dinsel rekabet bir dayanak

olmaktan çıkmıştı. Söz konusu olan, her zamanki gibi altın yollarını denetlemekti. Örneğin Meriniler, bazı Sudan kervanlarının konakladığı Tlemsen'e egemen olmak için sürekli çaba harcıyordu.

Sıraladığımız olaylar, ortaçağ Kuzey Afrika tarihinin büyük bir bölümünün ana çizgileridir. Bunlar aynı zamanda, gerçekten anlamlı olgular arasından seçilebilecek en ilginç örneklerdir. Bu örnekler, Mağrib'te IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar uzanan dönemde, devletlerin siyasetiyle altın ticareti arasındaki sıkı ilişkiyi oraya koyar.

Böyle bir ilişki, Sahra ardı ticaretin ve ona bağlı yabancı mallar ticaretinin, bu devletlerin hükümdarlarının gelirlerinde, doğrudan ya da dolaylı olarak önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

Devlet ticari işlemlerin bütünü üzerinden, özellikle de değerli madenlerin alım satımından vergi keserken, hükümdar da bazı işlemler konusunda tüccarlarla işbirliği yapıyor ya da güvendiği adamları aracılığıyla, kendisine büyük kârlar sağlayan borsa oyunlarına karışıyordu. Devlet, tüccarlara gereksinim duyuyordu ama tüccarlar, sevkıyatların güvenliğini büyük ölçüde sağlayan devlete daha çok gereksinim duyuyordu. Hükümdarın hazinesiyle özel kaynaklar arasında bir tür ortak yaşam söz konusuydu. Bu durum, tüccarlara da hükümdara da tek başlarına cesaret edemeyecekleri girişimlere yönelme olanağı sağlıyordu. İbni Haldun, aynı zamanda maliye bakanlığı ya da vezirlik yapan birçok bankacı ya da borsacıdan söz eder.

Bu yoğun ticari etkinlik, özellikle Kuzey Afrika'da üretilmiş ürünlerin satışından çok, altının ya da uzak yörelerden gelmiş malların alış verişine yönelmişti. Tüccarların ve hükümdarın çevresinde toplanmış kişilerin ellerinde toplanan kazançlar, üretim araçlarının bu azınlıkça ele geçirilmesinden değil, bu kişilerin uluslararası pazardaki zorunlu aracılıklarından kaynaklanıyordu. Bu kazançların sağlanması, para ve mal dolaşımının zorunlu kıldığı koşullar dışında her hangi bir koşul gerektirmiyordu.

Ticari kazançların önemi, üretim araçlarını ele geçirme eğiliminin zayıflığını bir ölçüde açıklar. İbni Haldun, büyük tüccarların çoğu kez kent çevresinde de mülk edindiklerini belirtir; ama bu alanlar o kadar önemli değildir. Çünkü top-

rak sahibi olmak, hükümdarın toprak üzerindeki tartışmasız hakları ve kabilelerin ortak kullanma hakları karşısında zorlaşmıştır.[8] Bu büyük mülklerin fazlaca önem taşımaması bu yüzdendir. Üretim araçlarını ele geçirme eğiliminin zayıf kalmasınıysa Kuzey Afrika'da köleciliğin sınırlı bir rol oynamasına bağlayabiliriz. Köle işgücüyle ekilen Sahra'daki vahalar, şeker kamışı plantasyonları ve Fas'daki Sus ovası dışta bırakılırsa tüm Mağrib'de, kölelerin büyük bir bölümü üretimde kullanılmıyordu. Bunlar sayılamayacak kadar çok olan hizmetçi ve asker topluluklarını meydana getiriyordu.

Ticaretten sağlanan gelir dışında, hükümdarların parasal kaynakları ve ayrıcalıklı azınlığın elinde toplanan kazançlar, halkın bir bölümünün ister istemez verdiği vergilerden oluşuyordu. Hükümdar bu vergileri doğrudan kendisi toplayabilirdi. Ama isterse bir kent ya da bir kabile üzerindeki parasal gücünü, çoğu kez askeri alandaki bir takım hizmetlerin karşılığı olarak, güçlü bir kişiye aktarabilir; o kişi de vergiyi kendi adına toplayabilirdi. Bu parasal ayrıcalık sistemine "ikta" deniyordu.

İkta sahibinin hükümdara bağlılık göstermek zorunda oluşu, bazı bakımlardan Avrupa feodal sisteminin fief'ini anımsatıyordu. Ancak bu çok farklı iki düzenlemeyi eş tutmak olanaksızdır. Batı Avrupa'da fief sahibi, belirli bir bölge içinde hem köylü üzerindeki siyasal gücün bir bölümüne hem de toprak üzerindeki mülkiyet hakkının bir bölümüne kesin olarak sahiptir. Arap dünyasında ise ikta sahibi, belirli bir topluluğa salınmış olan vergileri toplama hakkını bir süre içinde elinde tutar; toprak üzerinde hiç bir hakkı yoktur. Toprak, hükümdarın mülkü olarak kalır ve onun kullanma hakkını koruyan kabilelerin sorumluluğundadır; ikta sahibi ayrıca, devlet işlerinin ve kabile üyelerinin yönetimi konusunda da yetkili değildir.

Avrupalı feodal, belli sayıda insanın oturduğu belli bir bölge üzerinde toprakla ilgili haklara, birtakım siyasal, hukuksal, yönetimsel ve iktisadi haklara sahiptir. İkta ise yalnızca parasal bir haktır. Kuşkusuz ikta sahibi de Avrupalı feodal gibi çoğu kez bir askerdir (bu yalnızca vergi toplama gücünü elde tutmak amacına yönelik olsa da) ve hükümdarla karşılıklı ilişki-

8. *Mukaddime*, II. Kitap. 4. Bölüm.

leri vardır. Ama Mağrib'de, bu kişisel bağımlılık ilişkileri nüfusun çok küçük bir bölümü için geçerlidir. Avrupa'da feodal sistem, her köylüyü doğrudan doğruya bir efendiye bağımlı kılar; buna karşılık Kuzey Afrika'da her insan bir kabilenin üyesidir ve vergiyi toplama hakkını elde etmiş yöneticiye bağımlı olan ve toplu olarak düşünülmesi gereken bu kabiledir. Çoğu kez bir kabile önderi olan bu vergi toplayıcısı durumundaki komutan karşısında, her köylü, her çoban, üyesi bulunduğu kabileden önemli bir destek görür.

Mağrib'te kabile bütünlüğünün korunması, ikta sisteminin feodal düzene az çok yakın bir sisteme dönüşmesini engelledi. Buna karşılık, kabilelerin daha kolay parçalandığı Ortadoğu'nun bazı bölümlerinde, ikta sahibi önderler, köylüleri tek tek kendi korumaları altına girmeye ve toprakları kendilerine teslim etmeye zorlayabildi. Ortadoğu'da çok yaygın olan himaye sistemi, yani en güçlü kişinin kendine canını ve toprağını teslim eden kişiyi koruması, kabile bütünlüğünün sağlamlığı nedeniyle Kuzey Afrika'da gerçekleşemedi.[9]

Bununla birlikte, İbni Haldun'un da belirttiği gibi, koruyan ile korunan arasındaki bu kişisel ilişkiler, kabile siteminin geçerli olmadığı kentler ile kent çevrelerinde gelişti.[10]

Kuzey Afrika'da bağımlılık ilişkileri kabile düzenine sonradan eklenmiş ancak bu düzene söz geçirememiştir. Büyük ölçüde kendi kabilesine dayanan hükümdarın gücü, kendini kabilelerin içinde değil üstünde duyurur. Avrupa'daki feodal düzenden farklıdır bu durum; orada bireyler özel bir otoriteye, süzeren'e (metbu) bağımlıdır. Avrupa'da bağımlılık ilişkileri hukuksal ve kişiseldir. Kuzey Afrika'da ise her şeyden önce bir hiyerarşi vardır; hukuka değil, zora dayanan bu hiyerarşi de kabileler arasında geçerlidir, bireyler arasında değil. Hükümdar adına ya da bir ikta elde etmişlerse kendi adlarına (kuramsal olarak elbette kabile adına) hareket eden ve doğrudan doğruya hükümdarla birlik olan en güçlü kabilelerin önderleri, çoğu kez zora başvurarak en güçsüz kabilelerden

9. C. Cahen: Contributionà l'histoire de l'iqta (İkta'nın Tarihine Katkı), Annales Sociétés Civilisations, Ocak-Mart 1953.
Mélanges Louis Massignon, *Notes pour l'historie de L'himaya* (Himayenin Tarihi Üzerine Notlar) 1957.
10. *Mukaddime,* II. Kitap, 4. Bölüm.

vergi alır. Bu kabileler, hükümdarın (mahzen) kabilelerine bağımlıdır hükümdarın emrindeki kabilelerin önderleri ise, ona bağımlılık yemini etmiştir; bu bağlar çoğu kez evlilik ilişkileriyle güçlendirilir.

Kuzey Avrupa'da kabile örgütü niçin bu kadar güçlüdür? İbni Haldun'un düşüncesinde önemli bir yeri olan bu olgu, Mağrib'in Müslüman dünyası içindeki başlıca ayırt edici özelliklerinden birini meydana getirir. Bu durumu açıklayan birçok etken vardır.

Ortadoğu'da Romalılar, daha sonra Bizanslılarca kurulan büyük malikâneler sistemini, Emevi ve Abbasi halifeleri de büyük ölçüde korudu. Kuzey Afrika'daysa antikçağa özgü bu yapıların kalıntıları çok daha sınırlı oldu: Roma ve Bizans ülkenin ancak çok küçük bir kesiminde (özellikle İfrikiye'de) güçlenebildi. Ayrıca Arap fatihler, VII. yüzyılda Mağrib'i ele geçirirken başka yabancı işgalcilerin yerini almış olmadı. Arap İmparatorluğu, sömürgeciler tarafından yıkılmış kabilesel yapıların yüzyıllar boyunca tam anlamıyla özgür olarak kurulduğu yörelere yayıldı. Nihayet, Doğulu halifelerin Kuzey Afrika'daki egemenlikleri kısa sürdü (710-780); Harici ayaklanması bu egemenliğe son verdi.[11]

Kabilesel yapıların sürdürülmesinin bir başka nedeni daha vardır ki İbni Haldun buna çok önem verir: Kuzey Afrika'nın (erkek) nüfusunun büyük bir bölümünü yüzyıllardır belirlemiş olan savaşçı alışkanlıkları ve yetenekleri. Mağrib'de erkeklerin, özellikle de "kır" insanlarının çoğu, Avrupa ve Ortadoğu'nun büyük bir bölümünden çok daha önemli ölçüde, savaşçı yeteneklerini korudular. Bu durum bir bakıma kırsal etkinliklerin genel olarak dağınıklığından kaynaklanır. Çoban, ister göçebe ister yarı göçebe (yani hem besici hem çiftçi) olsun, her zaman bir binek hayvanına sahiptir, bu da ona, dönemin askeri teknikleri göz önüne alınırsa, gerçekten ya da potansiyel olarak bir savaşçı rolü yükler: Ama bu savaşçı tutumu kırsal etkinlik-

11. Kuzey Afrika, Arap İmparatorluğu tarafından fethedilmiş bulunan ülkeler arasında, bağımsız olan, sömürgeleşmemiş çok ender ülkelerden biridir. Sömürgeciler üç ya da dört yılda bir gerçekleşen bir dizi ayaklanmayla ülkeden atılmıştır. Bu olgu Arap fethinin zorluklarını (647'den 710'a kadar sürmüştür) açıklar Berberiler bağımlılığı kabul etmedikleri halde İslamiyet'i benimsiyordu.

leri sınırlı olan topluluklarda da belirgindir. Böylece toplulukların tümünün savaşçı yeteneklere sahip olması kabilesel yapıları güçlendirirken komutanların otoritelerini önemli ölçüde arttırmasına engel oldu; bunu ancak silahsız bir halk üzerinde gerçekleştirebilirdiler. "Özgür insanın, kim olursa olsun, her an hizmete çağrılabilecek bir savaşçı durumunu sürdürdüğü ve donanım açısından seçkinlerin birliklerinden aşağı kalmadığı yerde köylü, feodallerin etkisinden kolayca kurtulur.[12]

Son olarak, kervancılıktan elde edilen kazançların önemi de pek çok kabile önderinin, üretim araçlarına bir ölçüde de olsa sahip olmak için kabile örgütünü dağıtma yoluna gitmeyişini açıklar.

Ortadoğu'nun, kabile yapılarının zayıfladığı en kalabalık bölgelerinden (Irak, Mısır...) farklı olarak ve bu yapıların büsbütün ortadan kalktığı Batı Avrupa'dan bütünüyle farklı olarak; Kuzey Afrika'da halkın büyük bölümü (önemini yadsıyamayacağımız kentler ve kent çevreleri dışında), kabilesel yapılar çevresinde yaşıyordu ve XIX. yüzyıla kadar da bu böyle sürecektir. Bu kabilesel yapılar, bazı dağlarda köye benzer bir görünüm kazanır. Para dolaşımının, ticaretin göreli önemine ve değişik "yaşam biçimleri"yle belirgin olan halklar arasındaki alış-verişlerin sıklığına rağmen, bu kabilesel toplulukların yaşamları, esas itibariyle kendine yeten bir iktisadi yaşama yakındır.

Halkın tümü ayrıcalıklı bir azınlık tarafından yönetilmektedir: Bu azınlık, üretim araçlarının çoğuna sahip olmadığı halde büyük kazançlar elde eder. İkta sahibinin ne toprak üzerinde ne de kişiler üzerinde özel bir hakkı vardır, o yalnızca belirli bir topluluk üzerinde parasal güce sahiptir. Tüccar ise uzak pazarlar arasında aracılık etmek dışında önemli bir rol oynamaz. Söz konusu azınlık çok karmaşık olup tanımlanması güçtür: Tüccarlar sayılarına ve güçlerine rağmen bir burjuva sınıfı oluşturmazlar; böyle bir kaygıları (ticaret kısa sürede daha çok kazanç sağlar çünkü) ve olanakları da yoktur (topraklar aslında hükümdarındır ve kabileler tarafından işletilir). Öte yandan, zenginliğine rağmen soyluluğa bağımlı olan Avrupa'daki gerçek burjuva sınıfından farklı olarak Müslüman

12. Marc Bloch, *La Societe Feodale* (Feodal Toplum), *La Formation des Liens de dependance*, s. 78.

ülkelerinde tüccarlar, hükümdarın iktidarına karşı aşırı bir bağlılık gösterir ve soylu sınıfın üyesidir. Bunlar bir burjuva sınıfı değil, kabile ve asker soyluluğu ili çoğu kez sıkı bağları bulunan bir tüccar soyluluğu meydana getirir. Gerçekten de, büyük kabile önderleri, aynı zamanda kervan tüccarlarıdır. Avrupa'da, toprak satın almak isteyen burjuvalar, feodallerin toprak üzerindeki gücüyle karşı karşıya kalıyorlardı. Buna karşılık Kuzey Afrika'da, toprak esas itibariyle kişilerin mülkiyetinde bulunmadığı için böyle bir çatışma söz konusu olmadı.

Avrupa'da soylular, toplum ve toprak üzerindeki güçlerini, savaşmaktaki uzmanlıkları sayesinde kabul ettirmişlerdi; silahtan yoksun bulunan halk karşısındaki güçlerini bu ustalıklarına borçlulardı. Silah taşıma hakkı verasetle geçen bir ayrıcalık, bir kast ayrıcalığı haline geldi. Oysa Kuzey Afrika'da silah taşımak hemen hemen genelleşmiş bir olgu olduğu için, sözünü ettiğimiz türden bir kast oluşamadı ve Batı feodalitesindekine benzer bir soyluluk varolmadı.

Avrupa'da feodal toplum, parasal ilişkilerin son derece sınırlı olduğu bir dönemde yapılaştı: Hükümdar tarafından toprak dağıtılması, hizmetlerin ödüllendirilmesi açısından tek yoldu. Toprak ve el emeği üzerindeki bu özel hakların gelişmesi, bu tarihsel dönemin sonucu değildir yalnızca, üretim araçlarının (yani toprağın ve kölelerin) mülkiyetinin çok daha köktenci bir biçimde ele geçirilmesiyle belirgin olan köleci sistemin de sürdürülmesidir. Parasal ilişkiler ve onunla birlikte ticaret yeniden canlanınca, Avrupalı tüccarlar, veraset yoluyla sarsılmaz bir kast düzeni kurmuş olan toprak sahibi asker soyluluğu içinde kendilerine yer açamadı. Bu "su sızdırmaz" azınlıkla bütünleşemeyince de iyice bireyselleşmiş bir sınıfı, burjuva sınıfını oluşturdular. Bu sınıf, soyluluğa karşı mücadeleye girişti.

Arap ülkelerinde ise para dolaşımı bu kadar uzun süre azalmadı ve tüccarlar ayrıcalıklı azınlık içindeki yerlerini koruyabildi. Bu soyluluğa katılmanın ölçütü veraset ya da askeri uzmanlık değil, para gücüydü; bu güç, ticaretten kaynaklanabileceği gibi, askeri, yani kabilesel güç sayesinde elde edilen vergilerden de kaynaklanabiliyordu. Bu para, ticaret, asker ya da kabile soyluluğu, ne bir kast ne de su sızdırmaz bir azınlıktır. Bu soyluluğa katılmak zenginleşmekle mümkündür. Bu azınlık kararlı da de-

ğildir: Bir yandan, tüccarlar iflas ederlerse hükümdar bunların mülkiyetine, haksız elde edildiklerini öne sürerek el koyabilir. Öte yandan, askeri önder bir kabilenin hukuksal olarak değil, fiilen efendisidir; yani bir bakıma eşitler arasında birincidir (*primus inter pares*). Verasetin çokeşlilik dolayısıyla son derece karmaşıklaşmış oluşu yüzünden, iktidar kabaca, otomatik olarak babadan oğula geçmez. Bir de gerçek gücü feodallerin yararına parçalanmış olduğundan, çok sınırlı duruma gelen Avrupa feodal düzenindeki kraldan farklı olarak, Kuzey Afrikalı hükümdarlar, çok daha önemli parasal olanaklara ve çok daha sıkı bir devlet aygıtına sahiptir. Hükümdar başka kabilelerin, paralı askerlerin ya da köle askerlerin yardımıyla, kendisine geçici olarak verilen iktalar alabilir. Bu nedenlerle Kuzey Afrika soyluluğu, az çok değişken bir durumda kaldı ve yapılaşmayı da verasete dayalı bir topluluk oluşturmayı da başaramadı. Para dolaşımının sürekliliği sayesinde olanaklı duruma gelen "merkezi bir devletin sürekliliği, köylü ilişkilerinin üzerinde, merkezi otorite ile uyruklar arasında kurulacak bir bağımlılık hiyerarşisi oluşmasını engelledi.[13]

Kuzey Afrika toplumunda sayısız çatışma vardır ancak temelde sınıf savaşları söz konusu değildir.

Gerçekte, tüccarlar ile kabile önderleri arasında önemli bir karşıtlık yoktur. Tüccarların kazançlarının artması, kendileri de ticarete karışabilen kabile önderlerinin çıkarlarıyla çatışmaz. Silah zoruyla (*manu militari*) toplanan vergilerin yol açtığı mücadeleler çoktur; ama aynı nitelikte topluluklar arasında çatışma söz konusu değildir; yani egemen kabilenin özellikleri, bağımlı kabilenin özelliklerinden nitelik olarak değişik değildir.

İkta kazancının en önemli bölümlerinden yararlananlar kuşkusuz en güçlü topluluğun önderleridir. Ama onları kabilenin öbür üyelerinden ayıran nokta kesin olarak görülemez. Gerçekte güçleri hukuksal bakımdan tanımlanmamıştır; üstelik fiili otoritelerini kurumsal bir kabilesel eşitlikçilik görünümü altında gizlemeye çalışırlar; kazançlarının bir bölümünü de özellikle kabile üyelerini gözeterek, yandaşlarına dağıtırlar. İbni Haldun'un yapıtının en ilginç bölümlerinden biri, önde-

13. R. Boutruche, *Seigneurie et Féodalité* (Senyörlük ve Feodallik), Aubier, 1959, s. 422.

rin kabile içindeki rolünün karmaşık ve çelişkili yanlarının çözümlenmesiyle ilgilidir.

Ortaçağ Kuzey Avrupa toplumu bir kabile toplumu değildir yalnızca: Tüccar ve asker soyluluğunun önemli bir rolü vardır. Köleci bir toplum düzeninden de söz edilemez; kölelerin sayısı kabarık olsa da bunlar üretime katılmaz. Kuzey Afrika toplumu feodal bir toplum da değildir; birtakım karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin varlığına rağmen, bu bağımlılık ilişkileri egemen olan üretim ilişkilerinden kaynaklanmaz. Gerçekte bu bağlar kesin olarak belirginleştikleri zaman bile küçük bir azınlığa özgüdür; kabilelerde astla üst arasındaki bağımlılık ilişkileri yapılaşmamıştır ve en alt düzeydedir. Kent çevrelerindeki tek tük büyük malikânelerde bile feodal sistem yoktur, daha da önemlisi, özel toprak mülkiyetine rastlanmaz. Kuzey Afrika'da ne gerçek anlamda soyluluk, ne meslekten savaşçılar (köleler dışında) ne de gerçek anlamda burjuva sınıfı vardır.

Ortaçağ Mağrib'inde egemen olan üretim biçimi, dünyanın büyük bölümünde de görüldüğü gibi şu özelliklerle belirginleşir:

1. Halkın büyük bölümünün, kendine yeten ya da hemen hemen yeten bir kırsalda komünler bütününde bir araya gelmesi;
2. Üyeleri önemli kazançlar sağlamakla birlikte, üretim araçları üzerinde herhangi bir özel mülkiyet hakkı bulunmayan ayrıcalıklı bir azınlığın varlığı.

Burada Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" diye adlandırdığı üretim biçiminin iki temek ayırt edici özelliği söz konusudur.

Ancak Kuzey Afrika, Marx'ın belirlediği ve "suya bağlı toplumlar" diyebileceğimiz toplumlara özgü olan bu üretim tarzının çok farklı bir örneğini ortaya koyar.[14] Sözünü ettiğimiz toplumlar (Mısır, Mezopotamya, Hindistan, Çin, İspaya'nın Müslüman kesimi) sulu tarıma ayrılmış büyük düzenlemelerin gerçekleştirilmesiyle ya da daha genel olarak değişik amaçları olan büyük çalışmalarla belirgindir. Bu geniş kapsamlı çalışmalar, bürokrasinin yönetiminde halkın bütünü tarafından

14. K. Wittfogel, *Le despotisme oriental* (Doğu Despotizmi), Les Éditions de Minuit, 1964, s. 668.

gerçekleştirilir. Halk, topluluğun yüksek çıkarlarının kişileşmesini temsil eden hükümdar tarafından, genelleştirilmiş bir angarya sistemine katlanmaya zorlanır.

Bu çalışmalar Güney İspanya'daki bitek ovalarda ve Mısır'da gerçekleştiyse de Mağrib'te uygulanamadı. Bu hangi nedenlerden ötürü böyle oldu? Her şeye rağmen Kuzey Afrika'da da büyük ovalar vardır (Fas'ta Fas ovası, Cezayir'de Şelif, Mitica ovaları, Tunus'ta Mecarda ovası gibi); öyle ki bunların sulu tarım alanları olarak düzenlenmesi düşünülebilirdi. Ancak bu gerçekleşmedi. Niçin?

Bu sorun önemine rağmen karanlıkta kaldı. Varolan iş gücü bu tür çalışmalara girişmeyi düşündürtmeyecek kadar sınırlı mıydı? Ama çok yoğun bir tarımın gelişmesi halkın ilerlemesini sağlayabilirdi. Kırsal ya da yarı kırsal yaşama biçiminin yaygınlığı kuşkusuz bir engeldi, ama daha da önemlisi, kabilesel yapıların sağlamlığı, hükümdarların güçlerini kısıtladı ve halkın bağımlılaştırılmasını ve hareketliliğini olanaksız kıldı. Ayrıca, suya bağlı büyük toplumların çoğu antikçağın ilk dönemlerinde öyle ideolojik ve toplumsal koşullarda oluştular ki halk, rahip-mühendis bürokrasisinin desteğindeki bir Tanrı-kralın otoritesine bütünüyle boyun eğdi. Bu koşullar Kuzey Afrika'da varolmadı mı?

Büyük çalışmaların gerçekleşmesi için gerekli işgücü hareketliliğinin koşulları Roma sömürgeciliği öncesinde, antikçağ Berberi krallıkları döneminde az çok bir araya gelmiş olabilir. Mağrib'deki pek çok megalik yapı, özellikle de Cezayir'in Tipasa yöresindeki Megracen, ancak elinin altında çok sayıda savaşçı bulunan önderler tarafından yaptırılabilir. Berberi krallarının gücünü yok eden ve köleci üretimin tipini getiren Roma egemenliği, belki de gelişmekte olan bu kolektif çalışma biçimlerinin ortadan kalkmasına yol açtı. Bu bir varsayım.

Nedenleri ne olursa olsun, Kuzey Afrika, "suya bağlı toplumlar"ın tarihsel evrimini izlemedi. Basite indirgendiklerinde, kuşkusuz her iki durumda da üretim ilişkileri aynıdır; komün yapısına sahip bu toplumları yöneten soylu sınıfın üyeleri önemli kazançlar elde ederler; ama kabile ya da köy komünlerinin kullanımında kalan üretim araçları üzerinde kişisel mülkiyet hakları yoktur. Kuzey Afrika toplumu ile Asyalı toplumlar, üretim ilişkilerinin özdeşliği açısından benze-

şiyorlarsa da bu benzeşmenin ölçüsü sadece, bu toplumlardaki üretim ilişkilerinin köleci, feodal ve kapitalist üretim ilişkilerinden tam anlamıyla değişik olması değildir.

Bir üretim tipi, yalnızca egemen olan üretim ilişkisiyle değil, üretim araçlarının niteliğiyle de tanımlanır, "Suya bağlı toplumlar" tarım alanında olduğu kadar, işlenmiş ürünlere ilişkin etkinliklerde de ortaçağ Kuzey Afrika'sının elinde bulunan olanaklardan çok daha gelişmiş olanaklara sahip oluşlarıyla belirgindir.

Büyük çalışmaların gerçekleştirilmesiyle önemli bir üretim artışı sağlayan "suya bağlı toplumlar"da ayrıcalıklı azınlığın zenginliği, büyük miktardaki artı üretime el koymasından kaynaklanır. Üretici güçler düzeyinin oldukça düşük olduğu Mağrib toplumunda ise ayrıcalıklı azınlığın yüzyıllarca yararlandığı önemli zenginlikler, pek üretici olmayan kabile komünlerinin artı üretimlerine el konulmasından çok, Kuzey Afrika'nın uluslararası ticaret yolları üstündeki son derece elverişli konumu sayesinde gerçekleşen ticari kazançlardan elde edilmiştir.

Öte yandan, ortaçağ Mağrib'indeki üretim ilişkileri, "suya bağlı toplumlar"ı belirleyen üretim ilişkileriyle özdeşleştirebilir mi? Suya bağlı toplumlarda köy komünleri, çok ağır bir sömürüye katlanır. Angarya yükümlülükleri yüzünden, soyluluğun genelleştirdiği ortak bir kölelik durumunda yaşarlar; söz konusu soyluluk gerçekte tam bir kasttır; bazen de halk kitlesiyle hiçbir bağı bulunmayan yabancı kökenli bir topluluktur. Ayrıcalıklı azınlığın gücünü kutsallaştıran dinsel ideoloji tarafından engellenmekten hoşnut olmayan bu köylü sınıfı, köle askerlerden meydana gelmiş ordular karşısında çoğu zaman savunmasızdır. Rahip ile köle savaşçı, soylu sınıfın "suya bağlı toplumlar" daki köylü kitlelerini sömürmekte yararlandığı iki araçtır.

Buna karşılık Kuzey Afrika'da koşullar değişiktir:Din henüz büyük ölçüde kabile komünleriyle sıkı sıkıya bütünleşmiş olan ayrıcalıklı azınlığı kutsallaştırmaz. Askeri önder, çoğu kez bir kabile önderidir ve İbni Haldun'un da belirttiği gibi, önderin askeri gücü, özellikle onu destekleyen yandaşlarının çabasına bağlıdır. Bu kabileler birliğinin yönetimine geçmiş olan hükümdar da bir kabile önderinden başka bir şey değildir. Hü-

kümdarın birlikleri, köle askerleri, silahlanmış halkla karşı karşıya gelmek durumundadır; atlı çobanlar da bu silahlanmış halkın içinde, göz önünde bulundurulması gereken bir askeri gücü temsil eder. Demek ki" suya bağlı toplumlar"a göre sınıf farklılaşması çok daha düşük düzeydedir ve sömürü daha zayıftır. Böylece, örneğin suya bağlı toplumlarda belirgin olan büyük işgücü talebi Kuzey Afrika'da kesinlikle söz konusu değildir; bu da bu yörede büyük sulama çalışmalarının eksikliğini önemli ölçüde açıklamaktadır.

Demek ki Kuzey Afrika kabile komünlerinin ayırt edici özellikleri, suya bağlı toplumlardaki köy komünlerinin ayırt edici özelliklerinden çok farklıdır. Bu iki komün tipinin katlanmak zorunda kaldıkları sömürü biçimleri de çok değişiktir. Köy komünü ile kabile, gerçekten çok farklı iki komün tipi ortaya koyar. Kabile, üyeleri arasında yalnızca kan bağı bulunmasıyla belirginleşmez (bu bağ az çok hayali olsa da). Köy komününe göre çok daha özerk bir toplumsal yapıdır. Askeri örgütlenme biçimi olarak da kabile topluluğu savunmasını yine kendi sağlar: Üyeleri silahlıdır ve önderlerinin yönetiminde savaşmayı bilir. Siyasal örgütlenme biçimi olarak kabile, bir devletin çekirdeğini oluşturur. Kuzey Afrika'da devlet, hükümdarın kabilesiyle güç birliği etmiş bir tür kabileler birliğidir. Bu değişik kabilelerin savaşçıları tarafından desteklenen hükümdarın kabilesi, köle-asker birliklerine dayanmak zorunda değildir. Yönetici soyluluğun büyük bölümü hatta hükümdarın kendisi, kabilesel yapılarla henüz yeni bütünleşmiş durumdadır.

Buna karşılık "suya bağlı toplumlar"da köy komünü kendini savunmaz; komün üyeleri genellikle silahlanmamıştır, hatta içlerinden askeri önder de çıkaramaz. Köy komünü sadece özerk bir siyasal birim değildir. Yönetici soyluluk hatta hükümdar, bu komünün tümüyle dışındadır ve güçlerini kabul ettirebilmek için, paralı askerlerden meydana gelmiş ordulara ya da köle-asker birliklerine dayanmak zorundadır.

Kabile her şeyden önce "özgür insanlar"dan oluşmuştur; bunlar taşıdıkları ve özgürlüklerinin (gerçek olsun hayali olsun) simgesi olan silahlarıyla övünür. Köy komünü ise angar-

yalara olduğu kadar, hükümdarın zorla yaptırdığı büyük çalışmalara da katlanan insanlardan meydana gelir. Kabile, sömüren sınıfın kesin olarak bireyselleşemediği bir toplumu belirtir. Bu toplumda sömürü biçimleri iyice belirginleşmemiştir. Köy komünü ise ayrıcalıklı azınlığın gücünün ve niteliklerinin iyice belirgin olduğu bir toplumun özelliklerinden biridir.

Demek ki suya bağlı toplumlar ile Kuzey Afrika toplumu arasında önemli ayrılıklar vardır. Bu ayrılıklar üretim araçlarıyla olduğu kadar, üretim ilişkileriyle de ilgilidir. Sonuç olarak bu iki toplum aynı üretim tipinden kaynaklanmaz; "Asya Tipi Üretim"in iki farklı durumu da değildir.

Öyleyse çok farklı iki üretim tipiyle karşı karşıyayız. Bunları, her ikisinin de soyluluğun egemen olduğu, komün temeline dayalı toplumlara karşılık geldiklerini öne sürerek birbirinden köklü bir biçimde ayırmak, kölelik ile feodaliteyi, her ikisinde de üretim araçlarının özel mülkiyetinin varolduğunu öne sürerek tek bir üretim tipinde birleştirmek kadar aşırı olur.

Böylece, köleci ya da feodal düzenle karşılaştırılamayacağı gibi, birbirine indirgenmesi güç, çok değişik bir üretim tipleri bütününü belirlerken yararlandığımız "Asya Tipi Üretim Tarzı" deyimini çok dikkatli bir biçimde kullanmamız gerekiyor.

Komüne dayalı bir temeli bulunan bu bütün içinde ilk ayrım, üretici ya da üretici olmayan büyük çalışmaların gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi ölçütüne dayandırılmalıdır. Gerçekte bu tür çalışmaların ortaya konulması, müstebit bir soylu kastı ile köleleşmiş köy komünleri arasında çok özel üretim ilişkilerinin varlığını gerektirir. Soyluluk, hükümdarın kutsallığından yararlanarak silahtan yoksun komünlere, büyük çalışmaların gerçekleştirilmesi zorunluluğunu kabul ettirir; bu çalışmaların teknik düzeyde gerçekleştirilmesi bir bürokrasi tarafından yönlendirilir. "Suya bağlı toplumlar", "suya bağlı olmayan toplumlar"ın da katıldığı büyük kategoriye girer; ancak bu toplumlarda müstebit soyluluk, üretici olmayan çalışmaları zorla yaptırır. Büyük üretici çalışmaların gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan artı üretim ise elbette çok daha önemlidir.

Ortaçağ Kuzey Afrika'sının toplumsal ve iktisadi yapılarının çözümlenmesi, bizi bütünüyle değişik bir üretim tipiyle karşı karşıya bırakıyor. Bu üretim tipi, temel çizgileri bakımından Mağrib'e özgü değildir, başka ülkelerde de varolmuştur ve yay-

ginlığı İbni Haldun'un yapıtını daha da önemli kılmaktadır. İbni Haldun'un yapıtı büyük ölçüde bu yapıların çözümlenmesinden kaynaklanır. Gerçekte tarihsel önemi hiç de azımsanmayacak birçok toplum, üretim tipi açısından ortaçağ Kuzey Afrika toplumuna yakın gibidir. Bu toplumlar son derece ilginçtir; çünkü geçmişlerinde, tarihe aykırılıktan korkmasak bugün "uluslararası" diye nitelendirebileceğimiz bir rol oynamışlardır. Gerçekten de Mağribliler nasıl denetimlerini Sahra yollarına, İspanya'ya, hatta bir süre Mısır'a (Fatımi İmparatorluğu) yayacak güçte olduysa, bu toplumlar da geniş toprakları ele geçirerek ve böylece "uluslararası" ticaretin önemli bir bölümünü denetleyecek güçte oldu. Antikçağ dışında örnekler vermek gerekirse, VII. ve VIII. yüzyıllarda Arap kabilelerince gerçekleştirilen fetihler, Moğol kabilelerince kurulan dev imparatorluklar sayılabilir. Bu büyük örneklerin yanında, hiç de daha az anlamlı olmayan başka örnekler de vardır. Sudan bölgesinde kurulmuş olan devletler: VIII.-IX. yüzyıllarda Gana Devleti; XIII.-XIV. yüzyıllar arasında Mali Devleti; XV. yüzyılda Songay İmparatorluğu, vb.; bu devletlerin gücü, daha güneydeki yörelerden gelen altın yollarını denetlemelerinden kaynaklanıyordu.

Tüm bu durumlarda, temeli kabile olan toplumlar söz konusudur; henüz kabile yapısına bağlı bulunan soylu sınıf, kabile içindeki karmaşık etkisinden (kan bağları, kabile üyeleri arasındaki ilişkiler, bağımlılık ilişkileri gibi), bu silahlı topluluğu askeri fetihlere sürerek yararlanır. Bu fetihleri gerçekleştiren kesinlikle köle-savaşçılar değildir; kabile önderlerinin yanında duraksamadan yer almayı çıkarlarına ya da onurlarına uygun gören özgür insanlardır. Açıkça bireyselleşmiş bir kabilece gerçekleştirilen fetihler arttıkça, bu kabile soyluluğu da eski, sözde kabilesel eşitliği bozarak bireyselleşmeye ve açıkça egemen bir sınıf olmaya yönelir. Bu, tarihsel bir bakış açısından, sınıfsız son toplumun öldüğü ve sınıflı ilk toplumun doğduğu noktadır. Bu son derece karmaşık üretim ilişkisini demokratik ya da yarı demokratik askeri yönetim kavramıyla belirleyebiliriz. İbni Haldun, daha sonra göreceğimiz gibi, bu olguyu titiz bir biçimde inceledi ve Kuzey Afrika'nın toplumsal yapıları açısından çok önemli gördü.

Kabile topluluğunun gerçekleştirdiği fetihler hem egemenlik altına alınan toplumları vergiye bağlama, hem de dünya ti-

caretinin önemli yollarından bir bölümünü denetleme olanağı verir. Ayrıcalıklı azınlığın gitgide daha belirgin bir biçimde elde ettiği kazançlar, devlet aygıtına parasal güç getirir; bu da güçbirliği eden ya da boyun eğmiş az çok kalabalık bir kabileler topluluğu üzerinde egemenlik kurmayı sağlar. Söz konusu kazançlar büyük ölçüde, fetihin denetleme olanağı verdiği ticari etkinliklerden kaynaklanır. Gerçekte, egemenlik altına alınan halkların sömürülmesi katı bir biçimde sürdürülse de, üretim araçları önemli bir artı üretim ortaya koymadığı zaman, olabildiğince yüksek tutulan vergiler de büyük bir kazanç toplamı meydana getirmez. Bu kazançlar tek başına, büyük bir devletin kurumlarını ayakta tutmaya yetmez. Demek ki geniş kapsamlı ticaretten sağlanacak kazançlar zorunludur; bir kabileler topluluğunun askeri gücü yeterli olamaz. Kabilesel bir temelden doğan bütün bu devletler, büyük bir ticari etkinlik gösterir: Türk ve Moğol İmparatorluklarının gücü doğudan ve batıdan gelen yolları denetlemelerinden kaynaklanıyordu. Cengiz Han ile tüccarlar arasındaki ünlü işbirliği anlamlıdır.

Demek ki bu toplumlar, askeri demokrasiye ilişkin yapılar ile büyük ticarete ilişkin yapıların birleşmesiyle belirgindir. Ayrıcalıklı azınlık az çok dolaysız bir biçimde kabile soyluluğu ve ticaret soyluluğu ile işbirliği eder. Yapısında kabile ve ticaret soyluluğunu barındıran bu askeri demokrasi olgusu, gerçekten özerk bir üretim tipi oluşturur mu, "büyük çalışmalar" ortaya koyan ve komün temeline sahip toplumları belirgin kılan üretim tipine benzer bir üretim tipi oluşturur mu?

Temeli kabile olan ve ticaretle uğraşan devletlerde kazançların en önemli bölümü, gerçekten yetersiz bir üretim fazlasına el koymaktan çok, ticari kazançlardan gelir. Ticari kazançlar ise bu devletlerin üretici toplumlar arasında aracılık etmelerinden kaynaklanır. Aracılıktan sağlanan kazançlar, söz konusu toplumlar arasındaki uzaklıkla orantılıdır. Bir yandan, mübadele edilen ürünlerin kıtlığını belirleyen coğrafi uzaklık vardır, öte yandan da birbirine denk olmayan gelişme düzeylerine sahip bu toplumları ayıran tarihsel bir uzaklık. Afrikalı üreticilerden yok pahasına ya da zorla alınan altın, Mağrib'de değeri yüksek, işlenmiş ürünlerle mübadele edilir.

Özellikle aracılık sayesinde zenginleşmiş kabile ve tüccar devletleri büyük ölçüde, yapay bir üretim tipiyle belirgindir.

Dolayısıyla bu üretim tipi son derece kararsızdır. Bu devletlerden çoğu, ticaret denetlendikleri yolların dışında başka yollara kayınca yıkılmış ya da parçalanmıştır. Peki bu devletler bir iç bunalım geçirmiyorlar mıydı? İbni Haldun'un yapıtı bu konuya da parmak basmaktadır.

Bununla birlikte savaşçı kabileler ve tüccarlar tarafından kurulan bazı devletler, "suya bağlı toplumlar"ın yapılarına çok benzeyen yapılarda az çok bir kararlığa ulaşmıştır. Arap İmparatorluğu'nun birçok kesiminde (Mısır, Irak) ya da Türk ve Moğol fatihler tarafından Hindistan'da kurulan krallıklarda durum bu olmuştur. "Askeri demokrasi"ye ilişkin yapıların "suya bağlı toplumlara"a ilişkin yapılara aktarıldığı söylenebilir mi? Hayır. Elbette fatihlerin kendi bünyelerinde de kabileyle bütünleşmiş bulunan soyluluk, yönetici bir kast haline gelecek biçimde bireyselleşti. Ancak Müslümanların fetihleri, halkın büyük bir bölümünün yazgısında önemli bir değişiklik yapmadı. Örneğin Mısır'daki köy komünleri, antikçağdan beri Nil vadisine yerleşmiş bulunan "suya bağlı toplumlar" yapılarını korudular. Ayrıcalıklı azınlık bu silahsız köylüleri bağımlı kılmak için paralı askerlere ya da köle askerlerden meydana gelmiş ordulara yaslandı; bu ordular öyle bir role sahipti ki çoğu kez sonunda iktidara kendileri geçiyordu.

Demek ki temelde, "askeri demokrasi"ye ilişkin yapılardan "suya bağlı toplumlar"a ilişkin yapılara doğru gerçek anlamda bir evrim söz konusu değildir. Çok sonraları bu yapılar, önemli dönüşümlere rağmen ayakta kalabildiler.[15]

Böylece savaşçı kabileler ve tüccarlar tarafından kurulan devletlerin, gerçekten üretici yöreleri, yani uzun süredir buralara yerleşmiş bulunan "suya bağlı toplumlar"ın yer aldığı yöreleri kapsadığı ölçüde az çok varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Kuzey Afrika'nın durumu buna uymaz. Önemli doğal kaynakların varlığına rağmen, burada "suya bağlı toplumlar" gelişememiştir. Temeli komün olan üretim tiplerinin evrimine

15. Ortaçağın Müslüman ülkelerinde, hâlâ "suya bağlı toplumlar"ın, "hizmet sağlayan", yani büyük çalışmalar gerçekleştiren toplumların varolup olmadığı sorulabilir. Ancak bu toplumlar Irak'ta bile artık bu tür çalışmalara girişmediler: Cengiz Han'ın istilası sulama düzenlerinin büyük ölçüde bozulmasına neden olmuştu. Belki de nüfus zorunlu işgücünü sağlayamayacak kadar azalmıştı.

ilişkin bu sorunların bütünü çerçevesinde Mağrib, özel bir öneme sahiptir. İbni Haldun'un yapıtı sayesinde, bu yöreden hareket ederek askeri demokrasiye ve ticaret soyluluğuna ilişkin yapıların evrimini hemen hemen katışıksız bir durumda incelemek mümkündür.

2
Yüksek Soyluluktan Bir Siyaset Adamı

Ortaçağ Kuzey Afirika'sının iktisadi ve toplumsal özelliklerini ana çizgileriyle belirttikten sonra, şimdi bu ülkenin XIV. yüzyılda karşılaştığı pek çok güçlüğü çözümlemeye başlayabiliriz. Kuramsal bir yola başvurmaktansa somut bir tanıtlamayı, yani İbni Haldun'un, Batı'nın Müslüman kesimindeki çeşitli ülkelerde geçirdiği elli yıl boyunca karşılaştığı olaylardan söz etmeyi yeğliyoruz.[1] Büyük tarihçi pek çok siyasal olayın içinde bulunmuş, çok değişik ortamlarda yaşamıştır. İbni Haldun'un yaşamını, çocukluktan başlayıp yaşamının son üçte birini geçirmek için çekildiği Mısır'a gidişine kadar anlatmak, çok uzun bir filmden, Mağrib tarihini yüzyıllar boyu etkileyen olaylardan anlamlı ve örnek bir kesit sunmak demektir. Bu aynı zamanda, olağandışı bir kişiliğin yazgısını gözlemlemek ve böylece, İbni Haldun'u Doğu'ya gitmeden önce özgün bir yapıt yazmaya iten nedenleri bir ölçüde de olsa kavramak demektir. Bu yapıt evrensel bir uzanıma sahiptir; ama ne onu tasarlayan insandan, ne de o insanın yaşadığı olaylardan ayrı düşünülebilir.

İbni Haldun 1332'de Tunus'ta doğdu; Mağrib'in birliğini sağlamış bulunan Muvahhit İmparatorluğu dağılalı altmış yıl olmuş, bu imparatorluğun en parlak dönemi ise çok daha gerilerde kalmıştı; XII. yüzyılın son yıllarıyla birlikte kapanmıştı bu dönem. Ancak, ortaçağ Mağrib uygarlığının doruk noktasını belirten büyük Muvahhit dönemi, halkların belleklerinde tam bir altın dönem olarak kaldı. Bu izlenimin aşırı

1. İbni Haldun önemli bir biyografi kaleme almıştır.

olduğu söylenebilir ama Muvahhiţ uygarlığının doruk noktasına ulaştığı dönemi izleyen çok uzun bir kargaşa, yoksulluk ve ayaklanmalar dönemi göz önünde tutulursa, doğruluğu kabul edilecektir.

Muvahhit uygarlığı pek çok kentte iz bırakmıştır. XIV. yüzyılda Mağrib'in siyasal yaşamına egemen olan üç devlet, Muvahhit İmparatorluğu'nun doğrudan ya da dolaylı mirasçılarıdır. İfrikiye'de (bugünkü Tunus) Tunus kentine egemen olan Hafsiler Devleti, Muvahhitlerce tayin edilip, imparatorluğun çöküş döneminde bağımsızlığını ilan eden bir eyalet yöneticisi tarafından kurulmuştu. Orta Mağrib'te, çatışmalarla dolu bir ortamda hüküm süren Tlemsen Krallığı, Faslıların saldırılarına karşı koymaya çalışan Abdülvadiler soyu tarafından yönetilmekteydi. Bunlar da, kendilerine Orta Mağrib'te düzeni korumak gibi güç bir görev vermiş olan Muvahhitlerin mirasçılarıdır. Fas'ta ise, bütünüyle çöken Muvahhit hükümdarları, eski düşmanlarının büyüklüğünden genelde korku duymuşlardır. İspanya'daki kutsal savaşta olduğu kadar, Mağrib birleştirilmesi çabalarında da onlardan geri kalmamak ve izlerinden yürümek istemişlerdi.

Bununla birlikte, XIV. yüzyılda, batıdaki Müslüman kesim, parlaklığının simgesi olan birliğini yitirdi. İspanya'da Reconquista döneminde Hıristiyanların geri kaldıkları toprakları bir kez daha ele geçirmek söz konusu değildi artık. Mağrib'te ise Meriniler, Fas ülkeleri ile Tunus'u birleştirmek gibi büyük bir tasarı gerçekleştirmeye çalıştı; ancak bu yöredeki üç devlet de kültür ortaklığından doğan bağlara rağmen, birbirinden gitgide farklılaşmaya başladı.

Bu üç siyasal yapı, tutarlı birlikler oluşturmaktan uzaktı. Her hükümdarın ölümünden sonra, neredeyse kendiliğinden, bir halef bunalımı başgösteriyordu: Hükümdarın birçok karısı olduğundan, bunların oğulları birbirlerine düşüyor, kendilerine yandaş topluyorlardı. Gerçekten de Müslüman devletleri, iktidarın sırayla büyük oğuldan öbürlerine geçmesi ilkesini yerleştirememiştir; güçsüz düşmelerinin bir nedeni de budur. İktidarı ele geçirmeye yönelik mücadeleler zarardan başka bir şey getirmemiştir.

Krallık iktidarı mutlakıyetçi bir yapıya sahip olsa da kırsal kesim açısından düşünülürse, özerkliğini koruyan kabilelere ancak yukardan kendini duyurur. Bu kabileler vergi ödemekten

olabildiğince kaçınır. Hükümdarın gerçek gücü, tam anlamıyla denetleyebildiği toprakların genişliğiyle kolayca ölçülebilir. Dağlık yörelerde ve merkezden uzak bölgelerde, hükümdar çoğu kez bütünüyle kuramsal bir otoriteye sahiptir. Yönetimin denetlediği ve vergi topladığı "denetim altındaki kırsal kesim" ile boyun eğmeyen ve vergi ödemeye yanaşmayan "denetim dışı kırsal kesim" karşıtlaşır. "Denetim dışı kırsal kesim" ender olarak saldırgan bir tutum alır, genellikle krallığın yaşamından uzak durur ve dolayısıyla geleneksek kabile yapıları temelinde örgütlenir.

"Denetim altında" ki (mahzen) topraklarda, vergi ödemekle yükümlü kabileler, para olarak ödedikleri "haraç"a, kendi mal ve mülklerini de eklemek durumundadır; bu da köy yaşamına çok kötü bir güvensizlik katar. Bu çatışmalara bir de "denetin dışı kırsal kesim"in bazı bölümlerini yeniden denetlemeye çalışan yönetimlerin çabaları ile büyük kabile önderlerinin rekabeti eklenince, her şey karmakarışık olur. Ayrıca bu iç çatışmalar, büyük kentlerin yöneticilerini çarpışmaya zorlayan geniş kapsamlı savaş girişimleriyle iç içedir. Devletler arasındaki bu mücadelelerin yanında, kabileler arasındaki küçük savaşları, uyrukların ayaklanmalarını, her an kendilerini desteklemeye hazır birtakım kabileler bulan iktidar isteklilerinin tertiplerini de unutmamak gerekir. Böylece savaş süreklilik kazanır; bir sanayi, bir yönetim biçimi durumuna gelir. Bu savaş girişimlerinin temel unsuru olan süvariler, savaşmaktaki uzmanlıklarını büyük ölçüde hareketliliklerine ve binek hayvanlarına borçlu olan çoban kabilelerinden sağlar. Bunlar arasında, XI. yüzyıldan sonra doğudan gelmiş Bedevilerin özel bir yeri vardır.

Kırsal kesime göre çok daha bağımlı olmalarına rağmen, kentler, özellikle de başkentler, sürekli çatışma içinde yaşar: Vezirler, soylular, saray adamları, iş başındaki ailenin hırslı üyeleri, iktidar kavgasına girişir ve Arap ya da Hıristiyan paralı askerler tutarak güçlenmeye çalışır. Bu saray mücadeleleri çoğu kez kasabanın (siyasal yaşamın geçtiği, tahkim edilmiş mahallenin) duvarlarını aşar ve sıradan insanları da kışkırtır. Her yerde tertipler, gizli girişimler, hükümet darbeleri, cinayetler başgösterir.

Bu kararsızlığa ve karışıklığa rağmen büyük kentler, bu büyük ticaret merkezleri, Kuzey Afrika'nın yaşamında önemli bir

rol oynamayı sürdürür ve her devlette dinsel, kültürel ve siyasal yaşamın dayanakları olarak kalır. Bu kentler çok sayıda Hıristiyan ve doğu tüccarını çeker ve o dönem için epey kalabalık bir kitleyi barındırır. Tlemsen, Kostantin ve Bicaye kentlerinden her birinin nüfusu 40.000 ile 50.000 kişiyi bulur. Marakeş'in nüfusu 60.000, iki büyük devletin başkentleri olan Fas ve Tunus'un nüfusları ise 100.000 kişidir. Bu kentlerin halkları da çok karışıktır: Önce bir bölüm gezgin nüfus vardır; bunlar dinsel ya da ticari nedenlerle kırsal kesimden gelmiş ya da güvensizlikten ötürü göç etmiş köylülerdir. Gerçek kentliler ise birçok topluluk meydana getirir: Kasabada (resmi mahalle) oturan memur ve askerler, kültürlü kişiler ve tüccarlar, zanaatçılar gibi. Kentin merkezini oluşturan büyük caminin çevresinde çeşitli meslek grupları (ticaret ve zanaatla uğraşanlar) toplanmıştır. En gözde meslekler caminin yakın çevresinde, daha az saygın ya da gürültü yaratan mesleklerse uzak çevresine yerleşmiştir.

Haldun ailesinin XIV. yüzyıl Kuzey Afrika'sındaki yerlerini kavramak zorunludur. Büyük ve soylu bir ailedir bu. Uzak ataları Arabistan'da Hadramut'tan gelip Endülüs'e yerleşen İbni Haldun (Haldunoğulları) ailesi, Sevilla'nın en güçlü üç ailesinden biri oldu ve Sevilla'da önemli bir rol oynadı. Birçok tarihçi Haldunların bilim ve düşün alanında olduğu kadar, siyasal yaşamda da sağladıkları ünden söz eder. Haldunlar, Murabıt ve Endülüs güçlerinin Hıristiyan ordularını ezdiği Zellaka savaşında (1086) gösterdikleri yiğitlikle büyük bir ün kazandı. Hıristiyanlarca tehdit edilen kentlerinin savunmasında önemli bir rol oynadıktan sonra, 1230'a doğru, büyük rakip güçlerin kışkırttığı karışıklıklarla bölünmüş olan kentten ayrıldılar. Yerel ve uluslararası siyasal nedenlerden ötürü kentin düşmanlara teslim edileceği söylentisi doğrulanınca, direnmenin bir anlamı kalmamıştı.

Önce Septe'ye sığınan Haldunlar, burada yörenin en güçlü ailesiyle evlilik bağları kurdular; sonra Tunus'a gittiler. Gerçekte Muvahhit Devleti'nin çöküşünden kaynaklanan kargaşa ortamında, İfrikiye tek güçlü ve kararlı yöre olarak gözüküyordu. En soylu Muvahhit ailelerinin birinden gelen Tunus Hükümdarı Ebu Zekeriye, bağımsızlığını ilan etmiş, sağlam ve güçlü bir devletin temellerini atmıştı. Muvahhit saygınlığının gerçek sürdürücüsü olarak, otoritesi kısa bir süre sonra pek çok İspanyol Prensi tarafından ve Mağrib'in büyük

bir bölümünde tanındı. Tunus Hükümdarı daha başa geçer geçmez, kuşatma altındaki Sevillalıların yardımına koşarak, İspanya'daki Müslümanlarla ilgilendiğini gösterdi. Hafsiler Devleti'nin kurucusu olan Ebu Zekeriya daha önce de Muvahhit Devleti'nin Sevilla yöneticiliği yapmıştı; Endülüs'ün pek çok önemli ailesiyle yakın ilişkileri vardı. Böylece bu aileler ülkelerini bırakıp gitmek zorunda kalınca Tunus yolunu yeğlediler. Endülüslü bu seçkinlerin yanına birçok yandaş da katıldı. Gelişmiş teknikleri ve ustalıklarıyla dikkat çeken zanaatçılar ve Kuzey İfrikiye'nin kıyı ovalarında küçük ama verimli "vaha"lar kuran usta tarımcılardı bunlar.

Eski bir dostluğun ve neredeyse ailesel bağların hükümdara yakın kıldığı Haldun ailesi, bu yüzden Tunus'ta çok iyi karşılandı. Armağanlar, bağışlar, topraklar ve başka dostça davranışları, yönetim düzeyinde sağlanan yüksek memurluklar izledi. İlk Hafsi Hükümdarı'nın ölümünden sonra, Haldunlar, onun haleflerinin de yakınlığını ve güvenini korudu. Tarihçimizin dedesi usta bir maliye bakanı oldu ve zorbanın biri kısa bir süre için de olsa iktidara geçince, bağlılığını yaşamıyla ödedi. Tarihçi Abdurahman İbni Haldun'un dedesi ise birçok görevde bulundu ve güç durumda kalan hükümdarına görülmemiş bir bağlılık gösterdi. Hükümdar da onu danışmanı yaptı; öyle ki kendisi bulunmadığı zaman başkentin yönetimini ona teslim ediyordu.

Haldunların, krallığın yüksek yönetiminde sürekli önemli bir rol oynamaları, atalarını devletin kurucusuna yakınlaştıran dostluk bağlarıyla olduğu kadar, Endülüslülerin başkentin siyasal yaşamındaki önemiyle de açıklanır. Gerçekten de güçlerini arttırmak isteyen Hafsi hükümdarları, karşılarında vasalları durumunda olan büyük kabile önderlerini buluyordu. Kuramsal olarak hükümdarın yandaşı görünen bu önderler, onu ancak "eşitler arasında birinci" (*primus inter pares*) kabul ediyordu. Hükümdardan yüksek bir aylık ve büyük kolaylıklar bekledikleri halde, çoğu kez ona tam bir bağlılık göstermeye yanaşmıyorlardı. Bunlar özellikle her hükümdarın ölümünden sonra ortaya çıkan halef bunalımı sırasında önemli rol oynuyordu. Çeşitli istekliler önünde desteklerini açık artırmaya koyuyor ve ulemaların seçiminde etkili oluyorlardı; yeni sultanın iktidarı, ulemaların yetki vermesiyle yasallık kazanıyordu. Bu

yüzden Hafsi hükümdarları, bu "feodaller"in gücünü dengelemek ve etkilerinden kurtulabilmek için, onlara karşı büyük Endülüs ailelerini çıkarmaya çalışıyordu. Yüksek yönetimin kilit görevleri bu ailelerden gelenlere veriliyordu. Endülüs'ün ileri gelenleri, kaba kabile önderlerinden çok daha üstün olan kültürleriyle bu alanda son derece ustalaşmış ve seçkinleşmişti. Bu yüzden kabile soyluluğunun asker kesimi ile Endülüs soyluluğunun okumuş kesimi arasında kesin bir rekabet vardı. Çoğu kez katı bir ahlak anlayışına bürünen kabile soyluluğunun asker kesimi, rakipleri durumunda olan Endülüslülerin gelenek ve gelişmiş kültürlerini açıkça hor görüyordu.

Haldun ailesinin düşünsel alanda da büyük bir saygınlığa vardı. Örneğin tarihçimizin babası, kendini bütünüyle dilbilgisi ve filoloji çalışmalarına verebilmek (bu çabası onu sözü sayılır bir yetkili durumuna getirmiştir), özellikle de mistik düşünceye adayabilmek için siyaset yaşamından çekilmişti. O dönemde gelişen pek çok dinsel topluluğun en etkililerinden birine üye olmuştu.

Abdurahman İbni Haldun, Tunus'un en büyük ailelerinden birinden gelmekteydi. Ailesi, siyasal konularda olduğu kadar, edebi ya da dinsel tartışmalarda da imrenilecek bir yere sahipti. Haldunların evi edebiyat ve din konularında en büyük isimlerin girip çıktığı tam bir edebiyat çevresi durumundaydı. Buradan, genç Abdurahman'ın çok ileri bir eğitimden geçtiğini anlıyoruz. Babasının da yakın ilgisiyle en yetkili öğretmenlerden ders gördü ve en gözde kişilerle ilişki kurarak görgüsünü arttırdı. İbni Haldun'un gençlik döneminden başlayarak tüm yaşamına egemen olacak öğrenme tutkusuyla birleşince, bu eğitim daha sağlam ve çok yönlü oldu. İbni Haldun, yaşam öyküsünde düşünsel gelişiminin evrelerini uzun uzun anlatır. Öğretmenlerinin adlarını anar, nereli olduklarını, yetki alanlarını belirtir ve sürekli olarak, kazandığı bilgileri ayrıntılı bir biçimde verir. En katı geleneklere göre yürütülen ilköğretimi, Kur'an okuma, dinsel törenlerin ve temel dinbilgisi bilgilerinin öğrenilmesi gibi konuları kapsıyordu. İbni Haldun daha sonra felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp bilgilerini geliştirdi. Ailesinin konumu gereği, olağan olarak yönetim ya da yüksek memurluk görevlerine yönelecek olan bu genç adamın böyle sağlam bir eğitimden geçmesi zorunluydu. Ay-

rıca yönetimle ilgili işleri yürütmeyi ve resmi evrakları o dönemdeki dinsel kurallara uygun olarak yazmayı öğrendi. Tarih konusunda da çok iyi bir eğitim gördü: Gerçekten de tarihin, her dürüst insanın kültüründe önemli bir yer tutması gerektiği gibi siyaset ve yönetim işlerinin yürütülmesi konusunda da en zorunlu bilgi alanlarından biridir.

İbni Haldun'un eğitiminin sağlam ve çeşitli oluşunda, Tunus'un o dönemde yaşadığı sakin ve gelişmiş ortamının da payı vardır. Parçalanmış durumdaki krallığın, büyük kabile önderlerinin kışkırttığı kargaşadan büyük zarar gördüğü, sallantılı bir dönemden sonra, Sultan Ebu Bekir, İfrikiye'nin birliğini yeniden kurmayı, düzeni ve durulmayı sağlamayı başardı. Kırk yıl süren güvensizlik ve kargaşadan sonra, İfrikiye ve başkenti yirmi yıl kadar, elverişli bir ortamda yaşabildi. Tunus'a önem ve canlılık kazandıran üstünlükler, buna benzer mutluluk dönemleri gözönünde tutularak değerlendirilebilir. Gerçekten de Tunus, konumu çok elverişli bir ticaret merkeziydi: Batı Akdeniz havzasından Doğu Akdeniz havzasına geçişi denetliyordu. Yani Batı'nın Müslüman kesimi ile Arap dünyasının geri kalan bölümü arasında bir tür kavuşma noktasıydı. Tunus, Mağrib'in Doğu etkisini en açık biçimde duyan kenti olduğu gibi, İspanyol ve Avrupalı tüccarlarla da çok sıkı ilişkileri vardı. Mekke'ye giden Mağribli hacılar da Tunus'ta toplanırdı. Kentin canlılığı ve iyi yönetimi, inşa edilen birçok saray, cami ve okuldan anlaşılmaktadır. İbni Haldun bu dönemi şöyle anlatır:

> "Tunuslular talihin değişkenliğini unutmuşlar, sultanın kendilerine sağladığı ünün gölgesinde ve adaletinin koruyuculuğu altında eksiksiz bir mutluluğun tadını çıkarıyorlardı. Ülkede artık ayaklanma çığlıkları işitilmiyordu."[2]

Tam da bu mutlu döneme rastlayan, hükümdarın ani ölümü (1346) büyük bir heyecana yol açtı. Ölüm haberi gece yarısı öğrenilmişti:

> "Herkes yatağından fırladı, haberin doğru olup olmadığını öğrenmek için saraya koştu; gecenin kalan bölümü sarayın çevresinde bekleşerek geçirildi; içkili olmadığı halde herkes kendinden geçmiş gibiydi."[3]

2. *Berberilerin Tarihi*, III. Cilt.
3. A.g.y.

Bu heyecan yersiz değildir. Hükümdarın ölümü, her zaman olduğu gibi yeni karışıklıkların başlayacağını göstermektedir.

Ölen sultan, oğullarından birini yasal halefi olarak gösterdiği halde, başta yönetici bulunmaması, iktidar taliplerine büyük olanaklar sağlıyordu: Seçilen prensin kardeşlerinden biri beklenmedik biçimde iktidarı ele geçirdi; başa geçişini yasallaştırdı ve sonunda kardeşini öldürttü. Üstünlük sağlayan kardeş bunu "onursuz yaşamı boyunca kendine bağladığı, halkın en aşağılık kesimlerinin "desteğiyle gerçekleştirmişti. İbni Haldun'a göre, söz konusu prensi başarıya ulaştıran bu "ayaktakımı", her türlü aşırılığa gözükapalı gidebilecek yapıdadır. Bununla birlikte, Kuzey Afrika devletlerinin tarihinde tam anlamıyla klasikleşmiş olan bu halef bunalımı, tüm Mağrib'te bir karışıklığa yol açmaktan da geri kalmadı. Öldürülen taht adayı gerçekte, en büyük Merini hükümdarlarından biri olan Fas Sultanı Ebulhasan'ın koruması altındaydı. Sultan, Tunus'taki olayları geniş kapsamlı bir müdahaleye neden olarak görecekti.

Merini Sultanı İspanya'da yürüttüğü kutsal savaşa paralel olarak büyük bir tasarıyı, Mağrib'i birleştirme tasarısını da gerçekleştirmeye çalışıyordu (ancak bu girişim 1340'ta Rio Salado'daki büyük bozgun yüzünden sonuçsuz kalmıştı). Sultan bu bozgundan birkaç yıl önce Tunuslular ile birleşerek Tlemsen'i almayı başarmıştı (1337). Bu başarıdan sonra da Tunus üstünde bir tür gizli koruyuculuk uyguladı ve Hafsi tahtının yasal mirasçısının seçiminde güvence vermeyi üstlendi. Sultan Ebulhasan, koruması altındaki kişinin öldürülmesinden sonra, hem kurbanın öcünü almak, hem de zorbayı cezalandırmak isteğiyle, bu durumu İftikiye'nin işlerine doğrudan karışmak için neden saydı. Önemli güçler sağladıktan sonra, zorlanmadan Hafsi Devleti'nin topraklarını ele geçirdi ve gösterişli bir biçimde Tunus'a girdi (Eylül 1347). Kuzey Afrika'nın, Muvahhitlerin yükseliş döneminde gerçekleştirdiği birlik yeniden sağlanmış gibiydi. Gelecek tüm umutlara açık görünüyordu.

İbni Haldun, Fas Hükümdarı'nın gücünden ve Mağrib için yeni bir parlak dönemin belirtisi sayılabilecek bu birleşmeden çok etkilenmiştir. Merinelerin Tunus'a girişini şöyle anlatır:

> "Sultanın birlikleri, karargâhlarının bulunduğu Sicumi'den kentin girişine kadar üç dört mil uzunluğunda iki sıralı bir saf meydana getirdi. Hepsi de altı olan Meriniler, rütbelerine göre bayraklarının altında sıraya girdi, Sultan güzel bir savaş atına binmiş olarak, arkasında gösterişli bir toplulukla çadırından çıktı ve davul sesleri ve çevresinde uçuşan bayraklar arasında ilerlemeye başladı. Sultan, birliklerin içinden geçtikçe onlar da sıraya dizilip peşinden yürüyordu; öyle ki toprak bu dev ordunun adımları altında titriyordu. Kendimi bildim bileli böyle bir gün yaşamadım.[4]

Girişimin büyüklüğüne ve sultanın İfrikiye'nin kutsal yerleri önündeki saygı gösterilerine rağmen, Tunus'taki bazı çevreler Merinilere karşı alttan alta kin duyuyordu. Ancak Haldunlar bu tutumu benimsemedi. Düzenin yeniden sağlanmasını, özellikle de Faslı sultanın çevresinde görmekten hoşlandığı bilgin ve okumuş kişilere saygı gösterilmesini memnuniyetle karşıladılar. Saray çevresinden sayılan hukukçular, okumuş ve bilgin kişiler Haldunların evinde konuk ediliyordu.

Genç Abdurrahman bu ünlü kişilerin dostluğundan çok yararlandı. Bunlardan biri olan Abili, İbni Haldun'un en sevdiği öğretmeni olacak, geleceğin tarihçisinin düşünsel gelişiminde önemli bir rol oynayacaktı. Abili o dönemin en ünlü filozoflarından biriydi. İbni Rüşt, İbni Sina, Farabi, Razi gibi büyük akılcı filozofların hem yorumcusu hem sürdürücüsüydü. Oysa XIV. yüzyılda Mağrib, sofu bir tutuculuk dönemi yaşamaktaydı ve bu filozofların kuşkulu kabul edilen yapıtları genellikle incelenmiyordu. İbni Haldun, Abili sayesinde üç yıl, o karanlık dönem için yetkin sayılabilecek bir felsefe eğitimi gördü ve akılcı bir anlayış kazandı. Haldunların evinde kalan Abili, onun çok güçlü bir mantık kavrayışına ulaşmasını ve büyük filozofların düşüncesiyle içli dışlı olmasını sağladı. İbni Haldun kendini bu filozofların çekiciliğine kaptıracaktı. Abili'nin İbni Haldun üzerindeki etkisi o kadar büyük olacaktır ki; öğrenci Fas'a gitmesi gereken öğretmenine katılmak üzere sonunda Tunus'tan ayrılmaya karar verecektir.

İbni Haldun'un düşünsel gelişimde önemli bir yeri olan bu dönem, siyasal yaşam açısından da çok canlıdır: Dev bir imparatorluğun efendisi durumundaki Sultan Ebulhasan, topraklarında düzeni egemen kılmak ve "feodaller"in davranışlarını

4. A.g.y., IV. Cilt.

sıkı bir biçimde denetlemek istiyordu. Bu kabilelerin kendi adlarına kentlilerden ya da köylülerden vergi toplamalarını yasakladı. Buna karşılık, hizmetlerini ve bağlılıklarını sağlayabilmek için onlara düzenli bir aylık söz verdi. Böylesine merkezci bir siyaset, sultana karşı güç birliği eden büyük kabile önderlerinin çıkarlarına ters düşüyordu; içlerinden bazıları üstyönetim kararlarını açıkça çiğneyince, Ebulhasan bunları zor kullanarak sindirme yoluna başvurdu. Ama 1348'de, paralı askerler, zorla silah altına alınmış birlikler ve büyük feodallere bağlı yedek kabile güçlerinden oluşmuş karma bir ordu olan Merini ordusu, hükümdardan koptu. Zayıf kabilelerin saldırıları da eklenince, bu ayrılık hükümdar için tam bir bozguna dönüştü. Bunun üzerine tüm imparatorluk parçalandı: Fas'ta bulunan devlet memurları ve önderler ayaklandı; Tunus ve Tlemsen kentleri bağımsızlıklarını ilan etti. "Artık imparatorluğun her yanını haydut topluluklar basmıştı" diye yazar İbni Haldun.[5] Tunus'ta, kentten atılan Meriniler, kasabaya sığınmak zorunda kalmışlardı. Haldunlar, içlerinde sultanın özel sekreteri de bulunan birkaç kişiyi evlerinde gizledi. Tunus'a dönen sekreter, Merinilerin her yandan yönelen tehditlerine karşı koymaya çalıştı. Ama yürekli çabalarına rağmen, Fas'a vardıktan sonra başarısızlığa uğradı. En önemli hasmı durumundaki öz oğlu iktidarı ele geçirdi.

Merinilerin gidişinden sonra da Tunus'ta düzen geri gelmedi. Rakip grupların çekilmesi sürdü ve siyasal kararsızlık devam etti. Tahta çıkan Hafsi Prensi, büyük kabile önderlerinin çıkarlarını temsil eden vezir İbni Tafragin'in eline düştü. İbni Tafragin, hükümdardan kurtulup onun yerine genç birini, istediği gibi çekip çevirebileceği uysal bir kuklayı geçirmişti. Tam bu mücadeleler sürerken 1348'de gerçek bir felaket, büyük bir veba salgını patlak verdi ve korkunç yıkımlara yol açtı.

> "... Doğu ve batı halklarının tepesinde korkunç bir veba salgını patladı; salgın ulusları acımasızca hırpaladı, büyük bir bölümünü alıp götürdü, uygarlığın en güzel ürünlerini bozup yok etti... Devletlerin gücünü kırıp iktidarlarını küçülttü; güçlerini o kadar zayıf düşürdü ki hepsi bütünüyle ortadan kalkma tehlikesiyle karşılaştı. İnsansızlıktan toprak ekilemez oldu; kent boşaldı, önemli yapılar yıkıntı ha-

5. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Önsöz.

> line geldi, yollar silindi, binalar yok oldu; evlerde oturan kalmadı; uluslar ve kabileler güçlerini yitirdi ve ülkelerin tüm bayındır görünümü değişti."[6]

Salgının kıyımı özellikle Tunus'ta korkunç oldu. İbni Haldun, babasını, annesini, dostlarını ve öğretmenlerinin çoğunu yitirdi.

Bu korkunç salgına bir de 1350 yılındaki yıkıcı kıtlık eklenecektir. İbni Haldun'un zengin ve saygın bir ailenin içinde geçen dingin ve mutlu gençliği, bu peş peşe yıkımlarla birdenbire son buldu. Artık onu Tunus'a bağlayan hiçbir şey kalmamıştı. Kendini tutkuyla incelemelerine adadı ve Fas'ta bulunan Abili'nin yanına gitmeye karar verdi. Ama bu yolculuğu ertelendiğini yalnızca ağabeyi öğrenecekti.

İşin aslı ise şuydu: 1352'de, güçlü Vezir İbni Tafragin, belki de büyük bir aileyle uzlaşmak kaygısıyla, artık yirmisine basmış olan İbni Haldun'u ulema yazmanlığına atamıştı. Yani İbni Haldun, hükümdarın ismini, unvanlarını ve soyunu el yazısıyla resmi metin ve mektuplara işleyecekti. İbni Haldun, vezirin devlet işlerinden iyice uzaklaştırmak için boğazına düşkünlüğünü övdüğü bu kralın, bu genç oburun hizmetinde olmaktan pek hoşnut değildi. Bir süre sonra Tunus yönetimi ile Kostantin kentine egemen olan bağımsız bir Hafsi Prensi arasında savaş patlak verdi. Saray ve ordu savaş hazırlığı içindeyken İbni Haldun Tunus'tan ayrıldı. Daha sonra şöyle yazacaktır:

> "Hocalarından ayrılıp öğrenimimi sürdürme olanağını yitireceğime üzülüyordum ama fırsatını bulur bulmaz kentten gitmeye karar vermiştim."[7]

Tunus güçlerinin kısa sürede bozguna uğraması bu tasarısını gerçekleştirmesini kolaylaştırdı. İbni Haldun savaş bitene kadar kendini güvenceye aldıktan sonra, Tunus'a dönmeyip Biskra'da, siyasal durumun aydınlanmasını bekledi.

1353 yılının başında Fas sarayı yöneticilerinin geçici olarak yerleştiği Tlemsen'e doğru yola çıktı. Yeni Merini Sultanı Ebulinan, babasının tasarılarını benimseyerek yeniden Mağrib'i birleştirmeye karar vermişti; sultanın orduları Tlemsen kentini

6. A.g.y., Önsöz.
7. A.g.y.

tuttu, Bicaye'yi ele geçirdi; ancak iç güçlükler hemen Tunus üzerine ilerlemelerini engelledi. İbni Haldun Tlemsen yolundayken Merini Hükümdarı'na karşı bir ayaklanmayı bastırmak üzere Bicaye'ye giden askeri bir birlikle karşılaştı. Vezir ve sultanın çocukluk arkadaşı olan birlik komutanı, büyük bir aileden gelen bu genç adama yakınlık gösterdi. İbni Haldun da bu komutana eşlik etmek istedi ve kentin alınışında hazır bulundu. 1353 Temmuz'unda önemli kişilerden oluşan bir topluluk sultana saygısını sunmak üzere Bicaye'den Tlemsen'e doğru yola çıkınca, İbni Haldun da koruyucusu tarafından binek hayvanı, tören giysileri, para ve çadırlarla donatılmış olarak bu yolculara katıldı. Gösterişli bir oturumda sultana tanıtıldı; genç olmasına rağmen büyük ilgi gördü. Sultan, genç Tunusludan İfrikiye'deki siyasal gelişmeleri öğrendi. İbni Haldun "Önemli ödüller, birçok tören giysisi, güzel atlar, ayrıca doğduğum kentte ailemizin kullanımına ayrılmış toprakların yeniden verilmesi sözünü aldım"[8] diye yazar. Buna karşılık Tunus yönetimi ise belki de İbni Haldun'un Tunus'tan ayrılışını cezalandırmak için kendisine ayrılmış ayrıcalıkların bir bölümünden ailesini yoksun bırakmıştı.

Fas Sultanı'nın güleryüzlü karşılaması, baş vezirin İbni Haldun'a duyduğu yakınlıkla olduğu kadar, Haldunların İfrikiye'deki siyasal önemleriyle de açıklanabilir. Ayrıca Hükümdar Ebulinan babasının talihsiz döneminde ona bağlı kalanlara karşı kendini borçlu duyuyordu. Merini ordusuna Tunus'a kadar eşlik etmiş ve çoğu Haldunların evine girip çıkmış bulunan okumuş ve bilgili kişiler de en parlak öğrencilerden biri olan bu genç adamın değeri konusunda, kuşkusuz hükümdarın dikkatini çekmişlerdi. Bu kişilerin önerisi üzerine sultan, Fas'a dönerken İbni Haldun'u sarayındaki edebiyat toplantılarına davet etti. Gerçekten bu tür toplantılara başkanlık etmek, her iyi Müslüman hükümdarın en soylu eğlencelerinden ve yerine getirmek zorunda olduğu en önemli görevlerden biriydi. Ebulinan'da bu resmi görevini büyük bir zevkle yerine getiriyordu.

İbni Haldun, Hafsi sarayından önemli bir kişinin kızını evlendirdikten hemen sonra Fas'a hareket etti ve 1354 yılının başında kente vardı. Merini başkenti o sırada parlaklığının doruk noktasındaydı. Ticaret ve sanat etkinlikleri hızla gelişiyor, kent dört bir yandan bayındır hale geliyordu.

8. *Berberilerin Tarihi*, IV. Cilt.

İbni Haldun şöyle yazar:

> "Herkes büyük konutlar inşa etmeye, taştan ya da mermerden saraylar çıkmaya, bunları fayans ya da arabesklerle süslemeye koyuldu. İpek giysilere, güzel atlara, seçkin yemeklere, altın ve gümüş takılara büyük bir eğilim doğdu. Refah, rahatlık ve gösteriş her yana yayıldı."[9]

Merini hükümdarları eski bir burjuva kenti olan ünlü Fas ül-Bali yakınında El Ceddiye'yi (Fas deresi vadisinde) kurdu; bu yeni kent, başkentin siyasal, yönetimsel ve askeri kademeleriyle birlikte doğrudan doğruya saraydan beslenen loncaları (banka, borsa ve fuhuş) da kapsayan bir yöneticiler kenti oldu. O dönemde Fas, Mağrib'in her halde en canlı kentiydi. Aynı zamanda aydın bir başkentti. Sultanlar bilim ve sanat alanındaki koruyuculuklarıyla Müslüman dünyasının tüm kesimlerinden özellikle de İspanya'dan pek çok bilgin ve aydın kişiyi buraya çekmişti. Merini hükümdarları da öğrenci kabul etmek için birçok medrese kurdurarak büyüklüklerini her yana yaymıştı. Bu dini öğretim kurumlarında zengin kitaplıklar bulunuyordu; bunların bir bölümü Hıristiyanların İspanya'da ele geçirip daha sonra bir barış antlaşmasının koşulları gereğince geri vermeyi kabul ettikleri kitaplardan oluşuyordu.[10]

Bu elverişli koşullar İbni Haldun'a değişik Mağribli ve İspanyol öğretmenlerinin yanında öğrenimini sürdürme olanağı verdi. "Böylece istediğime uygun bir öğrenim düzeyine ulaştım" diyecek[11] olan İbni Haldun, felsefi ve bilimsel tartışmalara katıldı, bu arada hükümdarın özel sekreteri olarak saray kararlarını kopya etmekle yükümlüydü. Önemsiz saydığı bu görevi gönülsüzce yapıyordu. Ama yararlandığı olanaklar kıskançlıklara ve iftiralara neden oluyordu. Bicayeli Hafsi Prensi Ebu Abdullah'ı sık sık ziyaret etmesi düşmanlarının eline koz verdi. Merinilerin yönetime geçmesi üzerine tahtan çekilmek zorunda kalan Ebu Abdullah, bir bakıma altın kafeste yaşıyordu. Yarı konuk, yarı tutsak olan prenslerin gözaltında tutulması usulü, çeşitli devletlere gerektiğinde rakip gücün içinde karışıklıklar yaratmak için kullanabilecekleri bir koz sunuyor-

9. A.g.y.
10. A.g.y.
11. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Önsöz.

du. İbni Haldun 1357'de, bu prensin tahta çıkmasına zemin hazırlamak suçundan ve görünüşte haklı olarak tutuklandı; eziyet gördü ve bir hücreye kapatıldı. Talihin böylesine dönmesi, saray yaşamında sık görülen bir durumdur. İbni Haldun neredeyse iki yıl hapis kaldı. Ancak Tunus'ta bir seferden dönen Ebulinan'ın ölümü üzerine özgürlüğüne kavuştu (1358). Ebulinanda, babası gibi zaferin ardından çöküntüyle karşı karşıya gelmişti. Komutanları onu yalnız bırakmış ve başkentte dönmeye zorlamıştı.

İbni Haldun, o güne kadar tutuklu bulunan karşı tarafın yandaşlarına yaslanmayı çıkarlarına uygun bulanlar tarafından kurtarıldığında, saraydaki hava kötüydü: Herkes kendi adayını tahta kabul ettirmek kaygısındaydı. Sultanı uğrattıkları yenilgiden sonra iyice güçlenen kabile önderleri, kendilerine bağlı bir aday istiyordu. Başvezirin yönetiminde hareket eden bu önderler, fazla atak buldukları yasal prensi öldürttü. Onun yerine, hemen denetimlerine aldıkları beş yaşında bir çocuğu getirdiler. Sultan Ebulinan daha ölmemişti; ama vezirin baskısı altında sesini çıkaramıyordu. Bundan sonra krallık, iktidar isteklerine, mücadelelerin gelişimine ve en elverişli hizbin açık artırmasına bağlı olarak sultanları öven ya da yeren soyluların hesapları arasında bölündü. Saraydaki bu kargaşa, kısa bir süre sonra tüm krallığa yayıldı ve uzak yörelerdeki feodaller de rollerini oynamak ve çıkar sağlamak üzere geldi. İbni Haldun bu ün ve onur savaşına bir süre seyirci kaldı.

Ancak zekâsı ve siyasi ustalığı, saraydaki pek çok ilişkisi, İbni Haldun'u bir süre sonra başkenttin en etkili kişilerinden biri durumuna getirdi ve onu bitmez tükenmez bir siyaset kovalamacasının içine attı. "Ondan (yani vezirden) gördüğüm saygının tadını çıkarmakla yetiniyordum" der İbni Haldun.[12] İktidarın nimetlerini kendine saklamak isteyen vezire karşı mücadeleye girişen Merini önderleri, yeni bir hükümdar adayı ortaya atmış ve ilk hükümdarın yandaşlarını "yeni kent"te kuşatmıştı. Yeni sultanın Dışişleri Bakanlığı'na getirilen İbni Haldun, bir süre sonra üçüncü bir adayın adamları tarafından ziyaret edildi; bunlar büyük ödüller ve gösterişli görevler önererek, İbni Haldun'dan en önemli Merini önderlerini kandırmasını istedi. Bu önderler çeşitli adaylar arasında birtakım

12. A.g.y.

karanlık değişiklikler yaptıktan sonra, son adayda karar kılacaktı. Yeni sultan gösterişli bir biçimde Fas'a girdi. Sultanın atının yanındaysa zafer kazanan hizbi tam zamanında seçen Abdurrahman İbni Haldun bulunuyordu.

İbni Haldun önce Dışişleri Bakanlığı'na sonra vezirliğe ve en sonunda yüksek düzeyde bir adalet kurulunda sorumlu "yönetim sekreteri" görevine atandı. O sırada yirmi yedi yaşındaydı. Yeni hükümdar, ortaya çıkabilecek tüm adaylardan kurtulmak kaygısıyla, kardeşlerini, yeğenlerini, aynı kandan prensleri, ailenin tüm yakınlarını tutuklatmıştı. Doğu'ya yollamak gibi sözde bir neden uydurarak hepsini bir gemiye bindirdi ve denize açıldıklarında boğdurttu. Ancak bu kurnazca dolap pek işe yaramadı, çünkü bu manevrayı hazırlayan yeni hükümdar da kısa süre sonra tahttan indirilip öldürüldü. O ana kadar sarayın dışına taşmayan kargaşa tüm kente yayıldı. Bütün bunlardan sorumlu olan vezir ise, zavallı bir budalayı hükümdar yapmıştı. Ancak bu tertibe katılanlar, birdenbire düşmekten kurtulamadı. Bunlardan bir bölümü hazinenin parasını askeri birliklere ve ayaktakımına dağıttı; ancak bunlar da ellerindekiyle yetinmeyip saraya ait depoları yağmaladı ve sonra ateşe verdi. Sonunda kıyasıya bir savaş, Hıristiyan paralı askerler ile Endülüslü muhafızları krallığın büyük kabul salonunda karşı karşıya getirecekti. Ayaktakımı, suçu Hıristiyan tüccarlar ile Yahudilere yükleyerek işin işinden sıyrılmaya çalıştı. Ancak Merini önderleri, tüccarlar ile Yahudilerin korunmasını üstlendi ve ayaklananları püskürttü. Bunalım bu zor günle sona ermedi. Feodaller yeni bir hükümdar seçti, ama vezir onları yenilgiye uğrattı ve bu başarısından yararlanarak budala kralı haremine yolladı; onun yerine daha aklı başında birini getirdi.

Bu arapsaçına dönmüş siyasal kargaşadan çıkıldığında, İbni Haldun zafer kazanan hizipteki iyi yerini hâlâ koruyordu: Dört yıldan daha kısa bir sürede, sayısı kabarık adaylar sayılmazsa, beş sultan tahta çıkmış ve hemen ardından indirilmişti. Bunlardan dördü öldürülmüştü. Bu geçici hükümdarların yakınları ve yandaşları arasında, gerek desteklekdikleri ve olası rakiplerini yok etmek isteyen hükümdarın başarısından sonra öldürülen, gerekse bu hükümdarın düşüşünden sonra, halefinin yandaşları tarafından öldürülenler sayılmayacak kadar

çoktu. İbni Haldun bu sultanların hemen hepsinin yönetimi sırasında önemli bir siyasal rol oynamayı başarmış, bu durmadan değişen örümcek ağının içinde tam bir entrikacı dehası ortaya koymuştu: Sultanın biri daha yeni tahta çıkmışken onu tahta çıkaranlar, çoktan yeni bir entrikanın içine girmiş bulunuyordu.

Sonunda genel bezginlik bu bunalımı yatıştırdı; iktidarı tam anlamıyla elinde tutan vezir, devletin çıkarını biraz olsun düşünmeksizin, devlet için yıkıcı ödünler dağıtarak kısa bir süre olsa da gücünü korudu: Egemenliğini altı yıl sürdürdü ve bu yolda üç sultan öldürttü. Dördüncü sultan da aynı talihsizliğe uğrayacakken vezirden kurtulmayı başardı. Bu arada İbni Haldun, dönemin efendileriyle ilişkilerinin bozulacağını sezerek Fas sarayından ayrılmak için izin istedi. Ancak Tlemsen ya da Tunus'a gitmesi yasaklandı; çünkü orada, sürgündeki Merini taht adayları hesabına bir takım bağlantılar kurmasından korkuluyordu: Bunun üzerine, İbni Haldun Granada'ya gitmek üzere bir gemiye bindi (Aralık 1362).

İbni Haldun Granada'da çok içten ve çok gösterişli bir biçimde karşılanmıştır.

> "Kullanmam için sarayın bir bölümünü bir an önce döşetmeye çalışan sultan, benim onuruma sarayının önde gelen memurlarından oluşmuş bir süvari kıtasını karşılayıcı gönderdi. Huzuruna çıktığımda da beni hizmetlerimden nasıl haberli olduğunu gösteren bir tavırla karşıladı ve bana bir tören giysisi armağan etti."[13]

Gerçekte Granada Hükümdarı V. Muhammet ve Veziri İbnülhatip bir darbe sonunda bir süre başkentlerinden sürülmüş, Fas'a sığınmış ve o sırada vezir olan İbni Haldun'un da büyük desteğiyle, krallıklarını yeniden ele geçirmek için Fas Başvezirinden önemli yardım görmüştü. Böylece İbni Haldun'un sayesinde, Endülüs'teki son Merini dayanağı olan Ronda kentini ele geçirmeyi başarmışlardı. Bu destek onlara zorbayı kovup, Granada'yı yeniden alma olanağı vermişti. Bu süre içinde İbni Haldun da Endülüs Hükümdarı'nın ailesini gözetmişti. Dolayısıyla hükümdar, ancak birkaç aydır sürmekte olan egemenliğini büyük ölçüde İbni Haldun'a borçluydu.

13. A.g.y.

Konuğun değerinden ve ustalığından çok etkilenen Granada Kralı, bir süre sonra İbni Haldun'u önemli ve güç bir görev için Sevilla'ya, Castilla Kralı Zalim Pedro'nun yanına gönderdi. 1363 yılında yola çıkan elçimiz, Alcazar'daki görkemli elçiler sarayında gösterişli bir biçimde karşılandı; Hıristiyan kral, Alcazar'a yerleşmekle birlikte, Müslüman egemenliğinin geleneksel görüntüsünü korumuştu. Sevilla sarayındaki yaşam, Mağrib'e özgü yaşamdan farksızdı; XIII. ve XIV. yüzyıl mimari sanatının geliştiği bu ortamda İbni Haldun yabancılık çekmedi: "Atalarımın güçlü dönemlerinden kalmış pek çok yapı gördüm" diye yazar.[14] Hiç de uzak bir döneme ait olmayan Müslüman egemenliğinin belirtileri sayılması gereken bu saraylar, Giralda Minaresi ve Mağrib'e özgü alışkanlıklar, ataları Sevilla ve Endülüs'ten kaçmak zorunda kalmış bir kişiye herhalde acı gelmiştir.

İbni Haldun siyasal geleneğe uygun olarak, ipek kumaşlar, soylu atlar, bunların altın işlemeli koşum takımları gibi alışılmış armağanları teslim ettikten sonra, Castilla ile Müslüman prensler arasında bir barışa aracılık etme görevini tamamlamış oldu. Aslında Zalim Pedro'nun barışa daha çok ihtiyacı vardı; çünkü Fransa ve Aragon ile iş birliği eden vasallarının ayaklanması yüzünden tüm gücünü kaybetmişti. Hatta Hıristiyan kral, İbni Haldun'a hizmetine girmesini önerdi. Sevilla yakınlarında eskiden atalarının olan toprakları yeniden İbni Haldun'a tahsis edeceğine söz verdi. Kutsal savaşın neden olduğu karşılıklı güvensizliğe rağmen, Müslümanların Hıristiyan devletlerin, Hıristiyanların da Müslüman devletlerin hizmetine girmesi görülmemiş bir durum değildi. Gerçekten İbni Haldun gibi batıdaki Müslüman devletlerin siyasal yaşamını yakından tanıyan bir siyaset adamı, Castillalı Müslümanlar'a ilişkin siyaseti büyük ölçüde kolaylaştırabilirdi. Ancak İbni Haldun gerekli saygı ve ölçüyü de gözeterek öneriyi reddetti. Belki de vasallarının ayaklanması yüzünden, daha o zamandan umutsuz bir duruma düşen kralın iktidarını zayıf bulmuştu. Zalim Pedro iki yıl sonra yenilecek ve kaçarken öldürülecektir. Wales Prensi'nin, Castilla'daki ayaklanmaları kışkırtan Du Guesclin'in "Büyük Birlikler"ine karşı gönderdiği İngiliz desteği de yarar sağlamayacaktı. İbni

14. A.g.y.

Haldun, Yüzyıl Savaşları dönemindeki Avrupa diplomasisinin gidişiyle ilgili olarak büyük ölçüde belge toplamıştır. Ancak Castilla'daki öneriyi geri çevirmesi, yalnızca siyasal uzakgörüşlülükle açıklanamaz. Yapıtının birçok bölümünde, Hıristiyanlara boyun eğip Haldunlar gibi sürgünü yeğlemeyenleri "hain" diye niteleyerek ağır biçimde eleştirir. İbni Haldun Hıristiyan bir hükümdarın hizmetine geçici de olsa girmeyi, büyük bir olasılıkla ahlaksal nedenlerden ötürü kabul etmemiştir.

Armağanlarla yüklü olarak Granada'ya dönen İbni Haldun, bu görevin başarısından bütünüyle hoşnut kalan V. Muhammet tarafından, Elvira köyü ve Granada'nın bu en verimli bölgesinde, yörenin en zengin sulak topraklarıyla ödüllendirildi. Hükümdarın en sevdiği dostu ve sırdaşı durumuna gelen İbni Haldun, edebiyat toplantılarında okuduğu şiirlerin yetkinliğiyle dikkati çekiyordu. Bu toplantılarda hem dostu hem rakibi olan Vezir İbnülhatip ile ince ve zengin bir lirizmle dolu şiirler yazarak yarışıyordu. Granada o sıralarda en parlak dönemini yaşıyordu. İspanya'da Reconquista'dan kaçan pek çok Endülüslü Granada'ya yerleşmişti; bunlar ince beğenileri, bilgileri ve tekniklerini de birlikte getirmişti. Zanaatçılar, kuyumcular, dokumacılar, mücevherciler ve marangozların durmadan çalıştığı bu kovan benzeri kentte, 200. 000'e yakın insan yaşıyordu.

Bu dönem, bir dizi karışıklığa kısa bir süre de olsa ara vermekle Granada Krallığı'na az çok bir kararlılık kazandırdı ve krallık zayıf yanlarına rağmen, tam anlamıyla çökmekte olan Fas'ı korumasına alacak kadar önemli bir rol oynamaya başladı. İç savaşla karşı karşıya bulunan Castilla ile uzun bir barış dönemi yaşanması da V. Muhammet'e Fas'taki anlaşmazlıklarda hakemlik etme olanağı verdi. Hükümdar Elhamra'daki görkemli "Aslanlı Avlu"yu ve onu çevreleyen süslü galerileri inşa ettirerek, egemenliğinin büyüklüğünü, gösterişe düşkünlüğünü göstermiştir. İbni Haldun'un bu dönemdeki yaşamı krallık sarayının tarhlar, sular ve arklarla bezenmiş nefis bahçelerinde geçiyordu. Akdeniz yazının dayanılmaz kuraklığında kurulmuş bu incelik dolu mucize,Endülüs uygarlığının duyarlılığını ve inceliğini yansıtıyordu. Bu durum kendini en çok gizemin erotizmle karıştığı şarkılarda ve şiirlerde duyuruyordu. Bu, şiirle dolu, zarif ve seçkin yarışmalarda Mağribliler çoğu kez

silik kalıyorlardı. Ama İbni Haldun, bu Tunus kökenli Endülüslü, bu ortamdan da gördüğü saygıdan da çok hoşnuttu.

İbni Haldun kesin olarak Granada'ya yerleşmeyi düşünüyordu. Bu kentte yaşamak hoşuna gidiyordu. Soylular mahallesinde güzel bir evi, güzel bahçeleri vardı. Kullanımına verilen toprakların geliri ona büyük bir geçim rahatlığı sağlıyordu. Bunun üzerine, onu Kostantin kentinde beklemekte olan ailesini, eş ve çocuklarını Granada'ya getirtti.

Bununla birlikte, İbni Haldun'un Granada'daki etkinliği eğlence, kutlamalar ve şiirle sınırlı değildi. Hükümdarla oturup saatlerce felsefe, tarih ve siyaset sorunları üzerine tartışıyorlardı. Gerçekte V. Muhammet, filozof hükümdar rolünden hoşlanıyordu. İbni Haldun onun isteği üzerine bir mantık kitabı ile İbni Rüşt'ün yapıtlarını özetleyen bir yorum kitabı yazdı. İbni Haldun, Granada Kralı'nı örnek bir hükümdar, bir "aydın despot" yapma umudunda mıydı? Belki. Bununla birlikte bu gösterişli ve rahat yaşamdan giderek bezmiş görünüyordu. Başlangıçta pek duymadığı iç sıkıntısı büyüyordu. İbni Haldun kendini siyasal yaşamın dışında bulmaktan tedirgindi; onun görevlerini olduğu kadar, hükümdara yakınlığını da kıskanan dosttu İbnülhatip ise siyasal etkinlikleri kendine ayırmıştı. Kuşkucu biri olan vezir, birtakım dolaplar çevirerek İbni Haldun'a kara çaldı; dostluğun yerini nefret almıştı. Bu duruma en çok İbni Haldun'un canı sıkılıyordu. Eninde sonunda Granada vasal ve cılız bir devletin başkentiydi. İbni Haldun'un isteklerine yanıt verecek bir ortam olmaktan çok uzaktı. Ona başka yerler, başka ufuklar gerekliydi...

Durum bu iken İbni Haldun, eski entrika arkadaşı, Bicaye Prensi Ebu Abdullah'tan bir haber aldı. Ebulinan'ın egemenliği sırasında Fas'ta beraber tutuklanmışlar, aralarında yakınlık doğmuştu. Daha sonra İbni Haldun, Merini sarayında bakan olup etkili bir kişi durumuna gelince, Fas Sultanı'nı tutuklu prensi bırakması için kandırmıştı. Aslında Bicaye tahtı Faslıların değil Tunusluların denetimindeydi. Hafsi yönetimini güç duruma sokmak, Fas Sultanı için kaçınılması gereken bir şey değildi; hiç olmazsa 1360 yılındaki genel siyasal durum açısından. İbni Haldun'un saygınlığı o kadar büyüktü ki sürgün prens, paralı Arap askerlerden oluşan bir birlik bile kuracaktı. Bu önemli hizmetlerden duyduğu gönül borcunu belirtmek için de İbni

Haldun'a *gelecekteki* krallığında vezirlik önerecekti. İbni Haldun, Prens Ebu Abdullah'ın tahta çıkma girişimleri başarıya ulaşıncaya kadar sabırla bekledi. 1364'te Bicaye kenti Tunus'a karşı ayaklanınca, harcanan emekler meyvesini vermiş oldu.

Tahta geçer geçmez sözünü tutan yeni hükümdar, elbette böylesine yetenekli bir devlet adamının hizmetlerinden yararlanmakta çıkar da gözeterek İbni Haldun'u Bicaye'yi yönetmesi için çağırdı. Ama İbni Haldun'un önce Granada Hükümdarı'ndan izin alması gerekiyordu. V. Muhammet istemeyerek durumu kabul etti. 1365 Mart'ında İbni Haldun hediyelerle yüklü olarak, Granada'dan gemiye bindi, Almeriya'ya doğru yola çıktı.

> "Dört gün deniz yolculuğundan sonra Bicaye'ye vardım; Sultan Ebu Abdullah beni karşılamak için büyük hazırlıklar yapmıştı. Tüm devlet memurları atlarına binmiş olarak önümden geçti; kent halkı dört bir yandan bana dokunmak, elimi öpmek için atılıyordu. Tam bir bayram günüydü! Sultan, yanına vardığımda bana mutluluk dileklerini bildirdi, teşekkürlere boğdu ve beni bir tören giysisiyle onurlandırdı. Ertesi gün imparatorluğun ileri gelenlerinden oluşan bir topluluk ziyaretime gelerek hükümdarın övgülerini sundu... Bunun üzerine yönetimi ele aldım ve yönetimi düzenlemek ve devlet işlerini iyi yürütmek için istekle çalışmaya koyuldum."[15]

Bicaye o dönemde zengin ve canlı bir kentti. Kuşkusuz XI. ve XII. yüzyılda olduğu gibi, tüm Mağrib'e yayılan güçlü bir etkiye sahip değildi; ama Kuzey Afrika'nın en önemli kentlerinden biri olma özelliğini koruyordu. İyi ekilmiş bir ovayla çevrili bulunan Kabiliye yöresinin zenginliklerinden yararlanan Bicaye, oldukça geniş bir devletin başkentiydi. Ancak kentin en önemli yanı ticari etkinliğiydi. Bicaye, İfrikiye, Tlemsen, Fas; Sudan ve Avrupa arasında büyük bir ambar durumundaydı. Ayrıca korsanlık da kazançlı bir etkinlik oluşturuyordu. Dolayısıyla İbni Haldun kendisini gene gösterişli ve seçkin bir ortamda buldu. Gerçekte zengin Bicayeliler, zamanlarını neşe ile geçirmeleri, yemeğe düşkünlükleri ve kadınlarının güzelliği uğruna para dökmekten çekinmemeleriyle tüm Kuzey Afrika'da tanınmıştı. Bicaye aynı zamanda aydın ve dindar bir kentti; öyle ki önemini vurgulamak için kente "küçük Mekke"

15. A.g.y.

deniliyordu. Ayrıca kentte pek çok öğrenci vardı. İbni Haldun siyasal etkinliğinin yanı sıra, düşün ve din çevrelerinde de söz sahibiydi: Sultan, kendisini büyük camiye vaiz olarak atamıştı; devlet işlerinden fırsat buldukça, İbni Haldun burada hukuk dersleri veriyordu.

Bununla birlikte bütün bunlar zaman alıcı işlerdi ve İbni Haldun'un Bicaye'deki yönetimi sırasında elde ettiği siyasal deneyim, yapıtının kimi yanlarını açıklayan en önemli unsurlardan biridir. Gerçekte Kabiliyeliler, Endülüslüler, Doğulular ve Hıristiyanların karışmasından meydana gelen Bicaye halkı son derece canlıydı. Siyasal olaylar karşısında genellikle duyarsız kalan öbür büyük kentlerin sakinlerinden farklı olarak, Bicayeli seçkinler etkin siyasetçilerdi: Değişik hiziplerin başına geçerek birbirleriyle mücadeleye girişiyor (örneğin Kabiliyeliler tüccarlarla uyuşamazlardı), şu ya da bu hükümdarı, özellikle de Hafsi ya da Merini hükümdarlarını yardıma çağırıyor, kentten olmayan hükümdarlara karşı ayaklanıyorlardı. Bazen de o sırada etkili olan gurubun çıkarlarına daha yatkın olan bir hükümdarı benimseyerek kendi hükümdarlarını tahttan indiriyorlardı. İbni Haldun, "bazen ayaktakımının da karıştığı bu karmaşık siyasal yaşamda tüccarlar topluluğu (*muhtasıb*), önemli bir rol oynar" demektedir.

Sultan Ebu Abdullah daha Bicaye'ye girer girmez, tüccarlar topluluğunu ve "ayaktakımının diğer önderleri"ni karşısında buldu.[16] Bunları tutuklattı ya da idam ettirdi. Ama sürgün yaşamından da başından geçen talihsiz olaylardan da ders almayan ve ılımlı ve tedbirli olmayı beceremeyen sultan ile halk arasında, bir süre sonra uyuşmazlık başgösterdi. Bazı yönetim yöntemlerinin katılığını İbni Haldun da kınayacaktır. "Son derece sert bir kişiliği olan sultan, Bicayelilere çok katı davranıyordu; tahta geçeli iki yıl bile olmamıştı ki bunlardan elli kadarı onun emirleri üzerine idam edildi."[17] Peki kent içi yönetimde vezir İbni Haldun'un rolü ne olmuştu? Bunu bilmek zordur. Ancak İbni Haldun "vezirlik görevlerini genel isteğe uygun olarak yerine getirdiği"ni belirtir; görünüşe bakılırsa kentlilerin bir bölümü ondan çok hoşnuttu.[18]

16. *Berberilerin Tarihi*, II. Cilt.
17. A.g.y.
18. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Önsöz.

İç siyasetin ortaya oyduğu büyük zorluklar, hiç de daha az önemli olmayan dış zorluklarla iç içe geçmişti. Gerçekte Bicaye, konumunun önemi ve zenginliğiyle, komşu güçlerin göz diktiği bir yöreydi. Üstelik Sultan Ebu Abdullah savaşa yakın bir siyaset izliyordu. Tahta geçer geçmez Tlemsen Sultanlığı'na bağlı topraklara bir saldırı düzenledi. Delles'i ele geçirdi. Ancak bu başarı uzun sürmedi; çünkü bu kez de Kostantin Sultanı'yla mücadeleye giren Ebu Abdullah, Tlemsen Hükümdarı'yla barış imzalamak ve kızını ona eş olarak vermek zorunda kaldı. Bicaye ile Kostantin arasındaki savaş, önemli bir Arap kabilesi olan Davavida tarafından işgal edilen topraklar nedeniyle çıkmıştı; bu kabilede paralı askerlerden oluşmuş birlikler vardı. Davavida kabilesi bir süre sonra İbni Haldun'un yaşamında önemli bir rol oynayacaktır. Bicaye'yi güç duruma düşüren bu askeri sefere İbni Haldun da katıldı. "Bozguna uğrayan sultan, kendisi için topladığım parayla Araplara yardım ettikten sonra Bicaye'ye döndü" der.[19] İbni Haldun o dönemde tüm devlet adamlarının yaptığı gibi, "denetim dışı kırsal kesim"in boyun eğmeyen halkını vergi ödemeye zorlayarak yeni kaynaklar bulmaya çalıştı.

> "Parasız kalan sultan, beni Berberi kabilelerinin üzerine gönderdi; bunlar dağlara çekilmişti, birkaç yıldan beri vergi ödemeye yanaşmıyordu. Topraklarına saldırıp, yakıp yıktıktan sonra, tüm vergilerini ödemelerini güvence altın almak için, onları tutsak vermeye zorladım. Bu para çok işimize yaradı."[20]

Bu sırada Bicaye'de sultan ile uyrukları arasındaki ilişkiler giderek kötüleşiyordu. İbni Haldun bu durumu şöyle anlatır:

> "Sultan öyle bir baskı kurdu ki, bu durum genel bir kınamaya yol açtı. Kızgın uyrukları ona kin gütmeye başladı ve onun yerine yeğeni Ebulabbas'a bağlılıklarını belirtti, Kostantin Hükümdarı aklı başında, özü sözü bir ve uyruklarını kollayan bir yönetimden yana biriydi."[21] "Çılgına dönen halk sonunda Sultan Ebulabbas'a başvurarak bu gözaçtırmayan zorbadan kendilerini kurtarmasını diledi."[22]

19. A.g.y.
20. A.g.y.
21. *Berberilerin Tarihi*, III. Cilt.
22. A.g.y.

1366'da Sultan Ebulabbas, Bicaye üzerine yürüdü. Artık Bicayelilerin kinlerini gizlemediklerini gören hükümdar, durumunun iyice zayıfladığını sezmişti; yöredeki kabileler artık onun hasmını desteklemeye başlamıştı. "Fırtınayı barış önerileriyle atlatmayı uman" Ebu Abdullah yeğenini karşılamaya çıktı ama canını kurtaramadı. Bunun üzerine Bicayelilerin bir bölümü İbni Haldun'dan, ölen sultanın küçük oğullarından birine vekillik etmesini istedi. Ama durum o kadar kötüydü ki İbni Haldun, başarısızlığa mahkûm bir tasarıya kendini bağlamak istemedi. Öneriyi geri çevirdi. Gerçek bir devlet adamı olan Ebulabbas'tan yana geçerek kentti ona teslim etti. "Bicaye'yi ona verdim ve işler yeniden yoluna girdi" diye yazar.[23]

Bu koşullar altında İbni Haldun'un, fazlaca başına buyruk davrandığı söylenebilir. Ama o sıralar İbnülhatip'e yazdığı mektuplarda, Mağrib devletlerinin karşı karşıya kaldıkları sürekli kararsızlıktan giderek endişe duyduğunu belirtiyordu. Bunun acısını ilk çekenlerden biri de kendisiydi. Muzaffer Sultan Ebulabbas'ın başlangıçta kendisine gösterdiği yakın ilgiye rağmen, İbni Haldun bir süre sonra izlendiğini, hatta tehlikede olduğunu sezmişti. Hükümdar haklı olarak eski Bicaye vezirinin olası etkinliklerinden çekiniyordu.

Gerçekten de İbni Haldun, ölen Bicaye Sultanı'nın damadı olan Tlemsen Hükümdarı Ebu Hammu ile ilişki kurmuştu. Ölen kayınbabasının öcünü almak, Tlemsen Sultanı açısından, müdahale etmek için bulunmaz fırsattı. İbni Haldun'u da girişimlerini kolaylaştırabilecek etkili bir kişi olarak görüyordu. Bicaye'nin efendisi durumuna gelen Kostantin Sultanı, bu pazarlıkları haber alıp İbni Haldun'u tutuklatmak üzereyken beriki tam zamanında kaçmayı başardı. Bicaye'de vezirken ilişki kurduğu Davavida kabilesine sığındı. Kardeşi Yahya, İbni Haldun kadar şanslı değildi, tutuklandı ve eziyet gördü. Ardından, Haldunların Kostantin ve Bicaye'deki mallarına el kondu.

23. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Önsöz.

3
Condottiero'luktan* Tarihçiliğe

İbni Haldun'un sığındığı Davavida kabilesi, en güçlü Arap kabilelerinden biriydi. Riyah birliğini, yani ünlü Beni Hilallerin en güçlü kolunu meydana getiren toplulukların tümüne egemendi. Davavida kabilesinin önderleri önemli bir siyasal rol oynuyor; Orta Mağrib ve İfrikiye'nin çeşitli devletleri sık sık bu kabileden destek istiyordu. Davavidalar'ın, kendilerine sığınan İbni Haldun'a gösterdikleri saygı;usta, bilgili, kendilerini en güvenli yana yönlendirebilecek yetenekte, güç ilişkilerini hesap edebilecek bir siyaset adamının önerilerine gerek duymalarıyla açıklanabilir. Gerçekten de ganimetten yararlanmak için, zaferi kazanan tarafın yanında yer almayı bilmek gerekir.

O sırada Tlemsen Hükümdarı, İbni Haldun'a veziri olmasını önerdi ve yanına çağırdı: "İşlerin karışacağını sezdiğim için önerisini kabul etmedim." der İbni Haldun.[1] Kendi yerine, tutsaklıktan henüz kurtulmuş olan kardeşini yolladı. Buna karşılık, Davavidaları Tlemsen'den yana çekmeye ve Kostantin Sultanı'nı iki ateş arasında bırakmak için Tlemsen ile Tunus arasında güçbirliği kurmaya çalıştı. Yazık ki Tlemsen Sultanı Ebu Hammu'nun Bicaye'yi ele geçirmek için düzenlediği sefer tam bir bozgunla sonuçlandı. Hükümdarın yükleri ve haremi bile galiplerin eline düştü, onlar da ganimeti paylaştı. İbni Haldun'un ihtiyatlılığını doğrulayan bu büyük felaketin

* *Condottiero*: Ortaçağda, İtalya'da, paralı askerlerden oluşan bir birliğin önderine verilen ad.

1. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Önsöz.

ardından (Ağustos 1366), "utancından ve acısından neredeyse ölen" Sultan Ebu Hammu, zayıf düşmesi üzerine ortaya çıkıveren taht talipleriyle savaşmak zorunda kaldı. İbni Haldun ise uzak bir yere, dostu Biskra Hükümdarı'nın yanına gitmeyi daha doğru buldu.

Bu bir geri çekilmeden çok, yoğun bir etkinlik göstermek için seçilmiş bir yoldu. Etkinliğini Biskra'dan sürdüren ve temsilcilerini burada kabul eden İbni Haldun, Tlemsen Hükümdarı'nı eski gücüne kavuşturmak için, Tlemsen adına kalabalık bir kabileler topluluğunu birleştirmeyi başardı. Hükümdar yeniden vezirlik önerdiyse de İbni Haldun ihtiyatlı davranarak kabul etmedi. Gerçekte çoğu kez geçici ve hayali olan yönetim görevlerini kabul etmeyip, bunun yerine prensler ile bağlanmak istedikleri kabileler arasında aracılık etme yolunu seçti. Önemli askeri güçleri etkileyebilecek bir condottiero olarak, vezirkenkinden çok daha büyük bir güce sahipti; üstelik kabile süvarileri arasında sürdürdüğü yaşam, saray tertipleri içinde geçen bir yaşamdan çok daha dingindi. Hatta zamanının büyük bir bölümünü eskisi gibi okuma ve araştırmaya ayırabiliyordu. Bu tarihçi condottiero'dan daha ilginç birini düşünmek herhalde mümkün değildir.

İbni Haldun dört yıl (1366-1370), öncelikle Davavida kabilesi ile Tlemsen yönetimi arasında aracılık etti. Krallık adına para yardımında bulundu, ittifakları kurdu, süvarileri savaşa götürdü ve zaferler ya da bozgunla sonuçlanan askeri seferlerin değerlendirmesini yaptı. 1370'de kabile önderlerinden oluşmuş bir kurulu getirmek için gittiği Tlemsen'de yeniden yönetim görevi aldı. Kısa bir süre sonra Tlemsen Krallığı'yla Meriniler arasında gene savaş patlak verdi. Ancak Meriniler hile ve özellikle parayla düşmanlarının ordusundaki kabilelerin çoğunu kendilerinden yana çekti. Tlemsen Kralı Ebu Hammu böylesine tehlikeli bir durumda kaçmaktan başka çıkar bir yol görmedi ve başkentti bırakıp gitti. Yollar kesilmiş bulunduğundan İbni Haldun da güvenlik içinde olacağı Biskra'ya geçmedi, İspanya'ya kaçmaya karar verdi. Tlemsen'e en yakın liman olan Hüneyn'e vardığında ise kendisini götürecek bir gemi bulamadı. Merini Sultanı adına çalışan casuslar bir süre sonra kentte olduğunu öğrendi. Sultan bir süvari birliği göndererek İbni Haldun'u yakalamalarını emretti; gerçekten

de İbni Haldun'un siyasi önemi böyle bir sefere değecek kadar büyüktü. Ayrıca Tlemsen Kralı'nın ona değerli bir emanet bıraktığından kuşkulanıyordu.

Tutuklanan İbni Haldun, Faslıların eline geçen Tlemsen'e geri getirildi; sultanın önünde yargılandı. Sultan onu, Fas'tan ayrıldığından beri Fas davasına ihanet etmiş olmakla ağır bir biçimde suçladı. İbni Haldun ustaca, o dönemdeki başvezirin kendisine yönelttiği tehditler nedeniyle Fas'tan ayrılmak zorunda kaldığını belirtti. Bu sultanın gözünde önemli bir kanıttı, çünkü aynı vezir onu da öldürmek istemişti. İbni Haldun ayrıca orta Mağrib'in siyasal durumu üzerine ayrıntılı bilgiler verdi; bazı kabileleri etkileyip Merinilere bağlamak konusunda sahip olduğu olanaklara özellikle parmak bastı. Son olarak da, Tunus yolu üzerinde sondan bir önceki konaklama noktası olan Bicaye'yi ele geçirme olanağından söz etti. Bu bilgiler hükümdarı o kadar ilgilendirdi ki İbni Haldun hemen serbest bırakıldı ve kendisine pek çok armağan verildi.

İbni Haldun tam sevdiği işlere yeniden başlamak üzere ve dünyadan el etek çekmek gibi bir bahaneyle, Tlemsen yakınındaki ünlü Ebu Meyden'e çekilmişken sultan tarafından önemli bir göreve çağrıldı: Tlemsen Hükümdarı Ebu Hammu'ya bağlı kalan ve önemli gücü ve parasal kaynakları bulunan kabilelerce ele geçirilmiş yerlere giderek bunları Faslılardan yana çekmek gerekiyordu. İbni Haldun, Merini Sultanı'na hizmet etmek konusunda da birkaç hafta önce Tlemsen Hükümdarı'nın davasına destek olurken gösterdiği ustalığı gösterdi. Bu tutum "Machiavellicilik", ahlaktan ya da yurtseverlikten yoksunluk, "ikiyüzlülük" olarak nitelenebilir. Ama böyle bir değerlendirme kesinlikle yanlış olur. Gerçekte XIV. yüzyıl Mağrib'i çerçevesine, Avrupa'da ancak daha sonra söz konusu olacak yurtseverlik kavramlarını sokmak istemek aşırılıktır. İbni Haldun'un gözünde Fas ya da Tlemsen Hükümdarı'nın davasının, hiçbir özel ideolojik önemi yoktur. Yalnızca hükümdarlar arasındaki rekabettin sonucu olan devletler arası çekişmeler, Mağriblilerin güçlü dayanışma duygusunu kesinlikle değiştirmez. Bir condottiero olan İbni Haldun, o an kendisine en büyük kazancı sağlayan davaya hizmet etmeyi yeğliyordu. Burada değinilecek tek nokta, yapması için kendisine para ödenen işi dürüstçe sürdürdüğüdür.

İbni Haldun büyük bir yüreklilikle Sultan Ebu Hammu'nun sığındığı kabileye ulaştı ve bir araya topladığı önderlere, Merinilere hasım olmayı sürdürmeleri durumunda kendilerini bekleyen tehlikeleri belirtti. Hâlâ Tlemsen Hükümdarı'nı destekleyen kabilelerden çoğunun desteğini kazanınca, İbni Haldun, sultanın saklandığı yeri de öğrenerek Merini önderlerine haber verdi. Bunlar kaçağın bulunduğu yere bir sefer düzenledi. Merinilere katılan birlikler, İbni Haldun'un topladığı Davavida birliğinin kılavuzluğunda, Tlemsenliler'in kampına saldırıp ele geçirdiler ve her şeyini yitiren sultanı, Gurara'ın uzak vahalarına kadar kaçmak zorunda bıraktılar. Bu büyük başarıdan sonra İbni Haldun, düşmanlıklarını sürdüren kabilelerin topraklarına yapılan akınlara katıldı. Bu verimli sefer sona erince de belli başlı göçebe kabile önderlerini Merini Sultanı'nın önüne çıkartarak, armağan ve hizmetlerinin ödüllerini almalarını sağladı. Tüm bu kabile örgütünün kurucusu olarak, sultan tarafından en saygın biçimde karşılandı (Kasım 1371).

İbni Haldun birçok önemli askeri sefere yardımcı olduktan sonra Biskra'ya döndü. Oradan büyük göçebe kabilelerle ilişkisini kolayca sürdürebilecek; onların hareketlerini ve siyasal eğilimlerini gözleyebilecekti. Önemli bir kervan merkezi olan Biskra, bozkırlardaki ve sahra sınırlarındaki siyasal hava ile ilgili en değerli bilgilerin alınabileceği bir yerdi. İbni Haldun Biskra'da o yörenin yöneticisi İbni Mezni'nin konuğu oldu. İbni Mezni, konuğunun oynadığı ve gitgide önem kazanan rolden kuşkulandı. İbni Haldun Davavidaları soktuğu başarılı savaşlardan sonra, bu güçlü kabile içinde büyük bir saygınlık ve otorite kazanmıştı. Oysa İbni Mezni, Fas yönetiminin göçebe kabilelere yaptığı para yardımını onlara aktarmakla yükümlüydü. Biskra yöneticisi, İbni Haldun'un bu kazançlı aracılıktan onu yoksun bırakacağını mı düşünmüştü? Yoksa Merinilere yönelik olan ve daha sonra Tlemsen ve Tunus arasında geliştireceği bir takım tertipler peşindeydi de İbni Haldun'un durumu sezmesinden mi çekinmişti? Ne olursa olsun İbni Mezni sonunda İbni Haldun'un Fas sarayına çağrılmasını sağladı.

İbni Haldun, Biskra'dan 1372 Eylül'ünde ayrıldı. Yanında küçük bir muhafız takımıyla Melyana'ya vardıktan sonra Güney Tel kıyısını izleyerek Tlemsen yolunu tuttu. Her zamanki

gibi taht bunalımı patlak verdi, taht adaylarından biri bu durumdan yararlanmak için Tlemsen yakınlarında konaklamış tüm Merini birliklerini çabucak topladı ve iktidarı ele geçirmek üzere Fas'a yöneldi. Aynı anda Merinilerin hizmetinde olan göçebe kabilelerin korkusundan Sudan'a kaçmaya hazırlanan Sultan Ebu Hammu, rakibinin öldüğünü haber aldı ve hemen Tlemsen'e döndü. Tüm bu olaylar büyük bir hızla gerçekleşmişti. Ebu Hammu'nun, talih eseri özgürlüğüne kavuşmuş olan başkentine, kendisine ihanet etmiş ve çalışmalarıyla kötülük getirmiş eski veziri İbni Haldun ile aynı anda dönmesi, "gerçekten olağandışı bir olay"dı. Sultan, kendisi sürgündeyken ona ihanet etmiş olduklarından kuşkulandığı tüm saray adamlarını öldürtürken İbni Haldun da Fas'a kaçmaya çalışıyordu. Sebu'ya vardığında, ona eşlik eden muhafız takımı kendisini yakalamaya ve örnek bir biçimde cezalandırmaya kesinlikle karar veren Ebu Hammu tarafından yollanmış bir birliğin saldırısına uğradı. İbni Haldun köşeye sıkışmış, atsız kalmıştı. Mucize eseri gizlenmeyi ve peşindekilerde kurtulmayı başardı. İki günlük bir yürüyüşten bitkin düşmüş durumda Merinilere bağlı kalmış bir kabileye sığındı. Sonunda 1372 Kasım'ında Fas'a ulaştı.

Halef bunalımı henüz yatışmamıştı; tertipler ve gizli antlaşmalar biçimindeki klasik akışını sürdürüyordu. İbni Haldun o sırada vezirliğe yükselmiş eski bir komplo arkadaşıyla karşılaştı; bu güçlü dost İbni Haldun'u çok iyi karşıladı, güler yüz gösterdi ayrıca yüksek bir aylık bağladı. Yeniden rahata kavuşan İbni Haldun hiç zaman yitirmeksizin kendini tarih araştırmalarına ve öğretim etkinliklerine verdi. Bunun yanı sıra devletin yönetim kadrosunda da önemli bir görevi vardı. İbni Haldun Fas'ta eski bir dostla daha, Vezir İbnülhatip ile de karşılaştı: İbnülhatip hükümdarla iyiden iyiye bozuşunca Granada'dan ayrılmak zorunda kalmıştı. Granada ile tatlı sert ilişkileri olan o dönemin hükümdarı tarafından iyi karşılanan İbnülhatip, büyük bir saygı görüyordu ve önemli bir gelire kavuşmuştu. Yoğun bir siyasal etkinliliğin içindeydi. Granada'ya karşı düzenlenecek bir Merini seferinin hazırlıklarını sürdürüyordu. Buna karşılık V. Muhammet de, o güne kadar yanında tuttuğu Faslı bir taht adayını Rif kıyısına göndererek çıkartma yaptırdı (Nisan 1373) ve bu tasarıları bozdu. Bu karşı saldırı, gene Granada Hükümdarı'nın desteklediği başka bir prensin girişimiyle güçlendi. Kısa sürede ba-

şarı kazanan bu iki kişi Fas'ı paylaştı; biri Fas kentini aldı, öbürü de Marakeş'e yerleşti. Ama bir süre sonra bozuşup birbirlerine düştüler.

İbni Haldun önceleri güneydeki başkente yerleşen prensi desteklediğinden, Fas'a yerleşen hükümdarın düşmanlığına kurban oldu. Gene de dostu İbnülhatip'e bağlı kalarak, onu tehdit eden kötülüklere karşı savaşmaya çalıştı. Gerçekte, Faslı iki hükümdarın koruyucusu olan Granada Kralı, artık eski vezirinden öç alabilecek duruma gelmişti. İbnülhatip, İbni Haldun'un başka dostlarının çabalarına rağmen, kendisine atfedilen dine aykırı yazılarından ötürü tutuklandı. İşkence gördü ve bir hücrede boğuldu. Ancak katiller bununla da yetinmeyerek, kurbanın cesedini topraktan çıkarıp hırpaladılar. İbni Haldun'un durumu da giderek tehlikeye düşüyordu. O dönemin efendisi Granada Hükümdarı'nın düşmanı olan İbnülhatip'e gösterdiği büyük yakınlık, düşmanlarına onu Faslı hükümdarın önünde kınamak fırsatını vermişti. İbni Haldun tutuklandı. Ancak Marakeş Prensi'nin araya girmesiyle özgürlüğüne kavuştu. Ama bu yalnızca bir ertelemeydi. İbni Haldun durumu zamanında değerlendirerek, büyük bir Arap önderi olan dosttu Vanzammar'ın koruyuculuğuna sığındı. Bu önderin Fas sarayındaki etkisi büyüktü. İbni Haldun'un Granada'ya gitmesi için izin almayı başardı; o an için Granada bir sığınak olarak gözüküyordu.

İbni Haldun Granada'ya Eylül 1374'te vardı. İbnülhatip ile ilişkilerini hükümdara açıklayabileceğini, af olunacağını ve geri kalan günlerini rahatça köşesinde geçirebileceğini umuyordu. Ama eski günlerinin gösterişli ve iyimser karşılamasından iz eser bulamadı. Bir bakıma kendini kurdun ağzına atmıştı. V. Muhammet korkunç bir zorba haline gelmişti: İbni Haldun'un hizmetleri neredeyse unutulmuştu. İbni Haldun son derece soğuk karşılandı; hükümdarın gitgide artan güvensizliğini ve düşmanlığını yatıştıramadı. Fas'tan gelen haberciler İbni Haldun ile ilgili gitgide koyulaşan yalanlar taşıyordu. Granada Hükümdarı hem İbni Haldun'dan kurtulmak hem de diplomatik bir oyun hazırlamak için "konuğunu" Tlemsen kıyılarında bir yere bırakmaya, yani onu Sultan Ebu Hammu'nun öfkesine kurban etmeye karar verdi. İbni Haldun 1375 yılının başında Tlemsen kıyısından birkaç fersah uzaktaki Huneyn'e indirildi. Bu eziyetlere katlanmaktan başka çaresi yoktu.

Neyse ki dosttu Vanzammar onu ortada bırakmadı. Siyasetteki dalgalanmalar, o zamana kadar hep Meriniler ile işbirliği eden bu büyük Arap önderini Tlemsenlilere yaklaştırmıştı. Vanzammar, Sultan Ebu Hammu'nun önünde İbni Haldun'dan yana çıktı. Beriki de ilk öfkesi yatıştığından, yeni ve güçlü yandaşını hoşnut kılmakta ve değeri tartışılmaz bir elçinin hizmetini yeniden elde etmekte çıkarı olduğunu gördü. Sonunda İbni Haldun bağışlandı ve bu heyecandan sonra Tlemsen yakınındaki El Ubeyd'e çekildi. Ancak bu kısa bir dinlenme oldu; çünkü Sultan Ebu Hammu onun yeniden condottiero'luğa dönmesini ve asker toplamak üzere Riyah kabilesince işgal edilmiş topraklara gitmesini buyurdu.

Hazırlıklarını tamamlayan İbni Haldun doğu yolunu tuttu. Ancak birden bire görevden çekilmeye karar verdi ve Vanzammar'ın kalelerinden birine, Frenda dolaylarında Tavgzut'a yakın yüksek bir tepede kurulmuş olan İbni Saleme kalesine sığındı.

Bu ani çekilişin nedeni neydi?

İbni Haldun'un Ebu Hammu'nun tutumunda bir değişiklikten korktuğu doğrudur. Tlemsen ile ilişkileri o an için iyi olan Arap önder Vanzammar, bu işbirliğini bir gün bozabilirdi. Öyle bir olasılığın gerçekleşmesi durumunda İbni Haldun koruyucusuz kalacak ve Ebu Hammu'nun öfkesiyle karşı karşıya gelecekti; kendisine düşmanlık besleyen hükümdarların egemenliğinde bulunan Fas'a ya da Granada'ya kaçması da olanaksızdı. Tunus'a doğduğu kente dönebilirdi. Ancak orada da eski düşmanı Ebulabbas egemendi.

Bununla birlikte, İbni Haldun'un siyasal yaşamdan çekilişini yalnızca kişisel durumunun tehlike içinde olmasıyla açıklayamayız. İbni Haldun'un daha önemli gerekçeleri var gibidir. Bu çekilmeyi uzun süre tasarlamıştır sanki. Daha önce de iki kez El Ubeyd'e çekilmiş, ama Tlemsen Hükümdarı'nın isteği üzerine rahatını bozmak zorunda kalmıştı. Birkaç yıldır, İbni Haldun inceleme ve düşünmeye daha çok zaman ayırmaya başlamıştı; siyasal yaşamın araştırmalarını kesintiye uğratmasına gitgide daha güç katlanıyordu. Dolayısıyla bu çekilişi, içinde bulunduğu durumun getirdiği bir zorlamadan çok, uzun uzun düşündükten sonra verilmiş bir karar olarak görmek gerekir.

İbni Haldun, yaşamındaki bu köklü değişikliğin nedenlerini açıklamaz. Bununla birlikte siyasal yaşamdan çekildiği kesindir: İbni Selame kalesinde dört yıla yakın bir süre (1375-1378) kaldıktan sonra, koşullar ne olursa olsun, diplomatik ya da askeri bir rol oynamayı hiçbir zaman düşünmeyecektir. Ağır hastalandığı ve Tlemsen'de vezir olan kardeşinin iğrenç bir biçimde öldürülmesi üzerine siyasal yaşamdan tiksindiği de doğrudur. İbni Haldun 1378'de Tunus Sultanı Ebulabbas'ın affını elde etti; Bicaye Sultanı'yla ilgili olayların üzerinden on üç yıl geçmişti; İbni Haldun kendini araştırma öğretime vermek için doğduğu kente döndü. 1382'de ise sultanın onu birtakım siyasal girişimlere sürüklemesinden korkarak, Kahire'ye gitmek ve orada araştırmalarını sürdürmek amacıyla izin aldı. Mısır'da öğretmenlik ve kadılık dışında görev almadı ve *Kitab-ül- İber*'i (Dünya Tarihi) yazmaya devam etti. İstemediği halde, 1401'de Timur ile karşılaştı. Böylece İbni Haldun'un yaşamının son üçte birlik bölümü, 1375'te siyasal yaşamdan çekilmesinin, elverişsiz koşullardan çok, kesin bir kararın sonucu olduğunu doğrular.[2] Nedir bu nedenler?

Nedenleri belirtmemesi, belki kendisinin de bunun tam anlamıyla bilincine varmamış olmasındandır. İbni Haldun üzülmeksizin çekilmiştir siyaset yaşamından: "Bu yapıtı hazırlamaya karar verirken kendimle çok büyük bir pazarlık yaptım" der.[3]

Siyasal yaşamdan, derin dinsel düşüncelere dalmak için değil de tarihçi bakışıyla bir yapıt ortaya koymak için çekilmek, gerçekte tam da düşünmeyi ve bilinçlenmeyi yansıtır. Çünkü İbni Haldun'un incelemeye yöneldiği şey, yüzyıllar boyunca art arda gelmiş olaylar dizisi değildir yalnızca; bu olayların tanığı, hatta oyuncusu olduğu olgular içindeki sürekliliğidir aynı zamanda. Bu incelemeye, genellikle dünyaya bakışın, bugüne göre tarihsel bakış açısına çok daha az bağlı olduğu bir dönemde yönelmiştir. F. Chatelet'nin çok güzel belirttiği gibi, "Tarihi incelemeye yönelmek kararı, ne aklın doğal bir eğili-

2. İbni Haldun'un yaşamının, yapıtının en temel ve en özgün bölümlerinin yazımını izleyen son yılları daha az ilginçtir. Bununla birlikte bu dönem, İbni Haldun'un 1375-78'deki görüşlerinin bazı yönlerine ışık tutması bakımından önemlidir. Dolayısıyla, İbni Haldun'un yaşamının son yirmi beş yılını, söz konusu görüşleri çözümlerken ele alacağız.

3. *Mukaddime*, Önsöz.

minin sonucu, ne de genel olarak toplumsal bir gereksinmenin ifadesidir. Bu karar, insanın öbür insanlarla somut ilişkisi onu kendi tarihselliğini vurgulamaya zorladığı zaman, insan kendini, kaderi söz konusu olan bir topluma bağlı kalmaya onu neyin zorladığı üzerinde sorguladığı zaman ortaya çıkar.[4]

İbni Haldun'un uzun yıllar, özellikle de Bicaye yönetiminden ayrılmak zorunda kaldıktan sonra ve yazgısındaki önemli değişikliklerin ardından, olayların temel nedenleri üzerine uzun uzun düşündüğü anlaşılıyor.

İbnülhatip ile yazışması, kaygısını, şaşkınlığını yansıtır. Kendi başarısızlıklarını açıklamaya ve çok başarılı bir meslek yaşamını birçok kez tehlikeye düşürmüş olan nedenleri bulmaya çalışır. Yaşam deneyi kişisel bir talihsizliğin söz konusu olmadığını kanıtlamaktadır; uğradığı düşkırıklıkları tüm Mağrib'i etkileyen huzursuzlukların bir parçasından başka bir şey değildir. Kendisininkinden hiç de daha az önemsiz olmayan görevlere gelmiş başka kişiler de mesleklerinde baltalanmıştı: Korkunç bir biçimde boğdurulan İbnülhatip, ününün doruk noktasında devrilen Sultan Ebulhassan, can çekişirken eserinin parçaladığını gören Ebulinan ve amaçlarını gerçekleştirmişken yıkılan daha az önemli kişiler, prensler, vezirler, saray adamları... Bu harabeleşmiş kentlerin, bu bakımsız toprakların, bu yıkılmış yapıların, bu bozulmuş yolların nedeni neydi? En iyi ve haklı çabalarını boşa çıkaran bu istikrarsızlığın, bu kargaşanın nedeni neydi? "Biz ünün zirvesine tırmanmıştık ama o zirveler parıltılarını kaybetti ve ufuk kararda" diye yazacaktır İbnülhatip'e.

İbni Haldun, tüm çabasını ideal bir devletin tanımlanmasına yöneltmiş olan geleneksel siyaset felsefesinin incelenmesinde, sorduğu sorulara yanıt bulamadı. Ancak burada yalnızca kör, anlaşılmaz bir yazgının darbelerini görmekten de kaçındı. İbni Haldun kendi yaşamını gözden geçirirken kabaran acıların ve başarısızlıkların kötü anısının üzerine çıktı. Kişisel deneyimini daha geniş bir bütüne katmaya çalışmaktaki amacı, anlamaktı. "Tarihçiliğe yönelmek kararı, insanın kendi yazgısının siyasal boyutunu kavraması, etkin bir birey olduğunun bilincine varması anlamına gelir" (F. Chatelet).

4. François Chatelet, *La Naissance de'l Histoire* (Tarih Biliminin Doğuşu), Editions de Minuit.

Yüksek düzlüklere egemen bir konumda yer alan Tavgzut kalesinde, İbni Haldun kendini sorguya çekecektir. "Dağların günbatımında bıraktıkları gölgeler" gibi ağır ağır Mağrib'e ilerleyen bu gölgeyi açıklamaya çalışacaktır. İbnülhatip'e yazdığı mektupta sözünü ettiği, ışığın kaybolması temasını kitabında da kullanacaktır. Arap kültürünün en büyük temsilcilerinden biri olan ve karanlığa ve kargaşaya boyun eğmiş ülkesinin yazgısını kavramaya çalışan, bu yalnız insandan daha etkileyici bir simge düşünülemez.

İbni Haldun'un, Mağrib'in uzun bir dönemden beri karşı karşıya olduğu bunalımın büyük ölçüde bilincine vardığı kesindir. Kuzey Afrika'yı ezen büyük güçlüklerin belirlenmesi, İbni Haldun'u tarihsel düşünüşe götüren yolun çıkış noktası olmuştur. *Mukaddime*'den aktardığımız şu önemli parça da bunu kanıtlıyor:

> "Dünyanın ve halkların durumu, töreleri, görüşleri tekdüze ve değişmez bir biçimde sürmez..." "Tarihçi bize vereceği bilgileri anlaşılır kılmak istiyorsa ilk önce her ülke, her halk, her yüzyıl üzerine genel bilgiler vermelidir."[5]

İbni Haldun bazı değerli tarihçilerin, örneğin El Bekri'nin bu ilkeyi gözönünde tutmadığını belirtir:

> "*Ama bugün, yani VIII. yüzyılın sonunda, Mağrib'in durumu gördüğüm kadarıyla köklü bir değişikliğe uğradı ve bütünüyle altüst oldu.*[6] En eski dönemlerden beri bu ülkede oturan Berberi milletleri, V. yüzyılda bu bölgeyi istila eden Arap kabilelerle yer değiştirmek zorunda kaldı. Bu değişiklik, *devletler çöküş dönemi içindeyken ve yaşamlarının sonuna yaklaşmışken gerçekleşti;* değişiklik bu devletlerin gücünü kırdı, egemenliklerini daralttı, etkilerini azalttı, öyle ki bütünüyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar... Dünya tam anlamıyla bir bunalıma düştüğü zaman, bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir... Dolayısıyla bugün dünyanın, halkların, ülkelerin durumunu belirleyecek, oralarda *gerçekleşmiş değişiklikleri belirleyecek bir tarihçiye gerek var.*[7]

---

5. *Mukaddime*, Birinci Kitap, Giriş.
6. A.g.y.
7. İbni Haldun'un burada sözünü ettiği imparatorluklar Mağrib devletleridir. Ardından şöyle söyler çünkü: "Doğu'da da buna benzer felaketlerin yaşandığını sanıyorum..." (Mukaddime, Önsöz.)

"*Mukaddime*"yi Fransızcaya kazandıran De Slane'nin çevirisi, İbni Haldun'un bu cümlelerine, anlamı çarpıtan evrensel bir çerçeve kazandırıyor.[8] Oysa bu önemli parçada İbni Haldun, temel olarak Kuzey Afrika'yı etkileyen dönüşümleri gözönüne alır ve bir genellemeye varsa da amacı, Mağrib örneğinden giderek tarihsel ilerleyişin genel bir yasasına ulaşmaktır.

Gerçekten de birkaç satır sonra bunu belirtir: "Amacım Mağrib tarihinin dışına çıkmamak..." Kuşkusuz İbni Haldun'un elinde önemli miktarda belge vardı: Batı'nın tüm Müslüman kesimini kapsayan yolculukları sırasında,uzman ve bilgin kişilerle konuşmaktan geri kalmamış, felsefi bir tartışmayı izleyebilmek için siyasal bir entrikayı geciktirdiği olmuştu. İbni Haldun Tunus, Fas, İspanya, Tlemsen ve Bicaye'deki büyük kitaplıkları tek tek gözden geçirmişti. Ama en önemlisi; yirmi yıldan daha uzun bir süre, belli başlı olayların izleyicisi ya da oyuncusu olmuştu. Aldığı görevler onun sultanlar, vezirler ve büyük askeri önderlerle ilişki kurmasını sağlamıştı. Hatta yöneticilik etmiş, savaşlara katılmıştı. Hem büyük kentlerdeki saraylarda yaşamış, hem de kurak topraklardaki güç koşulları tanımıştı. İbni Haldun Kuzey Afrika'nın somut gerçeklerini bildiği için hükümdarların davranışları, siyasetteki değişiklikleri, devletlerin yazgısı, kentlerin etkinlikleri, kırsal yaşamın koşulları, kıtlıkların ortaya çıkışı gibi sorunların birbirinden bağımsız sorunlar olmadığını, hatta bir bütün meydana getirdiklerini görüyordu.

> "Birbiriyle sıkı sıkıya ilişkisi olan birçok şey var: Devletin durumu, nüfus, başkenttin büyüklüğü, halkın refah ve zenginliği gibi; hanedan ile devlet, halka ve uygarlığa biçim verdiği için ve devlette bağlanan her şey, yani uyruklar ve kentler bunlara malzeme sağladığı için vardır bu ilişkiler."[9]

Odasına kapanmış, siyasal gerçeklikten uzak bir aydın, bu tutarlı bütünlükte belirleyici etkenin belki de dünya büyüklerinin kararları olduğunu düşünürdü. Eylem adamı, devlet adamı

8. De Slane'ın "Evren tam anlamında bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir" biçiminde verdiği parça Rosenthal tarafından çok farklı bir biçimde çevrilmiştir. "*When there is a general change of conditions, it is as of the entire creation had changed...*"
9. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.

olan İbni Haldun ise hükümdarın gerçekte bir öneri sunduğunu, "eşyanın doğası"nınsa buna zemin hazırladığını ve bir hükümdarın kararının bir devletin yazgısını zorunlu bir biçimde yönlendirmediğini bilecek kadar yaşam deneyimine sahipti.

> "Törelerde ve kurumlarda görülen ayrılıklar, her halkının geçimini sağlayış biçimine bağlıdır."
> "Tek tek olguların incelenmesine, genel nedenlerin kapısından girmekle, insan soyunun tarihini açıklayıcı bir öyküde toplamış oldum."
> "Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek, insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece onların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet koruyucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."[10]

"Kadı Tartuşi, bölümleri içerdiği sorunlar bakımından bizim kitabımızla birçok benzerlikler gösteren "*Siracü'l-Müluk*" adlı yapıtında, bu konuyu incelemiştir. Ama gözüne kestirdiği avı kaçırmış, konunun özüne ulaşamamıştır; böylece sorular yanıtsız ve temelsiz kalmıştır. Tartuşi ne hakikati örten örtüyü kaldırabilmiş ne de eşyanın doğasından kanıtlar ortaya koyarak, konuyu saran bulanıklıkları dağıtabilmiştir. Yazar sanki hedefine ulaşmaksızın onun çevresinde dönüp durmuş, yapmak istediğini iyi kavrayamamıştır."[11]

Sözünü ettiği av teması, İbni Haldun'un yorulmak bilmeden sürdürdüğü araştırmayı çok güzel yansıtır; bu, yıllardır sürdürdüğü kendi araştırmasıdır elbette.

> "Yazarlarımızın kitaplarını okuduktan ve geçmiş ile şimdinin derinliklerini araştırdıktan sonra, yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayıp okuyucuyu şaşırtacak bir yol, bütünüyle bana özgü bir sistem buldum; öyle ki sonunda düşüncemi aydınlığa kavuşturabildim. Gözden kaçırdığım bir şey olsa da her an yol gösterebilecek, yol açabilecektim. Bana gizlerini açan bir bilime ulaşarak böylesi bir girişime başlamam, Tanrısal bir ilham sayesinde oldu..."[12]

Yaşadığı dönem üzerine belirli bir görüşe ulaşmaktan duyduğu hazla İbni Haldun, kendini iyice tarih araştırmalarına adamaya karar verdi. Bu seçime üzüldüğünü gösteren hiçbir

10. *Mukaddime*, Önsöz.
11. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
12. A.g.y.

belirti yoktur. "Bu yapıtı hazırlamaya karar verirken kendimle çok büyük bir pazarlık yaptım" der.[13]

Büyük yapıtının en önemli bölümü olan "*Mukaddime*"nin yazımından önceki dönemde, İbni Haldun'un düşünsel gelişimi gerçekten çok büyüktür: Kuşkusuz başlangıçta düşüncesi kendi başarısızlıklarına, yaşadığı çevrelere ve Mağrib'i etkileyen karışıklıklara yönelmişti. Bu karışıklıkların temelindeki nedenleri anlamak istiyordu. Devletlerdeki bu kronik istikrasızlığın sebebi neydi? Mutlak bir merkezi iktidar kurmak niçin art arda başarısızlığa uğruyordu?

İmparatorlukları söndüren kargaşa ve entrikaların, ayaklanmaların, cinayetlerin sürekli olarak yinelenmesi, aydınlık bir bakışa ulaşmak isteyen İbni Haldun'u yinelenen olguları genelleştirerek ve çeşitli rastlantı kategorileri arasında bağlantılar kurarak, olaysal tarihin tutarsızlığını denetlemeye yöneltti. Bu yol, onu tarih üzerine genel bir kavrayışa, toplumsal ve siyasal yapıları çözümlemeye ve bu yapıların evrimini incelemeye götürdü.

> "Tarihin gerçek amacı insanın toplumsal durumunu, yani uygarlığı anlaşılır kılmak ve doğal olarak birbirine bağlanan olguları ortaya koymaktır: Yani vahşi hayatı, geleneklerin gevşemesini, aile ve kabile anlayışını ve halkların birbirine karşı sağladıkları üstünlüğü ve bunun doğurduğu devletleri, hanedanları ve bu devletler ve hanedanlar arasındaki düzenin yıkılışını, insanların emeklerini ve çabalarını yönelttikleri uğraşları, örneğin bilimleri ve sanatları besleyen meslekleri ve sonuç olarak eşyanın doğasının toplum görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikleri ortaya koymaktır."[14]

İbni Haldun, görünüşte birbiriyle bağlantısı olmayan perspektiften ve derin anlamdan yoksun, düzensiz bir olgular toplamından, karmaşık ama mantıksal bir evrim izleyen tutarlı bir bütün kurdu. Bu sistem, olaysal tarihin büyük bir çeşitlilik gösteren yüzlerini aydınlığa kavuşturacaktı. Kuzey Afrika'yı etkileyen karışıklıklara akılcı bir açıklama arama çabası, bilim olarak tarihe ilişkin bir görüşe açıldı.

Tavgzut kalesine çekilen İbni Haldun, özellikle 1377 yılının Temmuz-Kasım ayları arasında *Mukaddime*'yi, yani *Kitab'ül-*

13. *Mukaddime*, Önsöz.
14. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.

İlber'in (Dünya Tarihi) giriş bölümünü tamamladı. İbni Haldun'un ancak yaşamının son yıllarında bitireceği *Muhaddime* üç kitaptan meydana gelir.[15] İlk iki kitap büyük ölçüde 1375-1378 yılları arasında yazılmıştır. Üçüncü kitapsa çok daha sonra, Mısır'da yazılmış olmalıdır; ancak bu kitap, Kuzey Afrika tarihi açısından da, genel olarak tarihsel yöntem açısından da ilk iki kitap kadar önemli değildir.[16]

İlk iki kitap hem Halduncu tarih görüşünün özetini hem de Mağrib'in toplumsal ve iktisadi yapılarının çözümlenmesini içerir; yani tüm tarihin malzemesini oluşturan her türden değişik öğenin akılcı bir biçimde, daha yerinde bir deyişle, oluşumsal (Genetik) bir biçimde bütünleştirildiği, tutarlı bir sistemin özetini içerir; *Mukaddime*'nin I.ve II. Kitapları Kuzey Afrika'nın yedi yüzyıllık olaysal tarihinin bir özeti olan "*Berberilerin Tarihi*" adlı yapıtın içeriğini aydınlatan bir başvuru şeması oluşturur. "*Mukaddime*" ve "*Berberilerin Tarihi*" İbni Haldun'un başlangıçta tasarladığı yapıtın birbirini tamamlayan iki parçasıdır.[17]

Demek ki İbni Haldun'un düşüncesinin çıkış noktası, Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı bunalımın bilincine varmasıdır. Bu bunalımın temel nedenlerini ararken, toplum ve onun bir bütün olarak evrimi üzerine genel bir görüşe ulaşmıştır. Bu çok daha genel sorun, onun başlıca kaygısı olmuş; yapıtını bu konuya bağlı olarak geliştirmiş, ama bunu yaparken de araştırmalarının başlangıçtaki amacından bir ölçüde uzaklaşmıştır.[18]

---

15. Bkz. F. Rosenthal, The Muqqadimah, s. CIV-CVII.

16. III. Kitap, hukuk, Tanrıbilim, felsefe, çeşitli kuramsal ve uygulamalı bilimler, eğitim yöntemleri, belagat ve şiir gibi konuları ele alır.

17. İbni Haldun daha sonra, Doğu'daki hanedanları ele alan bir kitap daha yazdı; ama bu, daha az özgün bir yapıt olarak kabul edilir; içerik bakımından da *Mukaddime*'ye daha az bağlanır.

18. *Mukaddime*'nin planı şöyledir: Birinci Kitap, Giriş: Tarih biliminin üstünlüğü üzerine toplu bakış, Birinci Bölüm: Genel olarak uygarlık üzerine: İnsanların toplum içinde bir araya gelmeleri zorunlu bir şeydir. Dünyanın iskâna açık bölümünün, değişik iklimlerin ve bunların insanlar üzerindeki etkisinin betimlenmesi. Bolluğun ve kıtlığın insan toplumu üzerindeki etkileri. Görünmez dünyanın nesnelerini kavrama yeteneğine sahip insanlar üzerine. İkinci Bölüm: Göçebelerde ve yarı vahşi halklarda ve kabileler biçiminde örgütlenmiş halklarda uygarlık üzerine. İkinci Kitap, Üçüncü Bölüm: Hanedanlık, imparatorluk ve halifelik üzerine. Dördüncü Bölüm: Köyler, kentler, siteler ve yerleşik nüfusun bulunduğu öbür yöreler üzerine. Beşinci Bölüm: Geçimi sağlamanın yolları üzerine, kâr üzerine, sanatlar ve meslekler üzerine. Üçüncü Kitap, Altıncı Bölüm: Bilimler ve onların çeşitli öğrenim yolları üzerine.

4
"Arap İstilası" Efsanesi

Çağdaş tarihçilere, özellikle de Kuzey Afrika tarihi uzmanlarına bakılırsa, İbni Haldun'un yapıtının en önemli katkısı, Mağrib'in iktisadi ve toplumsal gelişmesini durduran bunalıma, doğrudan, eksiksiz bir açıklama getirmiş olmasıdır. İbni Haldun'u sık sık kaynak gösteren bu tarihçilere göre, söz konusu bunalım; Kuzey Afrika'nın doğudan gelen Arap kabilelerinin, Beni Hilallerin, daha sonra da Beni Suleymlerin istilasına uğramasından kaynaklanmıştır. Kuzey Afrika tarihi uzmanlarının en ünlüsü Ch. A. Julien'e göre "Beni Hilal istilası" XI. yüzyılda başladı.[1] "Bu yıkıcı göçebe kabilenin istilası, olağan koşullarda, gelişip tamamlanmaması için hiçbir neden bulunmayan bir girişime, Berberilerin bir düzen kurma girişimlerine, yerine herhangi bir şey koymaksızın son verdi."[2]

Öncelikle belirtmeliyiz ki ne *Mukaddime* ne de *Berberilerin Tarihi*, İbni Haldun'un XIV. yüzyılda sonuçlarını gözleyebildiği bunalımın sistemli bir incelemesini içerir. İbni Haldun'un yapıtı, bu yıkıcı olgunun temel nedenlerinin yöntemli bir özetini vermez. *Berberilerin Tarihi* bir ayaklanmalar, düzensizlikler dizisini, mutlakıyetçi bir merkezleşmeye yönelik birçok girişimin gelişimini ve başarısızlığını söz konusu eder. Ama büyük B'yle yazılması gereken bir Bunalım'dan söz etmez. Hilali istilası bu yapıtın en önemli konusu değildir. İbni Haldun

1. C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord* (Kuzey Afrika'nın Tarihi), Payot, 1931, s. 374.
2. A.g.y.

başka birçok düzensizlik nedeni arasında parmak basmıştır bu saldırıya.

Ansiklopedi düzeninde bir yapıt olan *Mukaddime*, yöntembilimsel bir özeti, toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesini, genel bir sentezi içerir, ama bugünkü tarihçilerin bulduklarını öne sürdükleri bu önemli sarsıntıyı özel olarak söz konusu etmez. İbni Haldun, zamanı kesin olarak belli bir olayı, bir istilayı ve bu istiladan doğan sonuçları incelemez; Mağrib'in bu bunalımdan önce ve sonraki özelliklerini sistemli bir biçimde karşılaştırmaz; Kuzey Afrika'yı sürekli olarak, hiç olmazsa VII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar belirleyen toplumsal ve siyasal yapıları yöntemli bir biçimde çözümler. İbni Haldun'a göre XI. yüzyılda Hilali istilasının ayrıntılı bir incelemesine ne *Mukaddime*'nin sistemli ve çözümleyici düzleminde ne de her bir bölümü bir hanedana ayrılmış olan *Berberlerin Tarihi*'nde rastlanır.

Modern tarihçilerin "Hilali istilası"na ilişkin pek çok belirlemesi ve Kuzey Afrika'nın tarihinde bu istilaya verdikleri önem, doğrudan doğruya İbni Haldun'un yapıtından kaynaklanmaz; biçim olarak da öz olarak da kaynaklanmaz. Bu belirlemeler *Mukaddime*'den ve *Berberilerin Tarihi*'nden sağlanmış öğelerden giderek oluşturulmuş bir savın sonucudur. Dağınık verileri bir araya getirerek ortaya bir sav koymak, kendi başına düşünüldüğünde bütünüyle geçerli bir yoldur. Ama ortaçağ Kuzey Afrika'sının bunalımında belirleyici etken olarak "Arap istilası"nı gören sav, İbni Haldun'un sağladığı bilgilerden yalnızca bir bölümünü gözönünde tutarak ortaya konmuştur. Bu kuramı geliştiren modern tarihçiler, onu desteklemeyen olguları karanlıkta bırakmıştır. Oysa bir yandan gerçekler, öte yandan İbni Haldun'un verdiği bilgiler bu Arap istilası savıyla pek çok bakımdan tam bir çelişki içindedir.

Kuşkusuz İbni Haldun Arap göçebelerin gelişinden ve Kuzey Afrika'da neden oldukları yıkımlardan birçok kez söz etmiştir.

> "Ama bugün, yani VIII. yüzyılın sonunda,[3] Mağrib'in durumu gördüğümüz kadarıyla köklü bir dönüşüme uğradı ve bütünüyle altüst oldu. En eski dönemlerden beri bu ülkede yaşayan Berberi milletle-

3. İ.S. 1292-1395.

rinin yerini Arap kabileleri aldı; bunlar V. yüzyılda[4] bu yöreye saldırmış, kalabalık ve güçlü oluşları sayesinde halkları egemenlikleri altına almış, toprakların büyük bir bölümüne el koymuş ve halkın yararlandığı bolluğa ortak olmuşlardı.[5]

Pek çok kez anılan bu alıntıyla yetinilirse Arap saldırıları savı, elbette sağlam temellere oturmuş görünecektir. Peki bu durumda İbni Haldun'un şu yazdıklarını nasıl değerlendireceğiz? Mağrib'de "Berber nüfusun tümünü meydana getirirler ve dilleri büyük kentler dışında ülkenin tüm yörelerinde aynıdır. Arap dili ise bu yabani lehçenin, Berberilerin konuştuğu bu kaba dilin dalgaları altında boğulmuş gibidir."[6]

Doğudan gelen Araplar gerçekten Berberileri süren bu fatihler ise Arap dili nasıl "boğulmuş olabilir?

Arap göçebelerinin davranışlarını açıkça eleştiren ve herkesin iyi bildiği bölümler elbette vardır. Yorumcular bunlardan sık sık söz etmiştir.

"Araplar tarafından ele geçirilen tüm ülke kısa bir süre sonra yıkıntı haline geldi... Onların egemenliği altında yıkım her şeyi kapladı.[7] Arapların yüzyıllar önce ele geçirmiş oldukları ülkelere bakın: uygarlık da buralarda yaşayan halklar da yok oldu; toprağın yapısı bile değişikliğe uğradı...[8] Araplar bir imparatorluk kurabilecek insanlar değildir."[9]

Ama az önce andığımız cümlelerin ardından İbni Haldun, bu kez Arapların ahlaksal niteliklerini ve siyasal erdemlerini över, "iyiliğe kentlilerden daha yatkın" olduklarını söyler. Bu açık çelişkiyi gözden uzak tutmamak gerekir.

İbni Haldun, Arapların doğuda da batıda da büyük ve sağlam imparatorluklar kurduklarını unutmayacak kadar iyi tarihçidir. Üstelik birçok önemli bölümde, geçerli siyasal düzenlemelerin ve tüm Kuzey Afrika krallıklarının "göçebe", Arap halklar ya da bunlara yakın toplumsal- siyasal özellikleri olan kabileler tarafından kurulmuş olduğunu belirtir. İbni Haldun

4. İ.S. XI. yüzyıl.
5. *Mukaddime*, Önsöz.
6. *Mukaddime*. III. Kitap. 6. Bölüm.
7. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
8. A.g.y.
9. A.g.y.

sıraladığı bu devlet kurucuları arasında haklı olarak, tam anlamında Sahralı büyük göçebeler olan Murabıtları, gerçekte Kabiliyeli köylüler olan Fatımileri, Fas Büyük Atlaslar'ı yöresinden dağlılar olan Muvahhitleri de sayar. Demek ki yalnızca "göçebeler", "Bedeviler", "Araplar" değil, çok değişik "yaşam biçimleri"yle belirgin olsalar da toplumsal ve siyasal yapıları birbirine yakın halklar söz konusudur.

İbni Haldun yöntemli bir biçimde, karşıt iki topluluk ayırt eder; çevirilerde bunlardan biri "göçebeler", "Araplar", "Bedeviler" terimleriyle öbürü ise "yerleşik toplumlar" terimiyle belirtilmiştir. Gerçekteyse İbni Haldun bir yandan, göçebe olsun yerleşik tarımcı olsun kırlarda yaşayan, "kır" insanlarından meydana gelmiş bir topluluk; öte yandan kentliler ile kentlere yakın yörelerde yaşayan ve tarımla uğraşanlardan meydana gelmiş bir topluluk belirler ve bunları kesin bir biçimde ayırır. İbni Haldun yağmacı, yıkıcı, devlet kurma yeteneğinden yoksun "Araplar"ı yargılıyorsa, bu onları erdemli, devletler kurmuş "Araplar"dan ayırt etmek içindir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, araştırılması gereken nedenlerden ötürü, İbni Haldun'un kullandığı terimler aydınlık değildir. Karışıklık yalnız çeviri zorluklarından kaynaklanmaz. Gerçekten incelemek yerine, çoğu kez seçilerek aktarılan Haldun'un düşüncesi son derece karmaşık ve görünüşte çelişkilidir. Birbirine yakın oldukları ve aynı düşünce çizgisine katıldıkları halde, yüzeysel bir biçimde gözönüne alındıkları zaman birbirleriyle çelişen, önemli bölümlerin gerçek anlamını kavramak zorunludur. İbni Haldun'un "yaşam biçimleri"nin benzeşmesine ya da ayrılmasına bakmaksızın aralarındaki köklü ayrımlara değindiği insan topluluklarını sınıflarken kullandığı gerçek ölçütleri sezmek gerekir. Gözönünde tutulması gereken bu açık karmaşıklığa rağmen, Kuzey Afrika'yı inceleyen modern tarihçilerin çoğu, yerleşik toplulukların yaptıklarını yıktığı söylenen "XI. yüzyıldaki Arap istilaları"yla ilgili sava karşı çıkmadılar. Genel olarak (ve yanlış olarak) Arap ile bir tutulan göçebenin, yani yabancı saldırganın karşısına, sistemli bir biçimde yerleşik Berberi, yani istilanın kurbanı olmuş yerli kondu.

Bu göçebe/ yerleşik, Arap/ Berberi karşıtlığı Cezayir sömürgeleştirilmeye başlandığı sırada ortaya çıktı. J. Berque "Arap/

Kabiliyeli karşıtlığı 1845'te herkesin ağzındaydı" der[10] 1853'te Carette *Kuzey Afrika'daki Başlıca Kabilelerin Göç Etmenlerinin Kökenleri Üzerine Araştırma* adlı kitabında, XI. yüzyılda Arap istilaları savını öne sürdü. İbni Haldun'un Mukaddime adlı yapıtının 1863'te yapılan çevirisi de neredeyse resmileşmiş savı tam anlamıyla doğrulamak için kullanıldı; en büyük Arap düşünürlerinden biri sömürgecilik dönemi tarihçilerinin savını doğruluyordu (ya da doğruluyor görünüyordu). Arap istilaları, sık sık söylendiği gibi "Berberi tarihinin belirleyici olgusu" olmasa da XIX. yüzyıldaki akımdan sonra, Kuzey Afrika tarihçiliğinin gözde teması olduğu kesindir.

Bu "istila" belirleyici olgudur. "Kuzey Afrika'nın tüm yaşamı bu yıkımı derinden derine ve her zaman duyacaktır." diye yazar G. Marçais.[11] C. A. Julien'e göre de "yıkıcı bir göçebe toplumun istilası" tüm ortaçağ Mağrib'inin en önemli olayıdır.

Göçebe/yerleşik karşıtlığı en kapsamlı biçimini, aynı zamanda en büyük yankısını E.F. Gautier'in yapıtında kazanmıştır.

İstila "kıyamet ölçüsüne varır", "bir dünyanın sonu"dur ve göçebeler ile yerleşiklerin savaşı öncesiz sonrasız, neredeyse evrensel bir çarpışma durumuna gelir.[12] E.F. Gautier'ye göre "alışılagelmiş davranışları bakımından birbirine tam anlamıyla karşıt 'iki biyolojik türün' büyük, sürekli çarpışmasından başka bir şey değildir."... "Antikçağdan günümüze kadar gelen iki bin yılda Mağrib birbiriyle uzlaşmaz iki parçaya bölünmüştür hep: Göçebeler ve yerleşikler"... "Büyük göçebe, yerleşiğin tam tersi eğilimlere sahiptir. Yaşayış biçimi acısından bir komünisttir o. Yaşamının zorluğu onu, en azından savaş zamanında, sultan soyundan gelen önderlerin yönetimine girmiş düzenli bir asker durumuna getirir. Ama bu yaşam onu hep doyumsuzluk içinde, sahip olma açlığı içinde bırakır. Siyasal anlamda bir anarşist, bir nihilisttir o. Kendisine olanaklar getiren düzensizliklere büyük istek duyar. Yıkıcı, olumsuz biridir. Zafer bile bir kazanç değildir onun gözünde; kendinden geçerek zaferiyle birlikte yok olur."[13]

10. *Cent Vingt-cinq ans de sociologie Magrébine* (Mağrip Toplumbiliminde Yüz Yirmi Beş Yıl), Annales, 1956; No. 3.
11. *La Berbérie Musulmane et L'Orient au Moyen age.* (Müslüman Berberistan ve Ortaçağda Doğu.)
12. *Histoire de l'Afrique du Nord* (Kuzey Afrika'nın Tarihi), s. 72 ve 374; *Les Siècles obscurs du Maghreb* (Mağrib'in Karanlık Yüzyılları), Payot.
13. *Histoire et Historiens de l'Algérie* (Cezayir'in Tarihi ve Tarihçileri), 1930, s. 31.

Ancak "göçebenin tarihsel sorumluluğu" savı da göçebeler ile yerleşiklerin öncesiz sonrasız karşıtlığı kuramı da resmi bir özellik taşımalarına rağmen, en yüzeysel gözlemin bile ortaya koyabileceği pek çok olguyla çelişir.

Kuzey Afrika'daki göçebeler ile yerleşiklerin genel, metafizik bir boyuta ulaşan karşıtlıklarının, parlak edebi açıklamaların zeminini oluşturan böyle bir karşıtlığın gerçekle ilgisi yoktur. Çok uzun bir süre ve XX. yüzyılın başına kadar, bu bölgede yarı göçebe topluluklar önemli bir yer tuttu; bu yarı göçebeler hem çoban hem çiftçiydi ve bu birleşik etkinlikleri dönemlere, mevsimlere ya da yörelere göre değişiklik gösteriyordu. Kuşkusuz, gerçek yerleşikler, yani sebze meyve yetiştirenler ve gerçek göçebeler vardı; ama bu iki sınıf çok karmaşık ve büyük bir çeşitlilik gösteren ve çıkarları çiftçilerle de çobanlarla da uyuşan bir insan kitlesinin, birbirleriyle ilişkisi zayıf (Tunus dışında) iki karşıt ucuydu yalnızca. Göçebeler ile yerleşiklerin uzlaşmaz özelliğini vurgulayan bölümleri karşılaştırarak, çadırın ve sürekli korunan bir buğday ambarının birlikte kullanılmasıyla gerçekleşen tarım ve besicilik etkinliklerinin uyumu temasını, gerçeğe olabildiğince yakın bir biçimde ortaya atmak elbette çok kolaydı.

Göçebe Arap ile yerleşik Berberi arasında yakınlık kuran kolaycı yaklaşımın da bütünüyle yanlış olduğu kesindir. Böyle bir belirleme, bir coğrafyacı ya da bir etnolog için ardına kadar açık bir kapıyı iterek kırmak anlamına gelir. Ancak bu yıpranmış temanın tüm gerçeklere rağmen sürekli olarak öne sürüldüğü doğrudur. Ama bütün göçebelerin "Arap" olmadığını ve tüm Berberilerin de bütünüyle yerleşik olmaktan uzak bulunduklarını belirtmekte yarar vardır. Arabistan'dan gelip Kuzey Afrika'ya yerleşen, "gerçekten Arap" toplulukların sayısı sınırlıdır. Mağrib'te Arap diye adlandırılanlar gerçekte Arapça konuşan Berberilerdir yalnızca; bunlar atalarından aldıkları özellikleri büyük ölçüde korumuştur. Berberi dilini konuşan bir bölüm nüfus yerleşikse de (Kabiliye, Batı Rif, Batı Büyük Atlası) Berberi dilini konuşan öbür kesim göçebe ya da yarı göçebedir (Orta Atlas'ta ya da Batı Büyük Atlas'ta olduğu gibi). Arapların tarihsel sorumluluğu savının büyük ölçüde dayandığı Arap=göçebe, Berberi=yerleşik eşitliklerini açıkça geçer-

siz kılan bu gerçeği saptırabilmek için E. F. Gautier, Berberi topluluğunun yapısında bir tür dil ayrılığı bulmaya çalıştı.[14]

Göçebe / yerleşik karşıtlığının varlığı kabul edilirse bile bu, belli başlı etnik ve dinsel gruplarla uyuşmaz. Üstelik çobanlarla köylüler, çerçevesi dar ama güçlü siyasal-toplumsal birlikler kurabilir. Örneğin R. Brunschwig, ortaçağda İfrikiye'den söz ederken, birbirlerini tamamlayan yerleşik topluluklar ile göçebe topluluklardan meydana gelmiş, eşit haklara sahip kabilelerin bulunduğunu gösterdi.[15]

Göçebeler ile yerleşiklerin siyasal karşıtlığı savı da aynı ölçüde yapaydır. Yalnızca göçebelerden meydana gelmiş bir orduyu, yalnızca yerlilerden oluşmuş bir birlikle karşı karşıya getiren bir çatışma görülmemiştir. Tersine, yan yana bulunan toplulukların yaşam biçimlerine dikkat edilirse, bütün çatışmalarda, tarafların açıkça aykırı unsurlardan oluştuğu görülür. "İttifaklar göçebe kesimlerle yerleşik topluluklar arasında, başka yerleşiklerle göçebelere karşı kuruluyordu; yani Bedevi şeyhlerle kent önderleri arasında, başka kentlilerle ittifak kurmuş başka Bedevilere karşı kuruluyordu; böylece bu topluluklar arasında düşman kesimlerin oluşması soy ve yaşam biçimi gibi kavramlarla hiç ilgisi olmayan bir bölünmeye göre gerçekleşiyordu. Anlayışları ve amaçları ne kadar çelişkili olursa olsun, ne göçebeler ortak bir eylemle yerleşiklerin kurumlarını yıkmaya çalışıyor, ne de yerleşikler göçebeleri düzenli bir biçimde yok etmeye çalışıyordu." R. Brunschwig, İfrikiye'den, Mağrib'in, bazı göçebelerin yıkıcı eylemleriyle en çok etkili oldukları bu yöresinden böyle söz eder.

Yalnızca iki uç yaşam biçimini, köylü meyve sebze yetiştiricileri ile develerle uğraşan büyük göçebeleri gözönüne alsak bile, bunların çıkarlarında, öne sürüldüğü gibi temelden bir karşıtlık bulunduğunu söylemek çok aşırı gitmek olur.

14. Gautier, yerleşikler olarak belirlediği, Sanhaca ağzıyla konuşanlar ile, her zaman, Araplarla işbirliği eden göçebeler olarak belirlediği "Zenate" ağzıyla konuşanları karşıtlaştırır. Bu kuram da bundan önceki gibi kabadır ve bir topluluğun etnolojik ve dinsel özellikleri ile yaşam biçiminin niteliği arasında hiçbir ilişki yoktur. Pek çok Berberi çoban "Zenate" ağzıyla konuşuyorsa, bazı Aures dağlıları da "Zenate" ağzıyla konuşur ve yerleşiktir. Kabilililer Sanhaca ağzıyla konuşan yerleşiklerdir; Fas Orta Atlaslarında yaşayan çobanlar da Sanhaca ağzın kullanır.
15. *La Berbérie orientale sous les Hafsides* (Hafsi Egemenliğinde Doğu Berberistan), II. Cilt, s. 421.

Tersine, ortaklaşma örneklerine çok sık rastlanır; kervanlara kılavuzluk eden ve güvenlikleri sağlayan göçebeler Kuzey Afrika'nın en önemli taşımacılarıydı. Kentlerin azığını sağlıyor, mübadeleye dayanan bazı kırsal ekonomilerin ayakta kalmasına katkıda bulunuyorlardı. Ayrıca ekim zamanlarında değerli ve aranan bir iş gücü meydana getiriyorlardı. G. Marçais, Kostantin yöresinde, toprakların ekilip işlenmesi için birleşen göçebeler ile yerleşiklerin yaptıkları gerçek işbirliği sözleşmelerinden önemli örnekler verir; çoğu zaman ve özellikle, çekirgelerin iğrenç tahripkârlığıyla karşılaştırılan Beni Hilaller, "Berberistan'a gelişlerinden bir yüzyıl sonra, olayların da zorlamasıyla, ülkenin iktisadi yaşamında etkin bir rol alıyorlar, önce yoksullaştırdıkları şeylerin düzelmesine katkıda bulunuyorlardı."[16] R. Brunscwig de buna benzer örnekler verir. Yerleşik topluluklar için besicilik salt bir zarar ve çatışma nedeni olmaktan uzaktı.

Şu birkaç gözlem, yerleşikler ile göçebeler arasındaki ünlü karşıtlığı daha adil bir ölçüye bağlamak gerektiğini gösteriyor. Kuşkusuz Kuzey Afrika son derece ağır ve uzun karışıklık dönemleri yaşadı... Ancak bunlar gerçekten "göçebe istilası" ndan mı kaynaklanıyordu? Her şeyden önce, gerçekten "istila" oldu mu?

Modern tarihçiler Arap göçebelerin eylemini çoğu kez bir "istila" görünümü altında sunar... "Göçebeler sürekli olarak doğuya doğru akıyor, bu arada kadınları ve çocukları da birlikte sürüklüyor, geride kalanları ise eziyordu."[17]

Cengiz Han ya da Timur'un istilalarındaki ulu, karşı konulmaz özellikle süslenen "Hilali istilası"nın bunlarla ilgisi yoktu. Gerçekte Arap göçebeler, bir tutuldukları bu istilacı fatihler gibi davranmış olmaktan uzaktır. Bir saldırıyı düşündürecek hiç bir şey yoktur ortada. Zaten göçebeler pek de kalabalık değillerdi; en adil değerlendirmelere göre elli bin kişi kadardılar. Fethettikleri tek yöre olan İfrikiye'nin güney bölümünde gerçekten büyük zarar vermiş görünüyorlarsa da, bunu dışında kalan tüm yörelerde hareketlerinin fetihle bir ilgisi yoktur. Bu bölge dışında hiçbir yerde devlet kurmamışlar, varolan yönetimlerin yerine de hiçbir yerde geçmemişlerdir.

16. *Les Arabes en Berbérie* (Berberistanda Araplar), s. 169.
17. Gautier.

Güney Tunus dışında hiçbir savaş alanı bu "istilacıların" izini taşımaz; büyük bozguna uğradıkları yöreler dışında.

Ayrıca doğuya doğru ilerlemenin bu kabilelerin başlıca amacı olduğu kanıtlanmış değildir. Tam tersine, kuzeyden güneye doğru, yani Tel ile çöl sınırı arasındaki iklim bakımından az çok yumuşak yörelere doğru yer değiştirip gereksinmelerini tamamlayacak kırsal alanlar bulmak peşinde olan Beni Hilal ve Beni Sulaym kabileleri, geleneksel yolları dışında kalan tanımadıkları bölgelere yönelmeye hiç de istekli değildi: G. Marçais, "gelgitlerin ritmine uyan su kütlelerinin kuzey-güney yönündeki hareketliliği, yüksekse de kıyıya koşut yönde aynı duruma pek rastlanmaz" diye yazar.

Doğuya yöneliş çoğu kez, Mağribli değişik hükümdarların baskısıyla Arap kabilelerin isteği dışında gerçekleşti. Bu hükümdarlar Arap göçebeleri sindirmekten çok, yanlarına çekmeye çalışıyordu.

Arap kabileleri sık sık, bulundukları yerleri bırakıp başka yörelere yerleşmek zorunda kaldı. Muvahhit Hükümdarı'nın Arap kabilelerini Setif'te bozguna uğratması (1152), bu kabilelerin yolunu kesmeye yönelik değildi; tam tersine Fas'a gelip yerleşmeye ve kendisine hizmet etmeye zorlamak içindi.

Dolayısıyla Arap kabilelerinin, XI. yüzyıldan XIV. yüzyılla kadar süren Kuzey Afrika'daki yer değiştirmelerin bütününü belirlemek bakımından, "istila" sözcüğü kesinlikle uyarsızdır. Sürgün terimi biraz aşırı olsa da çok daha uygun düşer. Pek çok durumda bir çağrı, gerçek bir askerlik çağrısı söz konusudur.

G. Marçais, "Berberi sultanlarının Araplarla sürekli çekiştiklerini düşünmek yanlış olur... Onların varlığı çoğu kez istenen bir şey olmuştur... Kabilelerin toplu olarak yer değiştirmeleri, tehlikeli görülen komşuların sürülmesinden çok, çıkar sağlayacağı düşünülen uzak askeri güçlerin yakınlaşmasını amaçlıyordu. İmparatorluğun topraklarına getirilmekle göçebeler en çok tehdit edilen yöreye yerleştirilmiş olacaklardı... Buralardan ayrılmaları bir kayıp olacaktı. Onları tutmak için kendilerine arazi verildi" der. E. F. Gautier'nin savunduğu gibi "nihilist anarşistler, yakıp yıkıcılar, inkarcılar" olmaktan uzaktırlar; hatta Kuzey Afrika'nın ortaçağdaki tarihi göçebe kabilelerle yönetimler arasındaki güç birliğinin örnekleriyle doludur: "Oluşmakta olan bir hanedan için güçlü bir göçebe

topluluğuna dayanmak, hemen hemen bir zorunluluktur" diye yazar G. Marçais. Faslı ya da Tunuslu hükümdarlarda sık sık gördüğümüz, göçebe topluluklarla işbirliği yapma siyasetini, Tlemsen hükümdarları da sürekli olarak benimsemiştir. Bu işbirliği pek çok alanda görülebilir: Evlilik ilişkileri, vergilerin toplanması için yönetime yardım edilmesi, düzenin sağlanması, askeri seferler gibi.

Hilali istilasının ve göçebeler ile yerleşiklerin köklü karşıtlığı kuramlarının doğru olmadığı açıkça ortada. Bununla birlikte bu görüşlerin sık sık benimsendiğini ve gerçeklik kazandığını görüyoruz. Bazı çok değerli tarihçilerin çabalarına karşın, bu yanlış kuramlardan hâlâ kalıntıların bulunması, Kuzey Afrika tarihçiliğinin tek şaşırtıcı yanı değildir.

Karşı savı öne sürmek, yani göçebelerin hiçbir yıkıma neden olmadığını,yalnızca dirlik ve barış hizmetçileri olduklarını öne sürmek de elbette saçmadır: Göçebeler ayaklanmalarda, karışıklıklarla taht mücadelelerinde önemli rol oynamıştır. Ancak, nasıl yönetimlerle işbirliği yapmak, göçebe yaşam biçiminin özgün bir niteliği olarak gösterilemezse, çobanların ayaklanmalardaki rollerinin onların ayırt edici özellikleri olduğu da öne sürülemez.

Bununla birlikte göçebelerin, ortaçağda önemli bir siyasal rol oynadıkları kesindir: Gerçekte, hareketlilikleri ve eyerli hayvanlara sahip oluşlarıyla yerleşiklere göre çok daha büyük bir askeri güç meydana getiriyorlardı. O dönemde var olan askeri güçlerin temeli, gerçek "Arap" olsun ya da çok Araplaşmış Berberi olsun, çobanlardan oluşuyordu. Belli bir bölgedeki çobanların bir bölümü yürürlükteki iktidarı destekliyorsa, taht'ta hak iddia edenler de iktidarı ele geçirmelerini sağlayacak desteği öbür çobanların arasında buluyordu. Çeşitli hükümdar, sultan ve hak iddia edenlerle, yöresel önderler başlıca araç olarak, yardımlarını ele geçirmeye çalıştıkları göçebe paralı askerleri kullanıyordu. Onlar da elbette bütünüyle edilgen bir rol oynamıyordu; yetenekli önderler tarafından yönetilen bu göçebe askerler, hizmetlerini daha pahalıya getirtmek ya da kendilerine yarar sağlamak için, kendilerini kullanan iktidarların zayıflamasından sık sık yararlanıyorlardı.

Savaşı kronikleştiren siyasal kararsızlık, çobanların siyasal rollerinin dışında, sayılarının da artmasına neden oldu. Ger-

çekte hareket ettirebilir bir servet oluşturan sürüler, karışık bir duruma çok daha iyi uyarlanmışlardı; hayvanları kaçırarak yağmadan korumak olanaklıydı; oysa toplanmış ürün ve ekili arazi pek çok yağmalama tehdidi altındaydı. Bu yağmalamaların bir bölümüne askerlerin anarşist ve kendiliğinden istilaları neden oluyordu kuşkusuz. Ama halkı siyasal davranışlarından ötürü cezalandırmak ya da vergi ödemeye zorlamak isteyen yönetimler tarafından da sık sık böyle istilalar düzenleniyordu.

Çobanların kendi girişimlerinden kaynaklanan yıkım ve karışıklıklar, hizmet ettikleri otoritenin hesabına ve onların emriyle gerçekleştirdiklerinin yanında çok sınırlı gözükmektedir. Göçebelerin çoğu zaman sömürülen ve soyulan yerleşikler üzerindeki egemenliği, yaşam biçimleri arasındaki mücadeleden doğmaz. Bu bağımlılık çoğu kez, bir yörenin vergilerini toplama hakkını, hizmetlerinin karşılığı ve ödülü olarak bir göçebe topluluğuna veren yönetimler tarafından düzenleniyordu. G. Marçais'nin de gösterdiği gibi, birtakım Arap kabilelerinin kendiliğinden yağmaya girişmesi az rastlanan bir durumdur ve yoksullaşmış kabilelerin işidir. Kuzey Afrika'dan söz eden pek çok kronikçinin kitaplarında, devletin denetiminde bulunan ve göçebe paralı askerlerin hareket alanı olan "denetim dışı kırsal kesim"in kısmi refahını, son derece olağan bir şeymiş gibi karşıtlaştırdıklarını görmek ilginçtir. Kuzey Afrika'daki bazı göçebe kabilelerin eylemleri, birçok durumda XIV. yüzyıl Batı Avrupa'sındaki "Büyük Birlikler"in, bu "hareketli derebeylikler"in eylemine karşılık olur; gerçekten de bunlar her bakımdan birbirlerine denktir.

Demek ki göçebelerin rolünün artması, ortaçağ Kuzey Afrika'sındaki yayılmaları, Mağrib'in o dönemdeki siyasal ve toplumsal örgütlenişinin temel olgusu, belirleyici nedeni olmaktan çok, bu örgütlenmenin sonucudur. Doğal ve teknik koşulların Mağrib'e az çok benzediği Ortadoğu'da göçebelerin rolü son derece sınırlı olmuştur.

Kuzey Afrika'da asker kabilelerin siyasal rolü, doğudan gelen Araplara özgü bir şey değildir. Berberi kabileleri de hükümdarlar tarafından aynı biçimde kullanılmıştır. Arap dilinin yayılma merkezi olan kentlerle ve saray çevreleriyle çok sıkı ilişkileri bulunan, "devlet"in paralı askerleri durumundaki bu Berberi kabileler, ulaşılması güç yörelere çekilmiş ve

sultanın iktidarından da parasal isteklerinden de uzak duran kabilelere göre, hızla Araplaşmaya elbette daha yatkındır. Ayrıca, doğudan gelen Arap kabilelerinden çok daha büyük bir hareketliliğe sahip bulundukları için, hükümdarlar tarafından paralı asker ya da yardımcı sıfatıyla daha çok aranmış olmaları mümkündür.

Şunu hemen belirtelim; Hilali İstilası gibi yanlış ve basitleştirici bir sava, İbni Haldun'un yapıtında rastlanmaz. Tam tersine İbni Haldun, XIV. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen, çağdaş tarihçilere örnek olabilecek bir kavrayış ve kesinlikle, yapıtının pek çok bölümünde bu sözde "istila"nın gerçek gelişimini ortaya koyar. Birkaç alıntı konuyu değerlendirmemizi kolaylaştıracaktır:

İbni Haldun Berberilerin Tarihi'nin daha ilk sayfalarında "istila"nın başlangıcını şöyle tanımlamaktadır:

> "Hicret'in V. yüzyılının ortalarıydı ki Afrika, Beni Hilal ve Beni Sulaym kabilelerinden çetelerce istila edildi. Gelir gelmez ülkedeki yönetimlerle ilişkileri oldu ve (...) bunların tarihleri iktidardaki güçlerin tarihine bağlandı..."[18]

Araplar İfrikiye'ye 443 yılında (1051-1052) girdi. "İlk gelen Riyah Emiri Munis İbni Yahya es-Sinberi oldu.[19] Emir ül-Muizz hemen bu önderin desteğini sağlamaya çalıştı ve yanına getirince de onu dosttu ilan etti ve kızıyla evlendi.[20] Sonra Munis'e bir öneride bulundu: Kalabalık oluşlarından yararlanarak ve ayaklanmaları destekleyerek, Hammadi ailesinden gelen sultanları,[21] yani kendisinin yakın akrabalarını ezmek isteyen, bunun için de ülkenin uzak yörelerinde konaklayan Arapları, ayrıca imparatorluğun batı kesiminde kendisine karşı sürekli ayaklananları kazanma önerisiydi bu. Bir süre duraksayan Munis öneriyi kabul etti ve Arapları çağırdı. Bu göçebeler ülkeyi hemen yakıp yıkmaya başladı..."[22]

18. *Berberilerin Tarihi*, I. Cilt (Altı çizili yerler Y. L.).
19. Beni Hilaller Birliği'nden bir kabile.
20. İfrikiyeli Ziri Hükümdarı; bağımsızlıklarını ilan eden eski düşmanları Hammadilerle savaşıyordu.
21. Bağımsızlığını ilan etmiş Ziri İmparatorluğu'nun batı kesiminin eski hükümdarları; önce Banu Hammad kalesini, daha sonra ise Bicaye'yi başkent yapmıştır.
22. *Berberilerin Tarihi*, I. Cilt.

Başlı başına bu bölüm bile göçebelerin gelişlerinin, onları paralı askerler olarak kullanmak isteyen, dönemin hükümdarlarının kışkırtması sonucu olduğunu pek güzel belirtiyor. İbni Haldun bu yöntemin, uyrukların hükümdarlarına karşı ayaklanmaları sırasında nasıl geliştiğini gösterir.

> "Emir ül Muizz'in Kayrevan'ı terk ettikten sonra Mehdiye'ye çekilmesi, tüm İfrikiye'yi kaplayan bir felakete neden oldu. Fatihleri istedikleri yöneticileri başa geçirerek ülkenin kentlerini paylaştı ve kırsal alanları da kendilerinden yana olan göçebelere pay etti."[23]

Buna benzer pek çok bölüm arasında seçtiğimiz bu bölümden de aynı sonuç çıkarılabilir: İbni Haldun yöneticilerle sözde istilacılar arasındaki ilişkileri çok iyi kavramıştır.

> "Sultan Ebu Hammu ayaklananların tasarılarını bir an önce bozmak düşüncesiyle yeni bir sefer için hazırlıklara başladı.[24] Araplara gizli haberciler gönderdi, kabilelere para saçtı ve onların tüm gereksinmelerini karşılamak amacıyla çok geniş topraklar bağışladı"[25]

İbni Haldun bu siyasetin sonuçlarını da eksiksiz bir biçimde tanıtlar:

> "Orta Mağrib devletlerinin durumu birçok kez tanıtlamış olduğumuz gibidir: Araplar düzlüklere egemendir; Abdülvadiler'in otoritesi artık imparatorluğun merkezinden uzakta kalan eyaletlere uzanmamakta ve ellerinde bulunan kıyı topraklarının sınırlarını aşamamaktadır. İmparatorluk, Arapların gücü karşısında zayıflamıştır ve bu göçebe ırkın önüne hazineler dökerek, ona büyük topraklar bağışlayarak ve pek çok kent teslim ederek güçlenmesine katkıda bulunduktan sonra, artık onu elde tutmak için kabile anlaşmazlıklarına karışıp onları birbirine kırdırmaktan başka yolları kalmamıştır."

İbni Haldun verdiği başka örneklerde ise çoban kabilelerinin gücünün, kendi saldırı güçlerine değil, yönetimlerle kurdukları işbirliğine bağlı bulunduğunu belirtir.

---

23. *Berberilerin Tarihi*, II. Cilt.
24. Tlemsen Hükümdarı; İbni Haldun onun hesabına paralı asker toplamıştı.
25. *Berberilerin Tarihi*, III. Cilt.

"Zenatelerin Beni Badi diye adlandırılan kesimi, Muvahhitler güçlenmeye başlar başlamaz kendilerini onların sadık yandaşları olarak gösterdi. Bunlar Orta Mağrib'deki düzlüklerin ve kıyı topraklarının hiçbir Zenate topluluğunun sahip olmadığı kadar büyük bir kesimine sahipti ve yazın yayıldıkları toprakları hiçbir göçebe kabilenin izinli olmadığı kadar genişletiyordu. Ayrıca Muvahhit ordusu ve imparatorluğunun sınırlarını korumakla görevli askeri birliğin bir bölümünü oluşturuyorlardı..."

Demek ki İbni Haldun için "göçebe" (Arap ve Berberi) kabilelerin rolünün önemi büyük ölçüde, ortaçağda Berberistan'ın siyasal düzeninin sonucudur. Bununla birlikte *Mukaddime*'de yağmacı Arapları karalayan, dolayısıyla devletler kurmuş "Araplar" ın siyasal erdemlerini öven bölümlerle çelişki halindeki bölümler bir sorun olarak durmaktadır.

Öyleyse "Arap" kabilelerinin Kuzey Afrika'da yer değiştirmelerini bir istila olarak görmek olanaksızdır. Ortadoğu'da Moğollar ve Türkler çoğu kez karşı koyulmaz fatihler oldu, devletler ve hanedanlar kurdu; oysa Mağrib'te, doğudan gelen Araplar gerçek anlamda istilacı değildi. Askeri bir rol oynayacak başlıca kabilesel topluluklar olmaktan da uzaklardı. İktidarı elinde tutan yerli hanedanlar tarafından kullanıldılar.

Ortaçağ Mağrib tarihinde belirgin olan karışıklıklar, köylüler ile çobanların körü körüne çatışmalarının sonucu değildir. Birbirlerine uzlaşmaz rakipler gibi davranmaktan uzak bulunan bu topluluklar, çoğu kez bir araya geliyordu.

Göçebeler ile yerleşiklerin, Araplar ile Berberilerin köklü uyuşmazlığı, tarihsel gerçekliğe uymamaktadır. Bir efsane söz konusudur burada. Ciddi tarihçiler, araştırmaların sonuçları başlıca noktalarda bu kuramı çürütse de bu efsaneye inandı. Berberistandaki Araplar sorununu en iyi bilenlerden biri olan G. Marçais, gerçek anlamda "istila"nın olmadığını pek güzel kanıtlayan yığınla olgu derlediği halde, daha yapıtının önsözünde bu efsaneye sahip çıkar. Benimsediğimiz ihtiyatlı tutumu ya da ortaya koyduğumuz eleştirileri sırf söz konusu "Arap istilacıları" masalını yıkmak için bir araya getirmedik. E.F. Gautier bu efsaneyi Kuzey Afrika üzerine her türlü tarihsel düşüncenin zorunlu leitmotivi olarak görebilir ve resmi kuram haline getirebilir elbette: Bu onun sorunu.

Apaçık gerçekleri kabule yanaşmamak, böylesi bir yanlışı sürdürmekte direnmek ve bu yanlışı Mağrib tarihi üzerine tüm düşüncelerin teması yapmak rastlantı olamaz. Bu efsane, rastlantı ürünü değildir. Bilinçli olarak uydurulmuş ve sömürgeci ideolojinin çerçevesine güzelce uyarlanmıştır. İlk bakışta aşırı ve tarafgir gözükebilecek olan bu yargı tarihsel gerçekliğe uygundur. Cezayir'in fethine girişilmesinden itibaren Fransız generalleri "Araplar" ile "Kabiliyeliler"i ayırmaya çalıştı ve bunda başarılı oldu. Kabiliyelilere ise ancak 1851'de saldırıldı. "Berberi" ve Arap düşmanı siyasetin en planlı biçimde uygulandığı yer Fas oldu. Bunun en belirgin ve en önemli örneği 1953'te görüldü; dağlı Berberilerin milliyetçi harekete çok yatkın biri olan Sultan V. Muhammet'e karşı "ayaklandıkları" öne sürüldü.

Arapları zararlı istilacılar olarak görmek "Fransa'nın varlığı"nı yasallaştırmanın bir yolu değil midir? Örneğin Fransız Akademisi ve Cezayir Genel Hükümeti'nin resmi sözcüsü olan Louis Bertrand'ın yapıtında, Aziz Augustinus'un kişiliğiyle simgelenen Hıristiyan bir Berberistan teması egemendir;[26] Berberistan uzun süre Doğulu istilacılara boyun eğmiş ve Fransa sayesinde Batının ve Hıristiyanlığın koruyuculuğuna kavuşmuştur. Resmi ağızların "Fransa'nın uygarlaştırıcılık görevi" üzerine söylevlerinde sık sık yararlandıkları saçma temalardır bunlar.

Bu edebiyatçı saçmalıklarına tarihçinin ve coğrafyacının mührü vurulmak istendi. E.F. Gautier, göçebe/yerleşik karşıtlığı ve Arap istilaları savının kuramcısı haline geldi. Mareşal Gallieni ile Madagaskar'daki Fahavola ayaklanmasının korkunç bir biçimde bastırılmasına katıldıktan sonra Cezayir üniversitesine profesör atanan Gautier, sömürgeleştirmenin en parlak ideologlarından biri oldu ve gerçek bir milliyetçilik duygusunun Cezayir'de varolmayacağını kanıtlamaya çalıştı: Göçebe, Arap, Doğulu, "geçmiş üzerine biyolojik bir kavrayışa sahiptir, coğrafi bir kavrayış yoktur onda. Arap, ailesiyle, kabilesiyle övünür, ırksal bir övünmedir bu; bizim yurtseverliğimizden farklı olduğu bellidir; yurt coğrafi bir alandır, oysa toprak aşkı yerliye özgü bir duygudur.."[27]

26. *Saint Augustin* (Aziz Augustinus) 1913; *Autor de Saint Augustin* (Aziz Augustinus'un Çevresinde), Sanfius Martyrum, 1918; *Les Villes d'or* (Altın Kentler), 1921.

27. *Le Passé de l'Afrique du Nord*, (Kuzey Afrika'nın Geçmişi), s. 114.

Demek ki Arap'ın bir yurda sahip olmaya hakkı yoktur. Kanıtlanması gereken budur. Yerleşik Berberi'ye gelince, E.F. Gautier'ye göre onun durumu da parlak değildir. "Berberistan'da en çarpıcı olgu, ulusal dayanışmayı kurabilecek bir duygu temelinden yoksunluktur; öyle ki orada, düzeltilmesi olanaksız bir bireysel gerilik bulunduğunu düşünebiliriz" (aynı s.92). Temelden yoksun ve tarafgir bir belirleme elbette.

Yerleşik ile göçebe arasındaki bitmeyen mücadele "günümüz Mağrib'inde bağdaşmaz, uyuşmaz öğelerden meydana gelmiş bir karmaşa" yaratmaktadır; bu karmaşadan bir birliğe geçmek ancak bir yabancı egemenliğinde olanaklı olur. "Berberistan hiçbir zaman bir ulus olmadığı gibi, hiçbir zaman bağımsız bir devlet de olmadı. Her zaman bir imparatorluğun parçası olarak yaşadı" (aynı s.25). "Mağribliler efendilerinden kurtulmayı hiçbir zaman başaramamış ezeli mağluplardır" (s.24).

Bir üniversite üyesinin, küstahlığı iyice ele alarak, tarihe aykırı, kaba açıklamalarla örülmüş bir yapı kurabilmesi şaşırtıyor insanı; Kuzey Afrika'nın her zaman yabancı bir imparatorluğun parçası olarak yaşadığı yanlıştır: Bugünkü Cezayir ve Tunus, VIII: yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar yerli hanedanlar tarafından yönetilmiştir.Fas en eski zamanlardan XX. yüzyıla kadar bağımsızdı. Roma egemenliği çok kısa ve sınırlı bir dönemi kapsar; Şam halifelerinin VII. ve VIII. yüzyıllardaki egemenliği ise bütünüyle kuramsaldı. Ayrıca bu "ezeli mağluplar", İspanya ve Mısır'a egemen olmuştur. Yalnızca Yüzyıl Savaşları dönemini gözönüne alırsak, Fransa için de aynı şeyler yazılamaz mıydı?

Tarihi bozmak yetmemiş olmalı ki E.F. Gautier, tam anlamıyla ırkçı kanıtlara getirir sırayı. "Akdenizli beyaz ırklar arasında Mağribli, hiç kuşkusuz, iyice gerilerde kalmış bir ağır kanlıyı temsil eder," (aynı s.9). "Bu ırkta olumlu kişiliğin izine rastlanmaz." (s.24).

Peki, Arap düşmanı kuramların sorumlusu sayılan ve bu kuramları daha da güçlendirmek için büyüklüğü övülen İbni Haldun da değeri yadsınmaz bir Mağribli değil midir? Hayır, der Gautier, "Doğulu anlayışı bizimkinin tam tersidir... Akılcı eleştiri kavrayışından yoksundur. Gerçeklik duygusu yoktur onda." İbni Haldun ise anlamak ister; bir Müslüman için

tam bir Batılı tutumudur bu... "Canlı bir eleştirel bakışı var bu Doğulunun; bu da tarih konusunda Batılı bir kavrayışa sahip olduğu anlamına gelir." (s. 95-101).

Gautier kılı bile kıpırdamadan, gerçeğe aykırı sürüyle savı art arda koyarak sözünü sürdürür: "Müslüman uygarlığı, şaşırtıcı bir tarih duygusu eksikliğiyle belirgindir." (s.102). Bütünüyle yanlış. "Ortaçağda tarihçilerimizin pek azı, Bay Jourdain örneği tarihçiliğe yönelir; oysa zekâsı en işlek sarazen* bile bu konuda en küçük bir fikre sahip değildir."[28]

Şunu belirtmekle yetinelim: İbni Haldun ile çağdaşı Froissard'ı karşılaştırırsak, bu hiç de "Batı anlayışı"nın temsilcisi yararına olmaz. Nasıl Louis Bertrand Mağrib'i Doğuluların egemen olduğu Hıristiyan bir ülke olarak görüyorsa, Gautier de İbni Haldun'u "Batı"ya katar. "Tarih konusunda Batılı bir yaklaşımı" vardır onun. "Endülüs yoluyla, Rönesansımız soluğunu İbni Haldun'un Doğulu ruhunda da duyurmuştur belki" (s. 96).

Arap uygarlığının tarihsel bilgiye katkıda bulunabileceğini, gerçeklere rağmen kabule yanaşmayan bu öfke neden? İbni Haldun'u küçük görülen Arap dünyasından ayırmak kaygısı nereden geliyor? Paul Valery 'in söylediği gibi, tarih tehlikeli bir bilimdir. E.F. Gautier, dolaylı bir biçimde de olsa, amacını ortaya koymaktadır zaten. Tarih duygusuna sahip olmak için bir Site'nin, bir ulusun üyesi olmak gerekiyor belki de." (s. 272) E.F. Gautier için en aşağılayıcı yollardan giderek "Arap"ın tarih duygusun sahip olamayacağını göstermeye çalışmak, Mağriblilerin bir yurda sahip olmaya hakları bulunmadığını kanıtlamaya çalışmaktır. Gautier'ye göre "Mağrib hiçbir zaman gelişemez." En hafif deyimle, isteklerini gerçeklerin yerine koymaktır bu.

E.F. Gautier bu sömürgeci ideolojiyi geliştirmeye çalışan tek kişi değildi. G.Bouthoul da yerleşikler ile göçebelerin mücadelelerinde, Kuzey Afrika'nın sözde ikileminin temelini bulmaktadır.[29] "Ya özgürlük ya barbarlık, ya uygarlık ya kölelik"

---

* Ortaçağda Batılıların Avrupalı ve Kuzey Afrikalı Müslümanlara taktıkları ad. "Karabuğday" anlamına gelir.

28. *Moeurs et Coutumes des Musulmans*, (Müslümanların Gelenek ve Görenekleri), s. 772.

29. *İbn Khaldoun, sa philosophie sociale* (İbni Haldun, Toplumsal Felsefesi).

Çünkü uzlaşmaz biçimde düşman bu iki topluluğa barışı benimsetmek konusunda "başarılı bir kararlılık sağlayabilen yönetimler yalnızca, güçlü yabancı bir devletin etkin yardımına dayanabilen yönetimler oldu... Ama Kuzey Afrika bu konuda ne zaman kendi gücüne başvursa hep aynı karışıklıklarla karşı karşıya kaldı" (aynı s.50-51).

Bu tür temalara sahip çıkmaz görünen ateşli toplumcu Ch. A. Julien bile, coğrafyaya ve tarih öncesine değinen bir girişten sonra Kuzey Afrika tarihinin tümünü, bu (yanlış) düşünceden giderek ortaya koyar: "Kuzey Afrika tarihinde geçmişe döndükçe sanki her şeyin özgürlüğe doğuştan bir uyumsuzluk gösterdiği görülmektedir."[30] Mağriblilerin özgürlüğe bu sözde uyumsuzlukları, onların sözde "ezeli mağlup yaradılışları (Gautier), sömürgeci ideolojinin başlıca anahtarıydı. Mağrib'in harici ayaklanmasıyla VIII. yüzyıldan itibaren Doğulu hanedanlardan bağımsız duruma geldiğini yadsımak olanaksız olduğundan, özgürlüğe doğuştan uyumsuzluk" savına geçerlilik kazandırmak için, Kuzey Afrika'ya XI. yüzyılda gelmiş ve yerli hükümdarların hizmetine girmiş bazı Arap kabilelerin gücünü, bir "Arap istilası"na dönüştürmek zorunluydu.

Berberistan'ın XI. yüzyıldan itibaren Araplar tarafından fethi savı, sömürgeci ideoloji açısından iki yanlı yarar sağlıyordu. Bir yandan, Fransızlar her zaman köle durumda yaşamış bir ülkenin son fatihleri oluyor ve bunun sonsuza kadar süreceği umuluyordu. Öte yandan, Berberiler ile Arapları sistemli bir biçimde karşıtlaştırmaya çalışan siyasete tarihsel bir güvence sağlanıyordu.[31]

Arap uygarlığının büyük adlarını övmeye pek az istekli olan sömürgeci yandaşlarının, her şeye rağmen İbni Haldun'u bu kadar önemsemelerinde şaşılacak bir yan yok. Sahte kurumları için onu değerli bir güvence olarak görüyorlardı.

30. Julien et Courtois, Histoire de I, L'Afrique du Nord des origines à la conquête (Başlangıcından Fethe Kadar Kuzey Afrika'nın Tarihi), Payot, 1951, s. 48.

31. Bkz. Kabiliye siyasetinin kuramcısı, Camille Sabatier adlı "yönetici"nin, Senato Soruşturma Kurulu'nda yaptığı açıklama: "*Divide ut imperes!* Peki ama niçin olmasın? Besbelli ki Fransa'ya karşı olacak bir birleşmeye (Kabiliyeliler ile Arapların birleşmesi) niçin engel olmayalım!"

5
XIV. Yüzyılın Bunalımı

Gerçek anlamda istila, hele Kuzey Afrika'nın Araplar tarafından fethi söz konusu olmasa -Berberi toplulukların Araplaştırılması söz konusudur daha çok- ve göçebeler ile yerleşikler arasında derin bir karşıtlık bulunmasa da Kuzey Afrika'nın, bir düzensizlikler ve büyük güçlükler dönemi yaşadığı kesindir. Bu durumun temeldeki nedenlerini kavrayabilmek için bu dönemi titiz bir biçimde değerlendirmek zorundayız. Arap istilaları ve göçebelerin olumsuz rolü savını savunanlar için XI. yüzyıl, refah ile çöküş arasındaki belirleyici nokta olmuştur.[1] İfrikiye, İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, XI. yüzyılda güç bir dönem yaşadı. Ama XIII. yüzyıldaki Hafsi egemenliğinde, Arapların varlığına rağmen uzun süreli refah dönemleri de oldu. Mağrib'in geri kalan bölümü için XI. yüzyıl bir çöküşün başlangıcı değildir. Murabıtların (gerçek göçebelerdir bunlar) güçlü imparatorluklarını kurmaları XI. yüzyıla rastlar. Arap kabileleri Fas'a gelmeye (1152) zorlayan Murabıtlar İmparatorluğu, yükselişin doruk noktasına XII.yüzyılda ulaştı; Mağrib uygarlığının göz kamaştırıcı parlaklığını yaşadığı dönemdir bu yüzyıl. Hepsi de önemli birer kanıt oluşturan bu yadsınamaz olgulara rağmen, birçok tarihçi hâlâ XI. yüzyıldaki bunalımdan söz ediyorsa bunu tek nedeni, 1052' de Beni Hilal kabilesinin İfrikiye'ye gelmiş olmasıdır. Göçebeler yıkıcı

1. Bu savın saçmalığı o kadar açıktır ki kendi kendiyle çelişmektedir. Göçebeler o kadar zarar verdiyse; XI. yüzyıldan önce yaşanan oldukça rahat dönemi nasıl açıklarız? Çünkü Berberi toplulukların, Beni Hilallerin gelişinden çok önce de genellikle göçebeler ve yarı göçebelerden oluştuğunu biliyoruz.

fatihler olarak kabul edildikleri için, bunalımın da gerçekler ne derse desin, onların Mağrib'e gelişlerinden hemen sonra başlaması *gerekiyordu.*

İfrikiye'nin XI. yüzyılda karşılaştığı gerçek güçlükler Beni Hilallerin gelişinden çok daha önceye rastlar. Bu güçlükler Murabıtlar ile Gana İmparatorluğu arasında Sudan'da süren savaşın altın ticaretinde yarattığı değişikliklerle büyük ölçüde açıklanabilir. Murabıtlar Gana İmparatorluğuna egemen olup Sicilmasa'yı ele geçirince, o zamana kadar orta Mağrib'e ve İfrikiye'ye varan altın yolları, Fas'ın yararına değişmiş oldu. Murabıt İmparatorluğu'nun gücü ile İfrikiye'ye ve Hammadiler Krallığı'na yayılan karışıklıklar arasında büyük bir karşıtlık vardır.[2]

Tedirginlik XIV. yüzyılda her yana yayıldı; hükümdarların iktidarı her an yıkılabilecek bir noktaya geldi: Onların merkezileşme çabaları, saltanatları sırasında değilse de ölümleriyle birlikte yok oluyordu. İktidar isteklileri de saray ayaklanmaları da arttı. İktidara başkaldıran yöneticiler çoğaldı ve bunlar giderek ayrılıkçılığa yöneldi. Başkentin denetimi altındaki kırsal kesim, denetim dışı kırsal kesim yararına küçüldü; buralarda yaşayanlar vergi toplamak ile yükümlü birliklerden uzak durmaya çalışıyordu. Askeri kabilelere gelince bunlar değişik hükümdarlar tarafından da iktidar isteklileri tarafından da arandıkları için, önemleri giderek artıyordu. Bu kabilelerin önderleri, kendilerine gitgide daha kalıcı ve değerli ikta verilmesini sağladı. Tanınan bu ayrıcalıklar, büyük kabile önderlerinin isteklerine direnebilecek durumda bulunmayan merkezi iktidarı zayıflattı. XIV. yüzyılda Kuzey Afrika'daki çeşitli hükümdarlıklar dayandıkları gücü yitirmiş gibiydi: İbni Haldun da bu döneme parmak basar: 1348'deki veba salgını "imparatorluklar bir düşüş dönemi içindeyken ve yönetimlerinin sonuna yaklaşırken ortaya çıktı"[3] der.

Daha önce de söylediğimiz gibi "askeri demokrasi" ye özgü toplumsal yapıların egemen olduğu Kuzey Afrika devletlerin-

2. Kayrevan Hükümdarı ile onun suzeren'i durumunda bulunan ve Kahire'de oturan Fatımi Halife'si arasındaki kopuşun, altın yollarındaki değişikliğin dolaylı bir sonucu olması mümkündür. İfrakiye, Kahire'ye haraç ödemek ve Mısırlı tüccarlarla ticaret konusunda gitgide artan güçlüklerle karşılaşmıştır. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie* adlı yapıtında, 1050'de yapılan parasal bir reformun, Keyrevan'da büyük bir bunalıma yol açtığını belirtir.

3. *Mukaddime,* Önsöz.

de, hükümdarlığın gücü büyük ticaretten sağladığı kazançlara dayanıyordu. Oysa XIV. yüzyılda Mağrib altın yollarını denetlemekten giderek uzaklaştı. Yani Sudan ile Mısır arasında aracı olma özelliğini yitirdi.

XIII. yüzyılın ortasından itibaren, Kahire'ye egemen olan Memluk hanedanı, otoritesini o döneme kadar Hıristiyan devletlerin denetiminde bulunan büyük Nil vadisine yaymak istedi. 1316'da Hıristiyan Nübye Krallığı, Mısır ordularının saldırısıyla çöktü; güney yolu böylece açılmış oldu. Ayrıca XI. yüzyılda Mağrib'i ele geçiren Arap kabilelerin kardeşleri durumundaki yukarı Nil Arapları bundan böyle doğudan batıya Nil kıyılarından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanan savanlar kuşağına ulaşabilecekti. Böylece, doğunun büyük ticaret merkezleri de Mağriblilerle karşılaşmak zorunda kalmadan, altını çıkaran ve satan Sudan imparatorlukları ile ilişki kurabilecekti.

Altın yollarındaki bu değişiklik, o döneme kadar en önemli devletler olan Batı Sudan devletlerinin çöküşüne yol açarken (Mali İmparatorluğu, XIV. yüzyılda çok büyük karışıklıklarla karşı karşıya kalacaktı), gene o döneme kadar pek bilinmeyen, Songay ya da Bornu İmparatorlukları gibi, Orta Sudan devletlerinin gelişmesini sağladı. Haç için Mekke'ye gelen bir çok Sudanlı krala, Kahire'deki Halife tarafından yetki tanınması anlamlıdır. Belli başlı altın yollarından gitgide uzaklaşan Mağrib'te, Sahra ötesi alış verişin sona erdiğinin en önemli kanıtı Sicilmasa'nın çöküşüdür.[4] Belirleyici bir olgudur bu; başlıca çöl limanı olan ve elde tutulması Fas'a egemen olmuş hanedanların gücünü belirlemiş bulunan bu kent, XIV. yüzyıldan başlayarak Fas hükümdarlarının etki alanından çıktı. Bu durum onların gücündeki kısmı zayıflamayı olduğu kadar, öncelikle bir zamanlar bu kenti son derece önemli kılmış ticari hareketlerin artık azaldığı bir dönemde, bu yörenin ilgiye değer görülmediğini kanıtlamaktadır. Batı Sahra'da kabileler artık yağmalama dönemine geçeceklerdir. Bu kabileler bu döneme kadar ya kervan ticaretine katılıyor ya da belli bir geçiş ücreti ödeyen kafilelere gözcülük ediyordu. Ama ticaretin zayıflaması onları başka kaynaklar aramaya yöneltti. G. Marçais "haydutluk güçlü kabilelerden çok, güçsüz düşmüş kabilelerin işiydi" diye yazar. Bu yağmalar, XIV. yüzyıla kadar çok kullanılmış

4. H. Terrasse, *Histoire du Maroc* (Fas'ın Tarihi), Ed. Atlantides, 1950, s. 462.

olan bu yolların bırakılması için ikinci bir nedendi. Mağrib'de altının azalması, Batı Avrupa ülkeleri için de ağır sonuçlar doğurdu. Gerçekte, Hıristiyan tüccarlar işlenmiş ürünleri kıymetli madenle değiş tokuş etmek için, Kuzey Afrika'nın büyük ticaret merkezlerine geliyorlardı. Mağrib "devre dışı" kalınca, Avrupalılar altın çıkartan yörelere doğrudan Atlas Okyanusu yoluyla ulaşmak istedi: Cenovalıların Madera ve Azor'a ulaşmaları 1323'te, Portekizlilerin Afrika kıyıları açıklarında ilerlemeye başlamaları ise XIV. yüzyılın sonunda gerçekleşti: Portekizliler 1450'den sonra altın ticaretinin bir bölümünü Gine Körfezi'ne çekmeyi başardı.

Mağrib devletlerinin XIV. yüzılda karşılaştığı güçlükler, büyük ölçüde Sudan ile Kuzey Afrika arasındaki altın alışverişinin zayıflamasından kaynaklanıyordu. Hükümdarlar, ticaretten sağladığı çıkarı koruyabilmek için kısa vadede kar sağlayacak (ama uzun vadede yıkım getirecek) önlemlere baş vuracaktı. İbni Haldun bu yöntemleri yapıtının pek çok bölümünde açıklıkla tanıtlamıştır; özellikle de "kendi hesabına ticaret yapan hükümdar, uyruklarının çıkarına ve devletin gelirlerine zarar verir" başlığı altında sunduğu bölümde mallara el konması, soygun, tekeller ve korkunç ayrıcalıklardan söz eder.[5] İbni Haldun'un belirttiği gibi, hükümdarlığın çöküş döneminde kullanılmaya başlanan bu yıkıcı uygulamalar, ticarettin gelişme dönemlerinde tüccarlarla hükümdarları birbirine bağlayan işbirliğiyle çelişiyordu.

Gümrüklerin ve borsa işlemlerinden kesilen vergilerin sağladığı gelirlerin büyük bir bölümünden yoksun kalan hükümdarlar,yardımcılarını ödüllendirmekte gitgide daha büyük güçlüklerle karşılaşıyordu. Hizmetlerine karşılık olarak, belirli topraklardan, çoğu kez de kabilelerden vergi toplama hakkını bunlara veriyordu. Ticaretin geliştiği dönemlerde, bu ikta sisteminin pek az kullanıldığı anlaşılıyor. G. Marçais ilk iktaların, XII. yüzyılın ikinci yarısından önce verilmediğini belirtir. Ama XIV. yüzyılda iktalar çoğaldı. Bu yüzden, hükümdarların hareket olanakları kısıtlanırken, büyük kabile önderlerinin hareket olanakları büyük ölçüde arttı. Bu önderler hem merkezi iktidardan gözle görülür ölçüde bağımsızdır, hem de bağımlı kabilelerden elde ettikleri kazançlar yönetimin

5. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

kendilerine sağladığı gelirden çok daha büyüktür. Hükümdar nakit para ödeme sistemine geri dönmek ve daha önce verdiği iktaları geri almak isteyince, büyük kabile önderleri birçok kez ayaklandı ve hükümdarlığın parçalanmasına yol açtılar. İktalarını korumak isteyen "derebeyleri"nin genel ayaklanmalarından ikisine İbni Haldun da tanık olmuştur. Birkaç yıl arayla Merini sultanları, Ebulhasan ve oğlu Ebu İnan, güçlü olduklarına güvenip yönetimin vereceği nakit para karşılığında kabile önderlerinin köylülerden doğrudan doğruya topladıkları vergilerden vazgeçmelerini istedi; böylece güçlerini pekiştirmeği umuyorlardı. Derebeylerini hükümdarların doğrudan denetimine sokan böyle bir önlem, bunların ayaklanmalarına değilse de desteklerini çekmelerine, dolayısıyla da hükümdarlık gücünün sarsılmasına yol açtı.

"Merini Sultanı Ebulhasan 1347'de İfrikiye'nin fethini gerçekleştirdikten sonra uyruklarını Hafsilerin yapmadığı ölçüde horlayan bir tutumla yönetmeye başladı ve eski hanedanın uyguladığından çok değişik bir sistem getirdi. Arapların güçlerini, önce çok geniş birtakım toprakların sonra da pek çok kentin kendilerine bağışlanması için kullandıklarını gören sultan bunları geri aldı ve karşılık olarak devlet geliri bağladı ve cepliklerini arttırdı. Bir süre sonra ise, bunlara bağladığı gelirlerde kesinti yaptı ve kefaret (destek) konusunda, yani göçebelere verdikleri haraç konusunda Arapların zorbalığından hep çeken çiftçilerin şikayetlerine üzülerek Arapların bu haracı istemelerini, çiftçilerin de ödemelerini yasakladı. Bunun üzerine Araplar, sultandan kuşkulanmaya başladı ve yönetimin sertliğinden bunaldıkları için de öç almak için uygun bir durumun belirmesini bekledi."

Duruma egemen kabile önderlerinin çıkarlarına en uygun dönemler, halef bunalımları sırasında birçok taht miraççısının karşı karşıya geldiği dönemlerdir: Rakip hiziplerden alabildiğine çok çıkar sağlamaya bakarlar bu durumda. Bu bunalımların çoğalması şaşırtıcı değildir: Hükümdar yaşıyorken bile iktidar isteklileri vardır; bunlar ortaya çıkar çıkmaz, her biri hemen ya bir kabileler topluluğu ya da bir komşu devlet tarafından desteklenir. Eyalet yöneticileri, yönetim gücünde bir boşluk olmasa da güçlerini çekebilir.

Bu sürekli çatışmalar, askeri kabilelere git gide daha çok baş vurulması ve bu kabile önderlerinin güçlerinin de gitgi-

de artması sonucunu doğurur. Alışılmış parasal kaynaklarının büyük bölümünden yoksun kalan hükümdarlar, ister istemez haksız vergilere baş vururlarken, kendilerine tanınan hakları çekinmeden kötüye kullanan ikta sahibi büyük kabile önderleri de bu yolda ondan geri kalmaz. Buna karşılık,vergiye bağlanmış, ezilmiş, yağmalanmış kabileler bu ölçüsüz haraçlardan kurtulmaya çalışır. Çiftçilik, çobanlığa göre geriler, çünkü yağma tehlikesi belirince sürüleri alıp kaçmak, ekinleri güvenli bir yerde korumaktan daha kolaydır. Vergi toplayıcı önderlerin egemenliğinde bulunan ovalar, atlıların ulaşamayacağı dağlara sığınmayı yeğleyen kabileler tarafından boşaltılır. Her devlette, "denetim altındaki" kırsal kesim çoğu kez yalnızca ovalarla sınırlıdır; bu yöreler hükümdarlık gücünün vazgeçilmez yardımcıları olan, hükümdar memurlarının ya da büyük kabile önderlerinin zorbalıklarına boyun eğmiştir. Vergi ödemekten çoğu kez kaçan, kopmuş bir kuşak durumundaki denetim dışı kırsal kesim ise hükümdarlığın en uzak ya da verimsiz yörelerine yayılmış olmasına rağmen, genellikle daha dingin ve daha zengindir.

İbni Haldun, çöküş evresine gelmiş devletlerin belirgin özeliliği olan bu zorbalıkların sonuçlarını dikkatli bir biçimde çözümler:

> "Baskıcı bir yönetim kamu refahının yıkılmasına neden olur. Paralarına el koyarak insanları sık boğaz etmek, onların daha çok kazanmak için çalışma isteklerini engeller; çünkü sonunda kendilerine bir şey bırakılmadığını görürler.[6] Kazanç umudunu yitirince de artık çalışmaz olurlar ve sıkıntılarla karşılaştıkları ölçüde cesaretleri kırılır... Bu durum devletin düzenini yitirmesine yol açar; devlet kamu refahına biçim verdiğinden, bu refahın içeriği bozulunca devlet de zorunlu olarak yıkıma uğrar"[7]
>
> "Kamu refahının çökmesi baskının kaçınılmaz bir sonucudur ve bunun acısını devlet çeker. Baskının yalnızca haklı bir gerekçe bulunmaksızın ve bir karşılık ödemeksizin sahibinin elinden parasını ya da mülkünü almak anlamına geldiği düşünülmemelidir... Baskının anlamı çok daha geniştir: Başkasının malını elinden alan, ona angaryalar yükleyen, hakkı olmadığı halde ondan bir hizmet isteyen, ona haksız vergi salan kişi bir baskıcıdır; yasanın izin vermediği hakları ele geçirenler baskıcıdır... Kendilerinin olmayan her şeyi zorla

6. Ceplik: Vergi toplayıcısının kendine ayırdığı pay.
7. *Mukaddime*, II. Kitap, 5. Bölüm.

alanlar baskıcıdır ve ettikleri kötülük yönetimin başına kalır, çünkü çiftçilerin cesaretini kırmakla devletin başlıca zenginliği olan tarıma zarar vermektedirler."[8] "En ağır ve kamu yararına en çok zarar veren baskılardan biri de angarya yüklemek ve halkı ücretsiz çalışmaya zorlamaktır"... "Kamu mülküne ve devlete en zararlı bir başka baskı türü ise, yönetimin ellerindeki malları çok düşük bir fiyattan kendilerine vermesi için tüccarlara baskı yapıp, sonra da yüksek fiyatla mal almaya zorlamasıdır... Pazarlarda mal satılmaması ve her şeyleri ellerinden alınmış halkın yoksulluğu devletin gelirlerini azaltır, hatta yok eder; çünkü bu gelirlerin en büyük bölümü orta sınıfın ve yoksul sınıfların insanları tarafından sağlanır... Bütün bu kötüye kullanmaların nedeni, yönetimin ya da sultanın elinde her zaman çok miktarda nakit para bulundurmak zorunda oluşudur... Alışılmış gelirler harcamaları karşılamaya yetmediğinden, yeni vergiler tasarlanır ve gelirler her yoldan arttırılmaya çalışılır... Ama yönetim, halkın parasına giderek daha çok gerek duyar. Bunun sonucunda devletin toprakları yavaş yavaş azalır, sınırları silinir düzeni bozulur."[9] "Yönetim zayıflar ve ordunun, onun otoritesine meydan okumaya başladığını görür... Bunu önlemek için birliklere armağanlar ve ödüller saçmak zorunludur."[10]... "Hükümdarlık, yaşamının son dönemine gelince kıtlıklar ve ölümler sıklaşır. Böyle bir dönemdeki kıtlıkların hemen tek nedeni tarım faaliyetlerine ara verilmiş olmasıdır. Halk artık toprağı ekmek istemez, çünkü yönetim parasını elinden alır, onu vergiye boğar ve haksız vergiler ödemeye zorlar. Uyrukların yoksullaşmasından ve hükümdarlığın güçsüzlüğünün yol açtığı pek çok ayaklanmadan kaynaklanan düzensizlikler, genel bir çaresizlik yaratır. Elbette bu durum, depolanan tohumların miktarında büyük bir azalmaya sebep olur."[11]

İbni Haldun'un aydınlık bir biçimde tanıtladığı düzensizlik ve yıkım etkenleri olan bu müsadereler, ona göre, sürekli, olağan bir durumun sonucu değildir. İbni Haldun bir çok kez bu uygulamaların ve bu güçlüklerin hükümdarlıkların çöküş döneminde ortaya çıktığının belirtir; XIV. yüzyılda belirgin olan da bu olgudur.

İbni Haldun kuruluşlarından beri parasal güçlüklerle uğraşan hükümdarlıkları değil, yoklukların henüz varolmadığı bir dönemde kurulmuş olan hükümdarlıkları tanıtlar. İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, bu devletlerin aygıtları, az çok

8. *Mukaddime*, II. Kitap, 5. Bölüm.
9. A.g.y.
10. A.g.y.
11. A.g.y.

zengin kaynaklara, halkı "ezmek" yoluna başvurmadan, tüccarları ya da çiftçileri bunaltmadan elde edilebilecek kaynaklara bağlı olarak oluşmuştur. Bu devletlerin "çöküş"ten önce, büyük bir parasal baskı kurmaksızın elde ettikleri kısmi refah, uluslararası büyük ticaretten sağladıkları kazançların önemi ile açıklanabilir ancak. Batı Avrupa'da siyasal yapıların aşırı parçalanmış durumu, öncelikle para dolaşımının çok zayıf kalmasına bağlı olarak gelişti; buna karşılık Kuzey Afrika'da çok daha merkezleşmiş olan devlet aygıtı, çok daha büyük parasal olanakları gerektiriyordu.

Kuzey Afrika devletlerini, halkın emeğinin üzerine salınan vergileri büyük ölçüde arttırmaya zorlayan neden, büyük ticaret etkinliğinin hacmindeki daralmadır; bu devletlerin ayakta kalması elbette oldukça geniş bir bütçeye bağlıdır. "Çöküş" dönemi öncesinde büyük ticaretten sağlanan kazançlardan kesilen vergilerin devlet bütçesinin önemli bir bölümünü oluşturması bu durumu açıklar: İslam geleneğinin izin verdiği vergiler, devletlerin sürekliliğini ve aygıtlarının iyi çalışması için gereksindikleri kaynakları sağlamaz. Bu devletler düzenli ve etkin bir para sistemi kuramamıştır. İbni Haldun'un da söylediği gibi, yasadışı yöntemlere, "baskı" ya başvurmak zorundadırlar: Kendilerine gerekli kaynakları, boyun eğmiş halkların elinden almak ancak şiddet ve savaşla olanaklıdır. Uzun vadede gerek duydukları, korkutucu, aşırı yıkıcı olan bu vergiler, ayakta kalmak için gerek duydukları kaynakları bu devletlere gene de sağlamaz.

"Askeri demokrasi" ye özgü yapılar, halkın parasal isteklere karşı çıkmasını bir ölçüde açıklar. Kabile dayanışması, toprak sahibinin ürünün bir bölümüne el koymasını sağlayan ortakçılık sisteminin yaygınlaşmasını önler; oysa ortakçılık düzeninde toprak sahibi ürünün bir bölümüne el koyabilmektedir. Ama Kuzey Afrika'daki üretim tarzının oldukça verimsiz oluşu, el konulan üretim fazlasının önemsizliğini ve büyük ticaretten elde edilen kazançlar azalır azalmaz, niçin devletlerin çöktüğünü açıklar. Söz konusu kazançlar yükseliş dönemlerinde Mağrib devletlerinin başlıca kaynağını oluşturmuş gözükmektedir. Altın yollarındaki değişiklik, yani Mağrib'in devredışı kalmasına yol açan değişiklik, XIV. yüzyıl Kuzey Afrika devletlerinin dağılmasında ve çökmesinde başlıca neden olarak ortaya çıkmaktadır.

Oysa İbni Haldun, devletlerin refah koşullarını sayarken büyük ticaretin rolüne değinmez. Sahra ötesi yolların yönlerinde meydana gelen değişikliklerden söz etmez. Devletlerdeki çöküşün, XIV. yüzyıl Mağrib'indeki bu belirleyici olgunun, altın alışverişinde görülen azalmadan kaynaklanabileceğini belirtmez. Şaşırtıcı bir eksikliktir bu. Gerçekte İbni Haldun, Sudan altınının Mağrib'e akışından kesinlikle haberliydi. El Bekri ve İbni Battuta gibi coğrafyacıların yapıtlarını bildiği gibi, kendi yapıtında da Kuzey Afrika'ya giden kervanların çıkış noktası olan Sudan krallıklarıyla ilgili değerli bilgiler vardır. İbni Haldun hac için Mekke'ye gelen ve yanlarında getirdikleri altın yükünü herkese pay eden Gana ve Mali krallarının ihtişamını uzun uzun anlatır. Sudan ile ticaretten elde edilen kazançların önemine parmak basarken de şunları söyler:

> "Zencilerin ülkesine kadar yolculuk etmekten kaçınmayan tüccarlar, başkalarına göre çok daha zengindir...(çünkü) Zencilerin ülkesinden getirilen mallar çok ender bulunan ve çok pahalı şeylerdir. Dolayısıyla bu ticareti yapanlar çok para kazanır ve kısa sürede büyük servetler edinir. Bizim ülkemizde de, doğuyla ticaret yapanlar çok çabuk zenginleşir."[12]

İbni Haldun, bu zengin tüccarların toplumsal ve siyasal rolüne de parmak basar; "bunlar desteğini kazandıkları güçlü bir adamın koruyuculuğundan yararlanarak büyük çıkarlar sağlar... Bir tüccar büyük bir servetin başına geçince, zenginliği onu yönetimin üst düzeyinde bulunan kişilerle işbirliği edecek duruma getirir ve ona büyük bir ün sağlar... O zaman ticaretin ayrıntılarıyla uğraşmayı kendine yakıştırmaz... Bu duruma ermiş bir tüccar, öbür tüccarlarla iş yapmak istemez; çünkü bunları bir araya getiren ortaklıklardan çekinir; onurlu ve ağırbaşlı bir adamdır o."[13]

İbni Haldun "ticaret durgunlaşırsa, bunun getirdiği güçlük devleti kötü duruma düşürür" der.[14] Ancak, krallıkların çöküşüne bu büyük tüccarların etkinliklerindeki azalmanın neden olabileceğini söylemez.

12. *Mukaddime*, II Kitap, 5. Bölüm.
13. *Mukaddime*, II Kitap, 5. Bölüm, a.g.y.
14. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

İbni Haldun'a göre devletlerin parasal güçlükleri bütçe kaynaklarındaki azalmadan çok, harcamaların artmasına bağlanır. Bu artış hükümdarın, saray çevresinin ve büyük soyluların giderek gösterişli bir biçim alan zevkleriyle körüklenir. Ayrıca sık sık patlak veren ayaklanmaları bastırmak için, paralı askerlere, büyük paralar ödemek gerekir. Bununla birlikte, İbni Haldun'un da belirttiği gibi, hükümdarların yükseliş dönemlerinde yaptıkları harcamalar çöküş dönemlerindeki harcamalarından büyüktür ve bu büyük harcamalar halkı ezmeden, zorlamadan kapatılır: "Sultan ve emrindekiler ancak imparatorluğun orta döneminde bolluk içinde yaşar."[15] Çöküş dönemiyle karşılaştırılırsa krallığın, hükümdarlığın en güçlü döneminde, saray çevresinin gösterişi çok daha büyük, hükümdarın inşa ettirdiği yapılar (saray, surlar, camiler) çok daha gözalıcı, savaş etkinlikleri çok daha önemlidir; oysa çöküş döneminde halktan büyük paralar istenir.

İbni Haldun'un hükümdarlıkların evrimine ilişkin tanıtlaması bizi şöyle düşünmeye zorluyor: Yükselişten çöküşe geçiş, mantıksal olarak, yalnızca iç etkenlerden değil, devletin gelirlerinde bir azalmaya yol açan nedenlerden de kaynaklanır.

İbni Haldun'un çözümlediği değişik öğeleri karşılaştırırsak Kuzey Afrika hükümdarlıklarının XIV. yüzyılda karşılaştığı genel çöküntü döneminin, bir ölçüde, o zamana kadar bu devletlere önem kazandırmış büyük ticaret hareketinin sona ermesinden kaynaklandığını düşünmek mantıklı olacaktır. İbni Haldun, Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı genel bunalımın dış nedenlerini niçin ortaya koymaz?

Sanıyorum bu eksikliğin nedeni İbni Haldun'un yalnızca XIV. yüzyılı inceliyor olmasıdır. Tarih bilimini, yaşadığı dönemin güçlükleri üzerinde düşünürken bulduğu elbette doğrudur. Ama bu düşünüş daha sonra, çok daha geniş ve çok daha genel bir bakış açısına; Kuzey Afrika'ya özgü toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesine yönelmiştir. "İnsanın toplumsal durumunu yani uygarlığı aydınlığa kavuşturmak" tasarısı daha gelişmiş bir düzeye ulaşınca, İbni Haldun yaşadığı dönemi özellikle ele almaktan uzaklaştı. XIV. yüzyılda Mağrib'in üç büyük devleti çöküş dönemlerini yaşadı. Ama İbni Haldun'a

15. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm. "Orta Dönem"den, başlangıç evresi ile çöküş evresi arasındaki yükseliş dönemini anlıyoruz.

göre, bundan önceki yüzyıllarda da Kuzey Afrika'da birçok devlet kuruldu ve bunlar da az çok parlak bir yükselişin evresinden sonra çöküşü ve yok oluşu yaşadı. Mağrib'i XIV. yüzyılda sarsan karışıklıklar, bundan önceki dönemlerde de geçici olarak ortaya çıkmıştı. 13. yüzyıldaki Muvahhit döneminin parlaklığı, XIII. yüzyılın ilk yarısında başgösteren karışıklıklarda kayboldu; bu karışıklıklar yalnızca Fas'ı değil, Orta Mağrib'i ve İfrikiye'yi de etkiledi.

Bu yüzden İbni Haldun, Kuzey Afrika'nın XIV. yüzyılda yaşadığı bunalımın, bundan önceki dönemlerde yaşanan ve yeni bir imparatorluğun doğuşunu önceleyen bunalımlardan değişik olduğunu bilemezdi. Belirtilerin çoğu kuşkusuz aynıydı. Ama XIV. yüzyılda başlayan bunalımın, öncekilerden çok daha uzun ve çok daha kapsamlı olduğunu bugün biliyoruz; söz konusu bunalımın ardından, gücü ve düzeyi ortaçağ devletlerininkiyle karşılaştırılabilecek fikir ve sanat ürünleri ortaya konamadığını biliyoruz. Hafsi Krallığı XIV. yüzyılın büyük bir bölümünde kısmen ve az çok kararlı bir dinginlik ve refah dönemi yaşadı. Ama bu geçici refah, Müslüman Batı uygarlığının parlak çiçeklenme dönemiyle karşılaştırıldığında çok soluktur.

XIV. yüzyılda başlayan uzun bunalım, zayıf düşmüş ve çöken Mağrib'i yabancıların girişimlerine, öncelikle de Portekizliler'e teslim etti. Fas limanlarına yerleşen Portekizliler, Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısındaki ovalarını bütünüyle egemenliklerine aldı; daha sonra İsyanyollar, Granada Krallığı'nı yok ettikten sonra Melilla'dan (1497) Tunus'a kadar (1532) Akdeniz kıyısındaki tüm limanları ele geçirdi, hatta egemenliklerini Tlemsen Krallığı'na da kabul ettirdi.

Orta Mağrib ve İfrikiye, Hıristiyan fethinden ancak Türklerin egemenliğine geçerek kurtulabildi (1520-1550). Türkler yerlerini Fransızlara bırakıncaya kadar üç yüzyıl ellerinde tuttu buraları. Fas ise ancak Sadi hanedanından Sultan El Mansur'un (1578-1603) egemenliğinde az çok kararlı ve güçlü bir dönem yaşabildi. Bu anlamlı bir olgudur; çünkü bu geçici yeniden doğuş dönemi, Faslılar Tombuktu ve Gao'yu ele geçirip (1591), Kahire'yle ilişkileri bulunan Sudanlı Askia hanedanını yıkınca gerçekleşti. Bu sefer sayesinde altın Fas'a akmaya başladı: El Mansur altın para bastırmayı başardı. Ama bu fetih,

Sudan ile düzenli bir ticareti sağlayamadı ve Fas daha güçlü hükümdarların başa geçmesiyle zaman zaman kesilen bir kargaşa dönemine girdi yeniden.

XIV. yüzyılda başlayan ve o dönemde, daha önceki yüzyıllarda bir süre için aşılmış güçlüklerin yinelenmesi olarak görülen bunalımı, bugün gerçek yapısıyla kavrıyoruz: Bu bunalım basit bir yineleme değil, uzun bir çöküş döneminin başlangıcıdır. İbni Haldun bu durumu tam anlamıyla değerlendiremezdi; çünkü bu bunalım gözle görülür özel bir belirti koymuyordu ortaya.

Bununla birlikte İbni Haldun önemli bir değişiklik olacağını belli belirsiz sezmiş gibidir:

> "Ama bugün, yani VII. yüzyılın sonunda Mağrib'in durumu, gördüğümüz kadarıyla büyük bir dönüşüme uğradı ve bütünüyle altüst oldu."[16]
>
> "Evren tam anlamıyla bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir... Dolayısıyla bugün dünyanın, ülkelerin, halkların durumunu belirleyebilecek, buralarda gerçekleşmiş değişiklikleri belirleyebilecek bir tarihçiye gerek var... Böyle bir tarihçi gelecekteki araştırmacılara örneklik ve kılavuzluk edebilir... Ben bu kitapta birtakım bilgiler vereceğim..."[17]

İbni Haldun, Mağrib'te başlayan bunalımın son derece ağır olduğu düşüncesine, 1348'deki korkunç vebanın geride bıraktığı sürekli yıkımları görünce varmış olabilir.

> "Hükümdarlıklar bir çöküş dönemi içindeyken... Büyük bir veba salgını patlak verdi... Güçlerini o kadar zayıf düşürdü ki hepsi bütünüyle ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldı... İnsansızlıktan toprak ekilemez oldu, kentler boşaldı... Ülkenin tüm bayındır görünümü değişti."[18]

Ancak İbni Haldun, geriye bakma olanağından yoksun olduğu için bu sezgiden öteye geçemedi ve doğal olarak, XIV. yüzyılda başlayan bunalımın daha önce yaşanan bunalımlardan kökten ayrı bir tarihsel anlamı bulunmadığı görüşüne vardı. Önceki bunalımlar, aynı anda bütün Mağrib devletle-

16. *Mukaddime*, Önsöz.
17. *Mukaddime*, Önsöz.
18. *Mukaddime*, Önsöz.

rini etkilememiş olmasına rağmen, benzer belirtiler gösterdi ve patlak vermelerinden önce az çok sürekli parasal güçlükler ortaya çıktı. Bu geçici güçlükler altın yollarının Mağrib'in bir noktasından öbürüne kayması sonucunda doğdu. XIV. yüzyılda başlayan büyük bunalımda bölgesel ölçekte değil, kıtasal ölçekte bir değişiklik söz konusuydu; bu da Kuzey Afrika ile Sudan arasındaki ticari ilişkilerin önemli ölçüde, hatta bütünüyle bozulmasına neden oldu.

Yoksa İbni Haldun altın yollarındaki bu değişikliği görmemiş miydi? Gerçekte bu değişikliğin önemini tam olarak değerlendirebilecek durumda değildi. Olduysa bile çözümlemesini, ortaçağ Kuzey Afrika tarihini belirlemiş olan tüm bunalımların ortak özellikleri üzerine temellendirmek için gözönünde tutmamış olabilir.

İbni Haldun' un Mağrib'in yaşadığı bunalımlar dizisinin nedenlerini ararken bir genelleme kaygısıyla davrandığını gösterir bir kanıt vardır *Mukaddime*'de. Geneli temellendirmek için özeli bir yana bırakmak isteği, onun başka bir önemli dönüşümü soyutlamaya götürmüştür: Kuzey Afrika'da IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar birbirini izleyen hanedanlıkların çoğu, Tahert Krallığı da İdrisi Krallığı da, bir kabilenin ya da kabileler topluluğunun fetih etkinliğiyle olduğu kadar, katı kuralcılığa ya da başka bir aykırı akıma karşı çıkan dinsel bir hareketten kaynaklanan harç sayesinde oluşmuştu. Dinin öncelikli bir etkiye sahip olduğu dönemlerde ideolojik özerklik isteği, bu devletlerden her biri için bir kabile bütününe ortak bir üst yapıyı kabul ettirme olanağı sağlıyordu. Böylece hükümdar başka bir hükümdara bağlanmaya kalkışabilecek, ama bu metbu değişikliği çok daha ağır bir sonuca, inançlarından dönmelerine yol açacağı için, bundan kaçınan önderleri ve toplulukları yanında tutmakla çoğu kez kesin bir üstünlük sağlıyordu.

Bu olguyu İbni Haldun da belirtir:

> "Yöneticiliğe dine dayanarak başlayan bir hanedan, kafa gücüne fizik gücünü de katmış olur; bu da kuruluşunu kolaylaştırır."[19] "Bir peygamber ya da bir vaiz tarafından yayılan din, büyük bir devleti taşıyabilecek tek temeldir."[20]

19. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
20. A.g.y.

Arapların ve Müslüman dinin tarihinde, bunun büyük bir önemi vardır elbette.

Oysa XIV. yüzyılın Mağrib devletleri, bu güçlü birleştirici etkenden artık yararlanamamaktadır. Muvahhit İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra (XII. yüzyıl) katı kuralcılık, tüm Kuzey Afrika'da kesin olarak yerleşti ve daha sonra ortaya çıkan hanedanların hiçbiri dinsel bir kişilik ortaya koyamadı: Bundan önceki hükümdarlıkların harcı durumundaki bu ideolojik özerklik isteğinin yitirilmesi, XIV. yüzyıldan sonra, devletlerin zayıflığına yeni bir neden oluşturdu. Kabileler, önderler, vezirler birinin hizmetinden başka birinin hizmetine, eskiye göre çok daha kolay geçebiliyordu." Devletler birbiriyle hısımdır, devlet adamlarıysa hiçbir zaman sürülmez."[21]

Bununla birlikte İbni Haldun, Merini, Abdulvadi ve Hafsi krallıklarını kendilerinden önceki siyasal-dinsel hanedanlara göre daha zayıf yapan bu yeni nedene parmak basmaz. Bunun anlamı şudur: İbni Haldun ne XIV. yüzyılda başlayan ve uzun vadede anlamını kavrayamadığı bunalımı özel olarak açıklamaya ne de bu yüzyılı Mağrib'in daha önce yaşadığı güç evrelerden çok değişik bir evre durumuna getiren nedenleri aydınlatmaya çalışır.

Demek ki İbni Haldun'un (haberli olduysa) özel bir ilgi göstermediği ve XIV. yüzyıl Mağrib tarihinde bir dönüm noktası durumuna getiren önemli olguyu, altın yollarındaki değişikliği, açıklamak için de aynı nedenlere başvurabiliriz. İbni Haldun geriye bakma olanağından yoksun olduğu için, yaşadığı dönemdeki Mağrib'in büyük bir tarihsel dönemden uzun bir çöküş evresine geçtiğini gözönünde tutacak durumda değildi. Bunu sezmekten öteye gidemedi.

Bu önemli değişikliği aydınlatmak son derece zordu, çünkü XIV. yüzyıl Mağrib'i yalnızca yeni, yaratıcı öğelerin ortaya çıkmasıyla değil, ama temel bir etkenin, altın alışverişinin kalkmasıyla da belirgindi; bu alışverişin siyasal yaşamdaki rolünü aydınlatmak daha da zordu; çünkü dolaylı bir roldü bu. XIV. yüzyılda hem eski etkenler hem önceden varolan yapılar ayaktaydılar. Bunların etkileri öylesine güçlüydü ki başka önemli nedenlerle birleşmelerine rağmen, bu nedenler yiter yitmez yeniden önemli oldular.

21. A.g.y.

Demek ki XIV. yüzyılla başlayan sürekli bunalımın ondan önceki geçici bunalımlarla bir tutulması XIV. yüzyıl tarihçesi için kolayca açıklanabilir bir şeydir ama bu tutum, günümüz tarihçesi için son derece yanıltıcı olacaktır.

İbni Haldun rastlantısalı zorunludan, geneli özelden ayırt etmek kaygısıyla uzun vadede tarihsel evrim ile rastlantısal gözükebilen ama genel durumun yapısında yerlerini alan olaylar (tarih biliminin ilerleyişini gerçekten belirleyen kaygı ve cabalar) arasındaki ilişkileri incelemek kaygısıyla önceliği sürekli ve iç etkenlere verdi. Buna karşılık dış etkenleri ve etkisi geçici olan etkenleri en aza indirdi. Olaysal tarihin ani değişiklikleri, *Berberilerin Tarihi*'nde ayrıntılarıyla anlatılmışsa da buna karşılık *Mukaddime*'nin temel olarak, uzun vadede tarihsel evrimi incelediği söylenemez. XIV. yüzyılda tarihsel evrimin ortaya çıkarılması çok güçtü. *Mukaddime* bir yandan ortaçağ Mağrib'inin kalıcı toplumsal ve siyasal yapılarının çözümlenmesini, öte yandan bu kalıcı yapısal öğelerin işleyiş biçimin çözümlenmesini içerir. Bu öğeler; hükümdarların doğumu, evrimi, yükselişi, çöküşü ve ortadan kalkışını, Kuzey Afrika'nın geçmişinde yinelenen tarihsel evrim dönemlerini belirlerler. Altın alışverişinin, ortaçağ Mağrib'inin tarihindeki dış etkenin önemli rolüne rağmen, iç yapılar ve etkenlerinde birinci derecede bir rolü vardır. Mağrib krallıkları, dış etkilerin açıklamakta yetersiz kaldığı güçlükler yaşamıştır. Böylece örneğin, Murabıt İmparatorluğu, Sahra ötesi ticareti elinde tutmasın rağmen, çaresiz bir parçalanmaya uğramış, bundan da halefleri yararlanmıştır. Muvahhitler denetimlerine rağmen, devletin direncini kıran kangrenin belli bir sürede önünü almayı başaramamıştır. Burada XIII. yüzyıldan sonra görülen mutlakıyetçi merkezileşme çabalarından çoğunun başarısızlığa uğramasında rol oynamış olan sürecin benzeri bir iç süreç söz konusudur. Altın alış verişindeki olumsuz etkiler ortaçağ Kuzey Afrika'sının tarihinde son derece büyük bir yankı uyandırdıysa bunun nedeni, Mağrib devletlerinin iç yapılarının özellikleri ve az çok zayıf olmalarıdır.

6
Devletin Oluşumu

İbni Haldun'un yapıtının değeri, öncelikle ortaçağ Kuzey Afrika'sının toplumsal ve siyasal yapılarını çözümlemekteki ustalığına dayanır. Bu yapıtı yorumlayanlardan çoğunun, bize bu çözümlemenin şemacı bir görüntüsünü sunmaları üzücüdür; öyle ki gülünçleştirmekle kalmayan bu görüntü, sonunda bütünüyle yanlış duruma gelir.

Mukaddime'yi inceleyen yazarların hemen hemen tümüne göre, İbni Haldun tarihsel evrime ilişkin görüşünü temellendirmek için iki insan topluluğunu, göçebeler ile yerleşikleri karşıtlaştırmıştı. Tüm kabile üyelerini birbirine bağlayan sağlam dayanışmadan ötürü, yalnızca göçebeler devlet kurabilirdi. Kabile önderleri, göçebe yaşamındaki çetin koşuların ürünü olan bu dayanışma duygusu sayesinde fetihler yapabilir ve imparatorluk kurabilirdi. Devletin sağlamlığı, kurucularını birleştiren dayanışmaya bağlıydı. Onlar siyasal iktidarın sağladığı üstünlüklerden yararlanmaya başlayacak, zenginleşecek, rahatlık arayacak ve bunu elde etmek için de yerleşik duruma gelecekti. Dolayısıyla, gevşek, korkak, rahatına düşkün insanlar olacaklardı. Yerleşiğe özgü bu bakış açısının ve zenginlik isteğinin gelişimi, hükümdarlığı kuranların savaşçılık değerini ve dayanışma ruhunu bozacaktı. Gevşemiş, bölünmüş bu insanlar, parçalanan devletin savunmasını ve birliğini sağlamakta yetersiz kalacaktı. Katı ve yalnız yaşamayı seven insanlardan oluşmuş başka bir göçebe kabile bu

devleti yıkacak, yeni bir devlet kuracaktı; bu yeni devlet de eski devletin izlediği evrimi izleyecek ve bu böylece sürüp gidecekti... Modern yorumcuların çoğu İbni Haldun'un düşüncesini bu çevrimsel ve büyük ölçüde ahlaksallaştırıcı kurama; ruhsal olanı tarihsel evrimin temel etkeni durumuna getiren bir kurama indirger.

Sonuç olarak, büyük ölçüde sınırlı bir değeri bulunan bu "kuramlar"da (gerçekte kendi kuramlarıdır bu) yetkin bir özellik bulmaları şaşırtıcıdır. İbni Haldun'un düşüncesi bu biçime sokulduğunda, göçebeler ile yerleşiklerin karşıtlığını öne süren resmi öğretiyi, az önce sözünü ettiğimiz "kuramlar" da çürütmekten geri kalamaz; Halduncu çözümlemeyi gülünçleştiren bu kuramlar, aynı göçebeleri başlıca devlet kurucuları olarak öne sürüyor. Bundan daha açık bir çelişki olamaz.

Şimdi İbni Haldun'un düşüncesine yön veren temel öğelerin anlamını dikkatli bir biçimde incelememiz gerekiyor.

Her şeyden önce İbni Haldun'un karşıtlaştırmayı zorunlu gördüğü bu iki insan topluluğu hangileridir? Burada yalnızca kırsal nüfusun, karşıt "yaşam biçimleri"yle belirgin olan iki kesimi söz konusu değildir. İbni Haldun, öne sürüldüğü gibi, göçebeler ile yerleşikleri karşıtlaştırmaz. Görüşleri çok daha karmaşık, çok daha derindir. Yalnızca tarımla uğraşan kesimleri değil, bir ülkede yaşayanların tümünü ve onların çeşitli maddi (üretim, tüketim), toplumsal ve manevi etkinliklerini de gözönünde bulundurur.

İbni Haldun bu bütünselliği belirlemek için *umran* terimini kullanır. De Slane ve özellikle F.Rosenthal bu terimi "uygarlık" diye çevirir; ama bu karşılık, bu Halduncu kavramı örtülü bir biçimde, barbarlıkla ya da vahşilikle karşıtlaştırdığından, anlamını büyük ölçüde zayıflatır. *Umran* sözcüğü Arapça A.M.R. kökünden gelir: Bir yerde oturmak, birbiriyle sık sık görüşmek, toprağı işlemek, bir evi iyi durumda tutmak, bolluk getirmek, çok kalabalık olmak, bir yere iyice yerleşmek gibi anlamları vardır. dolayısıyla *umran* sözcüğü çok karmaşıktır: Coğrafi ve nüfusbilimsel bir kavram olan *ekumen*'den (yaşanılır toprak), toplumsal yaşantıya yatkınlığa kadar uzanan anlamları vardır. İbni Haldun *umran*'dan ne anladığını söyle belirtir:

"Vahşi yaşam, törelerin gevşemesi... Halkların birbirlerine karşı sağladıkları üstünlük... İnsanların emeklerini ve çabalarını yönelttikleri uğraşlar." "Din, kent, ev, iktidar, nüfusun azalması ve artması, gerilemesi, bilimler ve sanatlar"... "Sonuç olarak şeylerin doğasının toplumun görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikler."[1]

Böylece İbni Haldun'un yapıtında *umran* terimi nüfus ve iktisadi yaşama ilişkin sorunları olduğu kadar, toplumsal, siyasal ve kültürel etkinlikleri de belirtir. İnsanla ilgili olguların bütünü söz konusudur.

Bu bütünsellik içinde İbni Haldun iki olgu topluluğu arasında, yani "*bedevi umran*"a ilişkin olgular ile "*hadari umran*"a ilişkin olgular arasında köklü bir ayrım yapar. Sözcüğün tam anlamında, "*bedevi umran*", çöl yaşamı, bedevi yaşamı, göçebe yaşam olarak çevrilebilir; De Slane ve Rosenthal'ın çevirilerinde böyledir. "*Hadari umran*" ise çoğunlukla kentlerdeki yaşam ya da daha kapsayıcı bir anlatımla yerleşik yaşam diye çevrilmiştir.

Oysa İbni Haldun *bedevi umran* teriminde, göçebe yaşamını çok aşan karmaşık gerçeklikleri bir araya getirir. *Bedevi umran*a bağlı insanlardan söz ederken şunları yazar:

"Bunlardan bazıları çiftçilik eder, ya bahçecilik ya tarımla uğraşır, bazılarıysa koyun, sığır, keçi, arı, ipekböceği gibi hayvanlar yetiştirir... Bu iki sınıfın insanları kırda yaşamak zorundadır.."

Demek ki gerçekte kırsal nüfusun yaşamı söz konusudur, yani hiçbir durumunda salt göçebelik söz konusu değildir. Bedevilik kavramı İbni Haldun'un kaleminde böylesine geniş bir anlam kazanınca, bazıları bu kavramın göçebe kabilelerin ulaşabileceği coğrafi alanların tümünü (kırsal alanları, bozkırları ve çölleri), kısaca, büyük kentlerin dışında kalan tüm kesimleri kapsadığını düşünmüştür.[2] Öyleyse *bedevi umran/ hadari umran* karşıtlığı kır yaşamı ile kent yaşamı arasındaki uyuşmazlığı belirtir.

Muhsin Mehdi'ye göre bu ayrım statik olarak değil, genel bir evrim çerçevesinde değerlendirilmelidir. Mehdi, tartışma

1. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
2. Bkz. F. Rosenthal çevirisi, s. LXXVII ve bkz. G. Labica, *La religion chez Ibn Khaldoun*, (İbni Haldun'da Din), La Pensée, Ekim 1965.

konusu edilebilecek bir anlayışla *bedevi umranı* "*ilkel kültür*", *hadari umranı* ise "*uygarlık*", gelişmiş yaşam diye çevirmektedir. Mehdi'ye göre *bedevi* sözcüğü Arapça b-d kökünden gelmektedir. (Mehdi, savını desteklemek için şu kaynakları anar: *Kur'an* 9:11, 24:31, 85:13, *Dozy supplement* 1 59; *Lane lexicon* 170b-72a; Q 1 252).[3] Buna göre *bedevi*nin başlıca anlamı *ilkel*, bundan türeyen anlamıysa, göçebe, kırda yaşayan olacaktır.

İbni Haldun'un yapıtında birçok bölüm bu yorumu desteklemektedir:

> "Toplumsal durumun iki biçimi vardır: Bedevi umran ile hadari umran. Bedevi umran ovalarda, dağlarda ve göçebe çadırlarda görülür... Hadari umran ise kentlerde, köylerde ve kasabalarda... Bedevi umranı hadari umrandan öne aldım, çünkü bedevi umran zaman bakımından, hadari umranın aldığı tüm biçimlerden öncedir."[4]
> "Bedevi umran da hadari umran da doğaya uygundur... İnsanların toplum halinde bir araya gelmeleri, yaşamı sürdürmek için gereksindikleri şeyleri elde etmek içindir. Önce yalnızca zorunlu olanı ister, sonra özentiden kaynaklanan gereksinmelerini karşılamaya çalışır, daha da bolluk içinde yaşamayı düşünürler. Bazıları çiftçilik eder ya bahçecilikle ya tarımla uğraşır; bazılarıysa birtakım hayvanlar yetiştirir... Bu iki sınıfın insanları kırda yaşamak zorundadır... Yiyecek, yeterli barınak, ısınma olanağı: Onlara gereken bunlardır işte ama bunlar ancak yaşamlarını sürdürmelerine yeter; önceleri daha çoğunu elde etmeye güçleri yoktur. Daha sonra, daha iyi koşullara ulaşınca ve zenginlikleri onları gereksinmelerinin ötesine götürünce, dinginliğin ve rahatlığın tadını çıkarmaya başlarlar. Güçbirliği yaparak zorunlu olandan daha çoğunu elde etmeye çalışırlar: Yiyecekleri biriktirdikleri, güzel giysilere özendikleri, büyük evler inşa ettikleri, kentler kurdukları görülür... Dinginlik ve bolluk pahalı alışkanlıklara yol açar... Az önce sözünü ettiğimiz insanlar, kentliler durumuna işte böyle gelir."[5]
> "Kırsal yaşam (bedevi umran) kent yaşamından (hadari umran) önce varoldu ve onu ortaya çıkardı."[6]

Bedevi umranı göçebe yaşam (bu çok sınırlı olur), hadari umranı ise yerleşik yaşam (bu da çok geniş olur) diye çevir-

3. İbn Khaldoun's Philosophy of History, (İbni Haldun'un Tarih Felsefesi), G. Allen, 1957, s. 193-195.
4. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
5. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
6. A.g.y.

mek; kırda yaşayanlar ile kentlileri temelden karşıtlaştıran İbni Haldun'un kesin açıklamalarıyla açıkça çelişir. Öte yandan bu, *Mukaddime*'nin başlıca fikirlerinden birini gözden kaçırmak olur: Bedevi umran ile hadari umran, su sızdırmaz, uyuşmaz iki toplum tipi gibi, statik bir biçimde değil, genel bir evrim çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bedevi umran yalnızca ilk evredir. Göçebeler bedevi umrana katılır ve onun en ilkel biçimini oluşturur.

> "Çiftçilikle uğraşan halkların durumu göçebelerinkinden üstündür; çiftçilikle uğraşanlar köylerde ya da daha küçük yerleşmelerde otururlar ve dağlık yörelerde yaşar."[7]

İbni Haldun, çiftçiler ile çölde yaşayan gerçek göçebeler arasına yarı göçebeleri koyar.[8] Bir yandan, daha gelişmiş olan hadari umran içinde, kentlere yakın kırsal alanlarda (ve kent çevresinde) yaşayan nüfusun durumu ile gerçek kentlilerin durumu arasındaki derece farklarına parmak basar. Öte yandan, pek çok bölümde, küçük kentler ile çok büyük yerleşim merkezlerinin uygarlık düzeyleri arasında bir hiyerarşi kurar.

"Kentin nüfusu ne kadar çoksa orada yaşayanların gösterişi de o kadar büyüktür ve meslek sahipleri nüfusun daha az kalabalık olduğu kentlere göre gösterişte daha ileri gider.."[9] "Büyük bir nüfus barındıran kentlerde gösteriş daha yaygındır."[10] "Küçük kentlerde yaşayanlar pek de rahat olmayan bir durumdadır."[11] Aynı biçimde, "başkentten uzak taşra bölgelerinde bedevi umrana özgü alışkanlıklar kentlerde bile egemendir; bunlar kalabalık bir nüfus barındırsa da... Devletlerin merkez bölgelerinde bulunan kentlerde durum değişiktir." (Bu parçada, bedevi umran, De Slane'ın yaptığı gibi, göçebe yaşamı diye çevirmenin bir anlamı yok elbette.)[12]

İbni Haldun'a göre, umranın ulaştığı gelişme düzeyi yalnızca kentlerin büyüklüğüne değil, toplumun gelişme süresine de bağlıdır.

---

7. A.g.y.
8. A.g.y.
9. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.
10. A.g.y.
11. A.g.y.
12. A.g.y.

Oysa İbni Haldun bu sürekli gelişime bir sınır koyar ve bu, düşüncesinin önemli bir özelliğidir. Gösteriş ve pahalı alışkanlıklar, hadari umranın düşünülebilecek en yüksek gelişimine olduğu kadar, sonuna ve çöküşüne de işaret eder.

> "Hadari umran uygarlığı, bir halkın ulaşabileceği en yüksek ilerleme düzeyidir: O halkın yaşamında doruk noktasını ve çöküşü bildiren göstergedir. Nasıl her bireyin yaratılmış varlıklar arasında belirli bir yaşama süresi varsa bedevi umranın ulaştığı durum olan hadari umran, imparatorluk halk ve insan toplumunda önemli olan her şeyin de belirli bir yaşama süresi vardır. Akıl ve tarih bize şunu öğretir: Kırk yıllık bir süre içinde insanın gücü ve gelişmesi son noktasına ulaşır, o zaman doğa bir süre için etkinliğine ara verir ve bundan sonra çöküş başlar. Hadari umran için de aynı durum söz konusudur; ötesinde artık ilerlemenin bulunmadığı son noktadır o Ev ekonomisine bağlanan her şeyi inceliğin son noktasına ulaştırdığımızda, tutkularımızın her isteğine boyun eğer oluruz; pahalı alışkanlıklar ruhu din yolunda yürümekten alıkoyan bir izlenim çeşitliliğine götürür ve onun bu dünyadaki mutluluğuna zarar verir."[13]
> "Uygarlık hadari umrandır ve gösteriş, toplumun gelişmesinde en yüksek noktayı belirtir; o noktadan sonra ulus gerilemeye bozulmaya ve yaşlanmaya başlar; hayvanların doğal yaşamında olduğu gibi"[14]

İbni Haldun, çöküşün altmış yıllık bir süre sonunda ortaya çıktığını var saymaktadır.[15] Çok daha uzun vadeli bir gelişme olasılığından söz etmemesini nasıl açıklarız? XIV. yüzyılın insanı olan ve uyuşmaya başlamış bir toplumda yaşayan İbni Haldun, bizim sürekli ve birikime dayalı ilerlemelerden oluşmuş kesiksiz evrim anlayışımıza sahip olamazdı elbette. Bu anlayış ancak tarihte dinamizm gözle görülür duruma gelince ortaya çıkabildi ve özellikle daha önceki iktisadi ve toplumsal gelişme durumundan kaynaklandı. Ancak bu, yeterli bir açıklama sayılmaz.

İbni Haldun'un tanıtladığı uygarlık gelişmeleri, tüketim biçimlerini etkileyen gelişmelerdir daha çok; giysilerde gösteriş, mutfak zenginliği, zevklerin incelmesi, konutların az çok görkemli bir görünüm kazanması, süsleme sanatlarının ilerle-

13. A.g.y.
14. A.g.y.
15. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

mesi gibi. Buna karşılık üretici etkinliklerdeki gelişmeden hiç söz etmez İbni Haldun. Kuşkusuz bunları bedevi umrandan hadari umrana geçerken sağlanmış, üretimle ilgili gelişmeler olarak görmektedir. İbni Haldun daha ileri bir iş bölümünden kaynaklanan üretkenlikteki artışa bir çok kez parmak basar.[16] Ama bunun dışında bir şey söylemez. İktisadi görüşlerinden bazıları çok ilginç olsa da (özellikle emeğin fiyatı üzerine temellendirildiği değer kuramı) İbni Haldun, üretimin incelenmesinden çok toplumsal yapıların incelenmesine yönelir.[17] Örneğin tarımı ele aldığı bölümü çok kısa tutmuştur[18] ve Akdeniz çevresinde yer alan ülkelerde gördüğümüz çeşitli tarım yöntemleri (susuz tarım, sulu tarım) arasındaki büyük verimlilik ayrımlarından söz etmez. İktisadi gelişme ve daha etkin bir iş bölümü, başka nedenler arasında hadari umrana geçişi açıklıyorsa da bu evreye bir kez varıldı mı üretim alanında artık değişme görülmeyecek buna karşılık uzun vadede çok zararlı olan bir zenginlik ve gösteriş hevesi ortaya çıkacaktır.

Ayrıca İbni Haldun hadari umranın çöküşünü açılamak için yalnızca iktisadi nedenleri değil, ahlaki, toplumsal ve siyasal nedenleri de belirtir: bu seçkin uygarlık evresine varınca kentliler bozulmaya, zevk ve gösteriş peşinde koşmaya başlar.

> "Kentli kendi gereksinimlerini karşılayacak güçten yoksundur, ya bolluk içinde yaşarken alıştığı tembellik ya da rahatlık ve zenginlik içinde yapılmış bir eğitimin getirdiği gururdur bunun nedeni. Kentlerde yaşayanlar tüm yürekliliklerini yitirir; kendilerine kötülük edenlere karşı çıkacak güçleri yoktur ve onları korumak zorunda olan yönetim için bir yük durumuna gelirler."[19]

İbni Haldun umranın evrimini canlı bir varlığın biyolojik çevrimiyle karşılaştırırsa da hadari umranın en ileri düzeyine varmış bir halk için kullandığı çöküş terimi, iç nedenlerden kaynaklanan doğal bir ölüm anlamına gelmez. Böylesi bir halk, fetih peşinde koşan ve bedevi umrana özgü oldukça "ilkel" özellikler taşıyan başka bir halkın saldırılarıyla çöker. Fethi gerçekleştiren halk da yeni bir devletin temellerini atar

16. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü, II. Kitap, 4. Bölüm.
17. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.
18. *Mukaddime*, II. Kitap, 5. Bölüm.
19. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.

ve hadari umranın seçkinliğine doğru benzer bir evrime yönelir. Demek ki umranın evrimine son veren, iktisadi değil, toplumsal ve siyasi nedenlerdir. Ancak bir soru sorulabilir bu noktada: Yeni devlet niçin eskisinin yerini almıyor ve evrimin sürekliliğini sağlayacak yerde bedevi umranın oldukça ilkel evresine dönüyor?

Özet olarak şunları söyleyebiliriz:

1. İbni Haldun, umranı yalnızca çevrimsel bir evrim olarak düşünür; bu evrim oldukça kısa bir zaman aralığında, aşağı yukarı yüz yılda gerçekleşecektir.
2. İbni Haldun üretici güçlerin gelişimi üzerinde çok az durur.
3. Buna karşılık çöküşün toplumsal ve siyasal nedenlerine büyük önem verir.

Bu üç nokta, toplumun evrimine yönelik Halduncu çözümleme için önemli eksiklikler olarak sayılabilir; çünkü savunulmaları zordur. Ama İbni Haldun'un gerçek amacı, uygarlığın ve Mağrib toplumunun bütününün uzun vadedeki evrimini incelemek değildir; bu göz önüne alındığı zaman andığımız noktaların doğru olduğu görülecek ve Halduncu çözümlemenin tartışmalı sayılabilecek yanları da aydınlığa kavuşacaktır.

İbni Haldun'un gerçek amacı genel olarak toplumu incelemek değildir. Başlıca çabası ortaçağ Afrika'sında artarda kurulmuş ve yıkılmış çeşitli devletlerin yazgısını açıklamaktır.

> "Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayarak özgün bir yol izledim... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."[20]

Mağrib uygarlığının bütün evrimini birkaç yüz yıllık ölçekte incelemek gerekirse de hanedanların yaşamı çok daha kısa olmuştur. Bunlardan her biri, İbni Haldun'un belirttiği gibi aşağı yukarı yüz yıl sürmüştür.

İbni Haldun, uygarlığın gelişimini kesin bir biçimde devletin gelişimine bağlar.

20. *Mukaddime*, Önsöz.

"İmparatorluklarda, hadari umrana özgü alışkanlıklar, aşamalı olarak bedevi umrana özgü alışkanlıkların yerini alır. Bu değişim zorunlu olarak tüm imparatorluklarda görülür."[21] "Uygarlığın tam anlamıyla gelişmesi, yönetim, gücünün doruğuna ulaştığı zaman olur."[22] "Hanedanlar ne kadar kalıcı ve güçlü olursa uygarlık da o kadar gelişmiş ve güçlü olur."[23] "İmparatorlukların da insanların da kendilerine göre bir yaşamları vardır... Yaşam süreleri üç kuşağı aşmaz genellikle (aşağı yukarı 120 yıl). Büyür, olgun dönemine ulaşır, sonra çökmeye başlarlar."[24]

İbni Haldun, umran evrimini siyasi yaşamın çeşitli evrelerine bağlarken imparatorluğun denetimindeki nüfusun bütün olarak özelliklerini göz önünde tutmaz. Devleti kuran, yöneten, öbür kabileleri egemenliği altında tutan ve özellikleri bu kabilelerden çok değişik olan toplumun dönüşümlerini ele alır daha çok. İbni Haldun halk ya da nüfus dediği zaman kabileyi, çoğu kez de yönetici kabileyi düşünmek ve Kuzey Afrika da kabilesel yapıların önemli olduğunu unutmamak gerekir. *Mukaddime*'nin içeriği büyük ölçüde Mağrib gerçeklerine bağlıdır; İbni Haldun, yapıtının ön sözünde belirtir bunu:

"Doğu ve orada yaşayan halklar üzerine gerekli bilgilerim olmadığından kendimi Mağrib tarihi ile, Mağrib'te yaşayan kabile, halk, hükümdarlık ve hanedanların tarihi ile sınırlıyorum."[25]

"Başka bir kabileyi egemenliğine alan ya da ona boyun eğdiren bir kabile, onu kendi yapısına katar ve böylece gücünü arttırır. O zaman daha yüksek bir amaca yönelir, fetih ve egemenlik alanında hemen hanedanla savaşabilecek bir güç düzeyine ulaşır. Egemen hanedan, çökmeye başlamışsa ve kendini destekleyen hizipteki önderlerin bağlılığına güvenmiyorsa savaşı bitirir ve imparatorluğun egemenliğini zaferi kazanmış tarafa bırakır."

"Hanedanın yandaşları ile bu sonu kurmuş olan ve onu destekleyen halk, ele geçirdikleri çeşitli hükümdarlıkları ve kaleleri bölüşmek zorundadır. Düşmana karşı koruyabilmek ve merkezi yönetimin otoritesini kabul ettirebilmek için ülkeye yerleşmek gerekir. Vergi toplamak ve egemenlik altına alınmış olanları baskı altında tutmak da bu yandaşların görevleri arasındadır."

21. *Mukaddime*, II. Kitap, 5. Bölüm.
22. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.
23. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
24. A.g.y.
25. *Mukaddime*, Önsöz.

"Pek çok kabile içerisinde öbürlerinden güçlü olan ve onları birleştirecek ve özümleyecek biçimde yöneten tek bir kabile vardır. Hükümdar gücünü kabilesindeki insanların çabalarına borçludur. İktidarını korumayı onların yardımıyla başarır."[26]

Devlet aygıtı yönetici kabileye dayandığından, İbni Haldun'un niçin imparatorluğun çöküş süreci içinde siyasal nedenlere önem verdiği anlaşılır. Bedevi umrandan, hadari umrana doğru evrimde siyasal etkenlerin önemli rolünü gene de bu nedenlerle açıklar.

"Belirli bir güç elde eden bir kabile her zaman otoritesinin büyüklüğü ile orantılı bir refah düzeyine ulaşır." "Zenginlik ve rahatlığı gösteriş izler; bunlar bir hükümdarlığı fethetmekle elde edilir ve her zaman, yöneticinin otoritesine boyun eğen ülkelerin genişliği ile orantılıdır."[27]

Hükümdarlığın fethi ve yönetimi, bazı yönetici kabilelere halk kitlesinden vergi toplamak ve önemli gelirler elde etmek olanağı verir; ancak bu gelirler bolluk ve gösteriş için harcanır. İbni Haldun, umranı yalnızca zevklerin ve refahın artmasına yönelmiş bir uygarlık olarak tanıtlarken; halkın bütünü değil, ayrıcalıklı bir azınlığı göz önüne alır; bu azınlık hükümdarlığı yöneten az sayıda kabile ile hükümdarlığın çevresindeki kişilerden (yandaşlar vb.) oluşmuştur. İbni Haldun, "bir imparatorluğu ele geçiren bir halk ya da kabile büyük kentleri elde tutmak zorundadır" der; burada elbette hükümdarın çevresindeki yönetici kabile (ya da kabileler) söz konusudur. De Slane' ın ve daha küçük bir ölçüde Rosenthal'ın çevirilerinde karşılaştığımız halk, ulus gibi genel sözcükler belirsizliği arttırmaktan başka işe yaramaz. İbni Haldun, yapıtının büyük bir bölümünde imparatorluk kurmuş toplulukları ele alır. "İmparatorluklarda hadari umrana özgü alışkanlıklar, aşamalı olarak bedevi umrana özgü alışkanlıkların yerini alır" derken, yalnızca yönetici kabileler topluluğunu göz önünde tuttuğu kesindir;[28] Büyük halk kitlesi, yanı iktidarın sağladığı çıkarlardan yararlanamayan kitle, kırsal yaşamın kaba geleneklerini sürdürür.

26. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
27. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
28. A.g.y.

Demek ki bedevi umranın, hadari umrana doğru evrimi siyasal güçleri elinde tutan ayrıcalıklı azınlık için söz konusudur. İbni Haldun'a göre yaşama biçimi ve coğrafi yerleşme kadar, toplumsal ve siyasal yapılar da umranın bu iki biçimini karşıtlaştırır. Ortaçağ Kuzey Afrika'sında birbiri ardına kurulmuş tüm devletler, bedevi umranın biçimlendirdiği kabileler tarafından kurulmuştur.[29] Bir imparatorluğu yöneten bu kabilelerden her birinde, bedevi umran yerini sürekli olarak hadari umrana bırakınca, siyasal ve toplumsal çöküş başlamıştır. Bu çöküş, gene bedevi umranın biçimlendirdiği, "kırsal kesim"den gelmiş yeni bir kabilenin zaferini sağlar; ancak hadari umranın yazgısını o da yaşayacaktır.

Gerçekte, bir kabile ancak birtakım toplumsal ve siyasal özelliklere sahip olursa imparatorluğu ele geçirebilir ve onu elde tutabilir; İbni Haldun bu durumu asabiyet terimiyle belirtir. Bu kabileye bir devlet kurma gücü veren asabiyet, gerçekte ancak bedevi umran çerçevesinde var olabilir. Ama iktidarın ele geçirilmesi bir hükümdarın tahta çıkmasına neden olur ve böylece egemenlik altına alınan halklara salınan vergiler hadari umranın ortaya çıkışını belirler; ancak bu durum asabiyetin yok olmasına ve bu yüzden devletin kaçınılmaz bir biçimde zayıflamasına yol açar.

Bütünüyle siyasal bir kavram olan asabiyet, İbni Haldun'un görüşlerinin temel eksenidir. Ancak, karmaşık bir kavramdır bu; derinlemesine bir çözümleme gerektirir.

İbni Haldun'un yapıtını ele alan yazarlardan çoğu, derinlemesine bir inceleme yapmış olmaktan uzaktır. Bazıları asabiyeti siyasal sonuçlarına bakarak tanımladı. Bazıları ise gelişi güzel bir tutumla asabiyete, onu bütünüyle genel, bir takım toplum bilimsel kavramlarla eş anlamlı duruma getiren bir anlam verdi. Bazıları da çevirilerinde, asabiyetin gelişimini kolaylaştıran bazı koşulları çağrıştıracak terimlerden yararlandırır. Dolayısıyla, İbni Haldun'un yapıtını inceleyen yorumcu sayısı kadar asabiyet yorumu vardır. Bu değişik yorumların eleştirel bir açıdan incelenmesi, *Mukaddime*'nin içeriği ile karşılaştırılmaları, asabiyetin karmaşık anlamını aşamalı olarak aydınlığa kavuşturmamızı sağlayacaktır.

29. A.g.y.

Asabiyeti sonuçlarına göre tanımlamak isteyen bazı yazarlar, şu anlatımları önerdi: "Devletin canlılığı", "bir halkın yaşama gücü", "Lebenskraft".[30] Devletin canlılığı ile asabiyetin önemi arasında bir ilişki olduğu kesindir; asabiyetin yok olması, kısa vadede, devletsel yapıların dağılmasına yol açar. Bununla birlikte, İbni Haldun'un üstüne basarak belirttiği gibi asabiyet imparatorluğun kuruluş aşamasında büyük ölçüde vardır ve kabile iktidarı ele geçirdikten sonra azalır. Bu yüzden E. Rosenthal, asabiyeti "devletin oluşumundaki itici güç" olarak belirlemekte çok haklıdır.("*Die Asabijja als Motorische Kraft in Staatlichen Geschehen.*")[31] Bu belirleme çok ilginç ve uygundur; ama aynı zamanda çok genel ve soyuttur.

"Yurtseverlik"[32], "ulusal bilinçlenme", "ulus duygusu"[33] gibi yorumlarsa bütünüyle tarihe aykırı yorumlardır. Gerçekte çok genel olan bu kavramlar, ortaçağ Kuzey Afrika'sının koşullarına uymayacak ölçüde modern kavramlardır; o dönem Kuzey Afrika'sında gerçek anlamda ulus yoktu ve kabilesel yapılar ağır basıyordu.

Asabiyet kavramı, evrensel toplum bilimsel kavramların özel bir biçimde belirmesi olarak da yorumlandı; "kamu ruhu"[34], "toplumsal dayanışma"[35], "topluluk bütünleşmesi", "ortak irade", "çok güçlü bir dayanışma"[36] gibi. De Slane asabiyet kavramını değişik biçimlerde çevirdi ama en çok "topluluk ruhu" karşılığını kullandı. E. Rosenthal ise "group feeling" karşılığını benimsedi. Bu yorumlar asabiyetin belli başlı öğelerinden birine, yani belli bir dayanışma biçimine parmak basmaktadır elbette. Ama asabiyet, bu karşılıkların benimsetmek istedikleri kadar geniş ve

30. Enan Mohamed: *İbn Khaldoun, his Life and Work*, (İbni Haldun, Yaşamı ve Yapıtı) Lahore, 1941; Ayad Mohamed Kamil: *Die Geschichts-und Gesellschaft Slehre İbn Khalduns* (İbni Haldun'un Tarih ve Toplum Öğretisi), Berlin, 1930.
31. Rosenthal Erwin: *İbn Khaldouns Gedanken über den Staat* (İbni Haldun'un Devlet Görüşü) Berlin, 1932.
32. Bkz. İslam Ansiklopedisi.
33. Von Kramer Alfred: *İbn Khaldoun und Seine Kulturgeschichte der İslamichen Reich* (İbni Haldun ve İslam İmparatorluğu'nun Kültür Tarihi Üzerine Görüşü), Viyana, 1879.
34. Khemiri Tahir: *Der Asabiya Begriff'in der Muggadima des Ibn Khaldun* (İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde asabiyet kavramı), Der Islam, 1936.
35. Silvestre De Sacy: Ibn Khaldoun, Paris 1865.
36. Issawy Charles: *An Arab philosophy of history*, (Arap Tarih Felsefesi), Londra, 1950.

genel bir kavram değildir. Gerçekte asabiyet kavramı kabile olgusundan ayrılmaz.

Toynbee'ye göre asabiyet, "ruhsal ilk biçim'dir; tüm siyasal kuruluşlar, tüm toplumsal kuruluşlar ondan doğmuştur."[37] Bu belirleme temelde abartılı olsa da asabiyetin önemini belirtmek bakımından yararlıdır; ama pek aydınlık olmayışı ve çok genel oluşu büyük bir eksikliktir. Asabiyet kavramında dayanışmanın önemine parmak basan bu yorumlar, onu genel anlamda toplumsal dayanışmayla eş anlamlı tuttukları zaman iyice yanılgıya düşer. Birlikten hiç de yoksun olmayan kentlilerin, İbni Haldun'a göre, bu durumda öncelikle asabiyet eksikliği ile belirgin olmalarını nasıl açıklarız?

Asabiyeti en genel anlamda, "toplumsal dayanışma" olarak gören bu yorumlar, olgunun temelde kabilesel bir özellik taşıdığını kesinlikle gözden uzak tutar. Bunlar ayrıca asabiyetin en önemli belirgin öğelerinden birine, yani kabileyi yöneten önderin öncelikli rolüne değinmeden geçer.

Bazı yazarlar asabiyeti "soyluluk" ya da "toplumun aristokrat yanı" diye karşılar;[38] bunlar kabile önderlerinin rolüne değinmek için kullanılmış terimlerdir elbette. Ancak tüm aristokratik toplumların temelinde asabiyet yoktur.

Pek çok yazar bu toplumsal dayanışmanın anlatımını değişik anlamlarda belirginleştirmeye çalıştı; "mücadele dayanışması", "ruhun savaşçı tutumu" gibi temeller savaşçı öğeyi vurgular; bu da asabiyet kavramında önemli bir yer tutar kuşkusuz. Ama tüm askeri örgütleri ya da kuruluşları asabiyet belirlemez.

Asabiyeti belirgin kılan dayanışmanın doğasını aydınlığa kavuşturmak için, bu dayanışmanın geliştiği temel belirlenmeye çalışıldı. "Kan bağları"[39], "soy dayanışması"[40], "kan hısımlığı"[41]; bu yorumlar bu karmaşık kavramın önemli bir yanına parmak basmadığı gibi, öbür belirleyici yanlarını da

37. Tonybee Arnold, *A Study of History* (Tarih Bilinci), III. Cilt, 1954.
38. Gaston Bouthoul: *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale* (İbni Haldun, Toplumsal Felsefesi).
39. A.g.y.
40. Kamil Ayad, a.g.y.
41. Bercher et Surdon: *Recueil de textes de sociologie contenus dans les Prolégoménes d'Ibn Khaldoun* (İbni Haldun'un Mukaddime'sinden Seçilmiş Toplumbilimsel Metinler), Cezayir 1951.

ortadan kaldırıyor. Ayrıca İbni Haldun'un da belirttiği gibi, kan bağlarının gücüne dayanan, ama asabiyetin o kadar belirleyici olmadığı toplumsal örgütler vardır.

Helmut Ritter'e göre, İbni Haldun'un asabiyet diye adlandırdığı şey, Machiavelli'nin "sürükleyicilik (virtu)" olarak belirlediği kavramdı.[42] Siyasal iktidara ve savaşçı eyleme doğuştan yatkınlık, güç istemi ile yönetme ustalığının birleşmesi; önderlerde belirgin olan özelliklerdir. Bütün bu özellikleri sayesinde, önderler bir insan kitlesine görüşlerini kabul ettirmeyi başarır. Asabiyeti olan toplulukların önderleri "sürükleyicilik" gösterir, bu çok doğrudur. Ama ruhsal bir davranış olan "sürükleyicilik", yönetici kişiliklerin her zaman taşıdıkları bir özelliktir. Oysa önderlerinin "sürükleyicilik"ine uyan bütün bu insan topluluklarını asabiyet belirlemiyordu. Asabiyet, önderin kesin olarak belli bir tarihsel çerçevede yer alan insanlar üzerindeki etkisidir.

Bazıları için asabiyet, "kabile bağnazlığı"nı belirtiyordu. Bu kavram belli bir ölçüde asabiyette içkindir, ama asabiyet bu kavrama indirgenemez. İbni Haldun kabile davranışının bu biçimini, yani bağnazlığı, bilinen bir terim olan "hadiya" ile karşılıyordu. Başka yazarlara göre ise asabiyet, Arap olmayan yerli halkların, Arapların egemenliğine karşı bir dayanışma biçimiydi:[43] Kabile dayanışmasını gösteren umranın karşıt öğesi olacaktı. Bu görüşler doğru şeyler barındırmakla birlikte ya çok geniş ya çok kesindir. Üstelik bunlar Kuzey Afrika'nın gerçeklerine uymaz; Kuzey Afrika'da iktidar için çekişenler az çok Araplaşmış Berberi hanedanlarıydı yalnızca. Ayrıca İbni Haldun, Araplara yönelik siyasal karşıtlığa değinmek isteseydi asabiyet sözcüğünü değil, *se şu'ubiyya* sözcüğünü kullanırdı.

Bir de şu var: Asabiyet bedevi umrana katılan kabileleri belirlediğinden bazı yazarlar, "göçebelerin varoluş biçimi", "göçebe yaşam biçiminin niteliği" gibi anlatımları yeğledi. Kuşkusuz asabiyet bazı göçebe topluluklarının belirgin özelliğidir; ama İbni Haldun bu kavramın yerleşik örgütlenmeleri de belirleyebileceğini aynı kesinlikle belirtir; örneğin Muvahhit

42. Helmutt Ritter: *Irrational Solidarity Group: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun* (Alışılmamış Bir Topluluk Dayanışması: İbni Haldun'un İzinde Bir Toplumsal Psikoloji İncelemesi).
43. Luis Gardet: *La Cité Musulmane* (Müslüman Kenti), Paris, 1954.

İmparatorluğu'nu kurmuş olan Büyük Atlas dağlıları büyük bir asabiyete sahiptir. Üstelik bu yorumlara karşı şu da söylenebilir: İbni Haldun göçebelerin niteliklerini ya da varoluş biçimlerini belirtmek isteseydi, yaygın bir kullanımı olan "*muravva*" terimine başvurabilirdi; bu terim sözünü ettiğimiz kavramları kesin olarak belirler. Ayrıca, daha sonra göreceğimiz gibi, İbni Haldun'a göre tüm göçebe kabileler asabiyete sahip değildir.

Asabiyet kavramının neden olduğu pek çok yorumun kısaca gözden geçirilmesi, onun önemini ve karmaşıklığını gösteriyor. Bu gözden geçirme, bu anlatımlardan çoğunda bir doğruluk payı bulunduğunu ortaya çıkarıyor. Bununla birlikte bunlardan hiçbiri yeterli sayılamaz; çünkü hem parçalı hem çok geneldir bu yorumlar. Parçalı yorumlardır; çünkü asabiyetin belirleyici öğelerinden yalnızca birini belirtirler; oysa asabiyet çok değişik özellikleri olan etkenlerin karmaşık bir biçimde uyuşmasıdır.

Asabiyetin bu karmaşıklığına bir çok yazar parmak bastı ve içlerinden bazıları ona değişik yorumlar getirdi. Böylece De Slane, *Mukaddime* çevirisinde, İbni Haldun'un çok sık kullandığı (aşağı yukarı 500 kez) bu kavrama başlıca karşılık olarak "topluluk ruhu"nu seçti. Ama Hamiri'nin titiz incelemesinde gösterdiği gibi, De Slane bazı yerlerde başka söyleyişleri yeğler.[44] Aile (I, 234-35), Anababa (I,265), dost topluluğu (I, 243), bağlılar topluluğu (I,199), ortaklaşma (I, 274), özsaygısına yürekten bağlı halk (I, 239), duygu yakınlığı, topluluk ruhu (I, 234), çaba ve canlılık (I, 227), duygu ve ilgi (I, 297), yurtseverlik (I, 261,340, 352, II, 141, 107), kabile ruhu (I, 255, 259, 282, 286, 307, 333, II, 79), ulusal ruh (I, 123, 268, 280, 282, 416, II, 88), ulus duygusu (I, 142, 282, 336, 349, 353, 375), parti (çok sık kullanılmış), güç (I, 265), güçlülük (I, 281), destek (I, 403), ordu (II, 121).

İbni Haldun bu terimlerden çoğu için asabiyetten daha keskin sözcükler kullanabilirdi. Bunlardan yararlanmasının nedeni, az çok basit bir olguyu değil, bir öğeler birleşimini belirtmek istemesiydi.

Mukaddime'de sık sık geçen asabiyet terimi, bağlamak anlamındaki -S-B kökünden gelir. Asabiyet sözcüğü Arap edebiyatının geç sayılabilecek bir döneminde ortaya çıkar, hatta

44. *Der Asabiya Begriff* (Asabiyet Kavramı), Der Islam, 1936.

bir hadiste de rastlarız ona. "Halkını sevmek asabiyet midir? Hayır der Peygamber; ama haksız davranışlar karşısında halkına yardım etmek asabiyettir." Demek ki İbni Haldun, gerçekte kötüleyici bir anlamı olan bu sözcüğe, teknik bir anlam kazandırmıştır: Asabiyet bir duygu ya da ruhsal bir davranışı değil, ruhsal sonuçları olan çok karmaşık bir gerçekliği belirtir.

Asabiyet kavramının az önce andığımız çeşitli yorumlarının hemen hemen tümü, hem parçalı hem çok genel yorumlardır. Bunlar asabiyeti neredeyse bütün dönemlerde ve bütün ülkelerde varolan bir olgu durumuna getirir, İbni Haldun'un asabiyeti oturttuğu çok belirgin tarihsel çerçeveyi tam anlamıyla karanlıkta bırakırlar. Oysa İbni Haldun asabiyetin yaygınlık alanını oldukça sınırlı tutmuştu.

İbni Haldun'a göre asabiyet, Kuzey Afrika'ya özgü bir niteliktir ve burada gördüğümüz kabile olgusunun kalıcılığını ve siyasal kararsızlığını açıklar.

> "Hükümdar, yandaşlarının bağlılığına boş yere güvenir; egemenliğine aldığı halkların da bir "topluluk ruhu" vardır ve her halk özgür kalmak için yeterince güçlü olduğuna inanır. İslamlığın başlangıcından bugüne kadar İfrikiye'de ve Mağrib'te olanlara bakın. Bu yörelerde yaşayanlar Berberilerden oluşur; kabileler halinde bir araya gelmiş bir halktır bu ve kabile güçlü bir *topluluk ruhu*na sahiptir."[45]

İbni Haldun bu olguda, Müslüman ordularının VII. yüzyılda Kuzey Afrika'yı fethederken karşılaştıkları büyük güçlüğün açıklamasını görür; burada yaşayanların sürekli olarak ayaklanması yol açmıştır bu güçlüğe.

> "Aynı dönemde Irak'ta ve Suriye'de buna benzer bir durum yoktu... Bu iki ülke, Mağrib ülkelerinden değişik olarak, kentlerde yaşayan her sınıftan insanın bir araya geldiği ordularla denetleniyordu. Müslümanlar bu iki ülkenin fethini gerçekleştirince, artık korkulacak direniş de ayaklanma da kalmadı. Oysa Mağrib'de tersine, Berberi kabileler çoktu, bunlar göçebe yaşamına alışkındı (bedevi umran) ve her kabile dayanışmalarını sağlayacak güçlü bir topluluk ruhuna sahipti. Bu topluluklardan biri yok olur olmaz, başka bir topluluk onun yerini alıyor ve ayaklanma alışkanlıklarını benimsiyordu."[46]

45. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
46. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

"*Topluluk* ya da *kabile ruhu*nun bulunmadığı ülkelerde durum bütünüyle değişiktir. Buralarda bir imparatorluk kurmak kolaydır; hükümdarın hiçbir kaygısı yoktur; çünkü isyan ve ayaklanmalara az rastlanır. *Bu imparatorluk, aynı topluluk ruhuna sahip bir yandaşlar kalabalığına dayanmak zorunda değildir.* Mısır ile günümüz Suriye'sinde durum budur; buralarda çeteler halinde örgütlenmiş kabileler ya da topluluklar yoktur. Karışıklık çıkarma ya da ayaklanma ruhu o kadar zayıftır ki Mısır Sultanı tam bir dinginlik içinde yaşar. Bu yörelerde bir hükümdar ile boyun eğmiş uyruklardan başka bir şeye rastlanmaz."[47]

"Buna benzer bir durum günümüz İspanya'sında da görülüyor." İbni Haldun'a göre hükümdarlar "kalabalık bir orduya ya da güçlü kabilelerin desteğine gerek duymazlar; çünkü bu ülkede yaşayanların kabile ruhu (asabiyet) hemen hiç gelişmemiştir. Burada da bir *hükümdar ile uyruklar*dan başka bir şey görülmez."[48]

Böylece İbni Haldun şu noktayı kesin olarak belirtir: Kendisine göre asabiyet, ne genel bir kavram ne de tüm yönetimlerin ve tüm toplumların temelidir; çünkü Müslüman dünyasının büyük bir bölümünde, özellikle de göreli olarak en güçlü devletlerin kurulmuş olduğu yörelerde asabiyet yoktur.

Buna göre, asabiyeti genel ve sürekli bir toplumbilim kavramı durumuna getiren tüm yorumları bir yana bırakmak zorunludur. Gerçekte İbni Haldun, asabiyeti yalnızca Kuzey Afrika için söz konusu eder. Asabiyet başka ülkelerde gerçekleşmiş olguları açıklamak için öne sürüldüğünde, söz konusu olan şey, geçmişte kalmış bir tarihsel durumdan kaynaklanan eski olaylardır (VII. yüzyıldaki Arap fetihleri söz konusudur daha çok). İbni Haldun da bunu açıkça belirtir.

Kuşkusuz İbni Haldun asabiyetten söz ederken çoğu kez kuramsal ve çok genel bir belirleme ortaya koyar; öyle ki daha önce sözünü ettiğimiz metinler bizi yanılgıdan kurtarmasa, bu olguların evrenselliğine inanabilirdik. Öte yandan, asabiyet yalnızca Mağrib'e özgü görünmüyor (örneğin Moğol İmparatorlukları). Fetihler yapmış kabilelerin kurduğu başka devletlerin ortaya çıkışı da asabiyete benzer olgularla açıklanabilir. İbni Haldun'un Timur ile o kadar ilgilenmesi belki de bu yüzdendir; Timur'un kabile temellerine dayalı devleti de benzer niteliklere sahipti; kökeni ve özellikleri Mağrib devletlerininkilere çok benziyordu. İbni Haldun'un kullandığı genel belirleme, *Mukaddime*'yi,

47. A.g.y.
48. A.g.y.

Mağrib tarihi yazmaktan başka amacının bulunmadığı bir dönemde kaleme almış olması olgusuyla da açıklanır.

İbni Haldun daha sonra Mısır'a gelince, *Mukaddime*'nin (önemli bir değişikliğe uğramış gözükmeyen) iki kitabı ile *Berberilerin Tarihi*'ne, Doğu hanedanlarıyla ilgili bölümler ekledi; ancak bunların sorunları Mağrib'deki sorunlara hiç benzemiyordu. Gerçekte İbni Haldun'un görüşleri ancak Kuzey Afrika'nın geçmişine tam olarak uygulanabilir; başka bir takım yörelerin geçmişine ise bir ölçüde uygulanabilir.

Öyleyse asabiyetin anlamını tam tamına ortaçağ Kuzey Afrika'sının tarihsel çerçevesi içinde ele almak önemlidir.

Son derece karmaşık bir kavram olan asabiyetin bileşenleri nelerdir?

Bedevi umrandaki Mağrib'e özgü olan ve hadari umranda gösterişe düşkünlük başlayınca yok olan asabiyetin ilk varlık koşulu, kabilesel yapılardır.

İbni Haldun bir yandan, Kuzey Afrika'da asabiyetin bulunuşu ile bu bölgede kabileler biçiminde örgütlenmenin sürekliliği arasındaki ilişkiyi, bir yandan da Irak ve Suriye'de asabiyetin bulunmayışı ile bu ülkelerde gerçek kabilelerin yok olması arasındaki ilişkiyi açıkça belirler.

> "Çölde yaşama yeteneği ancak güçlü bir topluluk ruhu bulunan kabilelerde vardır... Bedevi umran, topluluk ruhunu korur ve gösterişin güçsüzleştirici etkisine karşı güvence oluşturur."
> "Topluluk ruhu kan bağlarının ya da buna benzer şeylerin bir arada tuttuğu kişilerde bulunur yalnızca. Gerçek hısımlık, kan bağlarına önem veren ve kendisinden yardım isteyeni korumaya yönelen bir gönül birliğine dayanır... Varlığını ancak eski bir anıyla duyuran hısımlık, hiçbir yarar sağlamaz."[49]

Asabiyet, kabile topluluğunun dayanışmasını öncelikle savaş etkinliklerinde yansıtır: Bedevi umrana özgü bir yaşam sürdüren kabilelerin çoğu:

> "Konaklama yerlerini dışardan gelecek düşmanlara karşı korumak için, en iyi savaşçıların ve yiğitliğiyle seçkinleşmiş gençlerin oluşturduğu seçme bir birliğe sahiptir. Ama bu birlik aynı aileden gelmedikçe ve harekete geçmesini sağlayacak aynı topluluk ruhuna sahip

49. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

olmadıkça saldırıları engelleyecek gücü hiçbir zaman bulamayacaktır. (Çölde yaşayan) Araplardan oluşmuş (bedevi umran) birlikleri o kadar güçlü, o kadar tehlikeli yapan budur; her savaşçının tek bir düşüncesi vardır: Kabilesini ve ailesini korumak... Bu duygularla birbirlerine destek olur, karşılıklı yardımlaşır ve düşmanlarını korkuturlar... Bedevi umranda birlikte yaşabilmek için kendi kendini savunacak durumda olmak gerekir. Topluluk ruhu direnmeyi, düşmanı püskürtmeyi, dostlarını korumayı, hakaretlerin öcünü almayı sağlayan duygudur. Bu duygudan yoksun olan halk değerli hiçbir şey yapamaz."

Savaşçı etkinliklerinin bırakılması asabiyetin ortadan kalkmasına neden olur.

"Küçük düşme ve kölelik bir kabilenin gücünü ve topluluk ruhunu yok eder. Bu bozulma durumu bile bu ruhun artık varolmadığını göstermeye yeter. Küçüklüğünü aşamadığı için kendini koruyacak gücü de yoktur artık; hele düşmanlarına direnmeyi ya da onlara saldırmayı hiç beceremez.
Vergi ödemeyi kabullenen bir kabile değerini yitirir... Ölümle karşı karşıya gelmektense vergi ödemeyi yeğleyen bir halk topluluğu, ruhundan çok şey yitirir; oysa topluluk ruhu düşmanlarını yenmeye ve haklarını kullanamaya isteklidir... Vergiye boyun eğmiş ve kölelik halkası takmış bir kabile gördüğümüzde, onun bir imparatorluk kurmayı hiçbir zaman başaramayacağına emin olun.
İnsanlar topluluk ruhu sayesinde birbirine destek olabilir, düşmanlarını bozguna uğratabilir, hakaretlerin öcünü alabilir ve güçbirliği ederek tasarılarını gerçekleştirebilir."[50]

Bununla birlikte, kabilenin savaşçı dayanışmasının zorunlu koşulu olan asabiyet yeterli değildir. Asabiyet, eşitlikçilik anlamına gelmez. Güçlü bir hiyerarşi gerektiren asabiyetin, bir başka zorunlu koşulu da, ailesi ve yandaşları tarafından desteklenen bir önderin yönetici etkinliğidir. Asabiyet siyasal bir durum değil, siyasal bir güçtür.

"Topluluk ruhu hükümdarlığın ele geçirilmesine yönelir."

Asabiyetin varolması ve gelişmesi için, kabilenin yapısına, İbni Haldun'un "*riyaza*" diye adlandırdığı şeyin, yani bir soyluluğun hukuka değil, zora dayanan gücünün, büyük bir ailenin örtülü ama gerçek otoritesinin yerleşmesi gerekir.

50. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

"Önderin onu destekleyen güçlü bir hizibi bulunmalıdır." "Yönetim hakkı, kabile kollarından her birinin değil, öbür ailelere güç ve topluluk ruhu bakımından üstün olan tek bir ailenin elindedir. Topluluk ruhu yönetmeye alışık olan ünlü ailelerde bulunur ancak... Özel çıkarları olan birçok büyük aileden oluşmuş bir kabilede bunlardan birinin topluluk ruhu bakımından öbürlerine üstün gelmesi ve onları tek bir demet durumuna getirmesi gerekir. O zaman kabile tek bir topluluktan oluşmuş olur. Topluluk üyelerinden birinin, iradesini öbürlerine kabul ettirme gücü bulunmalıdır."[51]

Asabiyetin bulunduğu bir kabilede önderin rolüne parmak basan İbni Haldun şunları yazar:

"Önderin egemenliği hükümdarlık anlamı taşır; bir kabile önderinin otoritesinden çok daha büyük bir otoritedir bu; oysa kabile önderinin yalnızca manevi bir gücü vardır: Kendisine bağlı olanları peşinden sürükleyebilir; ama onları, emirlerini yerine getirmeye zorlayacak gücü yoktur... Önderin, onu destekleyen hizibin etkisine dayanarak baskı altına aldığı bir halk, kendisine yabancı insanları yönetmeye yatkınlık kazanır."

Bu bölüm asabiyetin anlamı açısından çok büyük önem taşır; önderi "ancak manevi bir güce sahip olan" tam anlamında eşitlikçi kabile ile asabiyetin belirlediği kabile arasındaki, yani "önderin egemen olmayı başardığı" bir topluluk arasındaki karşıtlık açıkça belirlenmiştir burada. Önderini bir devletin başına geçirebilecek siyasal gücü oluşturmuş kabile, eşitlikçi değil, asabiyete sahip kabiledir. Demek ki kan bağları üzerine temellenmiş dayanışma, asabiyetin kendisi değil, asabiyetin gelişebilmesi için gerekli olan koşuldur.

Asabiyetin özellikle bir önder tarafından kullanılan siyasal bir güç olduğunun kanıtı, İbni Haldun'un bir asabiyet biçiminin bazen bir kentte de ortaya çıkabileceğini belirtmesidir. Kent yaşamı, bu yaşamın gösterişliliği, "kentte oturan herkesin kendine göre bir yaşamı olması" olgusu, bütün bunlar elbette kabile dayanışmasını bozar. Buna rağmen "Asabiyet kentlilerde bulunabilir. İmparatorluk çökmeye başladığında kentliler bir yönetime gerek duyar... Yönetici bir meclis oluşturulmasını gerekli görürler... Ama bu meclis bir mücadeleye neden olur; çünkü meclis üyeleri iktidarı ele geçirmeye çalışır ve bir yan-

51. A.g.y.

daşlar topluluğuna dayanır... Hasımlarını yenmeyi başaran en yüksek otoriteyi elde eder. Bu zorbalar çoğunlukla büyük ve güçlü ailelerin üyeleridir."[52]

Önder, kabilesi üzerindeki otoritesini hangi yollardan sağlar. Kuşkusuz bir ölçüde ticaretten kazanç elde ederek başarır bunu. Ama otoritesini daha çok savaşlar sayesinde duyurur; savaşlar ganimetin büyük bölümüne el koymasını ve kendisine vergi ödemekle yükümlü kişiler üzerinde, giderek daha az karşı çıkılan bir otorite kurmasını sağlar. Böylece önder, kendisine zenginleşmek ve kabile üyelerini kazanmak olanağı veren savaş etkinliklerini arttırmaktan çekinmez. Zenginliklere ortak olanların sayısı giderek azaldıkça, kuramsal olarak sürdürülen eşitlikçilik de yitip gider ve kuramsal olarak özgür olan savaşçılar vasala dönüşür. Böylece askeri demokrasi, kabile soyluluğunun iktidardaki yerini sağlamlaştırmaya hizmet eder.

Çok önemli bir etken bu evrimi hızlandırabilir: Hükümdar kabile önderlerinden "hizmetine" girerek, uzak ya da yakın yörelerde devlet hesabına askeri seferler yapmasını ve vergi toplamasını isteyebilir. Hükümdarın, hizmetine giren öndere sağladığı desteğe, "*cibaya*" (silah zoruyla alınan vergiler) ve ganimetin tatlı kazançları da eklenmiş olur böylece. Yönetim bu hizmetlere karşılık, çoğu kez kabile önderlerine bağışlanan bir "ikta" verir. Bir ölçüde "feodal" siyasal sistemi anımsatan bu düzenlemenin eski kabile yapısına eklenmesi, bu yapının bütünüyle yıkılmasına neden olur ve önderin otoritesini azaltır.

Bu zenginlik önderin çevresinde aile üyelerini olduğu kadar, bir yandaşlar, vasallar kitlesini de toplar; bu kişiler, kabileye egemen olarak, onu başka askeri seferlere sürmek konusunda öndere yardımcı olur; oysa yükünü çoğu kez kabilenin çektiği bu seferlerin kazançları öncelikle öndere ve çevresindekilere gider. Böylece kan bağları yerini vasallık ilişkilerine bırakır. Bu ilişkiler bir yandan önder ile yandaşları, bir yandan da önder ile egemen olunan öbür kabilelerin üyeleri arasında açıkça kabul edilmiştir.[53]

52. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.

53. Arap dünyasında, koruyucunun bağımlıyla bu ilişkisine "himaye" deniyordu. Bkz. Cl. Cahen, *Notes pour l'histoire de l'himaya.*

"Önemli bir kişinin yandaşları ve işbirlikçileri onun yakınlarıyla aynı düzeye gelebilir; önder ile yandaşı birbirlerini desteklemeye her zaman hazırdır... Yandaşlık bağları neredeyse kan bağları kadar güçlüdür."[54]

Egemen kabilenin yapısında kan bağları, eski eşitlikçi sonuçlarından uzaklaşmış olsalar da, bu durum bu bağların öne sürülmesine engel değildir. Sonunda bu öyle bir düzeye varır ki bu bağlar artık bütünüyle biçimsel bir duruma gelir ve yavaş yavaş yerlerini alan vasallık ilişkilerini gizlemekten başka bir işe yaramaz. Gerçekte önder ile işbirlikçileri arasında kan bağı ilkesinin sürmesi önemlidir. Bu işbirlikçiler, yardımları gerekli olan ve açıkça karşı çıkılamayacak savaşçılardır; çünkü çok tehlikeli bir güç oluştururlar. Dolayısıyla önder kan bağlarının sürdürülmesinde çıkarı olduğunu gördüğü ölçüde demagojiye başvurur ve bu bağları abartır.

Önderin gücü arttıkça yıpranan bu dayanışma gene de sürmek zorundadır; çünkü önderin her askeri seferde bu dayanışmaya dayanması gerekir. Kabile bu dayanışmayı görünüşte de olsa ve aynı doğrultuda sürdürebilmek için, sürekli olarak başka topluluklarla karşıtlaşmak zorundadır. Savaşın doğurduğu kızgınlık duygusu ortak bir tehlike kuruntusu yaratarak kutsal birliği sürdürür. Böylece asabiyet,genel olarak toplumsal dayanışma anlamına değil, askeri bir demokrasinin güçlerini bir kabile soyluluğunun hizmetine koşan, çok özel bir siyasal düzenleme anlamına gelir. Kabile önderlerinin asabiyet sayesinde elde ettikleri güç büyük, ama belirsizdir. Bu güç kökünü kabileden alır ama bütünleşmesini sağlayan eşitlikçiliği azaltır. Gerçekte önder, vasallıklarının da kabile eşitçiliğindeki azalmanın da açıkça farkına varamayan vasallara egemendir. Eski kabile dayanışmasının baskısı, kendilerine bırakılan zafer kırıntıları, efendileri durumuna gelen kişiye destek olmaya götürür onları.

Kuzey Afrika'da Berberiler için de Araplaşmış topluluklar için de asabiyet, özellikle ortaçağda, hatta yakın bir geçmişe kadar, önemli bir siyasal rol oynadı. Örneğin XX. yüzyılın başında, Fas'ın Berberi dağlarında önder, yani "*amghar*", "*imedukal*"lardan oluşmuş bir tür silahlı maiyetle korunurdu. Bunlar Avrupa erken ortaçağ döneminin "gasindis"lerini

54. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

anımsatır. Arap kabilelerinde "şeyh" bir tür gento'ya, *Rab*'a yaslanır; Rab'ın savaşçı kaynağı *gur*'dur. Bu silahlı topluluk önderin kabilenin geri kalan bölümü üzerindeki otoritesini sağlar. Asabiyet, vasallık ilişkileri ile "feodal" olmaya yönelmiş bir kabile önderinin emrindeki askeri demokrasi güçlerinin kabile içi dayanışamasıyla oluşmuş bir karışımdır.

Kan bağları ve vasallık ilişkilerine getirilen bu yorum Kuzey Afrika'ya özgü değildir. Marc Bloch'un "ilk feodal çağ" dediği dönem boyunca Batı Avrupa da akrabalık ve vasallık bağlarındaki bu örtüşmeyi yaşadı. M. Bloch, Avrupa feodalliğinin ilk dönemlerinde "soyların"ın "akrabalıklar"ın, "dostlukların"ın önemine parmak basar. Kan bağları ile vasallık ilişkilerinin birleşmesinden son derece büyük siyasal ve askeri bir güç doğduğunu belirtir. Joinville, Mansura savaşında Guy de Mauvoisin'in birliğinin gösterdiği inanılmaz yiğitliği bu birleşmeye bağlar; çünkü bu birlik Mauvoisin soyundan gelen şövalyelerden oluşuyordu.

M. Bloch'a göre, Avrupa'da ilk feodal dönemi (XI.ve XII. yüzyıllar) belirleyen şey, henüz iyice yapılaşmamış kan ve vasal bağlarının gelişmesidir... "Feodallik diye adlandırdığımız toplumsal durumun belirgin özellikleri olan koruyuculuk ve kişisel bağlılık ilişkilerinin geliştiği dönem, kan bağlarının iyice pekişmesiyle belirgindir... Daha sonraları gerçek feodal yapının yıkılmasına ya da sürekli olarak değişimine tanık olan yüzyıllar, büyük soyların parçalanmasının, soy dayanışmaların ağır ağır silinmesinin ilk belirtilerini de yaşadı... Soyun gücü feodal toplumun temel öğelerinden biri oldu; onun bir ölçüde güçten düşmesi feodalite denen şeyin varlığını açıklar."

Kuzey Afrika'da, Batı Avrupa'dan değişik olarak, vasal bağımlılığına özgü, hiyerarşisi kesin ve muntazam bir bütünlük gelişmedi; oysa Kuzey Afrika'da hısımlık ilişkileri, (Avrupa'da yitip gitmiş) kabilesel yapıların güçlülüğü nedeniyle çok daha büyük bir güce sahip oldu. Vasallık sistemi Mağrib'de yapılaşamadı. Çoğu kez tohum halinde kalan bu sistem, ancak bir devlet kurmuş kabilelerde güçlendi; ama bu durumda bile, tamamlanmamış ve geçici bir olgu söz konusuydu.

M. Bloch "Olgunlaşmış her feodal düzende iki şey zorunlu gibiydi" der: "Şövalye vasalın neredeyse mesleksel tekeli ile kamu otoritesinin öbür eylem olanaklarının vasallık bağı kar-

şısında az çok isteyerek silinmesi." Mağrib'de ise çoban savaşçı ya da dağlı savaşçı, meslekten silah adamlarının ortaya çıkmasını pratik olarak engelledi. Kabilesel yapıların gücü ve kabilelerin üstünde kendini duyuran devlet yapılarının sürekliliği nedeni ile vasallık sistemi gelişemedi.

Askeri demokrasinin durumu, kabileyi savaşçı tek güç haline getirir; ister bir hükümdarın iktidarından kurtulmak ya da bir hanedanı yıkmak söz konusu olsun, ister hükümdarı egemen kabilenin önderi olan bir devletin gücünü ayakta tutmak söz konusu olsun, tüm siyasal girişimler kabileye dayanmak zorundadır. Kabile soyluluğu, onu destekleyen kabile ile bütünleşmesini yitirmediği ölçüde güçlüdür. Kuzey Afrika'da ve kabilesel imparatorlukların egemenliğinde yaşayan yörelerde, asabiyet "devletin oluşumunun itici gücü"dür.

> "Bir halkın önderi emirlerine uyulmasını sağlıyorsa, egemenlik ve zor kullanma yoluyla ilerliyor demektir... Amacına varmak için emirlerine uyan topluluğa dayanır; bu topluluk sayesinde halkına boyun eğdirmek sorun olmaktan çıkar. Demek ki hükümdarlık, topluluk ruhunun vardığı en yüksek noktadır... Topluluk ruhunun etkisi bir imparatorluk kurulmasıyla sonuçlanır. Bu duyguyu taşıyan kabile, fetih yoluyla yada egemen hanedanın hizmetine girerek, hükümdarın otoritesini ele geçirir."[55]

Askeri demokrasi ile kabile soyluluğunun rolü, asabiyetin başlıca kurucu öğeleridir. Kuzey Afrika'da ve bir takım başka ülkelerde:

> "Bedevi umranda yaşayan kabilelerin, fetihler yapmakta öbür halklardan daha yetenekli oluşları, geleneklerinin kabalığı ve yaşam biçimlerinin özelliklerinden çok,kabile yapılarının sağlamlılığından kaynaklanır."[56]

Ancak, Bedevi umran asabiyetin varlığının bir koşulu ise de asabiyet, tüm kırsal toplumlarda bulunmaz. İbni Haldun asabiyete sahip olmayan kabileler bulunduğunu belirtir; bunlar öncelikle köleleşmiş, yani kendilerini savunamayan ve vergi ödemeyi kabul etmiş kabilelerdir.

55. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
56. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

Bunlar aynı zamanda önderlerin güçlerini kabul ettiremedikleri kabilelerdir ki, bu da çok önemli bir noktadır. Bu eşitlikçi kabileler arasında, deve yetiştiricisi gerçek göçebelerin, İbni Haldun'un sözcüğün tam anlamıyla "Araplar" diye adlandırdığı Bedevilerin kabileleri sayılabilir. İbni Haldun'un belirtmek istedikleri, Arap dilini konuşan topluluklar değil, Arabistan'da sürdükleri göçebe yaşam tarzını Kuzey Afrika'ya geldikten sonra da koruyan Bedevi kabilelerdir...

> "Araplar ve aynı alışkanlıklara sahip başka halklar, yani göçebe Berberiler, Batı Moritanya Zuratları böyledir... Araplar çöl yaşamına daha alışkındır ve daha uzun seferlere çıkar... Çünkü işleri gereği develerle uğraşırlar."[57]

Bu Bedeviler, bedevi umranın en ilkel biçimini temsil eder. Önder iktidarının güçsüzlüğü nedeniyle henüz çok canlı bir eşitlikçilikle belirgindirler.

> "Halklar içinde bağımlılığa en az yatkın olan Araplardır. Neredeyse vahşi bir yaşam sürdürdüklerinden, kaba töreler, gurur, büyüklenme ve her türlü otoriteye karşı çıkan bir kıskançlık anlayışı yer etmiştir onlarda. Bir kabilede iyi uyuma ender olarak rastlanır. Bağımsız ve vahşi olduklarından, yalnız kendilerine güvenir ve bağımlılığa zor katlanırlar. Önderin onların yardımına gerek duyması, onları düşman karşısında harekete geçiren topluluk ruhunu kullanmaktan başka bir nedene dayanmaz. Bu durumda onların gururlarını kollamalı ve topluluğun birliğini bozmamak için onları kızdırmaktan sakınmalıdır; bu onun da kabilenin de sonu olur çünkü. Arap ırkı kendisini yönetebilecek ve çekip çevirebilecek bir öndere hiçbir zaman sahip olmamıştır."[58]

Bu Bedevi kabileler, büyük ölçüde eşitlikçi komünal yapıların sürdürülmesiyle belirgindir; oysa söz konusu yapılar, asabiyetin temel öğesi olan önder iktidarının gelişmesini engeller. İbni Haldun *Mukaddime*'nin Bedevi Araplara ayrılmış bölümlerinde asabiyet terimini pek kullanmaz; ancak bir savunma eylemi söz konusu olduğunda kullanır. Öyle ki kabilenin savaşçıları tehlike yüzünden bir komutanı kabul etmek zorunda kalmıştır.

57. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
58. A.g.y.

Kabile soyluluğunun zayıflığı, uzun vadeli ve büyük çapta bir siyasetin olmayışını açıklar. İbni Haldun'un da belirttiği gibi, bu kargaşa, yalnızca bazı dönemlerde ve bu bedevi kabilelerin yapısından kaynaklanan dinsel bir ideolojinin etkisiyle durulur: Çünkü din önemli her siyasal hareketin vazgeçilmez ideolojik taşıyıcısıdır. Ama XIII. yüzyıldan sonra Mağrib'de bir daha dinsel yenilik görülmedi.

> "Araplar bir imparatorluk kurmak gücünden yoksundur. Halklar içinde bir imparatorluk yönetmeye en az yetenekli olan Araplardır."[59]
> "Müslüman dininin büyük yayılışından sonra kimin ne olduğundan bütünüyle habersiz, çöllerinde yaşamayı sürdürdüler. Çökmeye yüz tutmuş bir krallığı ele geçirdikleri olmuşsa da bunu o ülkeyi yıkmak ve uygarlığa el koymak için yapmışlardır. Törelerin kabalığı onlarda ikinci bir doğa durumuna gelmiştir; bundan hoşlanırlar çünkü bu durum, onları özgür ve sorumsuz yapar. Böylesi bir tutum uygarlığın gelişmesine uygun değildir."[60]

Bu bedevi kabilelerinin zayıflığı ya da en azından asabiyetten yoksunlukları, İbni Haldun'un onları bu kadar sert yargılayışını açıklar. Asabiyetten yoksun bu kabileler devlet kuramaz, dolayısıyla çok yıkıcıdır. Oysa etkinlikleri yönlendiren bir kabile soyluluğunun bulunduğu kabilelerde, her fethi daha sonraki ilerlemelere temel yapmak isteyen önder, yağmayı azaltır ve zenginlikleri korur. Siyasal bakıştan yoksun olan Bedeviler "ölçüsüzce" ve "korumayı gözetmeksizin" yağmalar. İlkel yaşam biçimlerine uzak olan bağlantılarda kazanç görmediklerinden zorunlu ve sıradan gereksinmelerini karşılamak için zarar verirler.

> "Araplar, tencerelerinin üstüne yerleştirecekleri taş gerekse, taş sağlamak için yapıları yıkar. Kazık ya da çadır sopası için tahta gerekse, elde etmek için evlerin damlarını söker. Onların egemenliğinde yıkım her şeye yayılır. Arapların fethettiği bütün ülkeler kısa sürede yıkıntı durumuna gelmiştir. Karşılığını vermeden angarya yüklerler. Oysa sanatların ve mesleklerin sürdürülmesi zenginliğin gerçek kaynağıdır... Araplar yönetimin gerektirdiği şeyleri önemsemez; cinayetlere engel olmaya çalışmaz; kamu güvenliğini gözetmez; tek kaygıları şiddetle ya da hakaretle uyruklarından para elde etmektir.

59. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.
60. A.g.y.

> Devletin yönetimini düzene sokmak... hiç düşünmedikleri bir şeydir... Bir Arap kabilesinin uyrukları neredeyse yönetimsiz kalır ve bu durum bir ülkenin halkını da refahını da yok eder... Oysa mutlak yönetim...insan soyunun doğasına uygundur; bu yönetim olmazsa toplum, hatta bireyler olsa olsa kararsız bir yaşam sürdürür."[61]

Siyasal görüş yokluğundan ötürü bu ölçüde yıkıcı olan bu bedevi kabileler, niçin böylesine anarşist bir eşitçilik ve asabiyet eksikliğiyle belirgindir? İbni Haldun'a göre çöl sınırında, güvenilmez koşullarda yaşayan deve yetiştirici kabileler söz konusudur burada. Bunlar "neredeyse vahşi bir yaşam sürdürür." Yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşamaya alışmışlardır. Bu büyük yoksulluk son derece eşitlikçi yapıların sürdürülmesinde belirleyicidir. Ayrıcalıklı bir azınlığın ortaya çıkması ve kabile içinde yalnızca manevi düzeyde kalmayan bir etki göstermesi için el konulabilir bir artı üretim gerekir ki; bu koşullarda olmayacak bir şeydir.

Buna karşılık, gene develerle uğraşan göçebeler durumundaki Murabıtlar, kervan ticaretinden elde ettikleri kazanç sayesinde bir asabiyet ve yönetici bir soyluluk ortaya koyabildi. Öküz ve koyun besleyen bozkır besicileri arasında, bedevi umranın daha gelişmiş bir biçim kazanması, artı üretimin büyük bir bölümünü ele geçirebilecek ayrıcalıklı ve yönetici toplulukların ortaya çıkmasına olanak verdi. Demek ki yapıcı bir siyasal rölü olan asabiyetin Bedeviler'de bulunmaması, üretici etkinliklerin son derece geri bir özellik taşımasına bağlıdır; öyle ki, bu durum ayrıcalıkların doğmasını güçleştirir. Ortadoğu'da çağdaş Bedevi uygarlığını inceleyen R. Montagne'ın da çok güzel belirttiği gibi, önderlerin otoritesindeki gelişmeler, kabile daha az kurak yörelerde yerleşmeye başladıktan sonra ortaya çıkıyordu: Çölde, önder "eşitler arasında birinci" olmaktan öteye gidemez ve yalnızca manevi bir gücü vardır. Tarım ve besiciliğin üretimde gözle görülür bir artışı olanaklı kıldığı yörelerde ise önder, birtakım toprak ve sürülere el koyar ve bu sayede çevresinde yandaş ve uyruklar toplanır. Önder kabilenin efendisi durumuna gelir. Böylece asabiyetin gerçek doğası "karşıt" bir açıdan aydınlatılmış olur. Asabiyet salt göçebe yaşamakla kesinlikle özdeşleştirilemeyeceği gibi, bedevi um-

61. A.g.y.

ranın bütünü ile de özdeşleştirilemez; kabiledeki başlıca dayanışma ya da kan bağlarının başlıca koruyucusu da değildir. Asabiyet, kabilenin siyasal ve toplumsal yapılarının belli bir durumuna karşılıktır; bu durum da belli bir iktisadi gelişim düzeyine karşılık olur. Askeri demokrasiye özgü bir biçim olan asabiyet, kabilesel bir ortaklaşmanın yapısında gerçek bir soyluluk oluştuğu ölçüde ortaya çıkar.

İbni Haldun'un "Arap kurtları", "Yola gelmez ve yırtıcı vahşi hayvanlar", "yağmacı ve eşkıya soyu" üzerine yargıları, Berberi ile Arap'ı karşıtlaştırmak için XIX. ve XX. yüzyılda siyasal amaçlarla kullanıldı. Oysa İbni Haldun'un yargıları sözcüğün kültürel anlamında tüm Arapları değil, yoksulluk bakımından aynı özelliklere sahip Bedevileri ve göçebeleri kapsar.

İbni Haldun'un, bedevi umranda yaşayan halkları ölçülü, erdemli, yürekli diye niteleyerek açıkça öven görüşleri ile gene kentlerden ve kentlerin gösterişinden uzak bir yaşam süren Bedeviler ve uyruklaşmış topluluklara yönelttiği kınamalar arasındaki, daha önce de parmak bastığımız karşıtlık böylece aydınlığa kavuşmaktadır. Asabiyeti olan birinciler tam anlamıyla devlet kurucularıdır, asabiyetin gerçekten bulunmadığı ikincilerse kalıcı devlet yapılarının temelini atmak gücünden yoksundur. Yarı göçebeler gibi, tarım alanlarına bağlanmadıkları için çok hareketli olan deve yetiştiricisi göçebeler, bu özelliklerinden ötürü hanedanlar tarafından sık sık askeri amaçlar için kullanıldı. Hükümdarların siyaseti açısından (çoğu kez uysal) araçlar durumuna geldikleri için, bu bedevi ya da bağımlı kabileler büyük bir yıkıcı rol oynamıyor ve kötü bir ün kazanıyorlardı. Devlet önderleri tarafından kullanılmasalardı bile, bu yaptıklarını yapar ve bu üne gene kavuşurlardı kuşkusuz. Ama devlet önderleri de bir rakip olabilecek ya da gelecekteki bir devletin tohumunu oluşturabilecek bir kabilenin asabiyetine güvenmektense, bu yerinde durmaz ama anarşist paralı askerlerin hizmetine başvurmayı yeğliyordu.

İbni Haldun'un bedevi umranda yaşayan halklar arasına çektiği sınır, değişik yaşam biçimlerinin ayrı tutulmasına göre değil, asabiyetin varolup olmamasına göre konmuştur. İbni Haldun'un yargıları bu ölçüte göre övgü ya da kınama anlamı taşır. İbni Haldun tarihçi nesnelliğinden vazgeçip yan tutar. Asabiyeti olmayan ya da artık kalmamış toplulukları yerin di-

bine geçirir; çünkü bunlar ancak olumsuz bir siyasal rol oynayabilirler. Asabiyet sayesinde bir imparatorluk kurmayı başarabilen toplulukların erdemlerini ise ölçüsüzce över.

Bu durum İbni Haldun'un düşüncesini temellendiren asabiyet kavramının önemini, siyasal görüşlerinin anlamını gösterir.

Askeri demokrasiye özgü yapıların egemen olduğu ortaçağ Kuzey Afrika'sında, asabiyet kuşkusuz temel siyasal güçtü. Ama asabiyet, E. Rosenthal'ın da pek güzel belirttiği gibi, "devletin oluşumunun itici gücü"dür yalnızca. Gerçekte imparatorluk, bir kez zafer kazanmış bir kabile tarafından kuruldu mu, o anda doruk noktasında bulunan asabiyetin bozulup, daha sonra da yok olması yakındır; bu da devletin kaçınılmaz bir biçimde çöküşünü getirir; asabiyet devletin gerçek gücünü oluşturursa da böyledir bu. İbni Haldun'a göre, hanedanın yapısında asabiyetin yok olmasının nedeni, büyük ölçüde, hadari umranın ve onun getirdiği bolluk ve gösterişin ortaya çıkmasıdır. Yönetici kabile tarım ve ticaret ürünlerinden sağlanan kazançlar sayesinde büyük bir zenginliğe kavuşur. Bu zenginlik kabile dayanışmasını bozar; çünkü elde edilen kazançlar büyüdükçe kabile üyeleri arasındaki eşitsizlik de artar ve kabile üyeleri bu durumun gitgide daha çok bilincine varır. Hükümdar ile yakınlarının fetihten kazanç sağlayan başlıca kişiler oldukları ortaya çıkar. Aile bağları gitgide bir aldatmaca durumuna gelir. Gerçekte birkaç kişi arasında bölüşülen kazançlar, en ayrıcalıklı kişilere çevrelerinde bir işbirlikçiler topluluğu kurma olanağı sağlar; bu da kan bağlarının önemini iyice azaltır.

Taşra yöneticisi durumuna gelen, merkezden uzak kentlere yerleşen kabile seçkinleri, dayanışmalarının nedenlerinden biri olan o gündelik ilişkiyi yitirir. Yüklü ücretler, bazen de iktalar alan işbirlikçiler ve yakınlarla çevrelenmiş bu seçkinler, kişisel çıkarlar nedeniyle birbirlerinden giderek uzaklaşır. "Feodal" benzeri ve taht isteklisi kişiler olup çıkarlar.

Asabiyetin yok oluşunun başlıca nedenlerinden biri de hükümdarın kendi tutumudur: Kabilenin hukuksal olarak değil, zorla efendisi durumuna gelmiş bulunan hükümdarın tahta çıkışı, onu kuramsal açıdan ilke olarak mutlak bir iktidarın sürdürücüsü durumuna getirir. Hükümdar gerçekte egemen ve bağımlı kabilelerin toplamından başka bir şey olmayan bir

devleti birleştirmek ve tek elden yürütmek ister. Kendisi bir kabile önderidir. Ama bir hanedan kurmak ister. Eskiden kendi kabilesinin içinde asabiyetin gelişmesine önayak olduğu ve kabileyi onun hizmetine koşan dayanışma bağlarına dayandırdığı halde, şimdi gerçek bir mutlak yönetimin kurulmasını ciddi olarak engelleyen bir siyasal yapıyı ortadan kaldırmaya çalışır.

Gerçekte kabilenin seçkinleri, kabile dayanışmasında çıkarları olduğu için, hükümdarı kendilerinden biri gibi, "eşitler arasında birinci" olarak görür. Hükümdarlığı onlar sayesinde elde ettiğini ve süregiden durumdan olabildiğince yararlanmak gerektiğini düşünmeye başlayınca, onun istediği gibi davranmayı kabul etmezler. Böylece, otoritesini gitgide daha kıskançlıkla gözeten bir hükümdar ile kazanç ve iktalara gitgide daha çok istek duyan eski dostları arasında karşıtlık, hükümdarın ailesi içinde daha da büyür: Hükümdarın yakınları seslerini yükseltir, durmadan yeni kolaylıklar bekler ve taht isteklileriyle işbirliği yapar.

Bir süre sonra hükümdar da yakınlarına, eski işbirlikçilerine karşı mücadeleye girer. Eski kabile dayanışmasını öne sürüp, otoritesini tartışma konusu etmeyecek paralı askerlerden, kölelerden oluşmuş yeni bir hizip kurmaya çalışır. Kölelikten kurtulmuş kişilerin, yabancıların yönetimde gitgide daha çok rol almalarını bu durum açıklar.

> "Büyük bir imparatorluk kurmuş olan hükümdarın önünde çok güç bir görev vardır: Tüm uyruklara boyun eğdirmek. Bunu başarabilmek için kendisinden yana olanlara karşı bile, tıpkı yabancı bir halka yaptığı gibi şiddetle davranmalıdır. O zamana kadar boyun eğmeye alışmamış kişilere zor kullanmadan boyun eğdirtemez... Olanak bulur bulmaz inanç doğmaları arasına, hükümdarlarda manevi ve dünyasal bir önderin özelliklerini görmek yükümlülüğünü katmalıdır. Bu andan sonra hükümdarın ya da imparatorun otoritesi, egemen hükümdar ailesinin koruyuculuğu altında ve gücünün gölgesinde yaşamış kişilerin desteğini kazanmış demektir... Hükümdarın otoritesi başka bir ırktan (kabileden) gelen ve hükümdarın işbirlikçileri arasına kattığı silahlı birliklere dayanır."
>
> "Hükümdar müstebitçe istekler ortaya atar: Kendi kabilesinin üyelerinde bulunan otoriteyi ellerinden alır ve bu otoriteyi yeniden elde etmek isterlerse onları kararlı bir biçimde uzaklaştırır. Bu biçimde davranmakla hısımlarını tam anlamıyla düşman ettiği için kendine

başka yerde dost aramak zorunda kalır. Güvenliğini ve devlet yönetiminin gözetimini yabancılara teslim etmiş olur böylece. Bir süre sonra bu kişiler kendilerini bolluk içinde bulur: İktaları ele geçirmeye her zaman hazır olan kabilesinin girişimlerinden hükümdarı korumak için ölüme atılmaktan çekinmemişlerdir çünkü... Bu durum imparatorluğun çöküşünü ve ağır ağır ilerleyen hastalığın gelişini haber verir; bu hastalık kabileyi topluluk ruhundan, onu bir hükümdarlığı ele geçirmeye yöneltmiş olan bu duygudan yoksun bırakacaktır."[62]

O zaman bütün bu etkenler asabiyetin yok oluşunu getirir. İbni Haldun derinlemesine bir çözümlemeyle bu çözülüşün tüm görünümlerini ortaya koyar. Ayrıca paralı asker tutulması, köle satın alınması, yeni işbirlikçilere kazançlı görevler dağıtılması, hükümdarın işbirlikçilerine bağlanan gelirlerle zaten erimiş bulunan devletin parasal kaynaklarının büyük bölümünü tüketir. Yeni işbirlikçilere, paralı asker kabilelerinin önderlerine bağlanan iktalar, yeni bir "feodaller" kategorisi yaratır; ancak bunlar da hükümdara karşı çıkmaya başlar. Çoğalan harcamaları karşılayabilmek için, hükümdar toprak vergilerini haksız bir biçimde artırır. Bunun sonucunda iktisadi yaşam canlılığını yitirir, vergiler eskiye göre daha ağırlaşır ve bu alandan elde edilebilecek kazanç azalır. Bu baskının getirdiği yoksulluk, hoşnutsuzluk karışıklıklara neden olur; bu da durumlarından hoşnut olmayan ya da durumları bozulmuş taht isteklilerinin ve "feodaller"in işine yarar. Yönetici kabilenin içinde ortaya çıkan karışıklıklar devletin egemenliğinde yaşayan toplulukların bütünü açısından büyük güçlüklere yol açar. Ayaklanmaların bastırılması paralı askerlerin artırılmasını gerektirir; bu paralı askerler elbette aylık bekler. Hükümdarın hizmetlerindeki kabileler ise ikta alır. Harcamaları arttığı halde gelirleri azalan hükümdar, bütçesini denkleştirmek için haksız vergilere başvurmak zorunda kalır. Kaynaklar yerinde sayarken, yasal olsun olmasın, para isteğinin artması yeni ayaklanmalara neden olur. en güçlü kabileler vergi ödemekten kaçınmaya başlarlar. Ayaklanan "denetimdışı kırsal kesim" devletin egemenliğindeki kırsal kesimin alanını daraltacak biçimde genişler; devletin egemenliğindeki kırsal kesim hükümdarın görevlileri tarafından denetlenip haraca bağlanmaktadır

62. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

çünkü. Yönetici kabile hükümdarlığın dört bir yanına dağılmış, mutlak yönetimle savaşırken pek çok kayıp vermiştir ve en tehlikeli taht isteklileri ile hasımlar, mutlak yöneticinin yakınları durumundaki bu seçkinler arasından çıkacaktır. Yalnızca paralı askerler tarafından desteklenen devlet, sonunda bütünüyle çökmeye başlar. Hanedan güçlü bir asabiyete sahip bir kabilenin saldırılarıyla yok olur. Bu kabile de kendisinden önceki kabilenin evrimini izleyecektir.

Demek ki İbni Haldun'un, devletin gelişmesi ve çökmesine ilişkin çözümlemesi büyük bir önem taşır. Bu çözümleme iç etkenlerin işleyiş biçimini ele alır. Kuzey Afrika'ya özgü yapılar çerçevesinde, imparatorluğun büyümesi, çöküşündeki nedenlerin gelişimine sıkı sıkıya bağlıdır. Tahta çıkan hükümdar, kabile önderi otoritesini mutlak iktidara dönüştürmek, imparatorluğu kuran gücü ortadan kaldırmak zorundadır. Kendisine karşı mücadeleye girişen egemen kabile, hükümdarın tek desteğidir gene de, ama o paralı asker kabilelerine dayanmaktan geri kalmadığı için, kendi otoritesi ile bu kabilelerin önderleri arasında er ya da geç karşıtlık doğacaktır. Böylece kabile iktidarını mutlaklaştırmaya yönelik girişimler imparatorluğu destekleyen güçleri temelden yıkmakla sonuçlanır.

Fetihçi bir kabilenin zaferi sayesinde bir devlet kurulması, bu devletin temelindeki kabilesel yapıların parçalanmasına yol açar. Kuzey Afrika devletlerinin doğuştan güçsüz oluşlarının nedeni bu iç çelişkidir. Demek ki asabiyet tam anlamıyla diyalektik bir kavramdır. Devletin oluşumunda itici güç olan asabiyet, devletin kuruluşuyla ortadan kalkar.

Asabiyet, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişi belirten toplumsal siyasal yapıdır: Kabile soyluluğu henüz eşitlikçi olan yapılarla bütünleştiği ölçüde güçlüdür. Bu soyluluğun iktidarı güçlendikçe, çıkarları kabilenin öbür üyelerinin çıkarlarıyla çelişen bir sınıf olarak belirecek ve kabilesel yapılar daha büyük ölçüde parçalanacaktır. Bu parçalanma bir ölçüde, ayrıcalıklı sınıfın güçlenmesine yol açar: Bu sınıf vasallar durumuna gelen yandaşlara otoritesini kabul ettirmeye ve bazı üretim araçlarını (toprak, sürü) ele geçirmeye başlar. Kabilesel yapıların parçalanması bir bakıma ilerici bir anlam taşır; çünkü bu parçalanma daha etkin ve daha gelişmiş bir üretim tarzına geçişin başlangıcı olur.

Ama bu evrim devletin yapısındaki tüm toplumları değil, yalnızca yönetici kabileyi kapsadığından tıkanıklığa uğrar; öbür topluluklar ise kabile komünleri biçimindeki örgütlenmeyi korur. Son derece haksız bir biçimde bölüştürülmüş olsa da kabilenin yararlandığı siyasal güç ve zenginlikler, kabile üyelerinin çoğuna, ayrıcalıklı sınıfın otoritesine daha etkin bir biçimde direnme olanağı verir. Dolayısıyla ayrıcalıklı sınıf ancak küçük ölçüde iktidarını güçlendirebilir ve ele geçirmeye başladığı üretim araçları sınırlı kalır. Batı Avrupa'daki feodal düzene daha yakın olabilecek, başka bir iktisadi, toplumsal ve siyasal düzenleme biçiminin ortaya çıkışı böylece engellenmiş olur. Kabilesel yapıların parçalanması yönetici kabilenin zayıf düşmesine yol açar; ülkede başka savaşçı güçler bulunmadığı, yönetici topluluğun, savaşmasını bilmeyen silahsız topluluklara egemen olduğu düşünülürse oldukça tehlikeli bir durumdur bu; "suya bağlı toplumlar"a uzunca bir süre egemen olmuş Moğol ve Türk hanedanların başarısı bundan kaynaklanır.

Ama halkın büyük bölümünün bu askeri demokrasiyle belirgin olduğu, neredeyse her kabilenin askeri bir güç oluşturduğu Kuzey Afrika'da, imparatorluğu yöneten kabile topluluğunun parçalanması, bu topluluğun olduğu kadar öbür toplulukların da kısa sürede yok olmasına yol açar. İktidardaki kabile kısa bir süre sonra gücü daha büyük başka bir kabilenin saldırılarıyla yıkılır; çünkü bu kabilede asabiyet iç çelişkilerin artmasıyla yok olmamıştır henüz. Ama yeni bir devlet kurulur kurulmaz bu iç çelişkiler de kısa bir süre sonra büyüyecektir.

Ortaçağ Mağrib'inin göreli siyasal kararsızlığı, mutlak yönetime yönelik merkezileşme girişimlerine son veren peş peşe başarısızlıklar ve "askeri demokrasi"ye özgü yapıların kalıcılığı böylece açıklamış olur.

7
Kentlilerin Kınanması

Böylece, asabiyetin ve gücünü ondan alan imparatorluğun parçalanması, bundan önceki bölümlerde incelediğimiz ve İbni Haldun tarafından çok aydınlık bir biçimde belirtilen nedenlerle tam olarak açıklanmış olur. Ancak İbni Haldun, bu nedenleri yeterli görmemiştir. Olguları bütünüyle gözönünde bulunduran bu mükemmel nesnel çözümlemeye, oldukça öznel gözüken ilginç görüşler eklemiştir: İbni Haldun imparatorluğun ve asabiyetin yıkılmasını büyük ölçüde, kendilerini hadari umranın gösterişine kaptıran kentlilerin bozulmuş ahlakına bağlar.

Egemen kabilelerin savaşçıları iktidara gelip onun nimetlerinden yararlanmaya başlayınca, ellerine geçen fırsatın tadını çıkarmaktan kendilerini alamazlar elbette. Bu savaşçıların bolluk içinde yetişmiş mirasçıları ise, onların kır yaşamının güçlükleriyle, savaşlarla ve at sırtında dolaşmakla elde ettikleri askeri ustalıktan yoksundur. İbni Haldun, savaşçıyı üç ya da dört kuşak sonra devlet memuru ya da iyice tuzu kuru bir seçkin durumuna getiren bu evrimi çok ustaca çizer.

Ama İbni Haldun'un çizdiği tablo, çok önyargılıdır ve kentlilere en küçük bir yakınlık duymadığını gösterir. Her türlü eksikliği ve her türlü kötülüğü onlara yükler:

> "Uyuşuk... ödlek.... tembel... güçsüz... alçak... namussuz... müsrif... zevk düşkünü... katı yürekli... dinsiz... arsız... ahlakı bozuk... edepsiz... zina düşkünü ve oğlancı... rezil... iğrenç." "Hadari umranda ve gösteriş içinde yetişmiş insanlarda kötülük kişileşmiştir diyebiliriz."[1]

1. Bkz. Özellikle *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm; II. Kitap, 4. Bölüm.

Buna karşıt olarak, bedevi umrana özgü alışkanlıkları olanlar, kır insanları, çobanlar ve dağlılar hep saygı uyandırıcı özelliklerle bezenmiştir: Ölçülülük, güçlülük, yüreklilik, dayanıklılık, dürüstlük, edeplilik, ahlaklılık v.b.

Kentlilerin belirgin özelliği olan ahlaksızlık ile bedevi umranda yaşayanların belirgin özelliği olan erdemler arasındaki Mani'ci (Manikeist) köklü karşıtlık gerçeğe aykırıdır. Bu karşıtlık İbni Haldun'un bilimsel düşüncesine sızmış öznel ve kayırıcı kaygıları yansıtır; oysa bu kaygılar yapıtının büyük bölümünde kendini duyuran akılcılık kaygısıyla çelişir.

İbni Haldun gerçekliklerin eksiksiz çözümlemesine, toplumsal ve siyasal yapıların evriminin nesnel incelemesine, geçerli bir neden göstermeksizin iyi ile kötünün çarpıştığı bir görüş ekler. İbni Haldun'un ortaçağ Mağrib tarihini belirleyen sürekli bunalımlarla ilgili açıklaması, nesnel kanıtlar açısından son derece aydınlık ve doyurucudur. Öyleyse nesnel etkenlere sorunu daha iyi açıklamaktan uzak ahlaksal nedenler eklemenin anlamı nedir? Kentliler erdemli olsalardı, hükümdar ile kabilesinin seçkinleri arasındaki çatışma engellenebilir miydi? Elbette hayır. Böylesi değer yargılarına başvurmak İbni Haldun'un bulduğu tarih anlayışı ve çözümleme yöntemiyle çelişir.

Peki İbni Haldun'un hadari umrana, yani özellikle kentlerde yaşayanlara yönelttiği aşırı yargıyı nasıl açıklamalı?

Hem kentsoylu büyük bir aileden gelen, hem de Endülüs kültürünün tüm inceliklerini edindiğine göre kent yaşamını iyi bilen ve beğenen bir insanın, böylesine kesin bir kınamayla karşımıza çıkması çok daha şaşırtıcıdır. İbni Haldun saray yaşantısından yılmış olabilir; gösteriş, hainlikleri unutturmaz çünkü. Öte yandan kabile süvarileri arasında geçirdiği saf ve çetin yaşam da çekmiş olabilir onu. Tlemsen, Fas ve Granada'dan sürüldükten sonra, büyük bir Arap kabilesi önderinin koruculuğuyla İbni Selama kabilesinde huzura ve rahata kavuşmuştu. Öte yandan İbni Haldun'un gizemci akımlarla da yakın ilişkisi oldu. Kent yaşamının rahatlığına ilgisiz kalışı, katı bir ahlakın ve çilecilik eğiliminin tepkisi olarak düşünülebilir mi? Bununla birlikte İbni Haldun, yaşamının büyük bir bölümünde hadari umranın yararlarını da saray yaşamının tatlı yanlarını da hor görmüş gözükmüyor.

Bütün bu söylediklerimiz gözardı edilemez elbette; ancak yeterli de sayılmaz: Sorun neredeyse bütünüyle yanıtsız kalmaktadır. Nesnel çözümleme kaygısını ve değer yargılarından kaçınmayı pek çok durumda dinin kuralcı (normatif) yönetimine yan çizecek kadar ileri götüren İbni Haldun, bilimsel olarak aydınlatmış bulunduğu olguları aktarırken niçin ahlaksal kanıtlara başvurdu?

İbni Haldun devleti kaçınılmaz olarak yıkıma götüren evrimi yöntemli bir biçimde çözümler. Anlamakla birlikte, böylesi bir evrimden acı da duyar. Kuşkusuz İbni Haldun her canlı varlık için geçerli olan biyolojik çevrime başvurmaktadır: "İmparatorlukların da insanların da kendilerine özgü bir yaşamları vardır." der. Bununla birlikte kentlileri kınamaktan kendini alamaz; asabiyet sayesinde kurulmuş imparatorluğun düşüşünden onları sorumlu tutar.

İbni Haldun'un o kadar özlemle andığı şey asabiyet değildir. Hükümdarlığın kurulması ve güçlenmesi için asabiyetin yok olması zorunludur. İbni Haldun, hükümdarın, kendi çabasıyla bu asabiyeti nasıl yok ettiğini karşı çıkmaksızın açıklar; kabilesel yapılar devletin örgütlenmesini engellemeye başlamışlardır artık. Peki imparatorluk niçin bu noktadan sonra yıkılmaya mahkûmdur? Çünkü asabiyetin yerini tutabilecek bir güç koyamaz ortaya. Devlet, otoritesini duyurmaya başladığı anda, gelişimini sağlamış olan etkenler yerini çöküntü tohumlarına bırakır. Hükümdar, kabile soyluluğuna karşı mücadelesinde yeni bir siyasal güce yaslanabilse, yönetici soyun kalıcı bir biçimde güçlenmesini engelleyen kısırdöngü de yavaşlayabilecek hatta ortadan kalkabilecektir. Kurduğu yapıyla kabile yapılarını fiilen yadsıyan devlet, kabileye özgü olmayan güçlere dayanmak zorundadır. O dönem Kuzey Afrika'sında ise, yalnızca kentlerde ve kent çevrelerinde yaşayanlar kabile biçiminde örgütlenmemiştir; "kentlerde herkes kendi bildiği gibi yaşar."[2] Kurucu kabileye özgü öğeler ile büyük çeşitlilik gösteren bir nüfusun iç içe geçtiği bu yerleşim merkezlerinde, toplumsal yapılar kabilesel özelliklerini hemen hemen bütünüyle yitirmiştir. Kan bağları yerlerini başka toplumsal ilişkilere bırakır. Genellikle "pek çok ev ve çiftliğe" sahip bulunan büyük tüccarlar, hü-

2. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

kümdar ailesini parasal yönde destekler, çünkü "kentlerdeki zengin insanlar koruyuculuğa gerek duyarlar."[3]

Hükümdar, kabile soyluluğuna karşı savaşırken kentlerde yaşayan bu halka gerçekten yaslanabilse, imparatorluğu çöküşe götüren kısır döngü de parçalanacaktır. İbni Haldun'un da belirttiği gibi, kentlerde yaşayan halkın büyük bir iktisadi gücü vardır:

> "Kırlarda yaşayan kabileler, kentlerde yaşayanlarının otoritesine boyun eğerler... Kırsal alanda yaşamını sürdüren bir halk, belli bir kentsel nüfusun desteğinden vazgeçemez. Kentliler için çalışmak zorundadır."[4]

Bununla birlikte Kuzey Afrika'da kentlerde yaşayanlar, hükümdarları "feodaller" karşısında zafere götürebilecek sağlam bir siyasal güç oluşturmaktan uzaktır. İbni Haldun'un kentlilerde kınadığı gibi, bu güçsüzlükleridir. İbni Haldun kentlilerin rahat düşkünlüklerini kınıyorsa, bu eğilim onlarda bir tür savaşçı niteliği yok ettiği içindir.

> "Kendilerini rahata ve huzura alıştıran kentliler, bolluğun ve zenginliğin sağladığı zevklere dalar, canlarını ve mallarını koruma işini yönetime bırakır. Kendine yararlı olanı kendi olanaklarıyla elde etmeyen ve kendine zarar verebilecek olandan da kaçamayan insan, insan değildir... Oysa kentli kendi gereksinimlerini kendi karşılamak gücünden yoksundur. Kentliler tüm yürekliliklerini yitirir, kötülük edenlere karşı kendilerini koruyacak güçleri yoktur ve onları korumak zorunda olan yönetim için bir yük durumuna gelir."[5]

İbni Haldun, ona göre kent yaşamını belirgin kılan çeşitli eksiklikleri tek tek sıralayarak tanıtlar; çözümlemeleri hep şu sonuca varır: Kentliler askeri güçten, dolayısıyla siyasal güçten yoksundur, yani hükümdar onlara güvenemez: Üstelik birtakım güçlüklere de yol açarlar. Bu yüzden devlet-kabile, hükümdar-kabile soyluluğu çatışması, her iki yanın da parçalanmasından ve imparatorluğun yıkılmasından başka bir işe yaramaz.

Modern tarihçilerin çoğu Mağrib'in karşılaştığı güçlüklerde en büyük sorumluluğu göçebelere yükler. Bunların yıkıcı rolü

3. A.g.y.
4. A.g.y.
5. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

bir neden olmaktan çok bir sonuçtur. Söz konusu karışıklıklar toplumsal ve siyasal yapıların bütününden kaynaklanır. Her şeye rağmen "suçlu" belirlemek gerekiyorsa, Kuzey Afrika'nın yaşadığı sürekli bunalımlardan kentlilerin sorumlu olduğunu söylemek daha doğrudur.

İbni Haldun'a göre ise kentliler tam anlamıyla suçludur: Mutlak yönetimi güçlendirmeye yönelik merkezileşme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasına doğrudan doğruya onlar neden olmuştur. İbni Haldun'un kentlilere yönelttiği kesinlikle aşırı ve öfkeli olan kınamalar, uygarlığın ilerlemesi ve hadari umranın incelikleri (bunları onda kabul eder) karşısından duyduğu tiksintiden çok, siyasal kötümserliği yansıtır: İbni Haldun imparatorlukların yıkılışının rastlantısal değil kaçınılmaz olduğu kanısına varmıştır. Geçmişteki hanedanların yıkılmasına yol açan nedenler değişmemiştir; bunlar bugün de geçerlidir ve gelecekte de aynı yıkımlara yol açacaktır.

Birçok nedenden ötürü, İbnİ Haldun'un bu kötümser inanca geç bir dönemde ulaştığını sanıyoruz. Görünüşe bakılırsa düşüncelerinin uzun süre bundan değişik olduğu anlaşılıyor. İbni Haldun'un geçmişteki, o günkü ve gelecekteki başarısızlıklarından sorumlu olanların zayıflıklarını ortaya koyarken gösterdiği şiddet, boşa çıkmış umutları ve şaşkınlığıyla orantılıdır: İbni Haldun'un umutları yıkılmıştı kuşkusuz; ama Kuzey Afrika'nın sonunda uzun bir barış ve bolluk yaşayacağı umudu daha büyük bir darbe yedi. İbni Haldun sonunda geçerli bir mutlakyönetimin sağlam temeller üzerinde yükselebileceğini uzun süre ciddi olarak ummuştu.

İbni Haldun pek çok bölümde krallık iktidarının inançlı bir yandaşı olarak görülür ve bu iktidarın daha çok güçlenmesini ister:

> "Mutlak yönetim (monarşi) insan soyunun yapısına özellikle uygun düşer: Bu yönetim biçimi olmasa toplum da bireyler de kararsız bir yaşam sürer" "Çoğunluğu yönetebilmek için, büyük bir iktidarı olan güçlü bir iktidar gerekir; insanın doğası da bunu gerektirir... Hükümdarlık soylu bir görevdir."[6]

6. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

İslam'ın dinsel ideolojisinin yalnızca halifenin (Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisinin) üstünlüğünü tanıdığı düşünülürse (halifenin dünyevi otoritesi manevi gücünden kaynaklanır.), İbni Haldun'un hükümdarlık gücünü savunması daha da ilginçtir. İbni Haldun, kendisi için çok önemli olan hükümdarlık ve asabiyeti "yasanın kesinlikle mahkûm etmediği" ni kanıtlamaya bu yüzden o kadar özen gösterir. Yönetim sanatı üzerine bir inceleme kitabı yazmaktan kaçınmış olmasına karşın (kendinden öncekiler yazmıştı oysa), İbni Haldun kafasındaki örnek hükümdarı bir çok kez uzun uzun tanımlamaktan kendini alamaz; ancak, hükümdarın manevi işlerinden hiç söz etmez. Aydın, iyiliksever ve güçlü olan ama "baskı"nın yasadışı uygulamalarını kabul etmeyen, halkının zengin ve dingin olmasını isteyen bir mutlak yöneticidir o. Mutlak yöneticinin sıfatlarından ve manevi işlevlerinden çok dünyevi rolü üzerinde duran İbni Haldun, "hükümdarlığın temeli uyruklarını korumaktır" der.

Böylece İbni Haldun bazı modern yorumcuların (örneğin E. F. Gautier'nin) çizdiği portreden bütünüyle uzaktır: Onlara göre İbni Haldun güç ve entrikadan başka hukuk tanımayan, zorbalıktan başka bir şey düşünmeyen sıkılmaz bir kişidir.

İbni Haldun'un gerçekten bir siyasal ülküsü vardır. Kalıcı, iyi örgütlenmiş devletlerin kurulması; böyle bir devlette hükümdar her türlü bozguncuyu dizginleyebilecektir. Buna benzer fikirler pek çok Arap düşünürün yapıtlarında da bulunur. Ama İbni Haldun'un uzun süreden beri Hafsiler'e bağlanmış olan bir yüksek memur ailesinden geldiği unutulmamalıdır; İbni Haldun servetini ve çevresindeki ününü bu hanedana borçludur. Siyasal yaşamda, bu yüksek memurlar hükümdarın otoritesini yıkmak isteyen büyük kabile önderleriyle kesin olarak karşıtlaşır. Haldunların hanedana bağlılığı tehlikeler ve bozgunlar sırasında da zayıflamamıştır: Tarihçimizin dedesinin dedesi Tunus'un meşru hükümdarına bağlılığını yaşamıyla ödemiştir, dedesi ise Hafsi ailesinin bağlılık gösteren başka iki görevlisiyle birlikte, büyük bir bozgundan sonra savaş alanında tek başına kalan hükümdarın yaşamını kurtarır ve az çok güvenli bir sığınağa ulaşıncaya kadar kollarında taşır. Bütün bunlar İbni Haldun'u hanedana bağlayan aile geleneklerini açıklamaktadır. Ayrıca tarihçimiz, gençliğini güçlü bir hü-

kümdarın huzur dolu egemenliğinde, mutlu ve kendini okumaya vererek geçirmişti; felaketlerle dolu dönemler ise tahtın meşru mirasçısının haklarını görmezden gelen zorbaların neden olduğu karışıklıklarla birlikte başladı.

İbni Haldun siyaset yaşamı boyunca pek çok devletin yıkıldığını gördü ve her Mağribli gibi o da ülkeyi çökerten düzensizliklerden etkilendi; daha sonra bu olaylara çok dokunaklı bir biçimde değindi. Bir tarihçi olarak, Mağrib'i yavaş yavaş ele geçiren bu çöküntünün tam olarak bilicine vardı.

Bu ülkeyi gerçekten sevdiği için düzensizlikler ve çöküntü, İbni Haldun'un düşüncelerini de aynı ölçüde etkiledi. İbni Haldun yirmi yıldan uzun bir süre Mısır'da yaşadığı ve oraya yerleştiği halde, yaşamının sonuna kadar bir Mağribli olarak kaldı. Mağrib'e özgü alışkanlıklarını ve giyimini orada da sürdürdü; kaynaklar şu anlamlı öyküyü aktarır: 1401'deki karşılaşmalarında İbni Haldun'un siyah elbisesi, çevresindeki Doğuluların giysilerinden çok değişik olduğu için, Timur'un herkesten önce ona dikkat etmesine neden olmuş.

Denebilir ki İbni Haldun, Kuzey Afrika'ya tam bir yurtseverlikle yakınlık duymuştur. Örneğin Kahire'ye vardığında, Berberilerin Tarihi'ne bir bölüm eklemiş ve bu bölümde:

"Berberi soyunun geçmişte olduğu kadar günümüzde de gösterdiği yetenekler ve onu bir ulus gücüne ve düzeyine ulaştıran soylu nitelikler" den söz etmiştir.

İbni Haldun tarihini anlattığı hiçbir halkı böylesine övmez. Bu bölümlerde Mağrib'in hem Berberi dilini hem de Arap dilini kullandığı dönemlerdeki başarılarını sıralar ve yüceltir.

"Berberilerin her zaman çekinilecek kadar güçlü, yürekli ve kalabalık bir halk olduğunu kanıtlayan pek çok olguyu belirtmiş olduk; Berberiler de dünyanın tanıdığı pek çok halk gibi, yani Araplar, İranlılar, Yunanlılar ve Romalılar gibi gerçek bir halk oluşturur."

İbni Haldun hiç de azımsanmayacak bu övgüyü Berberilerin gelecekteki halklara örneklik edebilecek niteliklerini sıralayarak bitirir.

Mağrib uygarlığının bu konudaki başarılarının bilincinde olan İbni Haldun, ülkesinin karşılaştığı güçlükler karşısında daha duyarlıydı. Ayrıca Batı Müslümanlığının çöküşünden yararlanan Hıristiyanlar tarafından Endülüs'ten kovuşmuş

büyük bir aileden geliyordu. İbni Haldun, ailesinin beşiği olan ve "Rumi" lerin eline geçmiş bulunan Sevilla'ya dönmüştü. Orada, Alkazar Sarayı, Giralda Minaresi gibi, zaferlerle dolu ama devrini tamamlamış bir geçmişe tanıklık eden yapıların onu acıya boğmaması olanaksızdı. Pek çok çağdaşı gibi İbni Haldun da Mağrib'in altın yüzyıllarını düşlemişti. Muvahhit İmparatorluğu'nun Kastilya'dan Gabes'e kadar egemen olduğu, Alarkos'taki zaferi duyuran savaş boruları önünde Hıristiyanların kaçtığı yüzyıllardı bunlar.

İbni Haldun'un Müslüman Batı'yı etkileyen çöküşü, Mağrib'i yıpratan siyasal parçalanmayı görmemesi olanaksızdı. Muvahhit İmparatorluğu'nun kurucusu Faslı büyük Hükümdar Abdülmümin tarafından İfrikiye'nin fethinden söz ederken şunları yazar:

> "Abdülmünin, göçebelerin pek çok üzüntüye yol açtığı İfrikiye'de, burada yaşayanların yakınmalarını dinledi ve oğlunun komutasında bir Muvahhit ordusunu yardımlarına gönderdi."[7]

Muvahhitlerin getirdiği düzene duyulan özlem o kadar büyüktür ki bu düzen, ancak İbni Ganya gibi serüvenci bir yıkıcının girişimleriyle içten çökertilebilirdi. Bir devlet kurmayı pek düşünmeyen İbni Ganya, Muvahhitlerin getirdiği dinginlikten hoşnut olmayan bütün kişileri, düzensizliklerin zengin ettiği ya da üstün kıldığı bütün kişileri çevresine topladı. İbni Ganya'nın çeteleri İfrikiye'yi ve Orta Mağrib'i korkunç bir biçimde yakıp yıktı.

> "Bu haydutlar kırsal alanlara zarar verdiler, kentleri korkuya boğdu... Her türlü şiddete başvuran İbni Ganya, halkı ezdi ve zorbalığını hiç sıkılmadan sonuna kadar sürdürdü." Muvahhitlerin çabalarına rağmen İbni Ganya uzun süre "hırsızlık ve istila mesleğini" sürdürdü ve "bu girişimlerinde Araplar da gerçekten korkunç bir atılımla ona katıldı."[8]

Mukaddime'nin yazarı, Kuzey Afrika'nın güçlü bir hanedanın gözetiminde birleştirilmesi umudunu uzun zaman beslemiş olmalı. İbni Haldun Muvahhit halifelerinin mirasçıları

7. *Berberilerin Tarihi*, II. Cilt.
8. A.g.y.

sayılan bir hanedanın hizmetindeydi. İbni Haldun, Hafsi yöneticisi soyunun kurucusuyla (1236'da kuruldu) ilgili olarak şunları yazar:

> "Afrika'nın ve İspanya'nın tüm halkları bakışlarını ona çevirdi; onun çabalarıyla Muvahhit gücünün yeniden ortaya çıkacağını umuyorlardı."

İbni Haldun için Hafsi soyunun zaferlerinin en güzel kanıtlarından biri, soyu kuran kişinin İbni Ganya'yı ve çapulcularını kovmuş olmasıydı:

> "Hafsi halifelerinin atası olan ve bu soyun İfrikiye'deki gücünün yeniden temelini atan Ebu Zekeriya, ülkeyi İbni Ganya'ya karşı başarıyla savundu, ortaya çıkmayı göze aldığı her yerde onu izledi ve yavaş yavaş kentlileri ve çiftçileri, acısını çektikleri baskıdan kurtardı."

1347'de Meriniler Tunus'a girerken Mağrib'in birliği, gelişmesi için zorunlu olan bu koşul, yeniden sağlanmış gibiydi. İbni Haldun'un bu olayı ne kadar önemsediği ve bu durumun onu nasıl umutlandırdığını anlamak için bu fethi anlatan bölümü okumak yeter. İbni Haldun yapıtının başka hiçbir bölümünde bu kadar coşkulu değildir. Sultan Ebulhasan'ın Tunus'a girişini anlatırken şunları yazar:

> "Ebulhasan böylece bu büyük fethi gerçekleştirdi, hükümdarlıkları kendine bağlayarak Tanrısal lütfü eksiksiz kazandı ve egemenliğini Mestara'dan Sus el Aksa'ya kadar tüm Afrika devletlerine, İspanya'da Ronda'ya kadar kabul ettirdi... Bugüne kadar böyle bir gün yaşamadım."[9]

Haldun ailesinin bu koşullardaki tutumu da çok anlamlıdır. Hafsilere bağlılıkları tartışılmazdı. Ama Mağrib'in birliğini dirilten bu fatihi sevinçle karşılamamak da olanaksızdı. Tunuslu birçok seçkin soğuk davranırken Haldunlar, Merini Hükümdarı'nın maiyetinin bir bölümünü evlerinde ağırladı. Gelecekteki tarihçinin düşünsel oluşumunda, Fas'dan gelmiş bilginlerin yaptığı etkinin çok önemli olduğunu biliyoruz. Fatihi çabucak bir yenik durumuna sokan tersliklere rağmen,

9. *Berberilerin Tarihi*, IV. Cilt.

Haldunlar'ın onun ülküsüne bağlılıkları sürdü. Tehlikelere rağmen –Faslılar kentten kovulurlar çünkü– Merini Sultanı'nın sekreterini gizlediler.

Mağrib'in birliğini sağlayacak ve onu yeniden büyüklüğüne kavuşturacak, sağlam, büyük bir devletin kurulması umudu, İbni Haldun'un yapıtının, özellikle de *Berberilerin Tarihi*'nin birçok bölümüne yansır.

Düzensizliklerle iyice altüst olmuş bir ülkede, bir kentte doğan İbni Haldun, ülkede düzeni ve barışı egemen kılmayı başaran hükümdarları övmekten kaçınmaz. Doğumundan hemen önceki dönemin olaylarını anlatırken şunları yazar:

> "Ayaklananların neden olduğu karışıklık durulup başkaldıran sesler ülkede artık duyulmaz olunca, Hafsi Sultanı Ebu Bekir hükümdarlığının sınırlarıyla ilgilenmeye başladı ve ayaklanma ruhundan iz bile kalmaması için önlemler aldı.
> Sultanın en büyük amacı, özellikle Cerid'e egemen olmak ve ülkeyi sürekli uluyan bu kurtların, sürekli huysuzluk eden bu köpeklerin pençelerinden, kentlerdeki önderlerden ve çöldeki Araplardan çekip kurtarmaktı."[10]

İbni Haldun'un çocukluğunun geçtiği dingin dönemi, İfrikiye'yi yakıp yıkan bir karışıklık ve düzensizlikler evresi izledi. İbni Haldun bu duruma son veren hükümdarın davranışını şöyle anlatır:

> "Bu durum, Allah, baskının karanlığını adaletin ışığıyla dağıtmak ve halkı zorbalığın, açlığın ve şiddetin kötülüklerinden kurtarmak isteyip sultana, müminlerin emiri Ebulabbas'a başkenti ele geçirmek ve meşru mirasçısı olduğu halifeliği ele almak düşüncesini verinceye kadar sürdü. Kabile önderlerini boyun eğmeye zorladıktan, serüvencileri kovduktan, kırsal alanları ve kentleri baskıdan kurtardıktan sonra, imparatorluk bu zafer sayesinde Araplara karşı büyük bir üstünlük sağladı ve koruyucu gölgesini tüm uyruklarına yaydı. Böylece halk biraz olsun soluk aldı ve kendini tarım çalışmalarına verebildi; haydutlar tarafından çok uzun bir süre istila edilmiş olan yollar yolcular için tehlike oluşturmaktan çıktı ve Allah'ın lütfünün kapıları sonunda açılıp halkı mutluluk dalgalarına boğdu."[11]

10. *Berberilerin Tarihi*, III. Cilt
11. *Berberilerin Tarihi*, IV. Cilt.

Bu satırlarda biraz dalkavukluk bulunduğu kesindir; ne de olsa İbni Haldun *Berberilerin Tarihi* adlı yapıtını, burada söz edilen hükümdara adamıştı. Ama bu satırlar aynı zamanda yazarın içten duygularını da yansıtır; çünkü İbni Haldun hükümdarlıklarında düzen kurmayı başarmış güçlü ve barışçı hükümdarların davranışlarına her zaman değer vermiştir. İbni Haldun, Mağrib tarihinin birçok hükümdarı içinde, hangilerini yeğlediğini belirtmiştir bir bakıma: Peki kimlerdir bunlar? Ziri iktidarının kurucusu Buluggin Yusuf Tafşin; Muvahitlerin büyüklüğünü sağlayan Abdülmümin; Tlemsen Hükümdarlığı'nın kurucusu Yağmurhasan, ilk Hafsi Hükümdarı Ebu Zekariya Ebu Hafs; Merini Hükümdarlığı'nın kurucusu Yakup İbni Abdülhak v.d. Bunlar öyle kişilerdir ki "iyi nitelikleri onları zaferin doruğuna çıkarmış ve egemenliğin en yüksek katına ulaştırmıştır; öyle ki ülke onlara boyun eğmiş ve onların emirlerine her yerde duraksamadan uymuştur."[12]) Tarih de İbni Haldun'un yargılarını doğrulamıştır. Buna karşılık İbni Haldun, kendilerine hizmet etmiş de olsa, yeteneksiz hükümdarları küçümsediğini gizlememiştir. Çok güçlü bir vezir tarafından azarlandığını gördüğü bir sultandan şöyle söz eder:

> "Bu sahneye ben de tanık oldum ve Mansur'un böylesine bir kişilik zayıflığıyla en alçaltıcı felaketlere uğramaktan kurtulamayacağına inandım."[13]

Bu parçalar İbni Haldun'un, kararsızlık ve düzensizlik etkenlerinin önünü alabilecek ve otoritesini tüm Mağrib'e değilse de ülkenin büyük bölümüne gerçekten kabul ettirebilecek bir hükümdarlık iktidarı kurulması isteğini gösterir. Böylece Kuzey Afrika tarihi kabile kökenli devletlerin doğumu ve ölümünün kısa çevrimli yinelemelerine takılıp kalmaktan kurtulabilecekti. Böylesi bir güç ve kararlılık, hanedanın, mutlak yönetime dayalı bir devlet ile kabilesel yapılar arasındaki çelişkiyi uygun bir biçimde çözmesini gerektirir. Oysa bunu başarabilmesi için kabileden değişik bir yapıda olan güçlere yaslanabilmesi gerekir.

12. A.g.y.
13. *Berberilerin Tarihi*, IV. Cilt.

Batı Avrupa'da, özellikle de Fransa'da kral, feodal ayrıcalıkların önünü ancak yeni bir siyasal güce dayanarak, feodal yapıların yadsınması olan burjuvaziye dayanarak alabildi. Krallık otoritesi, önceleri vasallık ilişkileri piramidinin üstünde olmaktan öte bir anlam taşımıyordu ve çok güçlü, doğrudan vasalları üzerinde kral; ancak kuramsal bir iktidara sahipti. Krallık otoritesi bu durumda ancak derebeyliklerin kararları aracılığıyla halk kitlesine ulaşıyordu. Kendisine yer vermeyen feodal düzeni yok etmek isteyen burjuvazinin desteği olmasa, kral artarda gelen otoritelerin oluşturduğu bu uzun hiyerarşiyi, yani tüm vasalları devre dışı bırakmasını sağlayacak güçleri bir araya toplayamaz ve dolaysız iktidarını yavaş yavaş tüm topluma kabul ettiremezdi.

Kuzey Afrika'da ise bir yandan kabilesel yapıların dayanışması, hükümdarın otoritesinin her bireye uzanmasını olanaksız kılıyor ve bu otorite, kabilesel bütün üzerine kötü oturtulmuş bir üstyapı olarak kalıyordu. Öte yandan hükümdar, kendi kabilesinin üyelerine karşı yürüttüğü mücadelede kabilesel yapıda olmayan bir güce yaslanamıyordu.

İbni Haldun'un kentlilere yönelttiği eleştirilerin öznel bir özellik taşıması, onların zayıflığını akılcı bir biçimde açıklayabilecek durumda olmayışından kaynaklanır. Nesnel nedenleri kavrayamadığı için incelemesinin geri kalan bölümüyle çelişen, kabul edilmesi güç ruhsal nedenlere başvurur; kentli, siyasal bir güç oluşturamadığına göre yüreksiz ve ahlakı bozuk biridir.

İbni Haldun bu güçsüzlüğün, Kuzey Afrika'daki temel tarihsel sorunun düğümü olduğunu sezmiştir: Kentlilere yönelttiği eleştirilerinin kapsamlı ve şiddetli oluşu, sorunun önemine parmak bastığını gösterir. İbni Haldun, hükümdarların kabilesel yapılara karşı mücadelelerinde başarılı olabilmeleri için, kentlilere yaslanmaları gerektiğini açıkça görmüştür. İbni Haldun kentlerde kabile düzeninin gücünü yitirdiğini anlamıştır ama onlarda gerçekten kınadığı bu değildir; asabiyeti yıkmaya çalışan hükümdarlık girişimlerini onaylar çünkü.

İbni Haldun'un kentlilere bağladığı eksikliklerin çoğu ahlaksal niteliklidir ve özel bir yargıdan kaynaklanır. Ama İbni Haldun'un bulduğu eksiklikler, görünüşte öyle olmasa da, gerçekte iktisadi ve toplumsal özellikler taşır ve nesnel bir çözüm-

lemenin varlığını gösterir. İbni Haldun kentlilerin korkaklığını öne sürerken tarihsel bir gerçekliği de ortaya koyar: Kentliler, teknik nedenlerden ötürü kabile soyluluğunun girişimlerine karşı koyacak güçten yoksundur. Öte yandan da şu temel olgu vardır: Kentlilerin doğal olarak yöneldikleri hadari umran, bolluk ve gösteriş isteğinden başka bir şey değildir ve İbni Haldun gerçekte onları üretici olmadıkları gibi, yeni iktisadi güçler de yaratamadıkları için kınar.

Gerçekte İbni Haldun'un ortaçağ Kuzey Afrika'sının kentlilerinde kınadığı şey bir burjuvazi oluşturamamalarıdır. İbni Haldun bu burjuvaziyle ilgili görüşünü aydınlık bir biçimde belirleyemedi elbette. Kentliler kitlesi içinde, kabile soyluluğunun üyeleri ile büyük tüccarlar arasında bir yapı ayrımı, yeni bir sınıf karşıtlığı belirleyebilmesi için bu iki topluluk arasında köklü bir çatışma bulunması gerekirdi.

Oysa temelde böylesi bir çatışma olamazdı, çünkü ne kabile soyluları ne de tüccarlar, kabile komünleri çerçevesinde kalan üretim araçlarının denetimi konusunda bir anlaşmazlık içindeydi. Oysa karşıtlığın gelişmeye başlayabilmesi için; 1) Kabilelerin parçalanması; 2) Kabile önderlerinin mülkiyet ve kişiler üzerinde söz sahibi olmaları; 3) Tüccarların yalnızca uzak ülkelerle aracılık kuran kişiler olmaktan çıkıp, üretim araçlarını ele geçirmeye çalışması gerekirdi.

Bu zorunlu koşullar Kuzey Afrika'da yoktu; kabile soyluluğu ile ticaret soyluluğu arasında köklü bir karşıtlık yoktu, hatta bunlar çoğu zaman işbirliği içindeydi.

Bu durumda İbni Haldun, burjuvazi kavramına ulaşamazdı; çünkü bu sınıf, tanıdığı çeşitli toplumlarda bulunmadığı gibi, Batı Avrupa'da ancak tohum halindeydi. Burjuvaların iktisadi ve toplumsal evrimdeki belirleyici rolünü değerlendirmesini sağlayacak tarihsel bakış açısından da yoksundu elbette. İbni Haldun bir XVIII. ya da XIX. yüzyıl Avrupalısı değil, bir XIV. yüzyıl Mağriblisiydi.

Burada gerçekten olağandışı olan yan şudur: İbni Haldun mutlak yönetimi kurmaya ve güçlendirmeye yönelik merkezileşme girişimlerinin başarısızlığına yol açan bunalımların temel nedenini; "kırsal" yapılardan çok, değişik yapılara sahip olan kentlilerde aramak gerektiğini sezmişti. Hatta bu durumu sezmekle kalmadığı söylenebilir. Kentlilerin tarihsel anlamda

olumsuz özelliklerini de sezmişti; gerçekte onun tanıtladığı şey burjuvazinin yokluğudur. Şaşırtıcı olan yan, İbni Haldun'un bu boşluğu tam bir kesinlikle belirtmiş olmasıdır; oysa toplumun temel yapıları değişik olsaydı bile bu boşluğun neyle kapatılması gerektiğini bilemezdi.

İbni Haldun'u bu boşluğu belirtmeye götüren şey, akıl yürütme biçimindeki kesinlik ve nesnelliktir; ama koşullar o durumdayken daha ileri gitmek, yani durumu açıklamak olanaksızdı onun için. O zaman açıklamasız kalan şeyleri açıklayabilmek için metafizik kanıtlara ve ahlaksal ölçütlere başvurdu. Sonuçlarındaki tehlikeyi gördüğü için, bu tarihsel zayıflığın nedenini açıklamak istedi ve kentlinin doğuştan özelliğine parmak bastı ve onu "kişileşmiş kötülük" olarak belirledi.

Bugün bilimsel nesnelliğin tehlikeli bir biçimde çiğnenmesi ve tarihsel yöntemden ciddi bir sapma olarak görülebilecek bu değer yargıları, o dönem açısından düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında bu yargılar bize, olağandışı bir tarihsel uzak görüşlülüğün kanıtı olarak gözüküyor. İbni Haldun'un öznel kanıtlardan giderek kentlileri suçlaması, bilimsel görüşünde bir leke oluşturmaz, olsa olsa dehasının büyüklüğünü kanıtlar.

Ortaçağ Kuzey Afrika toplumu çerçevesinde burjuvazinin bulunmayışı gerçekten bir "boşluk" oluşturmaz. Toplumsal yapılar gerçekte tutarlıdır: Nüfusun büyük bölümü kabileler halinde örgütlenmiştir; kentler ancak kabile dışı, zayıf ve kararsız bir kesimi barındırır. Üretim araçlarının azınlığın mülkiyetinde bulunmaması ve kabilesel yapıların üstünlüğünü sürdürmesi olgusu, burjuvazinin varlığını olanaksız kılmaktadır. Böylesi bir iktisadi ve toplumsal sistemde burjuvazinin bulunmaması olağan ve mantıklıdır.

İbni Haldun kentlilerin siyasal güçsüzlüklerinden üstüne basarak söz ettiği halde, bu durumda önemli bir "boşluk"un bilincine nasıl varabildi? Bunun nedeni, her toplumda olduğu gibi Mağrib toplumunda da iç çelişkilerin bulunmasıydı. Kuşkusuz bunlar Batı Avrupa'da belirgin olan ve bu toplumun görülmemiş iktisadi ve toplumsal gelişimini sağlayan çelişkilerin olağandışı gücüne ve berraklığına sahip değildir.

İyice belirginleşmiş iki sınıfın birbirine karşıt olarak gelişmesi Avrupa ülkeleri dışında görülmez. Birbirleriyle açıkça çelişen sınıfların oluşmadığı Mağrib'te (ve başka birçok ülke-

de) temel çelişki dönemsel olarak ortaya çıkıyordu; kabilesel yapılar ile devletin, kabilesel yapıların yadsınması anlamına gelen ve boş yere zorla kabul ettirmeye çalıştığı kendi yapıları arasındaki çelişkiydi bu. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu girişimler az çok geçici oldu ve dolayısıyla çelişki gelişebilecek ölçüye ulaşamadı. Devletin oluşumu, kabile topluluğundan açıkça ayrılan bir ayrıcalıklı azınlık doğurur doğurmaz ortaya çıkıyordu bu çelişki. Yüzyıllar boyu askeri demokrasiye özgü yapılarca belirlenen Kuzey Afrika, sınıfsız toplumu sınıflı topluma bağlayan ve ayıran kavuşma noktasında takıldı. Bu durum bir hareketsizlikten değil, mutlak yönetime yönelik bir merkezleşme ve kararlı bir ayrıcalıklı azınlık oluşturmaya yönelik girişimlerin art arda başarısızlığa uğramasından kaynaklanır. Tarihsel evrimi bir arabanın hareketiyle karşılaştırmayı göze alırsak, Kuzey Afrika'da tarihin, kabilesel yapıların sürdürülmesi yüzünden yüzyıllarca yerinde saydığını söyleyebiliriz.

Oysa İbni Haldun'un gözünde, Mağrib imparatorluklarının pek az kalıcı oluşu ile antikçağın büyük imparatorluklarının ya da ortaçağ Doğu imparatorluklarının kalıcılığı ve belirgin kararlılığı çelişiyordu. İbni Haldun bu imparatorlukların tarihini ancak ana çizgileriyle biliyordu ve bilgilerinin az çok belirsiz oluşu bu devletleri olduklarından daha sağlam görmesine yol açıyordu. Ayrıca İslam dininin siyasal gerekleri ve halifelik ilkesi de devlet anlayışında kararlılık kavramının öne çıkmasına neden oluyordu. İbni Haldun, Kuzey Afrika imparatorluklarının kararsızlığına zemin hazırlayan bozukluğun bilincine, bu örneklerden ve bu siyasal süreklilik ve güçlülük ölçütlerinden giderek vardı. Bu bozukluğun nedenlerini yöntemli bir biçimde inceleyerek de; öbür devletlerin az çok sürekli oluşlarını belirleyen etkenleri değil, Mağribli hükümdarların iktidarlarına sağlam şekilde yerleşmelerine engel olan nedenleri kavradı. Kabile yapısından kopmuş olan ve kabile soyluluğunun rolünü dengeleyebilecek yeni bir güç oluşturmaktan uzak bulunan kentli toplulukların siyasal zayıflığı, İbni Haldun'a sorunun düğüm noktası olarak gözüktü.

Ancak kentlileri kınarken gösterdiği şiddet, yalnızca sağlam ve kalıcı bir devlet kurulması umudunun yıkılmasından sonra gelen düş kırıklığını yansıtmaz. İbni Haldun'a göre kentlilerin "sorumluluk"u daha da büyüktür: Gerçekte uygarlığın

gelişimini durduran şey, onların iktisadi alanda yaratıcı güçten yoksun olmaları değil midir? İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, "gösteriş ve bolluk isteğinin kentlileri sürüklediği" hadari umran, tüketim biçimlerinin çoğalmasıyla belirgindir.

Bu gelişim yapay ve zayıftır. Yapaydır çünkü üretimin artmasından kaynaklanmaz, halk kitlesinin elinden zorla alınan zenginliklerin saçılmasıyla ortaya çıkar. Zayıftır çünkü bu zorla ele geçirmeyi gerçekleştiren siyasal ve askeri gücün başına geleceklere bağlıdır. Demek ki İbni Haldun, iktisadi ve toplumsal ilerlemenin durmasını kentlilere bağlar. Kuşkusuz bugün bize göre bu tıkanmanın temeldeki nedeni, siyasal bunalımların nedenleri gibi tüm sistemden, özellikle de kabilesel yapıların sürdürülmesinden ayrılamaz. Ama daha az genel bir bakış açısı ve daha doğrudan bir nedensellik benimsendiğinde, kentlilerin bir burjuvazi oluşturmadıkları ölçüde, ortaçağ Müslüman uygarlığının tıkanmasından "sorumlu" olmaları olağan görünecektir. Elbette İbni Haldun, kentliler topluluğunun ekonomiye aykırı özelliklerini ortaya çıkarmak için burjuvazi kavramına başvuramazdı.

İbni Haldun umrandaki bu ilerleme ve çökme çevrimlerinin, bu yeniden doğuşların olağandışı bir olgu olduğunun, imparatorlukların çevresel ve kısa yaşamları kadar olağandışı bir olgu olduğunun bilincindeydi; çünkü bu iki evrim sıkı sıkıya birbirine bağlıydı. İbni Haldun bu durum ile doğan, büyüyen ve ölen insanın yazgısı arasında birkaç kez karşılaştırma yapmıştı kuşkusuz. Başka yörelerde çevrimlerin bu kadar kısa olmadığını ve uygarlığın çok daha uzun bir sürede geliştiğini görmüyor değildi. Biyolojik bir yazgıya, kendi koyduğu böylesi bir kanıta başvurmak onu tam anlamıyla doyurmuyordu. Kuzey Afrika'nın yazgısı ona kesinlikle olağan gözükseydi, bu sürekli başarısızlıktan sorumlu tuttuğu kişileri birçok kez ve o kadar katı bir biçimde eleştirir miydi?

İbni Haldun uygarlığın, özü gereği birbirine özdeş çevrimlerle sınırlı olmadığını, gelişiminin kesiksiz olabileceğini ve gittiğinde daha yüksek düzeylere ulaşabileceğini sezdi mi? Öyle görünüyor. Kişisel tepkilerinin şiddeti, yazgıcılığa karşı çıkışına ve ilerlemenin düşünülmez olmadığı önsezisini yansıtır. Bu karşı çıkış ve bu önsezi, aydınlık bir biçimde belirmemiştir elbette. Ama XIV. yüzyılda ve yüzeyde karışık ama dip-

te katılaşmış bir toplumda başka türlü olabilir miydi? Dinsel ideolojinin ilerici olmaktan çıkıp, tutucu olmaya başladığı bir dönemde anlama çabası gösteren İbni Haldun, ilerlemeyi durduran bu kaçınılmaz başarısızlık karşısında içgüdüsel olarak başkaldırır. Bu tutumu onun ne düzeyde bir insan olduğunu gösterir.

İbni Haldun olağandışı bir ileri görüşlülükle, çözümlemesini belki de tam anlamıyla bilincinde olmadan, bugün bile öncelikli gözüken bir soruna ulaşıncaya kadar sürdürür. Yüzyıllar boyunca bu sorunu düşünmek hemen hemen olanaksızdı ve tarihçiler, bu sorunu ancak XX. yüzyılın ortalarında, insanlık tarihinin belli başlı dönemlerinden biri yani endüstri devrimi aşıldıktan sonra aydınlık bir biçimde ortaya koyabildi. Parlak bir uygarlığın iktisadi, toplumsal ve kültürel açıdan tıkanması ve çökmesi olan bu sorun, yalnızca Kuzey Afrika'ya özgü değildir. Az çok değişik görünümlerle tüm Afrika, Asya ve Amerika ülkelerinin sömürgecilik öncesi geçmişlerinde de belirgindir. Bu yüzden İbni Haldun'un yapıtı evrensel bir anlam kazanıyor.

Bununla birlikte İbni Haldun, kâhin de peygamber de değildir. Sezgileri felsefi ya da dinsel görüşlerden kaynaklanamaz (bu konulardaki görüşleri, daha sonra göreceğimiz gibi, tam tersi yöndedir). Onun önsezileri tam anlamıyla nesnel bir ilerleyişin ve tartışılmaz bilimsel bir incelemenin uzantısıdır: İbni Haldun'un yapıtı, bilim olarak tarihin doğuşunu haber verir.

İkinci Bölüm

Tarih Biliminin Doğuşu

1
Thukydides ve İbni Haldun

İbni Haldun'un düşüncesi o kadar modern o kadar güçlüdür ki karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unuturuz.

Mukaddime'nin XIX. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılması ve çevrilmesiyle Batı Avrupa'da tarih biliminin ve toplum biliminin gelişmesi aynı döneme rastladı. O dönemde birçok yazar, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbni Haldun'un ortaya koyduğu soruların benzeştiğini görerek şaşırdı. Böylece Mağribli tarihçinin yapıtını modern tarihçilerin ve toplum bilimcilerin yapıtlarıyla karşılaştırmak isteği doğdu. Bu karşılaştırmadan İbni Haldun üstün çıktı; ancak eksiklerine parmak basmaktan kaçınılmadı.

Öte yandan XIX. yüzyıl sonu tarihçilerinin yapıtları, çoğu kez yalnızca olay tarihçilerine özgü özellikler taşıdığından, tarihsel evrimin temel ve genel etkenlerinin araştırılmasına yönelik olan *Mukaddime,* o dönemde bir tarih felsefesi ya da bir toplum bilim yapıtı olarak görüldü. İbni Haldun'un yapıtını tarihçi gözüyle incelemek yerine, bu felsefeyi uzun uzun yorumlamaya, evrensel anlamının ne olabileceğini araştırmaya önem verildi. Bu felsefi kaygılar, *Mukaddime*'de belirgin olan yöntemin ve tarih anlayışının incelenmesini gölgede bıraktı. Özellikle de böylesine olağandışı bir tarih yapıtının XIV. yüzyılda ortaya çıkmasının nedenleri üzerinde durulmadı. Bu yapıtın ortaya çıkması tarihsel bir olay olarak nitelendirilebilir.

Halduncu yöntemin özgünlüğünü ve Halduncu tarih anlayışını gerektiği gibi değerlendirmenin tek yolu, onu antikçağ ve ortaçağdaki yapıtlarla karşılaştırmaktır.

Hem tarih bilimi XVIII. yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa'da büyük gelişme gösterdiği ve yaygınlık kazandığı için, hem de *Mukaddime* modern bir yapıt olduğu için, İbni Haldun'un yapıtını ele alırken, tarihsel düşüncenin insan aklının değişmez ve doğal bir kategorisi olmadığını unutuyoruz.

Tarihe duyulan ilginin belirtileri, tohum halinde de olsa çok eski dönemlere dayanır. Babilliler İ.Ö. 2000'den çok daha önce, yönetimsel ve dinsel amaçlar gözeterek hükümdarlar ve hanedanlarla ilgili önemli olayların dökümünü yaptı. Bundan bir süre sonra Hititler yıllıklar tutmaya başlayarak siyasal ve askeri yaşamın önemli olaylarını belittiler bu yıllıklarda. Dinsel edebiyat da değişik bir anlatım kullanarak, belli bir insan topluluğunun geçmişine duyulan ilgiye tanıklık etti. Örneğin Tevrat, Musevilerin yaşamını etkileyen olayları, kurumları gelişimini tanıtlar.

Ancak belli bir aralıkla düzenlenmiş de olsa, bu yıllık ve bu dinsel yazılar, tarihsel düşünce diye adlandırabileceğimiz şeyin henüz gelişmemiş örnekleridir: Tarihsel düşünce, insana ilişkin olguların yaşandıkları biçimiyle tanınması, yani bağlantılarının açıklanmasıdır. Oysa yıllıklar çoğu kez olayları sıralamakla yetinir. Tek bir olay, tarihi belirtilmiş de olsa, başka şeylerle ilişkisi gösterilmediği zaman anlaşılmaz kalır.

Gerçekte geçmişi Tanrı tarafından ve Tanrı için yaratılmış gören bir anlayış, olguları açıklama olanağını ortadan kaldırır. Tanrıbilimsel kaygılar, tarihsel düşünce tohumunun gelişmesini engeller. Bu yüzden geçmişteki parlak uygarlıklar, tarihsel düşünceden neredeyse bütünüyle habersizdir. Örneğin Hindistan, insanın tarihselliğini, Aşkın Ruh'un ilerleyişine göre önemsiz bulduğundan hiçbir biçimde gözönüne almaz. Kozmik düşünce, tek varlık, çevrimsel zaman gibi kavramlara başvurur, olayların iç içe geçtiğini öne sürer, Tanrı eliyle ve Tanrı için bilgilenmeyi önemser ve bütün bu yanlarıyla da tarihsel düşünceyi bastırır.

Çin, tarihsel bilgide erken bir gelişmeye tanıklık eder. Çok eski dönemler üzerine veriler sağlayan az çok iyi bilinen gelenekler dışında, en eski tarihsel derlemeye de sahiptir: *Sucing*

(Tarih Kitabı) adlı derlemedir bu (İ.Ö. X. yüzyıl). Bu derlemede İ.Ö. VIII. yüzyıldan başlayan, tarihlendirilmiş kesintisiz bir dizi yıllık ile resmi tarihçilerden oluşmuş kurullar tarafından kaleme alınmış, hanedanları anlatan bir dizi tarih kitabı vardır. Han hanedanı büyük tarihçi Sima Çien'in yapıtlarında (İ.Ö. 145'te doğmuştur) üne kavuşmuştur. Sima Çien, Çin'in genel tarihini de yazmıştır. Bu çalışmayı daha sonra Pan Ku sürdürmüştür. Song'lar döneminde Sima Kuang ve ünlü filozof Çu Hi bu sentez çabalarını yeniden ele almıştır. Tarihsel çalışmalardaki bu zenginlik ve eskilik, yazım deneyinin büyüklüğünden, güçlü bir bürokrasiye egemen olan merkezi bir gücün varlığından ve Çin'in gelişmiş kültüründen kaynaklanır.

Bununla birlikte Çin tarihsel düşüncesi yıllık, anlatı ve ansiklopedi düzeninde listelerden öteye geçmiş görünmüyor. Bu durgunluğun çeşitli nedenleri vardır. Bir yandan, Çin kültüründe önemli yeri olan tarih bilimi bir aydınlatma ve eğitim aracı olarak kabul edilebiliyordu. Öte yandan büyük bir okumuş memurlar bürokrasisi, yalnızca yönetimsel amaçlarla titizce derlenmiş arşivler meydana getirmişti. Ahlakın ve yönetimsel etkinliklerin bu gözetimine bir de felsefi ideoloji eklendi: Almaşıklığın belirlediği insan ve evrene ilişkin düzen ile karşıt iki ilkenin, evrenin yetkin devinimiyle sonuçlanan öncesiz sonrasız bağlantısı arasında uyum bulunduğu fikri, bu felsefi ideolojiden çıkmıştır. Her şeyin ilk durumuna dönebileceği anlayışı, sürekli geriye dönüşü olanaklı gören dışa kapalı mekanikçi bir evrimcilik anlayışı, Çin'de tarihsel düşüncenin gelişmesini durdurdu. Doğal düzenin işleyişini yoluna koyan, Yüce Gökyüzü ile insanlar arasında aracılık eden bir imparator anlayışı da olayların gerçek nedenlerinin araştırılmasını engelledi.

Böylece geçmişin iki büyük uygarlığı olan Hint ve Çin uygarlıklarında tarihsel düşünce, ideolojinin ve toplumsal düzenin ağırlığı altında bütünüyle ya da bir ölçüde kaybolmuştur. Burada ayrıcalıklı örnekler değil, XIX. yüzyıla kadar sık sık rastlanan bir olgunun ifadesi söz konusudur. İnsanın geçmişini akılsallaştırma çabası olan tarihsel düşünce, o döneme kadar pek az rastlanan bir olgudur. Tarihsel düşüncenin gelişimi, felsefe ve ona benzer birçok düşünsel bilgi alanından değişik olarak geç ve kesintili oldu; örneğin felsefenin doğuşu erken

bir dönemde başladı ve sürekliliği pek az kesintiye uğradı. Büyük uygarlıkların çoğu filozoflar, sanatçılar, bilginler çıkardı. Bunlar sayıları kabarık bir topluluk oluşturur. Buna karşılık, XVIII. yüzyıla kadar, çok büyük tarihçiler parmakla sayılacak kadar azdır. Bu büyük tarihçilerin az çok önemli oluşları, ne yapıtlarının kapsamından ne de belgelere dayanmalarından kaynaklanır. Ünlerinin gerçek ölçütü, tarih yöntemleri ve tarih anlayışlarıdır. Bu tarihçilerden her birinin tarihsel düşüncenin evriminde gerçekleştirdiği ilerlemelere tam anlamıyla sahip çıkılmadı. Bu büyük tarihçilerin izleyicileri, taklitçileri bu temeli koruyacak gücü çoğu kez gösteremedi. Thukydides ya da İbni Haldun'un izleyicileri açısından durum kesinlikle budur.

Gerçekte tarihsel düşüncenin gelişebilmesi ve sürebilmesi için, XIX. yüzyıla kadar ender olarak gerçekleşmiş, elverişli durumlar ve düşünsel, siyasal ve toplumsal koşullardan oluşmuş, karmaşık bir bütünün varolması gerekir. Gene de tarihsel düşüncenin gelişmesine katkıda bulunan manevi etkiler, felsefi ya da sanatsal düşüncenin temelinde yer alan manevi etkiler kadar çok sayıda ve karmaşık değildir.

Peki bu durumda, büyük tarihsel yapıtların dönemler ve ülkeler açısından az bulunurluğunu nasıl açıklarız? Hindistan ve Çin örneklerinde gördüğümüz gibi, tarihçinin etkinliği onu kısırlaştıran ideolojiler karşısında büyük bir güçsüzlük gösterir. Akılcı ve maddeci görüşler uzun süre engellemelerle karşılaşırsa da bilimsel etkinlik, teknik ilerleme ve somut sorunları çözme zorunluluğunun sağladığı itmeden yararlandı. Oysa tarih bilimi hemen sonuç verecek yararlılıklar koyamaz ortaya. Sanat ve felsefe kültürel koşullara uyarlanmakta büyük bir yetenek gösterdiği halde, aynı koşullar tarihsel düşüncenin gelişmesi açısından son derece elverişsizdir. Felsefe uzun bir süre Tanrıbilimin az çok uysal bir hizmetçisi oldu, sanat ise uzun süre tüm uygarlıkların ideolojilerinde az çok göze çarpan bir temel oluşturmuş bulunan dine hizmet etti.

Felsefe, yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal koşullarından kendini bir ölçüde soyutlayabilir. Oysa yalnızca kavramlara başvurarak düşünmek, tarihçi açısından olanaksızdır. Filozof, gerçeği araştırmaktan vazgeçmeyi öğütleyebilir. Oysa böylesi bir tutum, tarih bilimi için kendini yadsımak anlamına gelir.

Tarih biliminin inceleme konusu, yani insana ilişkin olguların gerçekte oldukları gibi bilinmesi bile, dinsel ideolojiyi bütünüyle karşısına alan akılcı, hatta bir ölçüde maddeci bir düşünce biçimini gerektirir. Tarihsel düşüncenin gelişimi, insanın kendi geçmişinin sorumluluğunu yüklenmesini varsayar ve tarihsel yaşamın dramını anlamak için çaba göstermesini gerektirir. XVIII. yüzyıldan önce bu koşullar, geçici bir süre için de olsa iki durumda az çok gerçekleşti:

> Bir yandan antikçağ Yunanistan'ında ve oradan giderek Yunan-Latin dünyasında,
> Öte yandan ortaçağ Müslüman uygarlığında.

Bu iki durumda tarihsel düşünce, birçok yapıtta ortaya kondu ve kültürün evriminde önemli bir yer tuttu.

Tarih bilimi gerçek anlamda Thukydides ile (İ.Ö. 460-395) doğdu. Kuşkusuz Herodotos da (İ.Ö. 480-425) tarihsel düşüncede büyük ilerlemeler gerçekleştirdi: Böylece tarih masalsı öykülerden ve mitsel yorumlardan yavaş yavaş kurtuldu. Ama "olağandışı öykülerin unutulmamasını" amaçlayan Herodotos'un, zamansallık ve nedensellik üzerine oldukça belirsiz bir anlayışı vardı.

Buna karşılık Thukydides'in yapıtı insanlık düşüncesinde kesin bir aşamayı gösterir. Böylece insan eylemlerinin anlaşılırlığı ilk kez bilinçli olarak araştırılmaya başlanmaktadır. Thukydides, Peloponisos savaşlarının önce doğrudan nedenlerini, ardından da dolaylı nedenlerini ortaya koyduktan sonra olayların gelişimini yalın bir biçimde verir. Bu, olağandışı ve konudan uzaklaşan şaşırtıcı ayrıntıların kalkması ve yerine doğruya yönelik duru ve tutkulu araştırmanın konması demektir. Böylece insan Site'deki rolünün, buradan giderek de tarihsel rolünün bilincine varır. O zaman olağandışıya, eyleme son verecekleri düşünülen Tanrıların müdahalesine gerek kalmaz. Olaylar rastlantının ya da göksel hareketlerin sonucu olmaktan çıkınca, onları anlamak zorunluluğu kendini duyurur. Akıl yürütmenin olguları birbirine bağlayabilmesi için, onların gerçeğe uygunluklarından emin olmak gerekir. O zaman doğruluk, tarihçinin değerini ortaya koyan en önemli ölçüt durumuna gelir. Ancak, tarihsel düşüncenin zorunlu koşulu

olan doğruluk kaygısı, bu düşüncenin yeterli koşulu olmaktan uzaktır.

Tarihsel düşünce Yunan ve Roma kültürlerinde önemli bir yer tutuyordu; ancak Thukydides'in çıkardığı düzeyden daha ileriye varamadı. Edebiyatçı kaygıları gitgide tarihçiye egemen oldu. Tarihçinin ülküsü anlamak değildi artık; geçmişin, okuyucunun yararını gözeten, sanatsal bir biçimde kurulmuş, düzenlenmiş, dürüstçe yorumlanmış doğru bir öyküsünü yazmaktı.

Doğruluk kaygısı tarihçinin kuşkusuz gene en önemli yükümlülüğüydü; ama çoğu kez sanat koruyucularını hoşnut etmek için başvurulan uzlaşmalar dışında, ulaşılmak istenen şey de sınırlı bir doğruluktu. Antikçağın bütün tarihçilerine göre, bir yanda anlatılmaya değer olgular, bir yanda tarihsel bir yapıta sokulması kötü beğeni örneği sayılacak değersiz olgular vardır. "İyi" tarihçi, her şeye hak ettiği önemi vermesiyle ayırt edilir. Lukianos, "Olguları ölçülü bir biçimde, yinelemeden, beğenisizlikten, gençliğe özgü taşkınlıktan kaçınarak seçmek gerekir" der.

Peki bu seçimin ölçütleri nelerdir? Bunlar o dönemde tarih bilimini belirleyen çeşitli edebi türlere göre: ahlaksallaştırıcı, övgüsel, siyasal, romansı, eğlendirici, çekici ya da dinsel olabilir. Bütün bu türlerin çok kesin kuralları vardır. Aynı üslup hem eğlendirici tarihe hem de en ciddi türden tarihe uygun düşmez. İlgiye değer olayların seçimi de değişiklik gösterir. İktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesi, ancak yapıta değişik bir soluk katıyorsa hoşgörülebilir, yoksa bunlar anılmaya değer olgular kategorisine girmez; iktisadi ve toplumsal olgular, bu olguları yalnızca kuralcı bir açıdan ele alan filozofun, ahlakçının ya da Tanrıbilimcinin inceleme alanına girer.

Olguları her türün kendi ölçütlerine göre seçen bu anlayış, tarihsel gerçekliği yalnızca siyasal ve askeri olaylardan oluşmuş çok dar bir alana kapatan bu anlayış, tarih bilimini, açıklama kaygısına pek az önem veren edebi anlatıyla sınırlar. Bu durumda doğrudan ya da görünür nedenler, yönetimler ve "mutlu" ya da "talihsiz" sonuçlarla yetinilerek kendi yapısına uymayan nedenlerin anımsatılmasını onaylamayan söz konusu tarihsel türün sınırları hiçbir zaman aşılmaz. Böylece Tanrıbilimci tarih yazarı, anlattığı olayların özünü, yani Tanrısal

müdahaleyi ortaya koyacaktır. Eğlendirici tarih yazarı ise daha çok kadınların rolü üzerinde duracaktır... Bu yazarlar geçmişte bir esin kaynağı ya da bir kanıt aradıkları ölçüde tarihçidir. "Tarih, söyleşiye çekicilik katmanın bir yoludur." (Cicero)

Sergileme kaygısı, üslup kaygısı, tarihten alınan "dersler"in meyvelerini verebilmesi için vazgeçilmez bir yol olarak görülmüştür. Yapıtı daha eğlendirici kılmak için, konuyla ilgili olmayan şeylerden söz etmek gerektiği kabul edilir, hatta tarihçiye bunu yapması öğütlenir. Örneğin en büyük Roma tarihçilerinden biri olan Titus Livius'da, bugün de övülen nitelikler nelerdir? "Estetik kaygısı.., söyleşi ustalığı, Cicero'cu yasaları gözeten bir kurgu ve üslup... zengin bir duyarlılık, güçlü bir hayal gücü, insan ruhunu iyi tanıma, anlatı ve çizgi ustalığı, yetiştiricilik, eğlendiricilik ve etkileyicilik gibi üçlü bir yeteneğe sahip olmak, sağlamlık, genel kültür."[1] Kuşkusuz böylesi bir yetenek bir tarihçiden çok bir konuşmacıya, bir edebiyatçıya yaraşır; hiç olmazsa bugün böyle düşünüyoruz.

Bazı ayrıcalıklı durumlar var elbette. Örneğin Roma İmparatorluğu'nun gelişmesini çizen ve gücünün nedenlerini çözümleyen tarihçi Polybios (İ.Ö. 210-125), edebiyat düzeyini aşmaya ve gözlemlerini coğrafi düşüncelerle aydınlatmaya çalışır. Gene de ahlaksallaştırıcı bir belagata başvurmaktan kaçınamaz. Tarihçinin, ortaya koyduğu olguları aydınlatması zorunluluğuna parmak basarsa da doğrudan nedenleri, araçları ve yönelimleri belirtmekle yetinir. Olguları açıklamaktan çok, onların gerçekleşme tarzlarını anlatmak önemlidir onun için. Temeldeki nedenler söz konusu olduğunda ise Talih Tanrısı'na sığınır. Polybios, Roma İmparatorluğu'nun gelişimini konu alan yapıtını açıklarken şunları söyler: "Burada okurlarıma toplu bir bakış sunuyorum; buradan giderek talihin, kendi yapıtını ortaya koyarken elindeki her şeyi nasıl ayarladığını göreceksiniz"... Gündelik gerçeklikten doğan her olgu, gerçekten büyük bir değişiklik meydana getiren her şey, tarihin dramatik ilkesi olan rastlantının, Talih Tanrısı'nın ya da başka bir Tanrı'nın müdahalesiyle açıklanır.

Başka ve önemli bir ayrıcalıklı durum da Aziz Augustinus'un (354-430) durumudur; Augustinus'un *Civitas Dei* (Tanrı Dev-

1. A. Taladoire, *Histoire des Littératures* (Edebiyatların Tarihi), Encyclopédie de le Pléiade.

leti) adlı kitabı, Hıristiyan Batının .tarihsel düşüncesine kaynaklık etmiş bir yapıttır. Hippo Regius piskoposu Aziz Augustinus, tarihsel düşünceye yeni ve çok önemli bir öğe katar: Antikçağ tarihçilerinde belirgin olan, çevrimsel zaman görüşünü, sonsuz dönüş görüşünü bir yana bırakır. Aziz Augustinus için ilk günahtan bugüne kadar geçen ve son yargıyla tamamlanacak olan zaman, sürekli ve dönüşsüzdür. Böylece tarih genel bir anlam kazanır. Geçmişe dönüş olanaksızlığı anlayışıyla birlikte, insanın eyleminin zaman içindeki kesin rolü ortaya çıkar: İnsan kendini edimleriyle yitirir ya da kazanır. Öte yandan "Tanrı Devleti", tarih biliminin boyutlarında bir zenginleşmeye işaret eder: Aziz Augustinus, Roma tarihinin bütünlüklü bir tablosunu çizer ve antikçağ uygarlığının bir sentezini tasarlar.

Bununla birlikte tarihsel düşünce bir yandan kazandığını öbür yandan yitirir: Tarihsel evrim ile toplumsal kültürel koşulların birbirine koşut olarak incelenmesi, tarihsel evrimin bu koşullarda açıklanmasını sağlamaz: Aziz Augustinus Tanrısal müdahaleyi tarihin itici gücü durumuna getirir. Bu yüzden "Tanrı Devleti" tarihsel bir yapıt olmaktan çok, Tanrıbilimsel ve Hıristiyanlığı savunan bir yapıttır; yapıtın getirdiği kanıtlar tarihseldir yalnızca. Aziz Augustinus Roma'nın düşüşünü açıklamaya çalışmaz, onun amacı, bu düşüşü tarih adını verdiği alanda doğrulamak ve yerine oturtmaktır: Augustinus'a göre tarih, Adem'in ortaya çıkışıyla başlayan, kötülüğün sınavlarından da geçerek kurtarıcının ortaya çıkışıyla sonuçlanması gereken bir ilerlemedir. Bu simgesel anlatıda Tanrısal etkinlik, insandan kaynaklanan nedenlerin yerine geçmiştir. Aziz Augustinus yeryüzü devletini, varolduğu biçimiyle anlamak için değil, onda gelecekteki Tanrı Devleti'nin zaferini haber veren işaretler bulmak için inceler. Böylece on üç yüzyıl sonra tam anlamıyla değerlendirebilecek önemde olumlu katkılar getirmesine rağmen, Aziz Augustinus'un yapıtı Thukydides'in yapıtına göre bir gerilemeyi belirtir; oysa Thukydides insanın davranışları dışındaki olguları incelemekten ve bu davranışların açıklamasını insan doğasından başka bir yerde aramaktan kaçınmıştı. Yunan-Latin tarihsel düşüncesi, bir yapıt bolluğu içinde (günlükler, yıllıklar, övgü yazıları, yergi yazıları) Bizans'a aktarılırken özellikle ahlaksallaştırıcı bir biçim kazandı.

Tarihsel düşüncenin Müslüman dünyasındaki durumu, antikçağ dünyasındaki durumundan kesinlikle değişik değildi. Dinsel kaygıların etkisi büyük oldu: Gerçek tarih bilimi "Arap bilimleri"nin bir parçasıydı; bunlar vahiy ve gelenek üzerine temellenmiş, dinsel hukuk, belagat, dilbilgisi ve şiir gibi bilimlerdir. Müslüman tarihçinin en önemli görevi Peygamber'in yaşamını, İslam fetihlerinin dönemlerini, halifeliğin kuruluşunu ve gelişimini ayrıntılarıyla anlatmaktır... Müslüman tarih bilimi de edebi bir tür sayılır ve İbni Haldun'un kendisinden öncekilere yönelttiği eleştiriler, ister antikçağda ister ortaçağda yazmış olsunlar, Avrupalı tarihçilere de yöneltilebilir: Açıklama kaygısından uzak oluş, yüzeysel yargılar, romanlaştırılmış ya da olağandışı öyküler, dini savunma kaygısı, iktisadi ve toplumsal yaşamanın olgularına ilgisizlik, üsluba ve belagate aşırı düşkünlük, birbirleriyle ilişkisiz olguları ve tarihleri sıralamakla yetinme. Yunan- Latin kültürleri ile Müslüman uygarlığın, tarihsel ürünlerin genel özellikleri açısından benzeşmeleri, belki birtakım dolaylı ilişkileri (Suriyeli yazarların aracılığını) ama özellikle de karşılaştırılmaları olanaklı olan düşünsel koşulları yansıtır. Gelecek kuşaklara yararlı olmak için geçmişi ustaca aktarmayı temel alan bir tarih anlayışı her iki durumda da vardır.

Doğruluk en iyi tarihçilerin başlıca amacı olarak kalır; ancak bu öz olarak henüz sınırlı bir doğruluktur. Tarihçi aktardığı olguları seçer. Kuşkusuz tarihçinin bugün de seçmeci bir tutumu vardır; yani anlamlı olgular ve öğeler üzerinde durur. Ama bu tutum, insan etkinliğinin tüm alanlarını kapsar. Oysa modern döneme kadar geçen yüzyıllar boyunca tarihçi çok sınırlı alanları (askeri, siyasi, sanatsal yaşam, prenslerinin ve seçkinlerin davranışları gibi), soyluluğundan kuşku duyulmayan alanları incelemekle yetinmiştir. Bu yüzden nedensellik ancak çok sınırlı bir ölçüde sağlanabilmiştir.

Böylece gene Thukydides'e dönüyoruz: Thukydides, değeri kendisini izlemiş tarihçiler topluluğunu tartışmasız kat kat aşan, ilk gerçek tarihçidir. XIX. yüzyıla gelinceye kadar Thukydides'i aşan yalnızca İbni Haldun olmuştur. Thukydides tarihin kurucusudur. İbni Haldun ise bilim olarak tarihin doğuşunu haber verir.

Thukydides'e göre doğrunun araştırılması, temelde sanatsal bir ilerleyişten çok, bilimsel bir tutum gerektirir. Gerçekte onun

tarihi de bir sanat yapıtıdır. Yunanlı yontucunun mermerde gerçekleştirdiği doğruyu arar o. "*Peloponisos Savaşı*" bir sanat yapıtında bulunması zorunlu iki özelliğini de taşır: En büyük doğruluk (Thukydides onu kesinlikten ayırır) ve en büyük genellik. Thukydides'in aradığı Aristoteles'in şiirde bulduğu o yetkin doğruluktur. Atina'yı Sparta ile karşı karşıya getiren savaş, tarihçiye son derece önemli gözükür; çünkü bu savaş, zorbalığıyla insanlığı her zaman yöneten güçleri açığa çıkarmıştır. Thukydides'e göre geçmiş bu yüzden geleceği aydınlatır; bugün de gene bu yüzden geçmişi aydınlatır.

İnsan ruhunun çatışmaları bu özlü dramda gelişir; Atinalı tarihçi de çatışmanın gerçek ve köklü nedenlerini bu dramda görür. Trajadide ya da Sokratesçi diyaloglarda olduğu gibi Thukydides büyük bir soyutlama gücü göstererek bir etkin-fikir ortaya koyar ve ona insanlar aracılığıyla yaşam verir. "Yönetmek tutkumuzu dilediğimizce yumuşatmakta özgür değiliz." *Peloponinos Savaşı* tarihinin ana teması, Aikibiades'in söylediği bu cümlede özetlenir. Thukydides'e göre, insanın özünü oluşturan bu engellenemez güçlülük istemi, bu çatışmanın da başka bütün çatışmaların da nedenidir. Thukydides'in çabasıyla bu savaş "tarihin en anlaşılır savaşı olur ve her savaş ona benzeyişine ya da ondan ayrılışına göre kendini aydınlatılmış ve açıklanmış bulur."[2]

Nasıl heykelci Praksiteles'in heykelleri ustalık gerektirirse, kalıcı doğruluğa yönelen bu araştırma da genelleştirilme ve kavrayışlılıkla ulaşılmış bir ustalık olmaksızın ilerlemez. Thukydides "her konuşmacıyı koşullara en uygun düştüğüne inandığım bir söyleyişle hükümlü tuttum" diyecektir. Bu trajedinin oyuncularının sunduğu "söylevler" onların doğruluklarını yansıtır ve her belli olaydan onu kalıcı bir ders durumuna getiren özü çekip çıkarmayı amaçlar. "Söylevler" insan sisteminin rolünü kanıtlar; ya da daha çok, karar verip onların akışını belirlemek gerektiğinde insana kendini duyuran o istemi kanıtlar.

Buna göre Thukydides, yeni bir gözle düşünmüş ve yeni bir gözle temellendirilmiş doğruluğu ve geçerliliği kalıcı bir dünya ve bir tarih ortaya koyar. "Bir doğruya yönelen akıl yürütmeler öylesine iç içe geçer ki; onu buldukları mı yoksa yarattıkları

2. H. Marrou: *De la Connaissance Historique* (Tarihsel Bilgi Üzerine).

mı söylenemez."[3] Tarihin, "bir teoremin kesinliğine" ulaşan bu akılsal temellendirilişi tarih biliminden çok uzaktır.[4] Thukydides "Yaşamın, acının ve ölümün değişmez temellerini, Site'nin kurucusu, yıkıcısı ve koruyucusu durumundaki insana, kendilerini duyurdukları biçimleriyle alarak, Parthenon'un süslemeleri gibi canlı ve düzenli bir tarzda geliştirir ve önümüze sürer."[5]

> "Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayıp, okuru şaşırtacak bir yol, bütünüyle bana özgü bir yöntem ve bir sistem buldum, dolayısıyla özgün bir plan izledim."[6]

Mukaddime'nin önsözünden aldığımız bu satırlar, yazarlık yeteneğinin açıklanması ya da bir koruyucunun iyi niyetini kazanmak kaygısı olarak görülebilir. Gerçekteyse haklı bir övünmenin dışavurulmasından başka bir şey değildir ve İbni Haldun'un, yapıtının özgünlüğünü ve önemini bu kadar iyi bilmesi çok şaşırtıcıdır. Bu durum onun bilinçliliğini gösterir.

Kuşkusuz, İbni Haldun'un yapıtındaki, özellikle de *Berberilerin Tarihi*'ndeki bazı bölümler, onu öbür Müslüman tarihçilere yaklaştıran çizgiler taşır: Olguların çeşitli hanedanlara ayrılmış bölümlerle sınıflandırılması, askeri olaylara verilen önem gibi. Ancak, yapıtın en özgün bölümünü oluşturan ve bambaşka koşullarda yazılmış olan *Mukaddime*'den değişik olarak, *Berberilerin Tarihi* ve *Kitab ül- İlber*'in öbür bölümleri hükümdarlar tarafından ısmarlanmıştı. Dolayısıyla bu yapıtların o dönemde geçerli klasik tarih yapıtı biçimlerine uygun olarak sunulmaları gerekiyordu. İbni Haldun'un özgün fikirlerini ve görüşlerini kapsayan ve *Berberilerin Tarihi*'ndeki çeşitli bölümlerin anlamını ortaya çıkaran yapıtı *Mukaddime*'dir. Bu yüzden dikkatimizi özellikle *Mukaddime* üzerinde toplamamız gerekir.

Bu yapıtın yapısı, biçimi, anlayışı ile öbür Müslüman tarihçilerinin ve Yunan-Latin tarihçilerinin yapıtları arasında büyük bir karşıtlık vardır. Söz konusu tarihçiler için tarih, her

3. J. de Romilly: *Histoire et Raison chez Thucydide* (Thukydides'de Tarih ve Akıl), 1956.
4. A.g.y.
5. Thibaudet.
6. *Mukaddime*, Önsöz.

şeyden önce edebiyattır, eğlendirici anlatıdır: Çoğu kez konu dışı çekici ve etkileyici ayrıntılarla kesilen özenli bir üslup söz konusudur. *Mukaddime*'nin üslubuysa tersine, dolaysızdır; kulağa seslenmeyi düşünmez, hayal gücüne kanat takmaz, alegoriden, soylu ya da şiirsel sözcüklerden kaçınarak teknik terimlere başvurur. *Mukaddime*, dinleyicileri övmeye, kendine çekmeye çalışmaz. Bir düşünce yapıtı, bir araştırma ve kavrama çabasıdır o. Geleneksel incelik yasalarına uymayan bir üslup, yazardaki bir beceriksizliği yansıtmaz: İbni Haldun erişilmesi güç bir üslup inceliği gösteren arı şiirler de yazmıştır.

İbni Haldun *Mukaddime*'de edebi yapıtın gereklerine pek uymamışsa bunun nedeni, yapıtında Thukydides'inkinden değişik olarak, sanatsal kaygılar gütmemiş olmasıdır. İbni Haldun ne insan ruhundaki öncesiz sonrasız mücadeleci güçleri ortaya çıkarmayı ne de bir trajedideki bazı büyük oyuncuların derin hakikatini "söylevler"le ortaya koymayı düşünür. O "büyük" olaylardan, çekici kahramanlardan ve onların ruhsal davranışlarından çok, toplumsal evrimle ve onun trajik çekicilikten uzak genel işleyişiyle ilgilenir. İbni Haldun büyük önderlerin kişiliklerinden çok, toplumların yapısı üzerinde durur. Manevi güçlerin önemini küçümsememekle birlikte, bu güçleri etkin siyasal güçler durumuna getiren maddi etkenleri gösterir. Trajik ve görkemli bir tarih yerine, prenslerin ve savaşların tarihinin yerine, son derece yalın bir tarih koyar; burada büyük olaylar iktisadi yaşam ile toplumsal düzenin oluşturduğu bütünden kaynaklanır.

İbni Haldun *Mukaddime*'nin ilk sayfalarında, seleflerinden değişik olarak, etkilemek, kendine çekmek, ahlaksallaştırmak, devleti ya da yönetimi inandırmak ya da onlara hizmet etmek eğiliminde olmadığını belirler.

> "Bu bilimin (tarih) belagatle ilgisi yoktur; belagat mantığın bir dalıdır ve bir topluluğu belli bir fikre yaklaştırmayı ya da belli bir fikirden uzaklaştırmayı amaçlayan inandırıcı bir söylev ortaya koymakla yetinir. Bu bilim, yönetim bilimiyle de karıştırılmamalıdır; yönetim biliminin konusu bir aileyi ya da bir kenti iyi törelerin ve bilgeliğin gereklerine göre yönetmektir... Bizi ilgilendiren bilimse, tarihsel araştırmalar dışında hiçbir yarar sağlamaz."[7]

7. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.

İbni Haldun tarih biliminin az çok doğrudan bir yarar sağlamasını isteyen anlayışı bir yana bırakır; ahlak alanında da siyaset alanında da söz konusu değildir bu; böylesi bir anlayış, başlangıcından XVIII. yüzyıla kadar tarihçinin işlevine bağlı olmuştur. İbni Haldun tarihi kendinde bir amaç olarak incelemiş ve bu alanı, amaçları bakımından da özgün bir alan olarak belirlemiş ilk tarihçilerden biridir.

İbni Haldun'un bu yeni tarih anlayışı, önce yöntemli tarihsel eleştiri çabasıyla belli eder kendini; böylesine büyük bir çaba gösteren ilk eleştirilerden biridir. İbni Haldun belli başlı seleflerinin yapıtlarından alınmış belirleyici örnekleri inceleyerek yanlışlık nedenlerinin dökümünü yapar.

Öncelikle tarihçilerin anlayışlarından kaynaklanan yanlışlık nedenleri vardır. Başta "insanların bazı görüşlere ve bazı öğretilere bağlılığı" gelir. İbni Haldun'un "öyküleri aktaran kişilerin sözlerine inanmak"ta sakınca görmesi, son derece kapsamlı bir eleştiriye varır; çünkü o dönemdeki dinsel geleneğin temelini oluşturan "hadisler"in (Peygamber'in şu ya da bu durumda nasıl davrandığını anlatan öyküler) bütünü, "zincirleme otoriteler"e dayanır (A, B'nin otoritesi üzerine şunu söyledi; B de bu otoriteyi C'den alıyordu, C ise bu otoriteyi E'nin yanında elde etti v.b. Bu aracıların doğru sözlü kişiler oluşu içtenliklerinden kuşku duyulmamasını gerektirir, dolayısıyla aktarılan olay doğru kabul edilir). Tarihsel öykülerde yanlışlara yol açan öbür nedenler şunlardır İbni Haldun'a göre:

> "İnsan aklının doğruyu elde ettiğine kolayca inanması... Bilgileri aktaran kişilere aşırı güvenilmesi... İnsanların ünlü kişilerin lütfünü kazanmaya istekli oluşları... Bu yüzden övgüler ve güzel sözlere başvurmaları ve olayları süslemeleri."[8]

Edebiyattan, hatta bazen en romansı edebiyattan hoşlanan tarihçilerin yapıtlarında olağandışı bölümler vardır her zaman. İbni Haldun bu olağandışılık isteğine şiddetle karşı çıkar. Davranışlarıyla tarihsel öyküleri süsleyen cinler ve ejderhalar üzerine, *Mukaddime*'nin yazarı şunları söyler:

8. A.g.y.

"Cinlerin kendilerine özgü bir biçimleri de yüzleri de yoktur... Onların birçok kafası olduğunu anlatırken, amaç doğruyu söylemek değil tiksinti ve korku uyandırmaktır."[9]

Okurlarını çekici öykülerle eğlendirmeye çalışan tarihçilerin, bu duygulandırıcı ya da ilgi çekici yalanlarına parmak basmakta bir yenilik yoktur. Antikçağın en büyük tarihçileri de yalanın boşluğunu ortaya koymuştur. Lukianos ve Polybios "Tarihçinin tek görevi kendini doğruya adamaktır" diyorlardı. Tarih eleştirisinin tek öğesi hemen hemen buydu. İbni Haldun, zorunlu ama yetersiz bir çaba olan, yalanın boşluğunu ortaya koyma çabasını çok gerilerde bırakarak tarihsel öykülerin incelenmesine geçer; bunu yaparken de yalnızca mantıklı düşünceye değil, bugün tarihe yardımcı bilimler diye adlandırabileceğimiz, iktisat, coğrafya, nüfusbilim, askeri strateji ve taktik v.b. bilimlere de başvurur. Örneğin savaştan söz eden bir öyküde, Musa'nın İsrail ordusunun saflarında saydığı asker sayısı 600.000 olarak belirtilince, İbni Haldun bu sayıyı kabul etmez; İsrail gibi küçük bir ülkenin bu kadar büyük bir ordu besleyemeyeceğini söyler. Strateji açısından da böyle bir orduyu üstünlük sağlayacak bir savaş düzenine sokmak olanaksızdır. Ayrıca bu ordu gerçekten bu kadar büyük olsaydı önemli fetihler yapması gerekirdi. Son olarak, nüfusbilim açısından da böylesi bir birlik Musevi toplumundan çıkamazdı; çünkü bu toplum, sayısal bakımdan önemsiz bir topluluk olarak ortaya çıktığı dönemden bu yana, belli bir nüfus artış hızını aşmış olamazdı. Ancak, gördüğümüz gibi, yardımcı bilimlere başvurmak oldukça ilkel bir düzeyde kalır; gene de bu çaba, sağladığı kavrayış derinliği ve ustalığıyla ilgimizi çekmektedir.

İbni Haldun'un kendisinden önceki tarihçilerin yapıtlarında belirgin olan tarih anlayışına yönelttiği eleştiriler çok daha önemlidir.

"Bu tarihçiler tarih biliminin gerçek amacını öğrenmeye istekli değildi."[10]

9. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
10. A.g.y.

İbni Haldun Arap edebiyatında çok görülen hanedan tarihleri üzerine de şunları söyler:

> "Eski hükümdarların çocuklarının, karılarının adlarını, hükümdarın yüzüğüne kazınmış kitabeyi, onun onursal unvanlarını, kadısının, başkanının, vezirinin adlarını anmak tarihçiye ne kazandırır? Hele bu kişilerin yurtları, soyları ve yükselmelerini sağlamış olaylar bilinmiyorsa."[11]

İbni Haldun VIII. yüzyılda yaşamış ve bir tarih yapıtı yazmış olan İbni El Mukaffa adlı yazar için de şunları söyler:

> "İbni El Mukaffa siyasetin ilkelerinden, bizim kitabımızın konusuna giren sorunlara benzer birçok sorunlardan söz eder... Nasıl mektuplarda etkileyici olmak için belagatli bir söyleyiş kullanılırsa, o da aynı amaçla söylevlerine bu sorunları katar."[12]

İbni Haldun'a göre, seçtiği bakış açısı tarihçinin tüm çabalarını boşa çıkarır: Sorunun verileri elinin altında olduğu ve doğruyu amaçladığı halde hiçbir yere varamaz, çünkü bir sorun ortaya koyabileceğini aklına bile getirmez. Tarih biliminin gerçekte ne olduğunu kavrayamamıştır o. Örneğin *Mukaddime*'dekilere oldukça yakın konuları ele alan tarihçi Tartuşi'den söz ederken İbni Haldun şuna işaret eder:

> "Bize başkalarının fikirlerini aktarmaktan başka bir şey yapmaz ve vaız benzeri bir sürü telkinden başka bir şey getirmez... O her sorunun ayrı bir bölümde ele almakla yetinir, daha sonra ise bu bölümlerde birçok öyküyü ve masalı üst üste yığarak İranlı bilgelerin ve Hint filozoflarının sözlerini aktarır. Diyebiliriz ki yazar, amaca ulaşmaksızın konunun çevresinde dönüp durmuştur; yapmak istediğini iyi kavrayamamış ve hiçbir sorunu tam olarak ele almamıştır."[13]

İbni Haldun tarihi öyküyle sınırlandıran anlayışa, "tarihin görünen yüzü" dediği şeye karşı çıkar. Anlatmakla yetinen tarihçilerin aktardıkları şey;

11. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
12. A.g.y.
13. A.g.y.

"Nedenlerini bilmedikleri olaylar, kaynağını da ayrıntılarını da araştırmadıkları bilgilerle sınırlıdır. Yapıtlarını kurarken halk arasında dolaşan öyküleri eksiksiz olarak yinelerler, böylece kendilerinden önce bu mesleği sürdürmüş olanların yolundan giderler; bir hanedanın tarihini anlatmasalar, bu kez de yanlış doğru ayrımı yapmaksızın tüm öyküleri biriktirerek olayları tekdüze bir anlatıda verirler. Söz konusu hanedanı savaşmaya, gücünü göstermeye iten nedenleri de, onu gelişmekten alıkoyan nedenleri de göstermezler. Böylece okuyucu olayların kökenini, birbirleri karşısındaki konumlarını ve onları aynı anda ya da art arda doğuran nedenleri boş yere öğrenmeye çalışır."[14]

İbni Haldun anlatılan ve seçilen olayların gerçeğe uygunluğundan başka ülküsü bulunmayan hikâye-tarih anlayışının kısırlığını şu çok anlamlı benzetmeyle özetler:

"Bu insanlar hanedanların ve geçmiş yüzyılların tarihinden öyle bir öykü dizisi çıkarmıştır ki bu öyküleri dayanaktan yoksun imgelere, kılıçları olmayan kınlara benzetebiliriz."[15]

Peki, Halduncu tarih anlayışı nedir öyleyse? Bu anlayış, başlıca ülküsü; olguları gerçeğe uygun olarak aktarmak olan ve geçmişle sınırlı bir ilişki kuran hikâye tarihi edebi türünü çok aşar. İbni Haldun'a göre:

"Tarihçi, her olayın nedenlerini ve her bilginin kaynaklarını derinlemesine bilmelidir."[16]

Demek ki tarihçi, tarihin dış yüzüyle sınırlamamalıdır kendini, "*tarihin* iç özellikleri"ne, "*derindeki gerçekliği*"ne de ulaşmalıdır:

"Olguların incelenmesi ve doğrulanması, onları doğuran nedenlerin titiz bir biçimde araştırılması, olayların gerçekleşme tarzlarının ve bilince ulaşma tarzlarının köklü biçimde bilinmesi gerekir."[17]

Her türlü sanatsal, yaratıcı ya da kuralcı kaygıyı bir yana bırakan bu açıklama ve anlama çabası, İbni Haldun'un yapıtının

14. *Mukaddime*, Önsöz.
15. *Mukaddime*, Önsöz.
16. *Mukaddime*, Önsöz.
17. *Mukaddime*, Önsöz.

başlıca özelliklerinden biridir. O döneme kadar hiçbir tarihçi, tarihin gerçek özünün insan geçmişini anlatmak olduğunu, geçmişi öykülemenin tarihçilerin temel çabasına yalnızca bir başlangıç oluşturduğunu, bu kadar aydınlık terimlerle ve bu kadar köklü bir biçimde ortaya koymamıştı. Olguların derlenmesi elbette zorunlu bir evredir, ama başlı başına bir amaç değildir. Bu derleme çabası, tarihçiye olguları açıklama ve geçmişin akılsal bilgisine ulaşma olanağı vermelidir.

Ama "her olayın nedenlerini derinliğine bilmek" zorunluluğu, çeşitli edebi türlerin alışkın oldukları dar çerçeveleri kırar; bu türler geçmişin olaylarında ortak bir esin kaynağı buldukları ölçüde hikâyeler, tarihin çok yapılı bütününü oluşturur. İbni Haldun'u tarih üzerine genel, bütünlüklü bir anlayışa ulaştıran şey; temeldeki nedenleri, XIV. yüzyılda ancak deha düzeyinde bir düşüncenin erişebileceği sınırlara kadar götürerek anlamak çabasıydı.

Mukaddime'ye kadar tarihçiler, kendilerini "büyük" olaylarla, siyasal ve askeri yaşamla sınırlamış ve bunları belirlemiş olan nedenleri ancak sarayların ve orduların içinde aramıştı. İktisadi ve toplumsal yaşamın olayları yalnızca ya filozoflar ve Tanrıbilimciler tarafından kuralcı bir bakışla ya da hukukçular ve yöneticiler tarafından yararcı kaygılarla incelenmişti. İbni Haldun'un yapıtı, bilgi ve inceleme açısından, o döneme kadar birbirinden hemen hemen bütünüyle ayrılmış bilgi alanlarını birbirine bağladığı ölçüde, tarihsel düşünce için köklü bir değişikliğe işaret eder:

> "Birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkisi olan birçok şey var: Devletin durumu, nüfus, başkentin büyüklüğü, halkın refah ve zenginliği; hanedan ile devlet, halkla ve uygarlığa biçim verdiği için ve devlete bağlanan her şey, yani uyruklar ve kentler, bunlara malzeme sağladığı için vardır bu ilişkiler."[18]

İbni Haldun'un kendisinden önce gelen Arap tarihçilerine yönelttiği temel eleştiri, hatta Herodotos'dan XVIII. yüzyıl Avrupa tarihçilerine kadar tüm tarihçilerin yapıtları için de geçerli olan eleştiri: siyasal ve askeri yaşamın olguları ile iktisadi ve toplumsal evrimin olguları arasındaki ilişkilerden habersiz

18. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.

olmalarıdır. Tarihsel öykülere yanlışlar sokan nedenleri incelerken İbni Haldun şunları yazar:

> "Az önce saydığımız nedenlerden daha önemli bir neden de uygarlıktan kaynaklanan şeylerin niteliği konusundaki bilgisizliktir."

De Slane burada umran terimini uygarlık olarak çevirmiştir; oysa bu terimin anlamı çok daha geniştir: Hem iktisadi, hem toplumsal, hem de kültürel durumu belirtir.

> "Tarih bir dönemle ya da bir halkla ilgili olayların öyküsüdür; ama tarihçi ele aldığı malzemeyi sağlam bir temele bağlamak istiyor ve bize vereceği bilgileri anlaşılır kılmak istiyorsa, ilk önce her ülke üzerine, her halk üzerine, her yüzyıl üzerine genel bilgiler vermelidir."
> "Tarihçi, yönetim sanatının temel ilkelerini, olayların gerçek niteliğini, uluslar, ülkeler ve dönemlerden gelen ayrımları; dolayısıyla töreler, alışkanlıklar, davranışlar, görüşler ve dini duygular ile toplumu etkileyen tüm koşulları bilmek zorundadır."[19]

Burada söz konusu olan şey, yalnızca tarihe aykırı düşmemek ya da öyküye yöresel özelliğin çekiciliğini katmak değildir elbette. Söz konusu olan yepyeni bir tarih anlayışının temelidir. İbni Haldun iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesini tarihsel eleştirinin temeline koyar:

> "Öykülerde doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılması gereken, olabilir ile olanaksızın değerlendirilmesini temel alan kural, insan topluluğunun, yani uygarlığının incelenmesidir... Böyle yapmakla doğruyu yanlıştan, gerçeğe uygun olanı olmayandan ayıracak kesin bir kural elde ederiz ve hiçbir kuşkuya yer bırakmayan kanıtlamaya dayalı bir yöntemle başarırız bunu: Böylece olayları kesin bir biçimde değerlendirmemizi sağlayacak ve yazılarında doğruluk yolunda ilerlemeye çalışan tarihçilerin işine yarayabilecek bir alet elde etmiş oluruz."[20]

Geçmişi köklü bir biçimde kavramak çabası ile iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesi arasındaki bağ, İbni Haldun'un haklı olarak, yapıtının ve özgünlüğünün en önemli öğesi diye belirlediği bu bağ, aşağıdaki parçada büyük bir kesinlikle belirtiliyor:

19. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
20. A.g.y.

"Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayarak özgün bir plan izledim... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."[21]

Böylece ilgiye değer olayları doğru anlatmak ülküsü ile yani tarihsel düşüncenin yakın bir döneme kadar bağlı kaldığı, bir bakıma edilgin ve sınırlı ülkü ile İbni Haldun'un tarih için verdiği tanım arasındaki uzaklık kolayca görülüyor:

"Tarih gerçek amacı, insanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmaktır."

Mukaddime'nin ilk kitabından aldığımız bu cümle, edebiyattan bilime geçen tarihsel düşüncedeki köklü nitelik değişikliğini belirtir. Gerçekten ilk tarih kuramcısı olarak kabul edebileceğimiz İbni Haldun, iki tarih anlayışını tam anlamıyla karşıtlaştırır: Ona göre hikâye:

"Tarihin görünüşteki yüzü edebiyat toplantılarına çekicilik katar... Süslü üslup ve mecazlı anlatım bu tür için geliştirilmiştir... Tarih biliminin iç özelliklerine gelince: Bunlar, olayların incelenmesi ve doğruluklarının belirlenmesi, onları doğuran nedenlerin dikkatli bir biçimde araştırılması, olayların ortaya çıkış ve gerçekleşme tarzlarının tam olarak bilinmesidir. Demek ki tarih, felsefenin önemli bir dalını oluşturur ve bilimler arasında sayılmaya hak kazanır."[22]

"İnsanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmak." Bu bakış açısı tüm yapıta egemendir.

Bu önemli bakış, her şeyden önce yapıtın adına da yansır. Gerçekten de İbni Haldun, yapıtının adını koyarken geleneksel anlamda tarihi belirten iki Arapça terimi de; "ahval"i de "tarih"i de kullanmamıştır: Ahval, etimoloji bakımından önemli olaylar üzerine bilgi vermek anlamına gelir ve buradan giderek olayların kendisini belirten bir anlam kazanmıştır. Tarih sözcüğü ise, etimoloji bakımından Kamer ayı ve zamanın ölçülmesi terimlerinden gelmiş görünüyor; bir anlam genişlemesiyle tarihlendirme, yıllık, tarih yapıtı anlamlarını da almıştır.

21. A.g.y.
22. *Mukaddime*, Önsöz.

Ahval ve tarih sözcüklerini kullanmaktan kaçındığına göre, İbni Haldun'un, yapıtının adına varıncaya kadar geleneksel tarih anlayışından kopmak istediği anlaşılıyor. İbni Haldun çok uzun bir başlık koymuştur yapıtına; bu başlığın ilk sözcükleri "*Kitab ül-İber*"dir. De Slane, İbni Haldun'un koyduğu başlığı şöyle çevirir: "*Arapların, yabancı halkların, Berberilerin ve onların çağdaşı olan büyük hanedanların tarihini kapsayan öğretici örnekler kitabı ve halkların kökenleri ve tarihleri üzerine derleme.*"

Bütün gözönüne alındığında geçerli olan bu çevirinin, İber sözcüğünün çok özel anlamını bir yana bırakmak gibi bir sakıncası var; ancak çevrilmesi çok güç olan bu sözcük çok önemlidir. Öyle ki bazı yazarlar İbni Haldun'un yapıtını *Kitab ül- İber* başlığıyla çevirmeyi önermişleridir. Demek ki bu terimi gözardı etmemek gerekir. Bu başlık bir bakıma İbni Haldun'un yapıtının o dönem açısından çok özel niteliğini simgeleştirmektedir.

İber sözcüğü, bir noktadan öbürüne geçmek, bir engeli aşmak anlamındaki bir kökten gelen "ibra" sözcüğünün çoğuludur. Birbirine karşıt anlamlar taşıyan bu terim, filozoflar ve gizemciler tarafından sık sık kullanılmıştır; bir düşünceyi derinliğine kavramak, bir olayın, bir edimin temelindeki gerçeği sezmek ve böylece yüksek bir manevi gerçekliğe ulaşmak anlamlarında kullanılmıştır. İbra bazen bir bireyin, bir düşüncenin maddi görünümlerinde sıyrılıp, onun manevi özüne ulaşmak anlamına gelir.

İbni Haldun'un nasıl bir felsefe eğitiminden geçtiğini biliyoruz; o, bu terimi yapıtında belirgin olan kavrama, açıklama çabasını belirtmek için kullanmış olmalı. *Kitab ül- İber* bir bakıma tarihin dış yüzünden gerçek yüzüne, iç özelliklerine geçmeyi sağlayan yapıt olarak görülebilir. "İbni Haldun'un kullandığı anlamıyla İber terimi, akıl yürütme, kavrama ve tarihsel olayların bir akıl yürütme aracılığıyla açıklanması ile hemen hemen eşanlamlı olur."[23]

İber sözcüğü düşünme ve kavrama çabası olarak çevrilebilirse; olayların temelindeki anlamın araştırılması anlamına da gelebilir.

23. Muhsin Mehdi: *İbn Khaldun'su Philosophy of History* (İbni Haldun'un Tarih Felsefesi), s. 65.

2
Tarihsel Maddecilik ve Diyalektik Görüşler

"Tek tek olguların incelenmesine genel nedenlerin kapısından girmekle, insan soyunun tarihini, açıklayıcı bir anlatıda toplamış oldum."[1]

Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, İbni Haldun zorunluyu rastlantısaldan, geneli özelden ayırmaya çalışmıştır. Bu çaba, tarih biliminin temel işlevlerinden birine karşılık olur; gerçekten de genel ve zorunlu evrimin büyük akımları ile rastlantısal sayılabilecek olaylar örtüşmese tarih bilimine gerek kalmazdı.

İbni Haldun, tarihsel geçekliğin bu iki öğesini birbirinden ayırmak kaygısıyla genel nedenlerin incelenmesine *Mukaddime*'de, Mağribli hanedanlardan her birinin yazgısına ilişkin özelliklere ise *Berberilerin Tarihi*'nde yer verdi. Böylece Kuzey Afrika tarihinin incelenmesi, rastlantıların, beklenmedik olayların, yalıtık ve bağlantıdan yoksun olguların sıralanmasıyla sınırlı kalmıyordu. Bu art arda gelen sıradan olaylar, söz konusu devletlerin evrimi çerçevesinde düşünüldüğünde bir anlam kazanıyordu.

İbni Haldun, Mağrib devletlerinin değişik tarihsel evrimlerini, bir tür tarih felsefesinin ürünü sayılabilecek, önceden tasarlanmış fikirlerle, metafizik bir şemayla çakıştırmaz. *Kitab ül-İber*'in ilk kitabının içeriği, ortaçağ Mağrib'inde kurulmuş çeşitli devletlerin ayrıntılı olarak incelenmesiyle doğmuştur. Bu, yerinde bir çabayla genelleştirilmiş tek tek olguların

1. *Mukaddime*, Önsöz.

birbirlerine yaklaştırılmasıyla elde edilmiş bir sentezdir. İbni Haldun'a olaysal tarihle sınırlı anlayıştan kurtulma olanağını veren şey, bu nesnel genelleştirme çabası olmuştur. Olaysal tarihle sınırlı anlayış, Mağrib'in durumunda daha da verimsiz kalıyordu: Mağrib'de siyasal karışıklık egemen olduğundan ve mutlak yönetim kurmaya yönelik merkezileşme ve güçlenme girişimleri başarısızlığa uğradığından, her hanedanın ayrı ayrı incelenmesi, perspektiften yoksun bir olgular derlemesi sağlıyordu ancak.

Daha önce de gördüğümüz gibi İbni Haldun, siyasal ve askeri yaşama ilişkin tek tek olgular ile devletlerin evrimini "genel nedenler"le açıklar. Bu nedenlerin kaynağı umrandır; yani iktisadi, toplumsal ve kültürel etkinliklerin bütünü.

Anımsanacağı gibi, Aziz Augustinus da bir dizi siyasal olayı, yani Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü, esas olarak antikçağ uygarlığının çeşitli görünümlerinin bütününe bağlıyor ve her şeyi temeldeki nedenlerle açıklamaya çalışıyordu. Ama ona göre bu nedenlerin kaynağı Tanrısallıkla ilgili görüşlerdeydi.

İbni Haldun, dinsel ideolojinin Hıristiyan ülkelerindeki kadar etkili olduğu bir toplumda yaşadı. Bununla birlikte, İbni Haldun'un Müslüman bir düşünür için temel sorun olan, Tanrı'nın tarihsel evrime müdahalesi (VII. ve VIII. yüzyıllardaki bütün Arap fetihleri askeri olduğu kadar dinsel olaylardı) üzerine görüşleri, Aziz Augustinus'unkilerden çok değişiktir.

Mukaddime'deki bölümlerin tümü, Allah'ın ululuğunu belirten kalıplaşmış bir söz ve Allah'ın iradesine bağlılığı dile getiren bir cümleyle biter. Ama, içtenliğinden kuşku duyulmayacak bu saygı belirtileri, alışılmış şeylerdi ve Arapça yazılmış tüm edebiyat ya da tarih kitaplarının bölüm sonlarında bulunuyordu.

İbni Haldun'un dindarlığından kuşku duyulmazsa da, tarihe ilişkin akıl yürütmelerinde, Tanrısal müdahaleye pek az yer verirken yayılmanın önemini ve hızını yalnızca fatihlerin gerçek bir inançla hareket etmelerine değil, o dönemde Arap kabilelerinin yapısında bulunan önemli bir maddi güce, asabiyete de bağlar.

İbni Haldun, toplumların örgütlenmesinde etkili olan temel nedeni Tanrısallıkla ilgili görüşlerde aramak gerektiğini öne süren kurama karşı çıkar.

"Kutsal kitaplara bağlılık gösteren ve peygamberlerin öğütlerini tutan insanlar, paganlardan sayıca azdır. Paganların yazıya dökülmüş inançları yoktur; bunlar dünya nüfusunun en büyük bölümünü oluşturur. Bununla birlikte hanedanlar kurmuş, güçlerine tanıklık eden yapılar bırakmış ve her şeyden önce varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunların bugün bile kuzeyin ve güneyin uzak yörelerinde imparatorlukları vardır ve durumları, kendi halinde, onları bir arada tutacak bir önderden yoksun yaşayan, dolayısıyla ayakta kalmaları olanaksız insanların durumuna benzemez."[2]

İbni Haldun'a göre "insanlara onları denetleyebilecek bir otorite gerektiğini ve bu otoritenin ancak Allah'tan gelen ve insan türünün bir temsilcisine verilmiş bir yasa eliyle sürdürülebileceğini" öne süren filozoflar yanılmaktadır.

"Çünkü insan türünün yaşamı peygamberlikler döneminden önce de sürüyordu; bu yaşam, gücünü kendinden ya da kendisini destekleyen bir topluluktan alan ve insanları kendisine boyun eğmeye zorlayabilecek gücü olan, bir üst otorite eliyle sürdürülüyordu."[3]
"İnsanların toplum halinde bir araya gelmeleri zorunlu bir şeydir. Filozoflar: 'İnsan doğası gereği kentlidir' demekle bunu belirtmiş, bununla insan toplumdan vazgeçemez demek istemişlerdir."[4]

İbni Haldun, toplumu, örgütlenme açısından temelde Tanrısal buyruklara bağımlı görmez.

"Bedevi umran da hadari umran da doğaya uygun durumlardır."[5]

İbni Haldun'un doğadan anladığı, yalnızca doğal koşullar, yani fiziki ortamdan gelen koşullar değil, Tanrısal ya da doğaüstü olaylara karşıt olarak, olağan, maddi, dünyasal olguların bütünüdür. İbni Haldun birçok bölümde, Montesquieu'yü haber veren bir anlayış ortaya koyarak, doğal iklim koşullarının etkisine parmak basar; ancak fizik etkenleri toplumların yaşamında temel etken olarak görmeye yanaşmaz. Aynı biçimde ırkla ilgili verilerin de belirleyici bir etkisi olduğunu kabul etmez. İklim de ırk da çeşitli halklar arasında görülen önemli ayrılıkları açıklamaz. İbni Haldun gözlemlerini şöyle özetler:

2. *Mukaddime*, I. Kitap, 1. Bölüm.
3. *Mukaddime*, I. Kitap, 1. Bölüm.
4. A.g.y.
5. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

"İnsan kişiliği adetlere ve alışkanlıklara bağlıdır, yaradılışa ya da huya değil."

Kuşkusuz böyle bir görüş, bir takım Müslüman düşünürlerin yapıtlarında da vardır; ama İbni Haldun karmaşık bir bütün oluşturan" halkların adet ve alışkanlıkları"nda belirleyici etkenler ve birtakım sonuçlar ayırt eder:

"Çeşitli halkların adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, her halkın geçimini sağlama tarzından kaynaklanır."[6]

İbni Haldun bu cümlede tarihsel maddeciliğin öncüsü olarak görülüyor.

İbni Haldun'un bu parçaya ve bu görüşe önem verdiğini belirtmeliyiz. Burada söz konusu olan şey, Mağribli tarihçinin üzerinde durmadığı, sıradan, yalıtık bir belirleme değildir. Bu sözleri önemsememiz yalnızca çağdaş felsefi kaygılardan kaynaklanmıyor, İbni Haldun da çok önem vermiştir bu sözlere. Bu belirleme birinci kitabın ikinci kesiminin ilk cümlesidir; İbni Haldun bu kesimde, yapıtındaki temel ayrımın, bedevi umran ile hadari umran arasındaki ayrımın temellerini atar. İbni Haldun'un genelleştirme ve sentez çabasında en çok yararlandığı gerçeklerden biri olan karşılaştırma yöntemi, tarihsel maddeciliğin habercisi sayabileceğimiz bu ilkeye dayanır.

İbni Haldun, insan topluluğunun geçimini sağladığı üretici etkinliğin düzenlenişini ölçüt almakla din, ırk, yöreler ve dönemler açısından birbirinden çok ayrı toplumları başarılı bir şekilde inceleyebildi; bunlar özdeş toplumlar değildi, ama üretim tarzları açısından benzeşiyorlardı; üretim tarzları da bu toplumlardan her birinin az çok benzer olan yapılarını ve evrimlerini belirliyordu. İbni Haldun büyük ölçüde bu karşılaştırma yöntemi sayesinde pek çok olguyu genelleştirebildi ve devletlerin evrim şemasına ulaşabildi.

Ayrıca İbni Haldun'a göre geçimi sağlama tarzları arasındaki ayrılıklar, statik ve değişmez bir biçimde karşıtlaşmaz. Doğal koşullar da bu ayrılıkları köklü bir biçimde belirlemez. Üretimin ve işbölümünün gelişimi sayesinde insanlar, çok geri bir düzeyden, daha gelişmiş bir düzenlemeye geçer; öyle ki bu

6. A.g.y.

düzeyde, üretim teknikleri daha yetkinleşmiş, iş bölümü ise daha yaygınlaşmıştır. İktisadi ve toplumsal düzenin üretimdeki gelişme sayesinde evrimleşmesi, tarihsel maddeciliğin önemli öğelerinden biridir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bedevi umranın bir devlet çevresinde hadari umrana doğru evrimi, İbni Haldun'un kuramlarının temel noktalarından biridir.

Son olarak; İbni Haldun üretimin düzenlenmesi, toplumsal yapılar, siyasal yaşam biçimleri, hukuksal düzenlemeler, toplum psikolojisi ve ideolojiler arasındaki sıkı ilişkiler bulunduğunu düşünür ki bu da tarihsel maddeciliğin temel öğelerinden biridir. Bu değişik alanlar arasındaki pek çok etkileşim göz önüne alınırsa, iktisadi verilerin evrimi, uygarlığın bütününün evrimine yol açar. Böylece İbni Haldun siyasal düzendeki dönüşümleri, düşünsel yaşamda yeni biçimlerin doğuşunu ve bedevi umrandan hadari umrana geçerken geçekleşen ruhsal değişiklikleri belirtir.

İbni Haldun buradan giderek siyasal ve düşünsel yaşamın tüm öğelerini, iktisadi ve toplumsal evrime bağlı olarak inceler: Halifelikten, sultanlık yönetiminden ve otoritesi manevi alanda olduğu kadar dünyasal alana da yayılan, dolayısıyla en azından kurumsal olarak dinsel yasa tarafından yönlendirilen öbür etkenlerden söz eder ve şunları yazar:

> "Bize gelince, imparatorluğa ve sultanlığa bağlı işleri uygarlık ve insanın doğası açısından incelemek istiyoruz; bu işlere egemen olan (dinsel) yasaklardan söz etmek istiyoruz; çünkü bunlar konumuzun dışında kalıyor... Bu yükümlülükleri yalnızca, insan türünü etkileyen uygarlığın sonuçları olarak incelemek istiyoruz."[7]

İbni Haldun, dinsel düzen ile iktisadi ve toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkileri tanıtlamayı bile başarır.

> "Müslüman dinini ve yasasını, imparatorluğu oluşturan ulusun varlığını malzeme olarak alan bir öz gibi görebiliriz."[8]

İbni Haldun bu görüşün, din bilginlerinin eleştirisine kapı açtığını görmüş olmalı; bilginler böylesi bir yargının gelenek-

7. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
8. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.

lere pek uymayan sonuçlarına parmak basabilirdi; bu yüzden şöyle bir eklemeyle yargısını yumuşattı: "Ama biçim özden önce gelir." Böylece manevi olanın önceliğini korumuş oluyordu. Bu ihtiyatlı tutuma rağmen, İbni Haldun bir toplumun yaşamındaki değişik kesimleri birbirine bağlayan pek çok ilişkiyi kavramış görünüyor.

> "Hanedan ve imparatorluk, ulusa ve uygarlığa biçim verir... Devlete, uyruklara ve kentlilere ilişkin her şey ise onlara malzeme oluştur."[9]

Böylece *Mukaddime*'nin ansiklopedik özelliği aydınlanmış olur. İbni Haldun dünyayı, birbirinden yalıtılmış nesnelerin rastlantısal yığışması olarak değil, olguların karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırdıkları tutarlı bir bütün olarak görür. Kuşkusuz ansiklopedi Arap edebiyatında sık sık rastlanan bir türdür. Bu kitaplara yazar, bilgisini göstermek için, memursa yararlanmak için sık sık başvuruyordu. Bununla birlikte İbni Haldun bambaşka bir çalışma gerçekleştirmiştir: Burada öğeleri birbirinden yalıtık olarak art arda geleceği düşünülmüş ve rastgele bir düzende sınıflandırılmış bir ansiklopedi değil, tarih üzerine bütünlüklü bir görüş getirdiği ve ilke olarak parçaların bütüne bağımlılığını savunduğu için ansiklopedi düzeninde yazılmış bir yapıt söz konusudur.

Mukaddime'nin içeriği çözümlenmek istenir ve bu içeriğin değişik öğeleri birbirinden rastgele ayrılırsa şu konularla karşılaşırız: Dünyanın coğrafi tanıtlanması ve insan coğrafyası üzerine pek çok belirleme, bir siyaset incelemesi, bir iktisat incelemesi, bilimlerin akılcı bir anlayışla sınıflandırılması, pedagoji ve belagat üzerine görüşler. Bütün bunlara kehanet, gizemcilik, büyü, simya üzerine incelemeleri, dinsel hukuk, edebiyat ve dilbilimle ilgili ayrıntılı görüşleri, çeşitli sanatlar ve çeşitli teknikler üzerine bir incelemeyi de eklemek gerekir. Gerçekte bu döküm eksik sayılır; çünkü İbni Haldun'un yapıtı kimya, cebir ve geometriyle ilgili öğeler ile tıp, mimarlık ve şehircilik, askerlik sanatı, estetik ve Tanrıbilim üzerine görüşler de içerir... Bu öğelerden bazıları o kadar özgün olmasa da bazıları tersine, son derece ilginçtir. Böylece İbni Haldun, sanatla ilgili sorunları oldukça geniş bir biçimde inceleyen ender Arap

9. A.g.y.

yazarlardan biridir. Eğitim üzerine görüşleri, o döneme göre son derece doğru ve yenilikçidir. Gizemcilik ile büyünün ve astrolojinin çeşitli dallarını ele alan incelenmesinde, bu sorunların ortaçağ Mağrib'indeki durumu üzerine az çok kesin bilgiler vermektedir. İbni Haldun'un yapıtının yalnızca bu ansiklopedik özelliği bile dikkatleri çekmeye yeter; çünkü bu yapıt insan bilimleri alanında, Araplar tarafından gerçekleştirilmiş kesinlikle en kavrayışlı sentezi oluşturur.

Bu ansiklopedideki öğelerin çoğu hem çözümleyici hem birleştirici bir tarzda incelenmiştir: Bir yandan her olgu temel ve sürekli özellikleri açısından kendisi olarak incelenmiş, öte yandan olgular, etkileşimleri evrimsel bir bakışla açıklamak üzere, birbirleri karşındaki konumları açısından incelenmiştir. Örneğin tarım, temel ve sürekli özellikleri açısından, kendisi olarak incelenmiş, daha sonra ise toplumsal ve siyasal yaşamın öbür öğeleriyle ilişkisi açısından incelenmiştir. Ama bu etkileşimlerin incelenmesi statik bir çerçevede değil, tersine bütünlüklü bir evrimin yapısında yürütülmüştür. Bu evrimin her evresine tarımsal etkinliklerin belli bir durumu karşılık olur, öyle ki bu durum tarımın dışında kalan olguların etkileşimiyle belirlenir. İktisadi, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamın önemli bir kesimi için böylesi bir inceleme vardır.

Demek ki çözümleyici, birleştirici ve oluşumsal bir ansiklopediyle karşı karşıyayız. Gerçekten dev bir çalışmadır bu, hele tek bir insanın yapıtı olduğu düşünülürse.

Bu ansiklopedide tüm öğeler aynı ölçüde önemli, aynı ölçüde özgün değildir. İbni Haldun ağırlığı siyasal evrime ve bu evrimin toplumsal etkenlerine tanır. Bununla birlikte, iktisadi olguların incelenmesine de yer verir. Çağdaşları durumundaki Hıristiyan skolastiklerinden değişik olarak iktisadi etkinliği incelerken, her türlü kuralcı fikrin dışında kalır. İbni Haldun kapalı ekonominin olumlu yanlarını gösterdikten sonra, bu yaşam tarzından daha gelişmiş toplumsal düzenleme biçimlerine geçişi inceler.

İbni Haldun mülkiyetle ilgili anlayışını da ayrı bir bölümde ortaya koyar; bu anlayış somut görüşlere ve kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki belli bir ayrıma dayanır. Bu kavramların günümüz iktisat bilimindeki önemini biliyoruz. İbni Haldun arz ve taleple ilgili sorunlara ve bunların fiyatlara

yansıyış biçimlerine de geniş yer verir. Ayrıca bir diğer kuramı geliştirir; bu kurama göre değer, bir ürünün yapımı için gerekli emek miktarıdır. İbni Haldun bu sorunları uzun uzun tartışacak olan Avrupalı iktisatçılarından çok önce, değerli madenlerin tek başlarına zenginlik oluşturmaktan uzak bulunduğuna parmak basar: Bu madenler kendi başlarına değerli olamayan simgelerden, mübadele araçlarından başka bir şey değildir;

> "Değerli madenler araçtan başka bir şey değildir; bunlar sayesinde gereksinmemiz olan şeyleri elde ederiz ve bunların bol ya da kıt olmaları uygarlıkla ilgilidir."[10]

Halduncu dünya görüşü, birleştirici olduğu kadar büyük ölçüde de evrimcidir.

> "Dünyanın ve halkların durumu, âdetleri, görüşleri tek düze ve değişmeksizin sürüp gitmez. Dönemler boyunca sürüp giden şey, tersine, başımızdan geçen bir dizi iyi ya da kötü olay, bir durumdan öbürüne sürekli bir geçiştir... Dünyayı gözlersek... onda üstün bir irade, düzenli bir sistem, bir neden-sonuç bağlantısı görürüz."

Burada katı değil tersine, sürekli dönüşüm içinde olan bir sistem söz konusudur. Çünkü hareketlilik ilkesi şeylerin doğasına sokulmuştur. İbni Haldun'un yapıtında sık sık kendini gösteren tema, yaşam ve ölüm temasıdır. İbni Haldun birçok kez imparatorlukların evrimini, genel evrimin bu özel durumunu, insan denen varlığın yaşamıyla karşılaştırır:

> "Bireyler gibi imparatorlukların da kendilerine özgü bir yaşamları, bir varoluşları vardır. Büyürler, olgunluk yaşına ulaşır, sonra da çökmeye başlarlar."[11]

Bu basit bir benzetme değil, anlamı derin bir karşılaştırmadır. Her gerçeklik harekettir, yaşam bunun en çarpıcı kanıtlarından birini oluşturur. Yaşam, evrimden başka bir şey olamaz. Yaşamsal gelişimin yadsınması, yaşamın yadsınması anlamına gelir. Canlı organizma doğduğu anda, ölüm tohumlarını da barındırır. Yaşamın kaçınılmaz gelişimi ölümün ka-

10. *Mukaddime*, II. Kitap, 5. Bölüm.
11. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

çınılmaz gelişimini açıklar. Aynı durum imparatorluklar için de geçerlidir.

> "Bir imparatorluk doğal biçimini kazandığı zaman... çöküşe yönelmiş demektir.[12] Bir imparatorluğun, çöküşünü haber veren beklenmedik olaylarla karşılaşması doğaldır... Çünkü bu olayların tümü onun için doğal olan şeyler kategorisine girer. İmparatorlukların çöküşü doğal bir şey olduğuna göre, beklenmedik her olay buna benzer bir tarzda gerçekleşecek demektir; canlı varlıkların oluşuna katılan yaşlılık gibi. Yaşlılık, iyileştirilmesi ya da yok edilmesi olanaksız, kronik hastalıklardan biridir, çünkü doğal bir şeydir.[13]"

Yaşamın ve ölümün, bunların birliklerinin ve karşıtlıklarının diyalektiği teması, bir varlığın ortaya çıkışından yok oluşuna kadarki evrimine kaçınılmaz biçimde bağlı olan bu tema, İbni Haldun'un görüşlerinde önemli bir yer tutar.

İbni Haldun'un düşüncesindeki son derece zengin diyalektik özellikten etkilenmemek olanaksızdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun gerçekliğin bütününü yalıtık ve bağımsız nesnelerin rastlantısal yığışması olarak değil, tutarlı bir olgular bütünü olarak düşünür; bu olgular birbirlerine organik bir biçimde bağlıdır ve birbirini zorunlu olarak ve karşılıklı olarak koşullar. Öte yandan İbni Haldun, bu karmaşık sentezin ondan hiç de az karmaşık olmayan bir evrim sürecine bağlı olduğunu belirtir.

Hegelci diyalektiğin iki temel ayırt edici özelliğini anımsayalım: Bir yanda karşılıklı eylem ve evrensel bağlılık ilkesi, öbür yanda evrensel değişim ve sürekli gelişim ilkesi vardır.

Halduncu görüşlerin temelindeki asabiyet kavramı bize, doğası ve evrimi temelde diyalektik olan bir güç olarak gözüktü; bu güç, karşıt iki öğenin birliğinden kaynaklanır: Kabilesel eşitlikçilik ile önderin gücü. Asabiyetin gelişimi diyalektik bir süreçtir; kabile önderi, iktidarını güçlendirmek için, gücünün temel etkenini oluşturan komünsel yapıları kendi eliyle yıkmaya girişir. Eski kabile yapısı ile soyluluğun gücü arasındaki bu çelişkinin artması yeni bir sonucu: Kabileden daha yüksek bir örgütlenme biçimi olan devletin kuruluşunu getirir. Bu durumdan başka bir çelişki doğar; devletin oluşumunun itici

12. *Mukaddime*, Önsöz.
13. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

gücü olan asabiyet, devletin kuruluşunu ancak kendi kendini yok ederek, hatta devlet kurulur kurulmaz yok ederek gerçekleştirir. Ama devlete ilişkin yapıların yaratılması ve gelişmesi, onları çöküşe götüren tohumların gelişimine çözülmez bir biçimde bağlıdır. Fetihten elde edilen kazançlar ve mübadelenin artması sayesinde gelişmiş bir iktisadi ve toplumsal düzenin kurulması, asabiyetin koşullarından biri olan bedevi umranın ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Hükümdar iktidara henüz gelmişken gerçekte iktidarının temeli olan güçlerle savaşmak zorunda kalır.

İbni Haldun'un başvurduğu tam anlamıyla diyalektik akıl yürütme tarzına örnek verelim: Otoritesini yaymak amacıyla yandaşlarıyla mücadeleye girişen hükümdar, paralı askerler tutmak ve bunlara maaş verebilmek için vergileri arttırmak zorundadır. Bu durumdan kaynaklanan, iktisadi yaşamdaki duraklama, mali gelirleri azaltır, bu da vergilerde yeni bir artışla karşılanmaya çalışılır. Yoksulluk ve hoşnutsuzluk karışıklıklara yol açar. Bu karışıklıkları bastırabilmek için yeni paralı askerler tutmak gerekecektir ki, bunlara maaş vermek için yeni vergiler koymak zorunlu olacaktır; bu durum yeni ayaklanmalara yol açacak ve bu böylece sürüp gidecektir. İbni Haldun için, siyasal düzenlerin yazgısını incelemek temelde, iç içe geçen pek çok diyalektik çelişkiyi incelemek demektir; söz konusu siyasal düzenler kendi sonlarına ulaşıncaya kadar bu çelişkiler içinde gelişmek, dönüşmek ve çökmek zorundadır.

İbni Haldun'un yapıtında, özellikle de düşüncesinin en özgün olduğu alanlarda diyalektik akıl yürütmelerin önemi ve çokluğu, burada onun açısından temel bir düşünsel ilerleyişin söz konusu olduğunu gösterir; yoksa onun düşüncesine bugün temelden yoksun ve tarihe aykırı bir biçimde yükleyebileceğimiz uyarsız bir davranış değildir söz konusu olan. İbni Haldun'un görüşlerinin gerçek önemi ve gerçek anlamı; ancak bunların diyalektik görüşler olduğu düşünüldüğü zaman ortaya çıkar. Ancak asabiyet gibi bir olgunun kendi iç çelişkisi ile belirgin olduğu sezildiği zaman, onun gerçek kökeni, devletin oluşumundaki itici rolü ve devletin parçalanışı anlaşılabilir.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yapıtında diyalektik felsefeye ilişkin ilkelerin açıklamasını aramak kesinlikle boş bir çaba olur; iktisadi, siyasal ve toplumsal yaşama ilişkin çeşitli

öğelerin etkileşimi, yapıtta kuşkusuz aydınlık bir biçimde belirtilmiş ve bu bütünün sürekli evrimi pek çok bölümde açıklanmıştır. Ama karşıtların birliği ve çatışması, anlayış olarak İbni Haldun'un düşüncesinde yer alsa da kuramsal düşüncelere konu olmaz. Devletin evrimi ile insan yaşamının evrimi arasındaki karşılaştırmanın anlamı gerçekten önemlidir, bununla birlikte büyük ölçüde örtük kalır.

Gerçekte bu diyalektik akıl yürütmelerin İbni Haldun'un düşüncesinde de bilinçli bir felsefi temeli yoktur. Bunlar ancak tam anlamıyla tarihsel gözlemlerin ve düşüncelerin deneysel çerçevesinde ortaya çıkar. Aynı şey İbni Haldun'un, tarihsel maddeciliğin öncüsü olarak belirdiği bölümler için de söz konusudur. Burada da hiçbir felsefi temellendirmeye dayanmayan deneysel görüşler söz konusudur. Buna karşılık İbni Haldun'un yalnızca felsefe ve dine ayırdığı uzun açıklamalarda, o döneme özgü geleneksel düşünme biçimlerinden ve dinsel hoşgörüsüzlükten esinlendiği görülür.

3
Tarih Bilimin Doğuşu

İbni Haldun'un yapıtındaki bu diyalektik ve maddeci akıl yürütmelerin kökeni araştırılabilir. Bu düşüncelerden kimilerinin temeli, bazı Yunan ya da Arap filozoflarının yapıtlarında bulunabilir: Örneğin hareketin, nesnelerin doğasında içkin olduğu ilkesi, Aristoteles'in *Physika*'sında ve İbni Sina'nın iki kitabında (*Tabi'iyyat ve Hudud*) açıklanmıştı. Kuşkusuz İbni Haldun'un yapıtını çeşitli öğelere ayırıp, metafizik temeli açığa çıkarmak ve bu temelin kökenini çeşitli Arap filozoflarının ve onların Yunanlı seleflerinin kuramlarına bağlamak olanaklıdır.

Örneğin Muhsin Mehdi'nin yaptığı budur. Ona göre İbni Haldun bir filozoftu, Platoncu İslam geleneğinin sürdürücüsüydü; "felsefe"ye yani Platon ile Aristoteles'in yandaşı ve sürdürücüsü olan Arap düşünürlerinin felsefi sistemleri çerçevesinde tarihsel bir temellendirmeye başvuruyordu. Bu soruna köklü bir biçimde ele almak üzere geri döneceğiz.

Yalnız şimdilik şunu söyleyebiliriz: İbni Haldun'un diyalektik ve maddeci akıl yürütmeleri doğrudan doğruya *felsefe* geleneklerinden gelmiş olamaz. İbni Haldun gerçekten felsefi bir yapıt ortaya koymak isteseydi, tarihsel düşüncelerini sözde seleflerinin felsefi kuramlarına dayandırmaya çalışırdı. İbni Haldun bu filozofların yapıtlarını iyi biliyordu. *Mukaddime*'yi yazmadan önce bir mantık yapıtı ile Razi ve İbni Rüşt'ün yapıtları üzerine yorumlar kaleme almamış mıydı? Oysa kendi tarihsel yönteminin ilkelerini ortaya koyar ve açıklarken bu büyük dü-

şünürlerin otoritesine hiçbir zaman başvurmaz. Kendisinin de yazdığı gibi, kanıtlarını "şeylerin doğası"ndan alır. Muhsin Mehdi bu bağlılığı şu olguyla açıklar: İbni Haldun, yapıtının felsefi temellerinin açıklama gerektirmediğini, dolayısıyla bunları aydınlatmakta yarar bulunmadığını ve bunları açıkça belirlemenin gereksiz olduğunu düşünmüştür. İbni Haldun'un yapıtındaki hiçbir bölüm, böylesi tartışmalı bir varsayıma dayandırılamaz. Çünkü İbni Haldun'un görüşleri ile kendi kuralcı (normatif) düşüncelerine dalmış ve hiçbir zaman kuramlarını tarihe uygulamayı düşünmemiş olan filozofların savları arasında açık bir bağlantı yoktur. Ayrıca İbni Haldun'un tarihsel gerçekliklerden söz etmediği zaman, özellikle *Mukaddime*'nin üçüncü kitabında, açıkça ve uzun uzun felsefi görüşlere yer vermesini nasıl açıklarız? İbni Haldun bu uzun bölümlerde felsefenin ve Platoncu İslam geleneğinin yandaşı olarak değil, tersine, tam bir dinsel katı kuralcılıkla bu geleneğe karşı çıkan bir hasım olarak gözükür. Bu sorundan gene söz edeceğiz.

Gerçekte İbni Haldun'un tam anlamıyla tarihsel yöntemi, temelde deneyseldir. Yalnızca "şeylerin doğası"nı gözlemeye dayanır ve doğrudan doğruya çeşitli felsefi kuramlardan kaynaklanmaz. İbni Haldun'un yapıtının son derece modern oluşu bundandır. Skolastiğin düşünme biçimlerini bir yana bırakan İbni Haldun, akıl yürütme tarzını kendi gözlemlerine ve ustaca doğrulanmış bilgilere dayandırır. İbni Haldun felsefeye bir ek katmayı, bir tarih felsefesi katmayı düşünmemiştir. O gerçekliğin son derece titiz bir gözlemcisidir. Onun görüşleri nesnel bir biçimde genelleştirdiği gözlem sonuçlarından ve bilgisinin meyvelerinden kaynaklanır.

Söz konusu genellemelerin nesnelliği bundan büyük olamaz, çünkü İbni Haldun'un kuralcı (normatif) kaygıları da ideolojik önyargıları da yoktur. O ağırlığı, soyut düşünmeden çok sistemli gözleme verir. Tarihsel maddeciliğin habercisi olan diyalektik görüşlerin ve kanıtlarının kökeni, felsefi kuramlarda değil, tarihsel gerçekliğin tam anlamıyla bilimsel olarak gözlenmesinde ve incelenmesinde aranmalıdır. Gerçekten de İbni Haldun, tarihsel gerçekliğin diyalektik bir evrim olduğuna inanmıştı.

İbni Haldun'un yapıtı, antikçağ ve ortaçağdaki Arap ya da Hıristiyan tarihsel düşüncesinin çeşitli yönleriyle karşılaştırıl-

dığında, esaslı bir dönüm noktası oluşturur. Bu yapıt tarih biliminin doğuşunu haber verir.

Bununla birlikte, bu yapıta çok değişik bir anlam veren pek çok yazar vardır. Onlara göre *Mukaddime* en başta bir felsefeyi içeriyordu. Muhsin Mehdi'ye bakılırsa, Müslüman Sitesi'nin temellendiricisi durumundaki geleneksel siyasal felsefenin ilkelerine bağlı kalan İbni Haldun, öncelikle hasta ve gelişmemiş bir durumda bulunan gerçek toplum üzerine bilgimizi attırmak istemiştir. M. Mehdi'ye göre İbni Haldun, iyileştirmek istediği hasta bir bedeni inceleyen, yani ona siyasal felsefenin idealine uygun iyileştirme ve düzeltmeler öneren bir hekimdir. Muhsin Mehdi "Nihai amaç, varolan toplumların davranışlarında, yetkin bir düzene yönelmelerini engelleyen ve buna karşı çıkan etkenleri açıklamaktır" der.[1]

İbni Haldun'un tasarılarıyla ilgili bu değerlendirme, son derece uyarsız ve temelsizdir. Gerçekte İbni Haldun, hiçbir durumda ilaç önermiş değildir. Ne düzeltme ne de çözüm öğütler. İbni Haldun, M. Mehdi'nin öne sürdüğü gibi toplumu düzeltmeyi amaçlamış olsaydı, yapıtının temelini oluşturması gereken böyle bir şeyi söz konusu etmeden geçmezdi. Ayrıca Mağrib'i yıpratan kötülüğe gerçekten bir ilaç bulunabilir miydi? Hayır. Hiç değilse birkaç yüzyıl geçmeden bulunamazdı.

Daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun'un siyasal bir ideali vardı; ama araştırmaları onu düşlediği şeylerden yavaş yavaş uzaklaştırdı. Toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerini derinliğine inceledikten sonra, Kuzey Afrika'daki karışıklığın nedenlerinin bu ülkedeki temel yapılara sıkı sıkıya bağlı olduğunu gördü. İbni Haldun'un geleneksel Müslüman Sitesi idealini benimsediğinden kuşkulanmamız için hiçbir neden yoksa da *Mukaddime*'yi, kuralcı (normatif) eğilimlerin ve reformcu kaygıların sonucu olarak görmek, son derece temelsiz ve gerçeğe aykırıdır.

Başka birtakım yazarlara göre ise İbni Haldun'un yapıtı, bütün dönemler ve bütün ülkeler için geçerli, çevrimsel bir tarih felsefesidir. Bu yapıt bir bakıma, Paul Valery'nin uygarlıkların ölümlü doğasından söz eden ünlü yapıtını haber verir. Bu yazarlardan bazılarına göre Halduncu dünya görüşü, birtakım ana çizgilere indirgenebilir: Bunlara göre tarih, uygarlık ile

1. M. Mehdi, a.g.y.

devletin evrimlerinde görülen çevrimlerin yinelenmesinden başka bir şey değildi ve bu çevrimlerden her biri bozulmayla ve felaketle sonuçlanacaktı; bu uygarlıklardan her birinin gelişimi kendi çöküşünü de hazırlayacaktı. Çünkü devletin temelini oluşturan toplumsal dayanışma kentlilerin ahlakını bozan gösteriş düşkünlüğü yüzünden yok olacaktı. Tarihsel evrim ruhsal etkenlerce de belirlenecekti. Buna göre bu felsefe son derece yazgıcı ve kötümserdir; bu felsefede içkin olan çevrimsel sonsuz dönüş anlayışı ise gerçekten tarihsel olan bir düşüncenin gelişimine aykırı düşer.

İbni Haldun'un görüşlerini incelerken söylediklerimiz, ortaya konulan bu şemayı başlıca noktalarda çürütür:

Daha önce de gördüğümüz gibi bir yandan, ruhsal etkenlere tarihsel evrimde belirleyici bir yer tanınması, Mağribli tarihçinin gerçek düşüncesiyle uyuşmaz. Öte yandan, İbni Haldun'un kuramları ne evrensel bir uygulama alanına ne de öncesiz sonrasız bir değere sahiptir. İbni Haldun, Mağrib ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ayrımlara parmak basar. Böylece önemli bir kavram olan asabiyetin Kuzey Afrika'yı ancak temel özellikler açısından belirlediğini de açıkça işaret eder. Ayrıca asabiyetin öncesiz sonrasız bir kavram olmadığını da gösterir: Ona göre eskiden Doğu'da bulunan bu toplumsal-siyasal yapı, XIV. yüzyılda kaybolmuştu.

İbni Haldun tüm devletlerden, tüm ülkelerden ve tüm dönemlerden söz ederken çok genel belirlemelerle yetinir; bunların Mağrib için ya da Ortadoğu'nun bazı dönemleri için geliştirdiği kuramlarla ilgisi yoktur. O zaman evrensellik dinsel buyruklarla birleşir. Böylece İbni Haldun tüm devletlerin bozulduğunu ve gelecekte de bozulacağını söyler; ama bunların çöküşündeki nedenlerin ve tarzların Mağrib imparatorluklarının çöküşüne yol açan nedenlerle aynı olup olmadığını belirtmez:

> "Her imparatorluk, başlangıçtaki etki alanının derece derece daraldığını görür, ta ki yok oluncaya kadar. Bu durumun büyük küçük tüm imparatorluklar için geçerli olduğu görülecektir; Allah'ın onlar için koyduğu kurala uygun olarak elbette; daha sonra ise yok oluş gelir, *Allah'ın çehresi dışında her şey yok olacaktır.*" (Kur'an, Sure XXVIII, 88. ayet).[2]

2. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.

İbni Haldun'un yapıtından bir tarih felsefesi çıkarılabilirse de bu felsefe, evrensel bir anlam taşımaz.

Demek ki İbni Haldun'un kuramları önceden düşünülmüş ve dünya tarihine uygulanmış bir metafizik oluşturmaz. Bu kuramlar Mağrib'in koşullarının, IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadarki dönemde sistemli olarak gözlenmesiyle doğmuştur. Bunlar bir tarih felsefesinden çok, belli bir ülkenin belli bir dönemde yaşadığı olayların tarihsel sentezini getirir.

Bununla birlikte İbni Haldun'un, ortaçağın büyük bir bölümünde Mağrib'e art arda egemen olmuş devletlerin doğuşu, büyümesi ve çöküşünü tanıtladığı ve açıkladığı kesindir. *Mukaddime*'de uzun uzun incelenen bu ilerleme ve çöküş evreleri, İbni Haldun'un gerçekten çevrimsel bir tarih felsefesi tasarladığını kanıtlamaz mı?

Durum bu olsaydı, böyle bir anlayış büyük bir özgünlük taşımazdı; çünkü Aziz Augustinus dışta tutulursa, çevrimsel zamansallık anlayışı tarihsel düşünceye uzun süre egemen oldu. Örneğin felsefe alanında Aristoteles, Platon ve pek çok Arap düşünürü, değişik biçimlerde de olsa, tarih evrelerinin çevrimsel yinelenişi savını ortaya attı. Yüzyıllar boyu, tarihin sürekli yinelemeden başka bir şey olmadığı inancı ve her şeyin ilk durumuna döndüğü miti, tarihsel düşünceyi köstekledi: Gerçekten de bir olayın özü, yeniden gerçekleşmekle sınırlıysa onun temelindeki nedenleri aramak, bütünüyle yararsız bir çabadır. Her sapmayı bir geriye dönüş olarak gören çevrimsel zaman anlayışı, gelecek, şimdi ve geçmişi birbirine karıştırır ve insanın tarihsel rolünü büyük ölçüde azaltır. Bu durumda insan, önceden belirlenmiş bir rolü yineleyen bir oyuncudur yalnızca.

İnsanların kendi gelişimleri, yani zaman üzerine düşünceleri, geçmişi ele alış tarzları, insan eylemini değerlendirme biçimlerine bağlıdır. Dönüşü olmayan çizgisel zaman anlayışı yavaş yavaş ortaya çıktı. Olayın tekliğini koşullayan böylesi bir zamansallık anlayışı, modern tarihsel düşüncenin gelişmesi için zorunludur. Ancak o zaman tarih yineleme olmaktan çıkar, uzun vadeli tarihsel gelişim belirginleşir ve her olayın dolaysız ve köklü nedenlerini araştırmak zorunlu olur.

Çevrimsel olguların İbni Haldun'un kuramlarında tuttuğu yer, ortaçağ Mağrib devletlerinden her birinin yazgısını oluş-

turan olguların bağlantısı ve bu yazgıların az çok özdeş oluşu, İbni Haldun'a XIX. yüzyıldan önce yaşamış tarihçiler arasında üstün bir yer vermekten kaçınmamıza yeter mi? Onun tarih anlayışı Aziz Augustinus'un tarih anlayışına göre daha az gelişmiş, daha az modern midir?

Civitas Dei'nin (Tanrı Devleti) yazarı, zamanın geriye dönmezliği anlayışına ulaşmıştı kuşkusuz. Ona göre, insanlık tarihinin dönemleri birbirini yinelemez; bu dönemlerden her biri daha ileriye ulaşmak için bir öncekine dayanır ve genel bir evrimin içinde birer aşama oluşturur. Ama bu evrim fikri, tarihsel olayların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden çok, dinsel görüşlerden kaynaklanır. Aziz Augustinus için, dindışı tarih üzerine genel bir anlayış ortaya koymak değil, yaşanmış geçmişten seçilmiş olguların yorumundan giderek insanlığın, Adem'in ilk günahıyla başlayıp son yargıyla tamamlanacak olan evrimine inancı pekiştirmek söz konusudur. Demek ki Tanrısal müdahaleyi temel tarihsel etken durumuna getiren ve insanlığın evrimini Tanrı'nın belirlediği bir yazgıya dayandıran Augustinusçu kuramlar, tarihsel düşüncede bir ilerlemeye değil; ancak bir gerilemeye işaret ederler.

Bugün, geçmişe ilişkin geniş bir bakış açısına sahip olduğumuz için, XIX.ve XX. yüzyıllarda, çok ağır ve çok belirsiz evrimleri bile anlamlı kılan yepyeni önemli olaylar yaşandığı için, geçmişe yönelik her çevrimsel anlayışı, bilimsel tarihsel düşüncenin yadsınması olarak görüyoruz. Gerçekten de bugün, nesnel olarak tarihsel evrim ilerlediği ve yepyeni görünümler ortaya koyduğu halde, öznel nedenlere dayanarak tarihin sürekli bir yineleme olduğunu öne sürmek, bilimsel tarihsel düşünceyi yadsımak olur.

Bununla birlikte bir tarihçinin çevrimsel bir evrimden söz etmesi; ancak ortaya koyduğu çevrimler gerçek tarihsel evrimle uyuşmadığı ve bu çevrimsel anlayış onu yaşanmış geçmişin nedenlerini araştırmaktan alıkoyduğu ölçüde, bilimsel ve modern olmayan bir düşüncenin kanıtı sayılabilir.

İbni Haldun'a gelince: Devletin çevrimsel evrimiyle ilgili çözümlemesinin, kendini doğrulamak amacıyla önceden hazırlanmış ve gerçeklikten seçilmiş bazı öğeler üzerine kurulmuş bir metafizikle ilgisi yoktur. İbni Haldun, bir mutlak yönetim kurmaya yönelik merkezileşme girişimlerinin yinelenmesi ve

bunların kısa bir kararlılık döneminden sonra çöküşleriyle nesnel olarak belirgin olan tarihsel bir dönemi tanıtladı ve inceledi. Bu yinelemeler gerçekten yaşandı; gene bunun gibi, değişik ama az çok özdeş toplumsal-siyasal güçlerin temsilcileri olan kabilelerce kurulmuş ve aynı nitelikte iç çelişkiler yüzünden parçalanmış, birbirini izleyen devletler gerçekten varoldu.

Uzun vadeli bir tarihsel evrimin eksikliğinden kaynaklanan bu yinelenme, yüzyıllarca nesnel olarak varoldu; İbni Haldun'un incelediği dönem de budur. Söz konusu yinelenme, daha yüksek bir düzeye ulaşmaya yönelik gelişimlerini tamamlayamayan iç çelişkilerin art arda sonuçsuz kaldığını gösterir.

İbni Haldun, soyut ve mutlak bir biçimde ortaya konmuş çevrimsel bir felsefeyi tarihsel kanıtlarla doğrulamaya çalışmadı: O aydınlıktan uzak bir dizi olayı açıklamaya çalıştı ve çevrimsel bir evrim şemasına ulaştı; bu şema birçok kez hakikaten gerçekleşmiş olguların nesnel ve akılsal bir genellemesine karşılık olur. İbni Haldun burada aynı evrimin basit bir yinelemesini bulmaz. Daha önce de gördüğümüz gibi, onun tanıtladığı çevrim, Kuzey Afrika uygarlığının bütününe değil, imparatorluk kuran kabileye ilişkindir.

Ortaçağ Mağrib'i, çabaları birbirini tamamlayan kabilelerin oluşturduğu bir bütündür ve ortaçağ Mağrib tarihinin akışı, bu kabilelerin evrimlerinde görülen, bazen eş zamanlı ama çoğu kez birbirini izleyen düzensizliklere göre gelişir. İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, kabilelere dayanan yeni bir devlet, hem eski devleti karşısına alarak hem de bağımlı duruma getirilmiş topluluklara egemen olmaya çalışan öbür kabilelerle mücadele ederek büyür. Bu kabilelerden birinin zafere ulaşması, birbiriyle rekabet eden çeşitli kabilelerin girişimlerinin kesin olarak başarısızlığa uğramasına ya da bir süre için duraklamasına yol açar. Yeni imparatorluğun kurulması ve bir kabileler bütünü üzerinde otoritesini kullanması, bu kabilelerden bazılarının gelişimini durdurur. Bazılarınıysa bağımlı kılarken özellikle imparatorluğa destek veren kabilelerde yeni bir güç atılımı yaratır; böyle bir atılım bu kabilelere imparatorluğun çöküş döneminde iktidarı ele geçirme olanağı sağlayacaktır.

İbni Haldun, eksiksiz bir gelişmenin iyi örnekleri olan kabilelerin yapısındaki örnek evrimi incelemeye özellikle önem

verir. Ama sayıları çok daha kalabalık olan öbür kabilelerin, pek gelişmemiş örgütlenme biçimlerini aşamadıklarını da birçok kez belirtir; bunların gelişimi daha güçlü kabile topluluklarının etkisiyle yıkıma uğramış, tıkanmıştır. İbni Haldun'un da parmak bastığı gibi, hükümdarın bir kabileler topluluğu üzerindeki egemenliği, bu kabileleri çok daha önemli tarihsel amaçlara yöneltebilecek güçlerin gelişmesini çoğu kez engeller.

> "Küçüklük ve kölelik içinde yaşayan, vergi ve haraç ödemeyi kabul eden bir kabile, imparatorluk kuramaz.." "Kendini imparatorlukla yakın işbirliği içinde bulunuşunu kullanarak gösteriş içinde yaşamanın zevklerine kaptıran bir kabile, imparatorluğu ele geçirmesini zorlaştıran engelleri kendi eliyle yaratmış olur."[3]

İbni Haldun'a göre, bir kabilenin gelişimi bir dizi olay sonunda ortaya çıkıyorsa, bu gelişim zorunlu değil demektir. Bu kabile, daha güçlü bir kabilenin saldırısıyla gelişiminin herhangi bir aşamasında yıkıma uğrayabilir.

Demek ki İbni Haldun, basit bir çevrimsel olgunun tarihini gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarından geçen bir örnek-devletin evrimindeki yinelemelere indirgemez. Kabilesel yapıların egemen olduğu Mağrib'in tarihini, üstünlük kurmaya çalışan ve her biri değişik gelişme düzeylerinde bulunan siyasal güçlerin etkileşimi ve mücadelesi olarak belirler. Bir benzetmeyle anlatmaya çalışırsak; İbni Haldun Mağrib tarihini, tıpkı bir insanın gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarını yaşaması gibi, tek bir devletin yaşamsal çevriminin yinelemesi olarak değil; gençler, olgunlar ve yaşlılardan oluşmuş, birbirleriyle mücadele eden bir topluluk olarak görür. Gençlerden her biri, yetişkinlerin iktidarından ayrılıp yaşlıların ayağını kaydırmaya çalışır. Gençlerin tümü zaferden emin olamaz, onlardan pek azı üstünlük sağlayacaktır; ama tüm yaşlılar birbirine az çok yakın bir yenilgiye mahkûmdur. Olgunluk dönemlerini yaşayanlar ise hem gençlere boyun eğdirmeye hem de güç bakımından denk oldukları yaşlıların iktidarını ele geçirmeye en yatkın kişilerdir.

İbni Haldun'un Kuzey Afrika tarihine ilişkin görüşünde mekanikçi hiçbir yan yoktur: Bu görüş kabile topluluklarının

3. *Mukaddime*, I. Kitap, 2. Bölüm.

girişimlerindeki karışıklıklardan doğmuştur; öyle ki toplulukların karşılıklı etkileşimleri bunlardan her birinin iç evrimini büyük ölçüde belirler. Halduncu tarih görüşü birbirinden az çok bağımsız neden dizilerini bir araya getirir ve Kuzey Afrika denilen bütünü oluşturan kabilelerden her biriyle ilgili iç ya da dış etkenlerin etkileşimine dayanır.

Ortaçağ Mağrib'ini nesnel olarak belirleyen çevrimsel olguların önemine rağmen, İbni Haldun'un görüşleri zamansallık üzerine çevrimsel bir anlayıştan kaynaklanmaz. Kuşkusuz İbni Haldun, bu göreli durgunluk döneminde birbirinden nitelik olarak değişik, art arda gelmiş aşamalardan oluşmuş, uzun vadeli bir tarihsel evrim fikrini aydınlık bir biçimde geliştiremezdi. Bununla birlikte, sonsuz dönüş mitini kabul etmedi ve tarihin hiçbir zaman değişmeyeceği öne sürülen etkenlerin işleyişinden doğmadığını ve sürekli bir yinelenme olmadığını belirtti. Böylece İbni Haldun birçok kez, zamanın akışı içinde gerçekleşebilecek temel değişimlere parmak bastı:

> "Geçmiş dönemlerdeki olaylardan söz edildiğini duyan ve insan toplumundaki değişimlerden de değişikliklerden de kuşkulanmayan kişi, en önce bu olgular ile öğrendiği ya da tanık olduğu şeyler arasında bir yakınlık kurar. Oysa yaptığı karşılaştırmanın iki terimi önemli ayrımlar gösterebileceğinden, çok büyük yanılgılara düşmek tehlikesi vardır."[4]

Anımsanacağı gibi, İbni Haldun'un tarihsel koşullardaki bu büyük dönüşümlerden birine verdiği önem, yaşadığı dönemin ve ülkesinin tarihindeki köklü nedenleri araştırma isteğini doğrular.

> "Evren tam anlamında bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak ve yeniden düzene girecek demektir. Dolayısıyla bugün dünyanın, ülkelerin, halkların durumunu belirleyebilecek, alışkanlıklarda ve inançlarda gerçekleşmiş değişiklikleri belirtebilecek bir tarihçiye gerek var..."[5]

Ayrıca, ortaçağ İslam dünyasında oldukça yaygın birçok ideoloji vardır; bunlar tarihsel olayların çevrimsel olarak yinelendiği ilkesine dayanır. Yalnızca Şiiler değil, Sufiler (gizemci

4. *Mukaddime*, Önsöz.
5. A.g.y.

çileciler) de her şeyin sürekli olarak yineleneceğine inandıkları için, kâhince görüşler ortaya attılar. İbni Haldun'un çözümlemesi, öne sürüldüğü gibi zaman üzerine çevrimsel bir anlayışa dayansaydı ve tarih onun gözünde, değişmez çevrimlerin yinelenişinden başka bir şey olmasaydı, düşüncelerini gerçekte yakınlık duyduğu Sufi öğretilerden kanıtlar derleyerek desteklemez miydi?

İbni Haldun, Mağrib Devleti'nin evrimini incelerken bunlarla ilgili hiçbir imada bulunmadığı gibi, bu tür çevrimleri savunanları da tarihsel açıdan birçok kez açıkça eleştirir.

> "Bunların söyledikleri hemen bütünüyle bilmeceden ve benzetmelerden ibarettir; kendileri ya da onların yorumcuları bu durumu şöyle açıklar: Kâhinlik sayesinde, düşüncesizlik ve yanlışlardan sonra doğruluk ve iyi yol kendini gösterir. Bundan sonra halifelik, daha sonra müstebitliğe, kibire ve gösterişe dönüşen dünyevi bir imparatorluk gelir. Oysa deneyin de gösterdiği gibi, her şeyi başlangıç noktasına getirmek Allah'ın elindedir; bu yüzden kehanetin ve doğrunun gene ermişlik eliyle dirilmesi gerekir; sonra (gene) halifelik, daha sonra da imparatorluğun ve hükümdarın yerini tutan yalan gelir. Sonra inançsızlık, gene kehanetten önceki durumuna dönecektir."[6]

İbni Haldun, bu tür inançların tüm karanlık yanlarını ve çelişkilerini uzun uzun belirttikten sonra şu sonuca varır:

> "Bunlardan hiçbirinin gerçek olmadığına inanmaya başladım; çünkü bu bilgilerden hiçbiri, bilimsel ya da astrolojik bir ilkeye de başka bir ilkeye de dayanmaz."[7]

Demek ki İbni Haldun, sonsuz dönüş ilkesine dayanan öngörüleri mahkûm eder. Öte yandan, kuramlarının uygulanmasını, kesin olarak belirlenmiş töreler ve dönemlerle sınırlar. Sonunda Kuzey Afrika tarihinin mekanik ve basit bir akışa bağlanamayacağını, bu tarihin kendileri de gelişim halinde olan pek çok kabilenin çabalarının iç içe geçmesiyle doğduğunu belirtir. Bu yüzden İbni Haldun'un düşüncesini, çevrimsel bir tarih felsefesine bağlamak güçtür ve haksızlık olur. Oluşan, gelişen, çöken ve yok olan örnek-devletin evrim şeması, çarpıtıcı bir felsefi anlayışın tarihsel gerçekliğe yansıtılmasından değil,

6. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
7. A.g.y.

akılla denetlenen gözlemlerden ve olguların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden elde edilmiştir.

Daha sonra göreceğimiz gibi İbni Haldun, özellikle *Mukaddime*'nin üçüncü kitabında, birçok felsefi görüş ortaya koyar. Bu görüşler temelde, XIV. yüzyıl Müslüman dünyasında yaygın olan öğretilerden kaynaklanır ve İbni Haldun'a özgü görüşler olarak nitelenemez. İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi, felsefi görüşlerinden çok daha zengindir. Yapıtında özgünlüğünü ve önemini yadsıyamayacağımız yanlar, onu bir filozof olarak değil, çok büyük bir tarihçi olarak çıkarır karşımıza.

Bazı modern yorumculara göre, Mukaddime'yi bir tarihçinin değil, bir toplumbilimcinin yapıtı olarak görmek gerekir. Böylece Mukaddime, bilimsel tarih görüşünün değil, bir kültür biliminin doğuşuna işaret edecektir. İbni Haldun'u sıradan bir "kültür tarihçisi" olarak belirleyen görüş, onun düşüncesini tam anlamıyla sınırlayıp çarpıtmasa, bu tartışma gereksiz olurdu.[8]

Kuşkusuz İbni Haldun, iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesine çok önemli bir yer ayırmıştır ve toplumu uygulamaya dönük ya da kuralcı kaygılardan uzak kalarak ele alan ilk düşünür değilse de ilk düşünürlerden biridir. Bununla birlikte, bazı toplumbilimcilerin İbni Haldun'un düşüncesinde ayırt ettikleri sıralamaya bir göz atmak yeter; bu araştırmacılar İbni Haldun'un düşüncesini, onu ilgilendiren sorunlara pek uymayacak bir biçimde parçalayıp sonra yeniden kurmuştur. Örneğin Issawy şöyle bir metin seçimi yapmıştır: "1) Yöntem, 2) Coğrafya, 3) İktisadi Yaşam, 4) Kamu Harcamaları, 5) Nüfus, 6) Toplum ve Devlet, 7) Din ve Siyaset, 8) Bilgi ve Toplum, 9) Varlık ve Bilgi Kuramı."[9]

İbni Haldun bu iktisadi, toplumsal ve felsefi sorunların böylesine yöntemli bir incelemesine hiçbir zaman girişmemiştir. Böyle bir inceleme kitabı yazmış değildir: Gerçekte bu sınıflama, bir yandan toplumbilimi ve iktisat bilimi açısından çok yeni bir anlayışın sonucudur; öte yandan, daha da önemlisi, İbni Haldun'un gerçek amacı tarihsel olayları açıklamaktır.

8. Von Kramer, *Ibn Khaldun und Seine Kulturgeschichte des Islamisches Reich* (İbni Haldun ve İslam İmparatorluğu'nun Kültür Tarihi Üzerine Görüşü.)
9. C. Issawy, *An Arab Philosophy of History* (Arap Tarih Felsefesi).

Yoksa bütünlüğü içinde toplumu yöntemli bir biçimde incelemek değildir. İbni Haldun'un gerçekten ilgilendiği sorunlar açısından bakıldığında, onun ilerleyiş tarzı mantıklı ve yöntemli görünecektir. Örneğin bu bakış açısına göre İbni Haldun, "kamu maliyesi"ni kendi içinde incelemez. Ama bunların devlet yaşamındaki önemini kısaca ortaya koyduktan sonra, bir yönetimin, devletin evrimi çerçevesinde çözmek durumunda olduğu mali sorunlardan söz eder. Bunlardan söz ederken bu sorunların belli bir evrimden geçen başka etkenlerle bağlantısını da gözetir; çünkü bu etkenler yaşamın çeşitli aşamalarında bir imparatorluğun gücünü ya da zayıflığını belirler.

İbni Haldun siyasal etkenlerin incelenmesine ve bunların temelindeki nedenlerin araştırılmasına yönelir. Toplumsal yaşamdaki tüm öğeleri toplumbilimsel açıdan tanıtlamaya değil, devletlerin yazgısını kavramaya çalışır. Toplumbilimsel çözümlemesindeki bazı "boşluklar" da böylece açıklanmış olur: Örneğin, asabiyetten yoksun olan eşitlikçi kabile topluluğunu çok kısaca inceler; çünkü bu kabile tipi, çok yaygın olmasına rağmen, devlet kuramaz. İbni Haldun kabilesel eşitlikçiliğin simgesi ve sonucu olan kabile kurulu, "cemaat" gibi çok önemli kurumlardan da söz etmez. Çünkü bu kurul, temel siyasal güç değildir. Buna karşılık tüm dikkatini, devletin oluşumundaki önemini bildiğimiz asabiyet kavramına yöneltir. İbni Haldun'un özgünlüğünü ve önemini yalnızca toplumbilimsel bir özellik taşıyan bölümlere dayandırmak, düşüncesinin temel çizgisini, yani tarihsel olayların temel nedenlerini toplumsal yapıların evriminde aramak kaygısını ciddi bir şekilde çarpıtmak anlamına gelir.

İbni Haldun'un yapıtında birbirinden ayrı bir toplumbilim ve bir tarih görmek onun düşüncesini bozar ve onu değerlerinin en büyük bölümünden yoksun bırakır. İbni Haldun iktisadi ve toplumsal koşulları, olayların gerçekleşmesine dekor olacak bir tabloda bir araya getirmez. O olayları iktisadi ve toplumsal verilerin evrimiyle açıklamaya çalışır; önemli olan budur. Ama sömürgeci ideolojilerin bilinçli ya da bilinçsiz yandaşları için, Kuzey Afrikalı bir düşünürün tarih gibi önemli ve "tehlikeli" bir bilimin kurucusu olarak ortaya çıkması istenmeyecek bir şeydir.

İbni Haldun'un uygarlıkla ilgili olguların incelenmesi ile tarihsel olayların incelenmesi arasındaki ilişkiler konusunda

belli bir kararsızlığa düştüğü doğrudur: Bazı bölümlerde uygarlıkla ilgili olguların incelenmesini, tarihsel araştırmalara yardımcı bağımsız bir bilim olarak kabul ettiği görülmektedir. Ancak iş uygulamaya gelince ve gene başka birçok bölümde İbni Haldun, bu ayrılmaz iki bilgi alanının birliği üzerinde durur. İbni Haldun, geleneksel tarih görüşünün yalnızca önemli siyasal olayları anlatmakla yetinmesinden kaygı duymakla birlikte, kendi "tarih yazım yöntemi"ndeki özgünlüğün, olayların incelenmesi ile bunların temel nedeni olan toplumsal yapıların incelenmesi arasında kurduğu ilişkiden kaynaklandığını görüyordu.

> "Yeni bir tarih yazım yöntemi bularak, özgün bir plan tasarladım... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kuruculanının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."[10]

Dolayısıyla İbni Haldun kendi tarih görüşündeki özgünlüğün, umran ile siyasal ve askeri olayları birlikte incelemekten kaynaklandığını kesinlikle anlamıştı. Aynı biçimde, geleneksel edebi tarihi değil, bu "yeni tarih yazım yöntemi" ni bir bilim olarak görüyordu.

Ortaçağ Müslüman uygarlığında tarih, "Arap bilimleri" diye adlandırılan bütüne katılıyordu ama belagat, şiir, dinsel hukuk ne kadar bilimse o da o kadar bilimdi. Hikâye tarih, Yunalılardan alınan "felsefi bilimler" arasında sayılıyordu; hem dinsel alandaki öneminden ötürü (tarih, İslam geleneğinin bilimidir) hem de Yunan filozofları onu kendi bilim tanımlarına uygun bulmadıkları için böyleydi bu. Hikâye tarih özel, olumsal, öznel ölçütlere göre seçilmiş bir olgular dizisinin dökümü olduğu için, hiçbir biçimde bilimsel bir düşüncenin sunumu olarak görülmezdi. Tersine, "çaba harcamadan bilgilenme"nin en tipik biçimlerinden biriydi. İbni Haldun "felsefi bilimler"in ayırt edici özelliklerini ele aldığı bölümlerde, tarihi dışta bırakan geleneksel sıralamayı benimsemekle yetinir; çünkü herkesin kabul ettiği tarih, edebi ve anlatısal biçimiyle düşünülmüş tarihtir."[11]

10. *Mukaddime*, Önsöz.
11. *Mukaddime*, II. Kitap, 6. Bölüm.

"Bu konuya ayırdığımız bölümler yeni bir bilim oluşturacaktır... Başlıbaşına bir bilimdir bu çünkü özel bir konusu vardır: Uygarlık, insan toplumu ve toplumun özüne bağlanan pek çok soruna değinir. Otoriteye dayanan bilimler de akla dayanan bilimler de bu özelliktedir."[12]

İbni Haldun'un, kanıtlarını öne sürerken gösterdiği ölçülülüğe de parmak basmalıyız. Müslüman düşünürler yeni bir bilimin kurulmasını üç koşula bağlar; bu bilimin özel bir konusu (mevzu) bulunmalıdır, çözüm bekleyen sorunları (meseleler) olmalıdır ve ulaşmak istediği bir amacı (gaye) olmalıdır. İbni Haldun bu üç gereği kısaca belirtir. Kurduğu yeni bilimin bir konusu vardır; umran, yani insan toplumu. Çözüm bekleyen sorunları vardır; "toplumun özüne bağlanan olaylar" (tarihsel olaylar). Bu bilimin amacına gelince, "olgulara dayanan sonuçların pek büyük bir çekiciliği olmadığını kabul etmek gerekir; çünkü bunlar bilgilerin doğrulanmasıyla sınırlı kalır."[13]

Gördüğümüz kadarıyla İbni Haldun, temellendirme sorununu felsefi düzeyde ortaya koymaktan az çok bilinçli bir biçimde kaçındı ve tam bir kanıtlamaya yanaşmadı; bu bir varsayım elbette. Gerçekte az önce andığımız bölümde, yalnızca birtakım imalara başvurur ve bu yeni bilimi ancak en dar açıdan ele alır, yani tarihsel öyküleri doğrulamakta bir araç olarak ele alır. Böylesine kararsız ve sınırlayıcı bir yola niçin başvurur? Geleneksel anlayışa göre tarih, "Vahiy bilimleri", "Arap" bilimleri arasındadır ve önemli bir yeri vardır. Tarihi, felsefi bilimler arasına yerleştiren ve din adamlarının iyi gözle bakmadığı bu kanıtlama, incelikli ve tehlikeli bir kanıtlamaydı. Bu yüzden İbni Haldun, kurduğu yeni bilimi yardımcı bir bilgi alanına indirgemiş olabilir.

Nedenleri ne olursa olsun bu sınırlayıcı tanım, İbni Haldun'un köklü düşüncesine uymaz. Gerçekten de İbni Haldun, önemli bölümlerde tarihin "dış yüzü" yani "olayları belirtmeye yarayan "hikâye ve edebi yanı ile tarihin "iç özellikleri" arasındaki birliğe parmak basmıştır. İç özelliklerden şunları anlamamız gerekir:

"Olguların incelenmesi ve titiz bir biçimde araştırılması, olayların gerçekleşme tarzlarının ve bilince ulaşma tarzları-

12. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
13. A.g.y.

nın köklü biçimde bilinmesi."[14] Oysa tarihin iç yüzünü, yeni temelini ele alan anlayış, toplum incelenmesinden ayrı düşünülemez. İbni Haldun'un getirdiği, tarihe yardımcı bir bilim değildir yalnızca. Sözünü ettiği ve yarattığı "özgün" yeni bilim tüm tarihtir, gerçek tarihtir, geçmişteki olayların bağlantısı ve açıklanmasıdır. Böylece tarih, edebiyatın bir dalı olmaktan çıkıp bir bilim durumuna gelir.

> "Tarih felsefenin önemli bir dalını oluşturur ve bilimler arasında sayılmayı hak eder."[15]

Taha Hüseyin Arapça "İlim" sözcüğünü "bilim" diye karşılayan De Slane'ın çevirisini eleştirir; oysa bu sözcük çok daha genel bir anlamda "bilgi" demektir. Taha Hüseyin şu çeviriyi önermektedir: "Tarih bilgeliğin bir dalıdır ve bilgeliği oluşturan bilgiler arasında sayılmayı hak eder." Taha Hüseyin söyleyiş bakımından haklıdır kuşkusuz; ama İbni Haldun'un tarihi gerçek anlamda bir bilim durumuna getirmek gibi bir tasarıyı hiçbir zaman beslemediğini öne sürerken, tarihe uymayan şu görüşe dayanmaktadır: XIV. yüzyılda bilim kavramı pek iyi tanımlanmamıştır ve bilimler felsefeden ayrı değildir.

İbni Haldun bilim kavramını aydınlık bir biçimde tanımlamamış olsun: Bundan daha olağan bir şey düşünülemez. Bugün bile tarih özel türde bir bilim olarak görülmüyor mu? İbni Haldun'a göre tarihin temel özelliği, yani "iç" yapısı, XIX. yüzyıldan beri tarih bilimi diye adlandırdığımız şeye karşılıktır.

Bununla birlikte İbni Haldun kendi tarih görüşünün yeni bir bilgi dalı oluşturduğunu kesinlikle anlamıştı. Bu tutumun anlamı çok büyüktür. Gerçekte, Müslüman dünyasında olduğu kadar ortaçağ Hıristiyan dünyasında da bilim, yayılma ve gelişme yatkınlığı bulunmayan statik bir bütün olarak düşünülüyordu. Bilimsel bilgileri yeni buluşlarla arttırmak olanaksız görülüyordu ve söz konusu olan yalnızca, önceki bilgileri öğrenmek, aydınlatmak ve uygulamaktı. Bilimi değişmemek üzere tamamlanmış gören bu dogma. "eskiler"e duyulan ölçüsüz hayranlığa dayanıyordu ve çok güçlü dinsel görüşlerce de destekleniyordu. Örneğin Müslüman dünyası pek çok hadise

14. *Mukaddime*, Önsöz.
15. A.g.y.

dayanarak, yeniliği ve araştırmayı serüvencilik ve sapmayla eşanlamlı görüyordu. Gerçekte Kur'an, bilginin dokunulmaz ve yetkin anlatımı değil miydi? İbni Haldun'un, seleflerine yönelttiği eleştiriler ve "yeni bir bilim" ya da yeni bir bilgi dalı kurmak gerektiğinin bilincinde olması, düşünsel kemikleşmenin tüm alanlarda geçerli olmaya başladığı bir dönemde, olağandışı bir düşünceye tanıklık eder.

Sonuç olarak, İbni Haldun'un düşündüğü biçimiyle tarih gerçek bir bilimdir; bilimi sanattan ayıran tüm özellikler vardır onda. Tarih biliminin XIV. yüzyılda, bu düşünsel duraklama, hatta çöküş döneminde kısa bir süre için de olsa ortaya çıkması, gerçekten olağandışı bir olaydır. Dolayısıyla bu olayın nedenlerini aramakta yarar vardır.

4
Tarihsel Ortam ve Akılcı Miras

Tarih biliminin, Avrupa'daki büyük atılımdan beş yüzyıl önce, gerçek sürdürücüsü bulunmayan bir düşünürün yapıtında ortaya çıkması, olağandışı bir olaydır. İbni Haldun'un tarihsel düşünce alanındaki üstünlüğü o kadar büyüktür, XIX. yüzyıldan önceki tarihçileri o kadar geride bırakır ki kendisini "yalnız bir yıldız", kitabını ise "hiçbir şeye bağlanmayan şaşırtıcı bir yapıt" olarak değerlendirmelerine neden olur.[1]

Ancak ne İbni Haldun bir peygamberdir ne de *Mukaddime* bir mucizedir.

Bu yapıt Müslüman uygarlığında doğmuştur ve orada ortaya çıkması bir bakıma olağandır. Gerçekten de sanayileşme öncesi uygarlıklar arasında tarihsel düşünceye en çok önem veren, Arap dünyası olmuştur. Hindistan'da boğulan, Çin'de cılız kalan tarihsel düşünce, Hıristiyan dünyasının kültüründe kuşkusuz önemli bir yere sahipti; ama ortaçağ Arap devletlerinde tarih, dürüst insanın düşünsel gelişiminde, toplum yaşamında ve edebiyatta olduğu kadar, yönetime ilişkin siyasal etkinlikler ile dinsel düşüncede de ön plandaydı. L. Gardet'nin belirttiği gibi, "tarihsel ortama duyarlılık, yüzyıllar boyu İslam'ın belirgin özelliklerinden biri olmuştur."[2]

Yunan-Latin dünyasındaki tarihsel düşünce ile Müslüman ülkelerindeki tarihsel düşünce arasında, genellikle büyük bir nitelik ayrımı yoktur; her iki durumda da tarihsel düşünce,

1. Astre: *Les cahiers du Sud*, 1947.
2. *La Cité Musulmane*, (Müslüman Kenti).

edebi ya da anlatısal türlerde kendini gösterir. Buna karşılık, deyim yerindeyse nicelik bakımından önemli ayrımlar vardır. Tarihin Müslüman kültüründe tuttuğu büyük yere kanıt göstermek gerekirse IX. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasındaki dönemde, Arap tarihçileri tarafından yazılmış 1.300 kitap sayılabilir (özetlemeleri dışta tutuyoruz). Yunanistan'da, Roma'da, Bizans'ta ve elbette ortaçağ Batı Avrupa'sında tarih hiçbir zaman bu ölçüde kültürel etkinliğe karışmamış, hiçbir zaman böylesine bir yaygınlık ve önem kazanmamıştır. Ortaçağ Arap dünyası tarihsel düşüncenin kendini en çok gösterdiği kültür alanıdır. Bu niceliksel gelişim ile tarihsel düşüncenin İbni Haldun'un yapıtında niteliksel bir değişime uğraması arasında elbette bağlantı vardır.

Bu yüzden tarihin Müslüman kültüründeki büyük önemini açıklamamız gerekiyor:

Araplar, İslam'ın doğuşundan önce de tarihe uygunluğu bir ölçüde gözetiyorlardı: Sözlü edebiyatlarından anladığımıza göre, soy kütüklerini incelemeye özen gösteriyor, özellikle de kabilelerin giriştikleri savaşların destansı öykülerine önem veriyorlardı.

Muhammed'in öğretisi de Hıristiyanlık gibi, hatta belki ondan daha kesin bir biçimde, insanın yaşamı ve yazgısı konusunda tarihsel bir anlayışa kapı açıyordu: Zamanın akışını, etkileyici olaylarla belirlenmiş bir başlangıç ve sonla sınırlamak, çevrimsel zamansallık anlayışını yıkıyor ve tarihsel düşüncenin gelişmesine elverişli bir zaman kavramı getiriyordu: İnsanlık tarihi yineleme olmaktan çıkıyor, evrim durumuna geliyordu. Muhammed kendi gelişinin, öbür peygamberlerin ortaya çıkışıyla belirgin olan bir evrime son verdiğini biliyordu. Tarihçi İbni Kuteybe'ye, kendi dininin önemini değerlendirebileceği bir evrensel evrim açısından bakma olanağını veren de bir bakıma buydu. Öte yandan Muhammed, kendi peygamberlik görevinin temelinde geçmişin ve geleceğin tarihinden haberli oluşunu buluyordu.

Başlangıçta küçük bir topluluğu gözeten *Kur'an*, karmaşık yapısına rağmen, dev bir imparatorluk düzenine kesin bir yanıt getiremezdi. Bu yüzden Peygamber'in yaşamı boyunca karşılaştığı pek çok durumda nasıl davrandığının incelenmesi, ulemanın yargılarına ışık tutmak bakımından son derece de-

ğerliydi. *Kur'an*'ı tamamlayan ve ilkelere bağlı geleneğin temeline yerleşen bu "hadisler", tarihçilerin büyük çabalarıyla derlendi, tartışıldı, doğrulandı ve yorumlandı. Kutsallığın gerekleri, eleştirel bir olaydan oluşmuş bir tarihe sürekli olarak başvurulması, tarihçinin köklü bir çaba göstermesini sürekli bir zorunluluk olarak gören düşünce adamları yetiştirdi; hadislerin seçimi bazı tarihsel yöntemler kullanmayı, metinlerden ve tanıklardan yararlanmayı gerektiriyordu: Böylece IX. yüzyılda Buhari 300.000'e yakın hadis derledi; bunlardan çoğunun yanlış olduğunu belirleyip on bin kadar hadis seçti. Demek ki tarihçinin çok önemli görevleri vardı: Peygamber'in yaşamındaki olaylardan her birinin akışını ve durumunu kesin olarak belirlemek, tanıklıkların gerçeğe uygunluğunu ve metinlerin doğruluğunu değerlendirmek zorundaydı. Müslüman dünyasında tarih, geleneğin bilimiydi. Bu bilimin Arap kültüründeki önemine tanıklık edecek bir olgudan söz edelim: Arap dilinde düzyazıyla kaleme alınmış eldeki ilk metin, İbni İshak'ın 763'te yazdığı, Peygamber'in yaşamı üzerine bir kitaptır.

Bununla birlikte tarih yalnızca bu dinsel işlevlerle sınırlı kalmadı. Hıristiyanlığın yayılışı uzun bir süre, yoksul kişilerin tek tek ve çoğu kez gizlice dine katılmalarıyla gerçekleşti, oysa İslam'ın yayılışı bambaşka biçimlerde oldu. Bu yayılma siyasal ve askeri açıdan bir gösteri niteliği kazandı. Daha başlangıç döneminde, örgütlü bir devlet vardı, bu devletin önderi durumunda bulunan ve siyasal, askeri ve dinsel güçleri kendinde toplayan halife vardı. Dinin tarihi, özellikle önemli olan ilk dönemlerde, siyasal ve askeri tarihle iç içeydi, dolayısıyla Müslüman tarihçinin görevi, Peygamber'in soluğunu Akitanya'dan Türkistan'a kadar götüren şaşırtıcı fetihlerin gelişimini anlatmaktı. Bu tarihsel anlatıların bir amacı da dini savunanların coşkusunu açığa vurmaktı. Bu kitapların etkisiyle dine katılanların sayısı artıyordu; çünkü bu kitaplar, bağlılık gösterenlerin siyasal başarılarında anlatımını bulan Müslüman dininin değerine tanıklık ediyordu.

Öte yandan tarihçi, hükümdarlar ve onların memurları tarafından, imparatorluğu oluşturan değişik toplulukların tarihini anlatmak ve bunların hangi koşullarda imparatorluğa katıldıklarını belirtmekle görevlendiriliyordu. Gerçekte bir araya gelişlerinin isteyerek ya da zorla oluşuna göre, bu topluluklar

arasında, hukuksal ve parasal önem bakımından büyük ayrımlar yapılıyordu.

Bir de Peygamber'in ölümünden sonra yaşanan tarihsel olaylar, halef savaşları, Muhammed'in damadı Ali'nin yerinden edilmesi v.b. önemli sonuçlar doğurdu ve uzun uzun incelendi.

Müslüman dünyasında tarihçiye verilen önem, kültürün genel olarak ileri bir düzeye varması, özellikle de tam bir kitap uygarlığının gelişmesiyle arttı. VIII. yüzyılın sonunda Bağdat'ta, Çin teknikleri ile kâğıt ve cilt yapımına başlandı. Her hükümdar, her kent, her camii bir kitaplık sahibi olmaya bakıyor ve genellikle zengin kişiler, az bulunur kitap koleksiyonlarıyla övünüyordu. Bunlar arsında tarih kitapları, seçkin bir yer tutuyordu: Söylenenlere göre, Fatımiler'in Kahire'deki kitaplıkları her türden iki milyona yakın kitap barındırıyor ve yalnızca Taberi'nin tarihinden 1.220 nüsha bulunuyordu. Bu kitap tutkusu, tarihsel çalışmaların gelişmesi bakımından çok yararlı oldu: Müslüman tarihçiler geniş bir yandaş topluluğundan destek görüyor, zengin ve ayrıntılı bir belge birikimine sahip bulunuyordu; öyle ki bazen aşırı ölçüde derlemeci oluyorlardı. Vakanüsvistlik Müslüman düşünce veriminin tartışmasız en seçkin en parlak dallarından biriydi.

İslam kültüründe tarih, temel öğretimden yüksek öğretime kadar önemli bir yer tutuyordu. Tarihsel anlatılar gençlerin en sevdiği okuma konusuydu ve ortaçağ Müslüman dünyasında güçlü bir tarih kültürü olmayan "dürüst insan" düşünülemezdi; hele amaç parlak bir tartışmacı olmaksa. En sıradan bir konuşma bile tarihsel olaylar ve anlatılarla süslenirdi; öyle ki bunları bilmemek olmazdı. İbni Haldun "Edebiyat toplantılarına çekicilik katan tarihtir" diye yazar. Tarih bilgisi toplum içinde beğeni kazandığı gibi hayır duaları da alır: "Arap bilimlerinin en önemli öğesi olan tarih, hem bilgeliğe hem gelenekle ve dinsel yaşamla ilgili şeylerin anlaşılmasına hizmet eder. Ayrıca tarih, ortaçağ Müslüman dünyasında yönetim ve askerlikle ilgili siyasal yaşamın okulu sayılır. Ünlü Halife Muaviye, Müslüman yöneticilerde belirgin bir özellik olan tarihsel kültür geleneğini başlatan kişidir: Söylenenlere göre gecenin ilk üçte birlik bölümünde "öykü yazarları"nı yanına çağırtırmış; bunlar kendisine Arapların ve öbür halkların "önemli günler"ini anlatır,

antikçağ hükümdarlarının izledikleri siyasetleri açıklarlarmış. Muaviye, gecenin ikinci üçte birlik bölümünde dinlendikten sonra gün ışıyıncaya kadar savaşlara, taktiğe, stratejiye ve yönetim ilkelerine değinen kitaplar okuturmuş.

İbni Haldun'a göre "Tarih, sıradan ve aylak kişilerin bile öğrenmeye özendiği bir bilgi dalıdır; krallar ve önemli kişiler tarafından yarışırcasına aranır ve eğitimli kişiler tarafından olduğu kadar, cahil kişiler tarafından da değerli sayılır."[3]

İster temel, ister eşsiz bir bilgi olarak görülsün, tarih ortaçağ Müslüman kültürünün en önemli parçasıdır. Çok çeşitli biçimlerde ortaya konmuş olabilir: Yaşamöyküleri, en önce de Peygamber'in yaşamöyküsü, kent yıllıkları (Şam'ın 1175'te kaleme alınan yıllığı 80 cilt tutar) ya da hanedan yıllıkları, anlatılar, büyük dünya tarihleri gibi. Pek çok Müslüman tarihçisi arasında ancak en ünlülerini sayabiliriz. Daha VIII. yüzyılın ikinci yarısında İbni İshak ve El Havkali'nin, öncelikle Peygamber'in yaşamını inceleyen yapıtları vardır. İbni Kuteybe, Dineveri ve Yakubi dünya tarihini başlatır, Belazuri ise kendini İslam tarihine ve İslam fetihlerine verir. Ama tüm haleflerin başvurduğu, Müslüman vakanüvistliğinin kurucusu Taberi'dir (839-923): Taberi, Adem'den X. yüzyıla kadar uzanan bir dünya tarihi yazmıştır ve yapıtı tam bir kesinlik ve doğruluk duygusu veren dev bir belge kaynağıdır. Taberi çoğu kez olayları ve gelenekleri bir araya getirmekle yetinirse de ustaca birleştirilmiş canlı anlatılar ortaya koyar. Bu arada Abbasi hanedanıyla ilgili kendi anılarını anlatan Çuli'nin yapıtını ve zekice bir açıklama çabası ortaya koyan Tabit Ben Sinan'ın X. yüzyılı ele alan ayrıntılı tarihini de anmalıyız. Açık görüşlü büyük gezgin Mesudi de önemli bir tarih yapıtı bırakmıştır. XIII. yüzyılda ise İbni Kallikan'ın, tarihçi Prens İbni El Atir'in ve Ebul Gida'nın yapıtları vardır; bunlar daha çok yaşamöyküleridir.

Demek ki Müslüman dünyası, ortaçağda tarihsel düşüncenin en güçlü biçimde ortaya çıktığı ve kültürün bütünü içinde en önemli yeri tuttuğu yöre olmuştur. Dolayısıyla İbni Haldun'un durumu olağandışı sayılmaz; onun yapıtı bu dev tarihsel-edebi etkinliğin en yüksek noktasıdır. Düşüncesi bu tarihsel ortamda oluştuğu gibi, *Mukaddime*'nin karşılaştırmalı yöntemine kay-

3. *Mukaddime*, Önsöz.

naklık eden geniş belgeler de büyük ölçüde Müslüman dünyasında belirgin olan önemli tarihsel verimin sonucudur.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yapıtı, bu verimli edebiyatın basit bir uzantısı değildir. *Mukaddime* tarihsel düşüncede gerçek bir dönüşüm yaratır: Böylece olayların temel nedenleri, ilk kez iktisadi koşulların bütününde ve toplumsal yapıların evriminde aranmış olmaktadır.

İbni Haldun'un kurduğu tarih anlayışı o kadar yeni, o kadar devrimcidir ki çağdaşları, onun önemini gerektiği gibi kavrayamamıştır. Çağdaşları ve daha sonraki yüzyılların Arap tarihçileri, İbni Haldun'a büyük bir saygı duymakla beraber, büyüklüğünün nedenlerini yapıtının geleneksel tarih anlayışından en az uzaklaşmış gözüken yanlarında arayacaklardır. Tarihsel gelişim konusunda iktisadi ve toplumsal görüşlere yer veren tek yazar, X. yüzyılda yaşayan K. Bin Cafer olmuştur. İbni Haldun'u anımsatan bu tek Arap yazarına dikkati çeken F. Rosenthal, iki yapıt arasında ilişki bulunmadığı sonucuna varmaktadır; İbni Haldun'un gerçek anlamda bir öncüsü bulunmadığı anlaşılıyor, dolayısıyla özgünlüğü tartışmasızdır.

İbni Haldun'un kullandığı malzemeler geniş bilgisinden, özellikle de siyaset adamı olarak gözlemlerinden ve somut deneyimlerinden kaynaklanır. Öbür tarihçilerle karşılaştırıldığında, onun en büyük özelliği nedenselliğe aşırı önem vermesidir. İbni Haldun doğrudan nedenleri çözümlemekle yetinmeyerek, geleneksel tarihsel düşüncenin uğraşmadığı alanlardaki temel nedenlerin araştırmasına geçer. Tarih dışyüzü bakımından "olayların anlatılması"na dayanıyorsa, temeldeki "iç" özellikleri de olayların incelenmesi ve doğrulanması, onları doğuran nedenlerin özenle araştırılması ve olayların gerçekleşme ve ortaya çıkış tarzlarının derinliğine bilinmesidir. İbni Haldun'un başlıca kaygısı ve onun yöntemini belirleyen amaç, "anlaşılır kılmak"tır.

> "Uygarlığa ilişkin olanı ele almakla... Olayların nedenlerini anlaşılır kılıyorum... Anlatılarda doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılması gereken kural... İnsan toplumunu, yani uygarlığı incelemeye dayanır... Böyle yapmakla... gerçeğe uygun olanı olmayandan, doğruyu yanlıştan ayıracak güvenli bir kuralımız olur ve bunu hiçbir kuşkuya yer bırakmayan, kanıtlamaya dayalı bir yöntemle yapmış oluruz."[4]

4. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.

İbni Haldun, askeri harekâtlardan ve zafer koşullarından söz ederken, Spinoza'yı üç yüzyıl öncesinden haber verir gibidir:

> "Zafer, bir şans ve rastlantı işidir. Ama bu sözcüklerden ne anladığımı açıklamak isterim... Zafer gizli nedenlere bağlıdır ve rastlantı sözcüğüyle anlatılmak istenen budur."[5]

İbni Haldun, daha ilerde de çok güzel bir coşkuyla şunları söyler:

> "Doğru, kendisine hiçbir şeyin karşı koyamayacağı bir güçtür ve yalan, aklın parıltısıyla parçalanarak gerileyen bir şeytandır."

İbni Haldun XIX. yüzyıl öncesinin akılcılık kaygısını gerçekten ileri götüren ender tarihçilerden biri olmakla birlikte, başka Müslüman düşünürler de tarih dışındaki alanlarda buna benzer, hatta bazen bundan da büyük bir çaba göstermiş ve bu çabalarında bilimler, tıp, kimya, matematik gibi alanlarda, ortaçağ Müslüman felsefesinin en parlak dallarından birini oluşturan akılcı akımdan yararlanmıştır.

VII. yüzyıldan sonra, büyük iktisadi atılım, yaygın ticari etkinliğiyle dev bir ticaret devleti olan Arap İmparatorluğu'nun oluşumunu izleyen toplumsal dönüşümler, büyük bir düşünsel gelişimi de birlikte getirdi. Büyük kentlerde gelişen etkin, girişimci, gezgin ticaret soyluluğu; dini, bir toplumdan kaçış ideali olarak değil, uyarıcı canlı bir ideoloji olarak görmeye başladı. Bazı ünlü Tanrıbilimciler (örneğin Hanefilik mezhebinin kurucularından biri olan Muhammet Şeybani gibi), Avrupa'da sekiz yüzyıl sonra Calvinci girişimcilerin savunacağı kuramlara benzer kuramlar geliştirdi: İşte başarılı olmak dinsel bir görevdi; zenginleşmek Tanrı'yı anmanın ve ona hizmet etmenin bir yoluydu.[6]

Düşünsel alanda uygulamaya dönük araştırmalar, bilimsel irdelemeler destek gördü ve dolayısıyla akılcı akım büyük bir atılım yaptı. Bu akım, Yunan düşüncesinin bilimsel ve felsefi mirasından güç aldı. Araplar, Yunan düşüncesinin unutulma-

5. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm.
6. Bkz. S. D. Goitein: *The Rise of the Near-Est Bourgeoisie* (Yakın Doğu Burjuvazisinin Doğuşu) Chiers d'Historie Mondiale, 1957.

sını önledi ve onu bir ölçüde de olsa yok olmaktan kurtardı; Araplar olmasa bu yok oluş kesinlik kazanabilirdi. Antikçağ Yunanistan'ının pek çok yapıtı Arapça'ya çevrildi ve yorumlandı. Basit bir çeviri ve öykünme çabasıyla yetinmeyen Müslüman düşünürleri bu yapıtları aydınlattı, zenginleştirdi ve onları yeni gerçeklere uyguladı. Araplar, antikçağ yapıtlarına yaşam kazandırmakla gerçekten özgün yaratılar ortaya koydu. Yunan felsefesinin katkılarıyla Müslüman dini bir araya gelince yeni bir fikir akımı ortaya çıktı.

Birçok büyük Arap filozofu, kendi çalışmalarına koşut olarak salt bilimsel araştırmalara girişti, akılcılık yolunu seçti; hiç olmazsa bazı alanlarda mitsel ve dinsel açıklamaları bir yana bırakarak, gerçekliğin bilinçli araştırmasına ve yasalarının ortaya konulmasına yöneldi. Birkaçı dışında (dinsizliğe iyice yaklaşan büyük hekim ve filozof Razi gibileri), Yunan maddecilerinin gerçek anlamda izleyicileri az oldu. Tam anlamıyla dindışı düşünürler hiçbir zaman çıkmadıysa da Cahiliye'yi yadsıyan pek çok düşünür, gerçekliği akılcı bir biçimde araştırmanın kendilerini vahiyin doğrulanmasına götüreceğine inanarak incelemelerini sürdürdü. El Kindi, El Farabi, İbni Sina (Avicenne), özellikle de batıda İbni Bacce (Avanpace), İbni Tufeyl ve en büyük akılcı filozofların sonuncusu İbni Rüşt'ün (Averroes) durumu buydu. Aklın gücüne ve dünyanın akılsallığına gözü pek bir inanç besleyen İbni Rüşt, büyük bir ustalıkla, din ile akıl arasında gerçek bir karşıtlık bulunmadığı görüşünü geliştirdi; böylece, hiç olmazsa akıl yürütmelerindeki incelikleri kavrayabilecek olanlara düşüncesindeki simgeleri, gizemleri ve mucizeleri gösterebildi.

İbni Haldun bu büyük düşünürlerden çok etkilendi: Gençliğinde ünlü mantıkçı Abili'den öğrendiklerinin büyük önemi vardır. Daha sonra Granada'da İbni Rüşt ve Razi'nin yapıtları üzerine yorumlar yazdı. İbni Haldun'un tarihsel yöntemine yön veren, temel nedenleri anlama ve araştırma tutkusu, daha çok büyük akılcı filozofların düşüncesinden kaynaklanır. Bu akılcılık *Mukaddime*'nin büyük bölümüne sinmişse de birçok parçada, özellikle de tarihsel eleştiriye ayrılmış bölümde açıkça ortaya konur.

Bununla birlikte İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi ile büyük akılcı filozofların düşüncesi arasındaki ilişki yalın değildir.

Bu filozofların yapıtları *Mukaddime*'den çok önce yazılmıştır ve özellikle IX. yüzyıl ile XI. yüzyıl arasındaki dönemi kapsar; bu akılcı akım İbni Rüşt'ün (1126-1198) yapıtında son kez çiçeklendikten sonra yavaş yavaş kurudu. Bu dönem yaşanırken, bir dinsel tepki akımı ve çeşitli gizemci eğilimler bir yüzyıldan beri akılcı görüşleri bastırıyordu.

Muhsin Mehdi ve onun gibi düşünenlerle birlikte, İbni Haldun'un doğrudan doğruya akılcı filozoflara bağlandığını ve akılcı filozofların sonuncusu olduğu söylenebilir elbette. Ama oldukça kaba olan bu sav, pek savunulamaz. Gerçekten de İbni Haldun felsefi sorunlardan söz ettiği uzun bölümlerde akılcı düşünürlerin de, yapıtını incelemiş olduğu İbni Rüşt'ün de sürdürücüsü olarak çıkmaz karşımıza; bir mutaassıp olarak, hatta dinsel tepkinin ortaya attığı savların savunucusu olarak çıkar. *Mukaddime*'nin yazarı tarih yöntemi konusunda, yüzyıllar önce yazılmış akılcı yapıtlardan açıkça etkilenmişse de, XIV. yüzyılda ve Kuzey Afrika'da en canlı dönemini yaşayan dinsel tepki akımından çok daha büyük ölçüde etkilenmiştir.

Bu Cahiliye yanlısı tepkinin nedenleri çok karmaşıktır. Bu tepki büyük ölçüde, Müslüman dünyasının bütününde iktisadi ve toplumsal gelişmenin yavaşlamasından kaynaklanır. Başlangıçta canlı bir din olan İslam, topluma işleyen kemikleşmeden etkilendiği ölçüde, ayrıca yönetici sınıflar dinin ilerici bir açıdan yorumlanmasını kuşkuyla karşılamaya başladıkları ölçüde yavaş yavaş engelleyici bir ideoloji durumuna geldi.

Aşağı yukarı XI. yüzyıla kadar ulemalar, bazen bazı hükümdarların da desteklediklerı özgür düşünürlere az çok hoşgörüyle davrandı. Ama siyasal, iktisadi ve toplumsal güçlükler, Ortadoğu'da ideolojik olarak anlatımını önemli mezhep ayrılıklarında bulan akımlara yol açınca, bu iyi niyet de sona erdi. Bu akımların aykırı özelliklerindeki ince ayrımlar ve muhalif bir özellik taşımaları, hoşnut olmayanları bir araya getirmeye yetiyordu. Böylece mutaassıplığın çıkarı, giderek yönetici sınıfların çıkarıyla iç içe geçti; yönetici sınıflar bağlılık gösterecek memurlar, kendilerinden yana hukukçular yaratmak kaygısıyla, din adamlarını "düzene uygun" bir öğretim geliştirmekle görevlendirdi. Başlangıçta özel ve özgür okullar durumunda olan "medreseler", aydınları kadrolaşmaya yönelten araçlar, bilimsel ve akılcı akıma genel tepkinin kaynağı duru-

muna geldi. Giderek Tanrıbilimsel sorunlar, düşünsel yaşama bütünüyle egemen oldu ve dindışı araştırmaları dışladı.

Sofuların tepkisi, gizemci akımlara hiçbir zaman yönelmedi; insanları her şeyden el etek çekmeye ve gerçekten kaçmaya çağıran gizemci akımlar, bu özellikleriyle toplumsal açıdan bir tehlike oluşturmuyordu. Böylece Sufilik, yani Hıristiyan manastır yaşamından esinlenen gizemci öğreti, İran aydınlanmacılığı (*illuminisme*), Hint coşku felsefesi ve kutsal yerler kültü, kırlarda ve kentlerde yaşayan kitleleri büyük ölçüde etkiledi. Başlangıçta az çok iyi karşılanan gizemci öğreti, akılcı felsefe akımının büyük hasmı Gazali'nin yapıtları sayesinde mutaassıplıkla birleşti. O zaman Sufilik tüm düşünsel yaşamda önem kazandı ve medreselerdeki bütünüyle skolastikleşmiş öğrenimi, aydınlanmacılığa ve akıldışıcılığa yöneltti.

Katılaşmış bir iktisadi ve toplumsal yaşamın yansısı durumuna gelen Müslüman dünyasının düşünce yaşamı, o dönemden sonra bilimsel araştırmaların giderek durması ve geleneksel edebi belirlemelerin yinelenmesiyle belirgin oldu. Gizemcilik ve sofuluk içindeki genel uyuklama, hoşgörüsüzlüğün güçlenmesiyle birleşti: Dinsel yasanın toplumla ilgili buyrukları en dar anlamıyla yorumlandı.

XIV. yüzyılda Mağrib son derece "sofu" bir yöreydi, çünkü Malikilik öğretisinin egemenliği altındaydı ve koşullar akılcı bir akımın sürdürülmesi bakımından daha da elverişsizdi. İbni Haldun'un gençliğinde yararlandığı aydınlık öğretim, bütünüyle olağandışı görünüyor. Kendisinin de belirttiği gibi, geniş ve aydınlık bir kültüre kavuşma olanağını, yaşadığı aile ortamının niteliğine, belki de Endülüslü oluşuna borçludur. Ailesinin toplumsal durumu ona, resmi öğrenimden uzun süredir sürgün edilmiş büyük akılcı filozofların düşüncesine ulaşmak olanağını verdi. Tunus gibi sofu ve dar bir ortama, Merini sarayından Endülüslü bilgin ve düşünürlerin gelmesi tam anlamıyla taze bir soluk oldu. İbni Haldun'un, ailesinin konuğu olan Abili'nin kendisine mantığı ve akılcılığı tanıtmasından duyduğu bilme sevincini böyle açıklayabiliriz. Demek ki İbni Haldun'un akılcı görüşleri, yaşadığı döneme göre olağandışıdır. O, bu görüşleri yaşadığı döneme göre onu az çok özgür kılan toplumsal durumuna ve elbette aynı zamanda kendi çabasına ve düşünce yeteneklerine borçludur.

5
Dinsel Tepkinin Sonuçları

İbni Haldun, yolunu şaşırıp XIV. yüzyıla gelmiş akılcı bir filozof değildir. Gençliğinde, Abili ve öbür öğretmenlerinin büyük etkisine rağmen sofu muhalefetten de çok etkilenmiştir. Yönetici sınıftan bir kişi oluşu, büyük bir toprak sahibi durumunda bulunuşu, siyasal rolü gibi etmenler onu mutaassıplığa yöneltiyordu. Ayrıca yargıçlık ve vaizlik görevleri de onu, gerici ve gizemci akımı kışkırtan toplumsal grubun içine sokuyordu. Gizemci Ebu Medyen'in kalesine çekilişi, Sufiliği benimseyişi, yaşamının büyük bölümünü gizemci araştırmalara adamış bir babanın etkisinde, uzun bir hazırlık döneminin sonucuydu kuşkusuz.

İbni Haldun'un sofu akıma katılışı, *Mukaddime*'deki açıkça akıldışı görüşleri aydınlığa kavuşturur. *Mukaddime*'de bulduğumuz çok güzel bir akılcı atılım gösteren bölümler ile gizemci bir Cahiliye yandaşlığının belirgin olduğu parçalar arasındaki karşıtlık gerçekten şaşırtıcıdır.

İbni Haldun, İbni Rüşt ile İbni Sina'ya hayranlık duysa da onların "yanılgılar"ını, "tehlikeli yapıtlar"ını şiddetle mahkûm etmekten çekinmez. Hatta, "felsefe kendi başına düşünüldüğünde yararsız, uygulama açısından tehlikeli bir bilimdir" diyecek kadar ileri gider.

İbni Haldun, gençliğindeki coşkulu dönemlerinden söz ederken mantığı da mahkûm eder. Mantığa biçimsel şemasından çok, akılcılığa dayanak oluşturduğu için karşı çıkar; çünkü akılcılık vahiy ve doğmayla ilgili her şeyi tehdit etmektedir; oysa bunları "akılla kanıtlamaya çalışmak gerekmez.

İbni Haldun *Mukaddime*'nin başında, nedensellik ilkesinin önemini kabul etse de ("Dünyayı gözlersek... onda yetkin bir irade, düzenli bir sistem, bir neden sonuç bağlantısı görürüz"), inançlı bir kişi olarak gerçeğin kavranabilirliği ilkesini yadsır. Böylece Allah'ın tasarılarını erişilmez kılan bu sınırı korumak ve atılgan bir akılcılığın savlarına karşı Allah'ın öncesiz sonrasız iktidarını savunmak ister. Duyulur varlığın ve görüşün ötesine geçmek, şeylerin özüne ulaşmak tasarısını mahkûm eder; çünkü bu Tanrısalın alanına karışmak olur:

> "Akıl bize bu özü göstermek gücünden yoksundur".. Evren, insan düşüncesinin kucaklayamayacağı kadar geniştir ve bizim bilmediğimiz şeyleri Allah yaratır."[1]

Oysa İbni Haldun tarihsel sorunları ele alırken hiç duraksamadan şunları söyler:

> "Hakikat akılla kavranabilir ve şeylerin doğasıyla uyuşur. Hakikatin özüne bağlı olan rastlantıların araştırılması mümkündür. Dolayısıyla akılla incelenen her hakikat özel bir bilim yaratır."[2]

Öte yandan İbni Haldun insanın yetkin bir biçimde kavramlar oluşturacak güçten yoksun olduğunu kanıtlamaya çalışır; böyle olmasa, insan Tanrısal bir yasaya başvurmaksızın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilecektir.

> "Varlıkların özü bizim için kesinlikle bilinmez kalır... Kavrayış gücümüz bu öze ulaşamaz... Aklımız bize bu özü tanıtacak güçten yoksundur."

Metafizik gerçekliğe ulaşmak gücünden yoksun olan ve düşünme edimini tanıtlamaktan başka bir işe yaramayan ;

> "Mantığın amacı, düşüncenin yanılgıya düşmesini önlemektir; yani yapay bir etkinliktir; dolayısıyla onu duraksamadan bir kenara bırakabiliriz" der.[3]

1. *Mukaddime*, III. Kitap, 6. Bölüm.
2. *Mukaddime*, I. Kitap, Giriş Bölümü.
3. *Mukaddime*, III. Kitap, 6. Bölüm.

Felsefenin böylesine kesin bir biçimde mahkûm edilmesi Muhsin Mehdi'nin savını boşa çıkarır. Mehdi'ye göre İbni Haldun, aslında Platoncu İslam geleneğinden gelen bir filozoftu.

Oysa İbni Haldun bilimleri incelemekten vazgeçmeyi önermektedir:

> "Böyle konularla uğraşmamamız gerekir; çünkü bunlar, gerçekten inanmış kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzak durmasını isteyen özlü sözde de belirttiği gibi, yasaklanmış konular kategorine girer. Gerçekte doğayla ilgili sorunların din açısından da yaşamın sürdürülmesi açısından da hiçbir önemi yoktur"[4]

İbni Haldun bu bölümlerden sonra dine sığınmayı ve gizemci bir biçimsel Tanrısal esini beklemeyi öğütler.

> "İyiliğiyle insanlara doğruyu buldurtan Allah'tır... Güç sorunlar aklımızı çıkmaza soktuğunda dua edin ve Allah'tan bağışlamayı dileyin ... Allah'ın sizden öncekilere bağışladı iyiliği size de bağışlayacağını umut etmekten çekinmeyin. Bunu yaparsanız Tanrısal vahiyin ışığı sizi de aydınlatacaktır."[5]

Bununla birlikte İbni Haldun, tarihsel düşünceden söz ederken "Her doğruyu akılla kavrayabileceğimize göre, insan kendi yargısının seçimine güvenmelidir" der.

Böylece İbni Haldun, uzun bölümlerde gizemci kuramların yandaşı ve sofu hareketin savunucusu olarak karşımıza çıksa da; kuşkusuz bunlardan daha kısa olan ama değerden ve kesinlikten hiç de yoksun olmayan bölümlerde açıkça aydınlık, atılgan ve yapıtın büyük bölümünde bulduğumuz akılcılığa bağlı bir düşünce biçimi ortaya koyar.

Böylesi karşıtlıklar, yorumculardan çoğunun içinden çıkamadığı ya da geçiştirdiği sorunlara yol açar. Yorumculardan büyük bir bölümü, haklı olarak İbni Haldun'un yapıtındaki modernliğe parmak basarak, onu akılcı bir filozof durumuna getirdi ve bu görüşle çelişen bölümleri karanlıkta bıraktı. Oysa İbni Haldun ne Descartes ne de Montesquieu'dür.

Sofu akımdan esinlenmiş parçalar, boyutlarına, önemlerine rağmen İbni Haldun'un tam anlamıyla tarihsel yöntemi

4. *Mukaddime*, III. Kitap, 6. Bölüm.
5. A.g.y.

üzerinde son derece sınırlı bir etki yapmıştır. Buna karşılık *Mukaddime*'nin, felsefi sorunlara, hukuka, Tanrıbilime ve edebiyata ayrılmış olan III. Kitabı, bütünüyle dinsel ve gizemci kuramlardan esinlenmiştir; öyle ki bu kuramlar yalnızca bu alanlarla ilgili gözükmektedir. Bununla birlikte yapıtta tuttukları yer bunları dışlamamızı engellemektedir.

Sözünü ettiğimiz III. Kitapta, İbni Haldun, bilimsel yöntemini bırakarak düşünsel ve manevi yaşamın değişik alanlarını sistemli bir biçimde açıklar. Bu durumda din, her yargısının temel dayanağı olur ve bunların çoğu değer yargısıdır. İbni Haldun, tarihçi olarak örtülü biçimde, hatta bazen açıkça akılcı felsefeyi benimsese de filozof olarak inançlı bir Gazalicidir. Hatta felsefenin Tanrıbilime hizmet etmesini uygun görmediği için, felsefeye karşı çıkmak konusunda Gazali'yi de geride bırakır.

Bununla birlikte İbni Haldun'un büyüklüğünü sağlayan özgün katkısı, dinsel tutumundan da mutaassıp bir din eğitimi görmüş olmasından da kaynaklanmaz. Bilimsel alandaki temel katkısı, akılcı filozofların düşüncesinden kaynaklanır.

Aynı yapıtta böylesine bir karşıtlık bulunmasının, birbiriyle bu kadar çelişen iki tutum bulunmasının nedenleri ne olabilir? Ayrıca bu birbiriyle çatışan düşünsel tutumlar, birbirinden çok ayrı iki alanla ilgilidir. Öyleyse bu ayrılıktaki kesinliğin nedenleri ne olabilir?

İbni Haldun'un özgür bir düşünür olduğu ve sofuların gücü ve hoşgörüsüzlüğü yüzünden, "yanıltıcı" gizemci görüşler altında gerçek düşüncelerini gizlemek zorunda kaldığı söylenebilir. Kuşkusuz İbni Haldun birçok kez, dinsel bir kapsamı olan tarihsel sorunlar üzerine düşünürken konunun yönünü değiştiriyor ve görüşünü açıkça belirtmekten kaçınıyor izlenimini verir. Bazen de kendini üçüncü bir kişinin çelişkili görüşleriyle perdeler. Öyle ki İbni Haldun'un, "takiye"yle belirgin olan İbni Rüştçü yöntemi uyguladığı söylenebilir neredeyse. Bu yöntem yazarın gerçek düşüncesine ulaşmayı, ancak felsefi bir akıl yürütmeyi izleyebilecek durumda olanlar için olanaklı kılar. Oysa İbni Haldun doğmayla hiçbir zaman uyuşmazlığa düşmüş görünmüyor. Akılcılığın en çok belirgin olduğu tarihsel görüşlerini ise çok anlaşılır bir biçimde ve doğrudan ortaya koyuyor.

İbni Haldun'u, sofu maskesi takmış bir "dinsiz" olarak gören varsayım son derece dayanaksızdır. Öyle olsaydı hoşgörüsüz bir dönemde, o kadar önemli dinsel görevler üstlenebilir miydi? Kendisinden kuşku duyulmadığını varsaysak bile, karşısındakilerin düşünce biçiminden hoşnut olmadığı halde bu görevleri üstlenmeye istekli olur muydu? Oysa çağdaşları, İbni Haldun'un inancı güçlü bir insan olarak ün yaptığını, Sufi öğretiye, yani Malikiliğe bağlı olduğunu söylemişlerdir.

Mukaddime'nin büyük bir bölümünü yazdıktan sonra 1378'de Tunus'a dönen İbni Haldun'un, Müftü İbni Arefe ile çekiştiğini biliyoruz. Bazı modern yorumcular, İbni Haldun'un 1382'de Kahire'ye gidişini, sofu hizibin düzenlediği ve İbni Arafe'nin kışkırttığı bir kopma olarak görür.

Bir dinsizlik suçlamasını varsaydıracak hiçbir olay yoktur ortada. Bu iki insanın uyuşmazlığı daha çok kişisel nedenlerden kaynaklanmış ve öğretimdeki ve saray yaşamındaki bir rekabetten doğmuş görünüyor. İbni Haldun'un ayrılışı daha çok siyasal nedenlerden ötürüdür: Tunus Sultanı Ebulabbas savaşa girişmek üzereydi ve karşı cephede ünlü Davavida kabilesi vardı; İbni Haldun bu kabile içinde çok önemli bir rol oynamıştı. İbni Haldun eski dostlarıyla savaşmak istememiş olabilir. Belki de hükümdar onu bu kabileyi kendi yanına çekmesi için görevlendirmiş ve İbni Haldun başarısızlığa uğrayınca gözden düşmekten korkmuştu. Ayrıca Kahire'ye gidiş nedenleri içinde, bu önemli düşünce merkezinin tartışmasız çekiciliğini de saymak gerekir.

Sofuluğu kuşku götürmez bir kişi olan İbni Haldun bir hoşgörüsüzlüğe kurban gitmiş değildir. Buna en iyi kanıt, Mısır'a yerleştikten sonra dindarlıkta aşırıya giden bir insan olarak dikkat çekmesi ve eleştirilmesidir; çünkü Mısır, Malikiliği benimsemiş katı ve sofu Mağrib'ten çok daha hoşgörülü bir ülkeydi.

Halduncu düşüncenin iki görünümü arasındaki karşıtlık, İbni Haldun'un kişiliğinin ve görüşlerinin gelişimiyle ilgilidir. Gençliğinde kendini akılcı filozofları incelemeye veren İbni Haldun, yaşı ilerledikçe son derece sofu bir yaşama yönelerek bu utanılacak eğilimleri bırakmış olmalı. Felsefi ve akıldışıcı görüşlerin en önemli bölümü, *Mukaddime*'nin III. kitabında toplanmıştır; daha önce de söylediğimiz gibi, yapıtın bu son

bölümü, ilk iki kitaptan çok sonra, özellikle Kahire'de yazılmıştır.

Kuşkusuz İbni Haldun yaşamı boyunca gözle görünür bir düşünsel evrimden geçti: Gençliği, Fas'ta yaşayan akılcı filozofların, özellikle de Abili'nin etkisinin izlerini taşır. İbni Haldun'un, gençliğinin deneyimsizliği ve saflığı yüzünden bağlandığı kuramları daha sonra bir kenara bıraktığı söylenebilir. Felsefe ve mantıktan söz ederken şunları yazar:

> "Bu bilim... Tanrısal yasaya aykırı ilkeler içerir. Getirebileceği tek yarar; aklı, kanıtlar ve akıl yürütmeler aracılığıyla kesin ve doğru düşünme yetisini elde edecek biçimde düzene sokmaktır... Bu bilimleri incelemek isteyenlere özellikle şunu öğütlerim: Bu bilimlerin ortaya koyduğu tehlikeli sonuçlardan kendilerini her zaman sakınsınlar ve Tanrısal yasanın içerdiği öğretilerle iyice içli dışlı olmadan bu bilimlerle uğraşmasınlar... Kimse dinsel bilimlerde yetkinleşmeden bu bilimlere vermemelidir kendini. Yazık ki sözünü ettiğim tehlikeden kendini koruyabilen pek az öğrenci çıkıyor" (*Mukaddime*, III. Kitap)

İbni Haldun'un Kahire'deki yaşamında, dinsel ve hukuksal etkinlikler bakımından gitgide artan bir sofuluk göze çarpar. Yoksa gizemci eğilimleri büyük bir acı yüzünden güçlenmiş miydi? Karısıyla çocuklarının Tunus'tan Kahire'ye gelirken bir deniz kazasında öldüğünü biliyoruz. (1384)

Öte yandan İbni Haldun, önemli medreselerde dinsel bilimler öğretiyordu. Hatta 1398'de ünlü bir Sufi kuruluşun, Hankah-ı Baybars'ın yöneticisi oldu. Birçok kez Maliki başkadılığına getirildi ve söylenenlere bakılırsa bu yüksek yargı görevlerini sürdürürken gösterdiği katılıktan ve erdemliliğe aşırı bağlılıktan ötürü eleştirildi. Meyhaneleri kapattırarak hoşgörüsüz bir kuralcılık gösterdi. Elhamra'nın bahçelerindeki tadına doyulmaz eğlenceler çok uzakta kalmış gibiydi. Bu bağnazlığı her zaman hoş görülmedi ve birçok kez kadılık görevinden alındı. İbni Haldun'un bu kınamadan büyük bir burukluk duyduğu anlaşılıyor.

1401'de Timur ile çok çalkantılı bir ortamda gerçekleşen karşılaşmasını, bu olağan dışı kesiti saymazsak İbni Haldun, yaşamının son bölümünde, yalnızca Tanrıbilim ve dinsel bilimlerle uğraşan sofu ve katı bir ihtiyar olarak çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla İbni Haldun'un *Mukaddime*'ye, özellikle de

düşünsel ve manevi sorunları ele alan III. Kitabın konularına eklemeler ve düzeltmeler yapması ve bu eklemelerin, yapıtın bütünü açısından akıldışı ve tutucu özellikler taşıması şaşırtıcı değildir.

Yaşlılığın gerçekte çok olağan karşılanması gereken sonuçları, gene de her şeyi açıklamaz: İbni Haldun *Mukaddime*'yi yazmaya başlamadan önce de dinsel bilimler okutmuş, yargı görevlerinde bulunmuştu. Gizemci Sufilerden büyük ölçüde etkilenmişti. Birkaç kez Ebu Medyen kalesine çekilmiş olması bunu kanıtlıyor. Ancak bütün bunlar olayların temel nedenlerini anlama kaygısının ağır bastığı değerli bir akılcı yapıt ortaya koymasını engellemedi. Peki, İbni Haldun gençliğindeki felsefi eğilimlerini yadsımaya karar verdiyse *Mukaddime*'nin akılcılığı mahkûm eden bölümleriyle tam bir çelişki içinde olan (tarihsel eleştiri yöntemiyle ilgili), son derece akılcı bölümleri niçin daha sonra değiştirmedi?

Gerçekte İbni Haldun'un düşüncesinin iki karşıt yönünü köklü biçimde ayırmak olanaksızdır. Bu iki düşünsel tutumdan birini "göz ardı etmek" de olanaksızdır. İbni Haldun'u akılcı bir filozof yapmak yanlış olur. *Mukaddime*'nin III. Kitabı böyle bir yorumu kesinlikle mahkum eder. Peki gizemci bir düşünür müdür İbni Haldun? Saçma bir yorum olur bu: İbni Haldun'un yapıtında özgün diye niteleyebileceğimiz her şey bu görüşe karşı çıkar. Demek ki her iki öğeyi de göz önün almak zorunludur.

Tek yol, geçerli tek varsayım İbni Haldun'un düşüncesini diyalektik bir bakış açısından, çelişkili bir bütün olarak ele almaktır. Felsefi açıdan, duyuüstü dünyanın bilgisi açısından bakıldığında İbni Haldun bir sofudur, tam bir Müslümandır; bu konuda aklın kullanılmasına itibar etmez ve Tanrısal vahiye tam bir güveni vardır. Oysa somut dünya söz konusu olduğunda, İbni Haldun bir deneyci gibi davranır. Ama yöntem açısından bir deneyciliktir bu, öğreti açısından değil. İbni Haldun'un akılcılığına gelince: felsefi anlamda akılcı değildir; ama bir mantıkçının bakışına sahip olması, somut olayları saptamakla yetinmeyip bütünüyle bilimsel bir yönteme ulaşmasını sağlar. İbni Haldun bu yöntem sayesinde maddeci belirlemelere varmıştır; ama bu belirlemelere dinsel ilkelerden kuşkuya düşmeksizin varmıştır.

Demek ki İbni Haldun'un düşüncesi tutarlı bir sistem oluşturmaz. Gerçekte bir XIV. yüzyıl düşünürüne kendi dönemiyle ilgili olamayan sorunlar ve çözümler yüklemek tarihe aykırılık olur. "Ya idealizm ya maddecilik" sorunu çok daha sonra ortaya atılmıştır; İbni Haldun'dan çok sonradır bu sorunun ortaya çıkışı. *Bizim için* temel olan bu sorun karşısında, bir XIV. yüzyıl düşünürünün ayrım yapmayacağını ve bilinçsizce çelişkiye düşeceğini varsayabiliriz: İbni Haldun'un düşüncesi bilinçli çelişki, yani çözüm yoluna girmiş çelişki düzeyinde değildi henüz.

Bu konuda *Mukaddime*'den bir örnek verelim: "Törelerde ve kurumlarda görülen ayrılıklar, her halkın geçimini sağlayış biçimine bağlıdır."

Bu önemli görüş bugün bizim için başlı başına bir felsefi sistem oluşturur. Oysa XIV. yüzyılda yaşayan İbni Haldun için bu görüşün hiçbir felsefi uzantısı yoktur; pek çok gözlemin genelleştirilmesi ve sonuçları son derece verimli bir çalışma düzleminin oluşturulması dışında bir anlam taşımaz.

Az çok bilinçsizce ortaya konulan bu çelişkili düşünce, İbni Haldun'a özgü değildir. Ortaçağ düşünürü, Müslüman, Musevi ya da Hıristiyan olsun, düşüncesinde tam bir tutarlılık bulunmayışıyla belirgindir. O hem Tanrıbilime az çok sıkı bir biçimde bağlanmış felsefi düşünceye hem de gerçeği deneysel düşünsel yöntemlerle araştırma konusunda git gide ilerleyen bilimlere sık sık başvurur. Oysa bu yöntemler, o dönemde bilincine varılmasa da belli bir maddeciliği gerektirir.

Demek ki hem filozof hem bilgin olan düşünür, çelişkili iki ideolojik eğilim arasında sallantıdadır.

İbni Haldun gizemci sofuluğuna rağmen, antikçağ ya da ortaçağ döneminin tüm öbür düşünürlerinden değişik gözüküyor bugün bize. İbni Haldun'un yapıtındaki olağandışı modernlik şaşırtıyor bizi. Onun ilgilendiği konular, hiç olmazsa bugün bize çok özgün ve önemli gözüken bazı konular, onun da en yeni ve kendi buluşu olarak nitelediği konular, gerçekten de bir XIX. yüzyıl tarihçisinin ortaya koyduğu temel sorunları ortaya koyar ve bunları çözmek için modern tarihçininkine benzer bir yol benimser: temel nedenleri iktisadi ve toplumsal yapılarda arar. Bugünün tarihçisi, endüstri devriminden, tarihteki bu belirleyici olaydan 100 yıl sonra çalışma olanağına kavuştuğu için İbni Haldun'un sahip olabileceğinden çok daha

geniş ve çok daha karmaşık ve aydınlatıcı bir geriye bakış açısına sahiptir.

Bu çok önemli engele rağmen İbni Haldun bugün, tarihsel araştırmanın yöntemi dediğimiz şey üzerinde düşünmeyi başardı. Onun iktisadi ve özellikle toplumsal sorunlara büyük yer veren tarih görüşü, bugün bizim sahip olduğumuz görüş kadar bütünlüklüdür. İbni Haldun günümüz tarihçilerinin elindeki kadar kesin bir kavramsal donanımdan yoksundu elbette ama gene de *Mukaddime* "bugün öyküleştirmeci tarih" dediğimiz şeye bir tepkidir. XX. yüzyılın bu yarısının araştırmacısı, bu XIV. yüzyıl tarihçisini aynı sorunlarla uğraşan bir insan, bir çalışma arkadaşı, çoğu zaman bir usta olarak görecektir. Bu modernlik geçmişteki düşünürlerde genellikle görülmez; en büyük düşünürler dışında elbette. Bunlar da filozoflardır daha çok. Bu filozofların değerlerini azımsamamakla birlikte, İbni Haldun'un modern görüşleri ve kendi dönemine göre çok önde oluşu, daha büyük bir önem taşıyor bizim için. Gerçekte felsefenin evrimi, tarihin evrimine göre tartışılmayacak kadar erken oldu: Antikçağdan başlayarak düşünürler, büyük metafizik sorunları ele alacak gücü gösterdi ve yapıtları bugün de değerlerinden bir şey yitirmedi. Buna karşılık, bütünüyle soyut bir düzleme yerleşemeyen tarihin çabası, felsefeden değişik olarak pek çok engele çarptı ve çok daha geç gerçekleşti. Modern tarihsel düşünce, büyük ölçüde XIV. yüzyılın ürünüdür. Dolayısıyla XIV. yüzyılda tam anlamıyla modern bir tarih görüşünün, yalıtık bir biçimde de olsa ortaya çıkması, bütünüyle olağan dışı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Kendi anlatısal tarih görüşlerine kapanıp kalmış, bir dizi yaşanmış olayı sıralamakla yetinen geleneksel tarihçilerden değişik olarak, İbni Haldun anlamak ister, doğrudan ve kısmi nedenlerin bağlantısını aşıp temeldeki nedenleri kavramak ister.

Bu anlama çabası, olayların somut yönünden çok bağlantılarıyla ilgilenen, meslekten bir tarihçinin alışılmış kaygılarıyla açıklanamaz. İbni Haldun her şeyden önce bir siyaset adamıdır; asker ve diplomat, bakan yada danışman sıfatıyla şu ya da bu eyleme yol açmış ya da söz konusu eylemin akışını değiştirmiş, tarihsel olaylara tanık olmuştur. Uğradığı başarısızlıkların, anlamaya çalıştığı genel olgunun önemsiz yönlerinden

biri olduğunu unutmamıştır. Bu bilgili Müslümanın, bu diplomatın tarih kültürüne verdiği önem, onu gündelik yaşamın sınırlı çerçevesini aşıp karşılaştığı olayların, nedenlerin, olguların benzerliğini geçmişte de aramaya götürdü. Kendi yazgısını anlamaya çalışan bu eylem adamı, tarihçi oluyordu böylece. Tarihsel düşüncenin çerçevesine, ona yabancı olan sorunlar getiriyordu.

Anlamak için, doğrudan nedenlerden temeldeki nedenlere geçebilmek için, tarihçinin yetinmeye alışık olduğu bakış açısını genişletmek gerekiyordu. İbni Haldun bir devlet adamı olarak, bütün tarihsel etkenlerin savaş alanında ya da saraylarda bulunmadığını biliyordu ve bir filozofun ve bir bilginin düşünce yapısına sahip olduğu için, bu etkenleri yöntemli bir biçimde iktisadi ve toplumsal yaşamın değişik alanlarında aradı. Filozoflar, Tanrıbilimciler, ahlakçılar toplumun bu yönleri üzerinde uzun uzun düşünmüşlerdi. Ama bu düşünceler genellikle soyut ve kuralcıydı; toplumu olması gerektiği biçimiyle tanıtlıyor ve toplumun gerçek durumuyla ilgilenmiyorlardı. Bir bilginin düşünce yapısına da sahip olan İbni Haldun, bir eylem adamı olarak somut gerçekleri inceledi.

Ama bu kanıtlar, tarih biliminin bir XIV. yüzyıl Mağriblisinin düşüncesinde ortaya çıkışını ancak bir ölçüde açıklanır. İbni Haldun tarih konusunda yazan ilk eylem adamı değildi. Thukydides de "komutan" seçilip Peloponisos savaşlarına katılmadı mı? Ancak o, tarihsel evrimin nedenlerini somut verileride aramamıştı; onu ilgilendiren şey, insan davranışının nedenlerini akılsal olarak açıklamaktı.

İbni Haldun anlamak ister ama bu, yüzyıllar boyu insan ve toplum yazgısının çeşitli yönlerini sorgulamış tüm öbür düşünürlerin de isteği değil midir? Bu düşüncelerin tarihsel düşünceyle az çok ilgili alanlara değinen yapıtları ne kadar ilginç olursa olsun, İbni Haldun'un yapıtı kadar ilgi çekici değildir. Bunlar değerli yapıtlar olmakla birlikte, bilimsel alanda bugün artık aşılmış düşünsel yöntemlerin izlerini taşır: Modern tarihçi, Peloponisos savaşını Thukydides'ten çok değişik tarzda inceler ve bu çatışma konusunda sorduğu sorular, antikçağ tarihçisinin getirdiği sorulara benzemez.

Oysa İbni Haldun, tarihsel yöntem açısından modern bir bilgin gibi düşünür. Onun ortaya koyduğu sorunlar temelde

bizim bugün belirlediğimiz sorunlardır ve ortaya çıkardığı nedenler de bizim bugün gözlediğimiz nedenlerin büyük bölümünü karşılar. Bu modern bilimsel düşünce, İbni Haldun'u ortaçağ düşünürlerinin çoğundan köklü biçimde ayırır. Ancak o, her şeye rağmen bir XIV. yüzyıl insanı olarak kalır ve düşünsel etkinliğinin hiç de daha az önemli olmayan bir bölümü, sıkı sıkıya dine bağlıdır: İbni Haldun, kendisinden çok önce başka düşünürlerin çok daha dünyevi, çok daha akılcı bir biçimde belirledikleri bir sorunlar bütününü dine bağlı olarak açıklar.

Ortaçağ düşünüleriyle karşılaştırıldığında, İbni Haldun'un özgünlüğü yalnızca tarihsel düşüncesindeki modernliğe değil, bilimsel yöntemi ile dinsel inançları arasındaki *uzaklığa* da dayanır.

Yüzyıllar boyu bilimsel etkinlik, manevi spekülasyonlardan hiç ayrılmadığı için, bu çelişki geçmişteki tüm bilim adamlarında görülür. Ancak onların düşüncesindeki karşıtlık İbni Haldun'unkinden daha az belirgindir: Gerçekte bu filozof-bilginler, bilimsel açıdan İbni Haldun'dan daha az modern olmakla birlikte, dinden onun kadar etkilenmemiştir.

İbni Haldun'un düşüncesinde bilgin ile gizemcinin karşılaştığını, bugün açıkça görüyoruz ve çelişkinin bu kadar belirgin olması pek az rastlanan bir durumdur. Geçmişteki öbür düşünürlerin gözünde, bilimsel akıl yürütme ile temelde mantıksal olan felsefi yöntem birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu iç içe geçme, bugün "modern dönem öncesi bilimsel düşünce" diye adlandırılan şeyi belirler: Müslüman dünyasında olduğu kadar Hıristiyan dünyasında da tüm ortaçağ boyunca tartışmasız kabul edilen Aristotelesçi anlayışa göre, bilim mantığa bağımlıydı. Mantık, bilginler doğruyu araştırırken izleyecekleri kuralları gösteriyordu ve mantıkçının, bilimlere emrettiği kurallar ancak akıl yoluyla elde edilmiş kurallardı. Bu kurallar, gerçeklikteki olguların bilgisine varmaktan çok, evrensel ilkelerden giderek doğru tümdengelimlere varmayı amaçlıyordu.

Bilimsel gözlemlerin ilk koşulu metafizik verilerdi ve mantık bu gözlemlerin sonucunu genelleştirirken, bunların önceden kabul edilen metafizik yapıyı bozmamalarına dikkat ediyordu. Böylece modern dönem öncesi bilimsel düşünce, somut sorunlara çözüm arayan etkin araştırma ile metafizik kurgu arasındaki tam anlamıyla bilimsel genellemelerden doğabile-

cek nesnel doğruların bulunması ve bilimsel araştırmanın sonuçlarını araştırma varsayımlarını kurmak için a priori kabul edilen mantıksal sisteme uydurma kaygısı arasındaki sürekli çelişkiyle belirgindir. O dönemdeki bilimsel yöntem, somutun çözümlenmesinden çok, biçimsel bir akıl yürütmeden kaynaklanır; saygın bir felsefi sistemden yola çıkarak gözlem sonuçlarını ne olursa olsun bu sistemle bütünleştirmeye çalışır.

Akılcı bir metafiziğe, biçimsel, genel ve mutlak bir mantık anlayışına bağlılık, olguların açıklanmasını, yalnızca soyut verilerle uğraşan bir akıl yürütme tarzında arar. Platoncu yansıtma kuramı, düşünsel etkinliği tam bir çıkmaza sokar. Bu kurama göre, duyular dünyası, idea dünyasının kararsız ve bozulmuş bir gölgesinden başka bir şey değildir. Oysa idea dünyası gerçek ve değerli tek dünyadır; dolayısıyla gerçek dünyanın nasıl kurulduğunu öğrenmek değil, ulaşılması gereken idea dünyasını tanımak ve kurmak önemlidir. Bu yüzden Platon *Devlet*'te gerçek Site'yi incelemiyordu, ideal Site'nin nasıl olması gerektiğini gösteriyordu. Müslüman dünyasında ise Platon'un halefleri olan İbni Sina, İbni Rüşt ve özellikle El Farabi, İslam'ın yeni verilerini göz önünde tutarak ideal Site'nin incelenmesine yöneldi.

Hiç de azımsanmayacak bir gücü olan Tanrıbilimin de desteklediği bu akılcı metafiziğin büyük gücü, başka sonuçlarla birlikte, tarihi tam anlamıyla felce uğrattı. Böylece tarih anlatıyla sınırlanmış oluyordu; çünkü temeldeki nedenlerin araştırılması, somut olayların evrimini çözümlemeye değil, ideal bir toplumu amaçlayan soyut bir akıl yürütmeye ve kuralcı kaygılara yöneliyordu. Hatta tarihsel yöntemin yadsınmasıydı bu. Demek ki modern dönem öncesi bilimsel düşüncenin egemen olduğu süre boyunca, tarihsel yöntemdeki gelişmeler böylesine sınırlı kaldıysa buna şaşmamak gerekir.

Oysa İbni Haldun'un düşünce yapısı bütünüyle değişiktir: Onun felsefi görüşleri bilimsel gözlemlerinden büyük ölçüde kopuktur. Araştırmalarının temelinde mantıksal bir sistem yoktur.

Gerçekte İbni Haldun akılcı filozoflara karşı çıkan sofu harekete bağlıdır. Hatta mantıktan yararlanmayı mahkûm ederek Gazali'yi de geride bırakır. Dine ve dinsel dogmalara tam anlamıyla bağlı oluşu, onu her türlü felsefi yapıyı yadsımaya

götürmüştür. İbni Haldun, ideal Site'nin nasıl olması gerektiğini araştırmayı bütünüyle yararsız ve dine aykırı bulur. Çünkü vahiy geçerli tek yolu göstermiştir.

Ama İbni Haldun, Allah'ın yargılarını, yazgıcı bir tutumla, anlamaksızın yerine getiren saf bir gizemci değildir. İbni Haldun bu kusurlu, bu küçümsenebilir ama gerçek olan Site'de yaşayan bir eylem adamıdır. İdeal Site'nin nasıl olması gerektiğini çok iyi bilse de etkinliğini dünyevi topluluğun çerçevesi içinde gerçekleştirmek zorundaydı ve bu yüzden anlamaya çalışması gerekiyordu. Kargaşa, düzensizlik, katılık, dünyevi toplumlarda öyle bir ölçüye ulaşmıştır ki; ne onu ideal Site'yle karşılaştırmak ne de Tanrısal Site'nin özelliklerinden giderek dünyadaki olayların nedenlerini bulmak olasıdır. Bu durumda İbni Haldun, yaşadığı dünyayı, toplumu gözlerken sağladığı somut öğelerden giderek anlamaya çalışacaktır. İbni Haldun çok önemli bir bölümde, akılcı bir metafizikden esinlenmiş görüşlere aldırmaksızın, somut olayları gözlemek gerektiğine parmak basar.

> "İnsanlar arasında, siyasal yönetimden az çok anlayanlar 'bilginler'dir (filozoflar yani)... Bunun nedenine gelince: Bilginler düşüncelerini yüksek kurgulara yöneltir, soyut düşüncelerle uğraşırken derin fikirlerin uçurumuna dalar ve somut nesnelerin uyardığı fikirleri derlemek ve onları anlıkta ortak tümellere indirgemek üzere niteliklerinden ayırırlar..."
>
> "Onlara göre söz konusu fikirler, bir töze, bir bireye, bir ırka ya da bir halka ya da insan soyunun özel bir bölümüne özgü olan hiçbir ayrım içermemelidir. Bilginler daha sonra, bu işlemle elde ettikleri tümelleri dünyadaki nesnelere uygular... zihinleri her zaman yargılarla ve kurgularla uğraşır; ama bu yoldan elde edilmiş görüşler, inceleme ve araştırma işi bütünüyle tamamlanmadan dünyadaki şeylere uygulanamaz, hatta bazen hiç uygulanamaz...
>
> Dünyadaki şeyler ile anlığın yargıları arasında varolabilecek uyumu belirlemek istediğimizde, akılsal bilimlerdeki kurgulamalarda yararlanılan yöntemin tam tersi bir yönteme başvurmak gerekir. Böylece bilginler yalnızca anlıkla ilgili konularla ve düşünsel kurgularla uğraştıkları için bu konuların dışında kalan her şeyden habersizdir. Oysa tersine, bir devletin yönetimiyle uğraşan kişi, dikkatini dünyadaki şeylere vermek, bu şeylere bağlanan koşulları ve bu şeylerde gerçekleşebilecek değişiklikleri özenle gözlemek zorundadır; çünkü bu özellikler çoğu kez gözden kaçar, bu şeyler onları başka şeylerde özümlememizi sağlayacak hiçbir özellik göstermeyebilirler ve on-

lara uygulanmak istenen genel ilkeye uymayabilir. Uygarlıkla ilgili hiçbir durum, benzer bir durumla karşılaştırılarak değerlendirilemez... Çünkü bu iki durum arasında bir benzerlik bulunsa da bunlar, pek çok noktada ayrılır... Bilginler,yargılarını genelleştirmeye ve görüşlerini şeyler arasında var olan benzerliklere dayandırmaya alışmıştır; bunun gibi yönetimle ilgilendiklerinde de, kurgularıyla aynı kalıptan çıkmış fikirler dökerler ortaya ve bu fikirleri kurgusal kanıtlarıyla aynı düzeye koyarlar... Bunun sonucunda çok sık yanılırlar ve kimsede güven uyandırmazlar... Oysa filozof olmayanlar, her konuyu kendi alışılmış bakış açısından görmekle ve her şeyi ya da her bireyi özgün niteliğine göre değerlendirmekle yetinir... Sorunu incelerken *gözle görünür olan*'dan hiçbir biçimde uzaklaşmazlar... Dolayısıyla yönetimle ilgili işlerde yanılgıya açık değillerdir ve öbür insanlarla ilişkilerinde çok düşünerek davranırlar. Bu gözlemleriniz mantık sanatının yanılmaz olmadığını gösterir; mantık soyut düşüncelerle fazlaca uğraşır ve çoğu kez duyuların alanından uzaklaşır."[6]

Bu metnin önemi büyüktür Halduncu yöntem ile burada şiddetle eleştirilen modern dönem öncesi bilimsel düşünce arasındaki kopmayı göstermektedir çünkü. İbni Haldun, somut gerçekleri doğrudan gözlemek ister ve "Her konuyu kendi alışılmış bakış açısından ele almak ... duyuların alanından uzaklaşmamak" zorunluluğuna parmak basar.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yöntemi, sıradan bir deneyciliğe indirgenemez. İbni Haldun koşullar ne getirdiyse ve yöntemsiz bir biçimde derlenmiş bir gözlemler toplamı ortaya koymaz. O öncelikle eldeki olguların bütününü açıklamaya çalışır. İbni Haldun, felsefe alanında tam bir dinsel taassuptan yana olsa ve aklı insanın esenliğini sağlayacak ve evreni açıklayacak bir güç olarak görmeyi yadsısa da yaşadığı dönemi ve toplumu gene de anlamak ister. Aklın manevi alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da, gerçeği aramak ve açıklamak için başlıca yol olarak tam anlamıyla akılcı bir yönteme başvurur... İbni Haldun büyük Arap filozoflarının, akılcılığından çok etkilenmiştir; öyle ki manevi alandan uzaklaşır uzaklaşmaz, akılcı düşüncenin biçiminden doğan yapısal zorunlulukların kendi düşüncesinden de ortaya çıkmasını önleyemez. Ayrıca İbni Haldun, gözlemlerinden genel ilkelere varmak istediğinde de dolaylı olarak akılcı bir yöneteme başvurur. Hatta bazı durumlarda bu yöntemi sis-

6. *Mukaddime*, III. Kitap, 6. Bölüm.

temleştirmekten ve "Yanlışı doğrudan ayıracak güvenli bir kural sağlamaktan" çekinmez.

İbni Haldun, çıkardığı sonuçları otoritelere başvurarak ya da saygın metafizik ilkelere dayandırarak doğrulamak gibi bir kaygı duymaz. Maddi olguları ortaya koymakla, bunları açıklamakla ve evrimlerini belirleyebilecek yasaları araştırmakla yetinir. Akıl yürütmelerindeki temel kanıt, "şeylerin doğasından gelen zorunluluk"tur (zaruret). İbni Haldun'un zorunluluktan anladığı, her şeyden önce "doğal zorunluluk"tur, belirlediği ama açıklamaya çalışmadığı zorunluluktur. Bu zorunluluk, şeylerin kendi dönüşümlerinin kaynağını kendilerinde barındırmalarından doğar: Örneğin çekirdek bitkiye dönüşür. "Zorunluluk" gerekli bir koşul da olabilir: Örneğin insan yaşamak için yemek zorundadır. Gerçekte yetersiz kalan ve eylemleri başka etkenlerce engellenebilir olan bu zorunluluklar ancak maddi yaşam çerçevesinde geçerlidir. Manevi alanın eşiğine gelindiğinde İbni Haldun, akılcı yöntemlerini bir yana bırakır; aşağıdaki parçada görüldüğü gibi:

> "Olayların öyküsüne gelince: Dünyada olup bitenlere uygun olduğu belirleninceye kadar bunları gerçeğe uygun sayamayız. Bunu yapabilmek için de söz konusu olayın olabilir olup olmadığını incelemek gerekir. Bu doğrulama yönteminden (yani otoritelere başvurmaktan) çok daha etkili ve öncelikle kullanılması gereken bir yoldur. Mutlak buyrukların (dinle ilgili buyrukların) geçerliliği yalnızca doğrulamayla sağlanır. Bu yüzden, dinsel bir olayın doğru olması için olabilir olması gerekmez, oysa tarihsel bir olayın gerçeğe uygun diye kabul edilmesi için şeylerin doğasına uygun olması gerekir."

Böylece İbni Haldun'da belirgin olan düşünsel yapı, özellikle karmaşık ve özgündür: O hem dinin varlığını korumak için her türlü Cahiliye eğilimini onaylamaya hazır bir sistemcidir, hem de büyük akılcı filozofların mirasına sahip çıkar; ama burada söz konusu olan şey, saçma, dural ve kötürümleştirici bir karşıtlık değil, diyalektik ve verimli bir karşıtlıktır.

İbni Haldun, dini savunmak için, akılcı gelişimini kuramsal bakımdan yadsıyorsa da anlama çabasından vazgeçmez. Bilimsel araştırmayı felce uğratan akılcı metafiziğe gizemci nedenlerden ötürü karşı çıkışı, bu araştırmayı büyük ölçüde geliştirmesine yardım eder. İbni Haldun'un Müslüman dog-

masının öbür dünya idealini bütünüyle benimsemesi, ideal Site'den değişik olan yeryüzü toplumunun incelenmesinde nesnel kalmasını sağlar.

Demek ki gerçekte son derece olumsuz bir şey olan dinsel tepkinin etkisi, İbni Haldun'a, olağandışı durumda bir bakıma yararlı olmuştur. Bu etki soyut akıl yürütmeyi tek bilgi biçimi olarak kabul ettiren, araştırmayı ve gerçek yasaların belirlenmesini verimsizleştiren akılcı metafiziği bastırdığı ölçüde az çok olumlu bir sonuç yaratmıştır. Ama İbni Haldun'a göre gizemci tutum, yalnızca manevi alanla sınırlıdır; çok önemli bir noktadır bu. İbni Haldun yazgıcılığa sığınmaz. Kendini yaşadığı dönemin gerçekliğini anlamaya vermiştir. Onun akılcılığı, dogma ve metafizik açısından bir yana bırakılabilirse de; somut toplumu deneysel alanda gözlemeye yönelmiş bir araştırma ve tümdengelim yöntemi olarak geçerlidir.

Böylece İbni Haldun, modern dönem öncesi düşüncede ağır basan bu belirsizlikten sıyrılır. Gizemci dalgayla bastırılmış bulunan felsefe, bilimsel düşünceyi koruyuculuğunda tutamaz olmuştur artık. Bu durumda akılcılığın daha da derinlere çekilmesi gerekir; akılcı yöntem o zaman daha temkinli ama çok daha etkili bir biçime bürünecektir.

İbni Haldun'un yapıtı, gerçek anlamda bilimler ile dar anlamda felsefeyi birbirinden ayırt etmeyen ve bilimleri felsefenin denetimine bırakan modern dönem öncesi bilimsel düşüncenin bu çok önemli özelliğinin, tam olarak ortadan kalkmasıyla değilse de gerilemesiyle belirgindir. *Mukaddime*, bugün "insan bilimleri" adı verilen ve bilimsel yöntemin salt felsefi düşünceden ayrıldığı bir alanda modern düşüncenin ve bilim olarak tarihin doğuşunu haber vermektedir.

Sonuç

Ortaçağ Müslüman kültüründe tarihe, edebiyatta olduğu kadar toplumsal, siyasal ve dinsel yaşamda da son derece büyük bir yer veren bu kültürde, çok büyük bir tarihçinin bir mücevher gibi ortaya çıkması bize oldukça olağan görünüyor. Ancak, Mağrib'in durumu, Arap dünyasının bu bölümündeki tarihsel evrimimin özel nitelikleri de İbni Haldun'un fikirlerinin çiçeklenmesini bir bakıma kolaylaştırmıştır.

Bazı tarihsel koşullar, bazı durumlar tarihsel düşüncenin kurulmasına daha elverişlidir: Ortadoğu'da büyük tarihsel olaylar "dış siyaset"ten kaynaklanmış (Haçlı seferleri, büyük Türk-Moğol saldırıları, Bizans'a karşı mücadele gibi) ve yabancı güçlerin çatışmasından doğmuştur; İspanya'da İslam ile Hıristiyanlık karşı karşıya gelmiştir. Müslüman dünyasının öbür ucunda, deniz ile Sahra arasında az çok yalıtılmış bulunan Kuzey Afrika ise bütün durumlardan değişik olarak ortaçağda, öncelikle iç etkenlerin işleyişinden kaynaklanan bir tarihsel evrime tanık olmuştur. (Aziz Louis'nin 1270'te Tunus'a yaptığı sefer arkası gelmeyen bir başlangıç olarak kalmıştır.) Yapıları birbirine hemen hemen özdeş olan Kuzey Afrika devletleri, birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Ancak bunların yükselişleri ve çöküşleri iç nedenlere bağlıydı.

Kuşkusuz bu durum, İbni Haldun'u geleneksel tarihçilerinkinden değişik bit tarih anlayışına yöneltmişti. Kuzey Afrika imparatorluklarının yıkılışını yabancı fatihlere bağlayamadığı için, tarihçiliğin yeterli gördüğü tarihsel etkenlerin dışında kalan tarihsel etkenler aramak zorunda kaldı. Mağrib'in XIV. yüzyıldaki büyük siyasal kararsızlığı onu, perspektiften yok-

sun bir olaylar toplamını anlamlı kılacak bütünlüklü bir açıklama aramaya itti.

İç nedenlerin ve genel nedenlerin araştırılması, İbni Haldun'u bazı toplumsal yapıları çözümlemeye ve dış nedenlere daha çok bağlı tarihsel olayları incelemiş olsa belki de önemsemeyeceği sorunları gözönünde tutmaya yöneltti. Mağrib'te büyük kentlerdeki incelmiş beğeni ile kabilelerdeki ağır yaşam koşulları arasındaki karşıtlık da; İbni Haldun'un bazı iktisadi ve toplumbilimsel olguların bilincine varmasına kuşkusuz yardımcı olmuştur.

Ayrıca, daha önce de gördüğümüz gibi İbni Haldun'un aydınlık bilimsel bakışı, sağlam bir akılcılık ile güçlü bir gizemci tepki arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Bu iki eğilim, Müslüman dünyasının bütününde varolduysa ve XI. ya da XII. yüzyıldan sonra gizemci tepki akılcılığa ağır bastıysa da Kuzey Afrika'da bu iki eğilim, çok daha geç bir döneme kadar karşıtlaştı: İbni Haldun akılcılığın XIV. yüzyılda henüz boğulmadığının kanıtıdır.

Bu iki karşıt eğilim, akılcılık ve gizemcilik, Mağrib'te başka hiçbir yerde görülmemiş ölçüde gelişmiş biçimler aldı; uzun süre Fas'ta yaşayan ve orada ölen İbni Rüşt (Averroes), büyük akılcı Arap filozoflarının sonuncusu ve akılcılığı en uç noktasına götüren temsilcisidir. Onun etkisi kendini uzun süre Faslı düşünürlerde duyurdu; örneğin İbni Haldun'un öğretmenlerinden Abili, İbni Rüşt'ün haleflerinden biriydi. Buna karşılık Kuzey Afrika'da dinsel tepki de son derece güçlüydü; İslam'ın en katı ve en hoşgörüsüz biçimlerinden biri olan Malikilik egemendi burada. Mağrib'in ve Mağrib tarihinin bu özel nitelikleri, İbni Haldun'un düşünsel gelişimini kolaylaştırdı.

Bununla birlikte, *Mukaddime* gibi olağandışı bir yapıtı açıklayabilmek için, zorunlu ama yetersiz bulduğumuz genel etkenler dışında, son derece özel nedenler göstermek gerekir. Bu nedenler İbni Haldun'un kişiliğinden kaynaklanır elbette.

Gerçekte, başka tarihçiler de Kuzey Afrika'nın geçmişini konu almışlar, bu geçmişin evrelerini anlatmışladır. Ama bildiğimiz kadarıyla hiçbiri İbni Haldun'un gözönüne aldığı temel sorunları ortaya koymamış ve gene bunlardan hiçbiri, İbni Haldun'un tarih anlayışına ulaşmamıştır. Mukaddime yazarına öncülük etmiş biri bulunmadığı gibi, daha da ilginç olanı, yapıtının uyandırdığı saygıya rağmen, hiçbir izleyicisi de çıkma-

mıştır. Bu tarih anlayışını XIV. yüzyılda ortaya koyabilmek için, kavrayış bakımından olduğu kadar zihinsel yapı bakımından da çok üstün bir düşünce gerekiyordu.

İbni Haldun hem katı ve gizemci, inançlı bir kişidir hem de çok büyük bir akılcı düşünürdür; böylece bir tür mucize olarak çıkar karşımıza. Dinsel tepkinin bir yüzyıldan beri egemenliğini sürdürdüğü bir dönemde, gözleme yol göstericilik edecek kadar da canlılık gösteren akılcı akımın mirasını koruyabilmiştir.

Yaşadığı döneme göre olağandışı bir insan olan İbni Haldun, tarih anlayışı bize modern gözükmekle birlikte günümüz için de olağandışı bir kişidir. Gerçekte günümüz tarihçilerinin görüşleri, metafizikten iki yüzyıldır kopmuş, güçlü bir bilimsel akımla bütünleşmiştir. Oysa XIV. yüzyılda İbni Haldun, bilimsel yöntemin özerkliğini, o dönemde henüz felsefeden kopmamış bulunan bilimler üzerinden mantığın egemen olmasına, dinsel taassup kaygısıyla karşı çıkarak sağlamıştır. Bu gizemci tepki bugün gerekli değildir elbette.

Ancak, İbni Haldun'un bilimsel düşüncesinin gelişebilmesi için gizemci tepkinin temeldeki akılcı tutuma üstün gelmesi ve anlama isteğinin, yazgıcı bir Cahiliye anlayışına yenilmeyecek kadar güçlü olması gerekiyordu.

Demek ki Halduncu tarih anlayışının doğuşu hem akılcılık ile din arasındaki uyuşmazlığın belli bir durumuna hem de İbni Haldun'un düşünsel evrimindeki belirleyici bir noktaya karşılıktır. Ancak, yaşamının son bölümünde Tanrıbilimcinin kaygıları, tarihçinin kaygılarına üstün gelmiş gözüküyor.

Müslüman dünyasındaki tarihsel düşünceye yatkın ortam ve ortaçağ Mağrib'inin durumundaki uyarıcı özelliklere rağmen, *Mukaddime*'nin doğuşu geçici koşulların sonucudur: Bu koşullarda, çok değerli bir insan öyle bir düşünce yeteneği gösterdi ki; derin bilgisini, devlet ve savaş adamı deneyimini, metafizik kaygılardan uzak kalarak genelleştirebildi ve yaşadığı dönem üzerine tam anlamıyla bilimsel bir anlayışa ulaştı.

Ortaçağ Arap uygarlığının çıkardığı en büyük düşünürlerin sonuncusu olan İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi, dallarından çoğu kurumuş bulunan ve büyümesi yüzyıllarca duracak olan bir ağacın, tam anlamıyla olgunlaşmış, çok değerli meyvesi olarak gözüküyor bize.

Bugün, XX. yüzyılın ikinci yarısında, İbni Haldun'un güncelliği nedir?

Onun yapıtı, Mağrib'in ortaçağdaki durumunu aydınlatmak ve ortaçağ Arap uygarlığında bilimsel tarihsel düşüncenin arkası gelmeyen doğuşunu haber vermekle kalmaz. XIV. yüzyılın bu dahi Mağriblisinin gerçekleştirdiği araştırma, çözümleme ve sentez, günümüzün en kapsamlı ve en dramatik sorununu, gerikalmışlığı da daha iyi anlamamızı sağlar.

Temel olarak, "sağlık devrimi" sayesinde çok hızlanan bir nüfus artışı ile iktisadi ve toplumsal pek çok engel yüzünden baltalanan bir iktisadi büyüme arasındaki dengesizlikle belirgin olan üçüncü dünya ülkelerinde gerikalmışlık, kuşkusuz çok yeni bir olgudur. Bu olgu genel çizgileriyle XX. yüzyılda ortaya çıkmışsa da az çok eski nedenlerin bir araya gelmesinden kaynaklanmıştır. Bu nedenlerden belirleyici olan bir bölümü, sömürgecilik olgusunun sonucudur; çok daha eski olan öbür nedenlerse bu azgelişmiş ülkelerin uzak geçmişinde aranmalıdır. Sömürgecilerden kaynaklanan yakın döneme ilişkin etkenlerden daha az belirgin olsalar da yüzyıllar boyu, iktisadi ve toplumsal gelişmeyi felce uğratan ve sömürgeci egemenliğini olanaklı kılan, uzak geçmişteki bu nedenler gözardı edilemez. *Mukaddime* azgelişmişliğin temel nedenleri sorununa da parmak basar.

Bu yapıt, Mağrib ülkelerinin durumunu, tarihlerinin çok önemli bir döneminde tanıtlar ve açıklar; geçmişte yaşadıkları parlak gelişimin duraklayarak yerini olumlu bir sonuca ulaşmaksızın bunalımlarla kesilen kemikleşmiş bir duruma bıraktığı dönemdir bu.

İbni Haldun'un yaptığı çözümleme, Mağrib'in iktisadi ve toplumsal gelişiminin dış ya da rastlantısal etkenlerinden değil, iç nedenlerden ötürü felce uğradığını anlamamızı sağlar. Kuzey Afrika açısından yapısal bir tıkanma söz konusudur. Bu tıkanma kabilesel yapıların egemenliğinden ve buna bağlı iki sonuçtan; üretim araçlarında özel mülkiyetin olanaksızlığından ve açıkça farklılaşmış bir sınıf oluşturacak ayrıcalıklar elde etmenin ve halkı kalıcı bir biçimde egemenlik altına almanın olanaksızlığından kaynaklanır.

Kentlilerin siyasal düzeydeki yetersizliğine ve iktisadi düzeyde oynadıkları rolün önemsizliğine dikkat çeken İbni Hal-

dun böylece, yalnızca Mağrib ülkelerini ilgilendirmeyen önemli bir sorunu ortaya koymaktadır; bu sorun dünyanın büyük bölümünün tarihsel evriminde belirleyici bir yere sahiptir: Batı Avrupa eşine hiçbir yerde rastlamadığımız atılımını çok belirgin bir biçimde yapılaşmış bir feodal sistem içinde kapitalist bir burjuva sınıfının diyalektik olarak ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlayan toplumsal karşıtlıkların şiddeti ve saydamlığı sayesinde gerçekleştirdiği halde, bazıları çok parlak uygarlıklar yaşamış Afrika, Asya, Kolomb öncesi Amerika'da, gerçek bir burjuvazinin oluşması için gerekli koşullar doğmadı.

Altını çizmek istediğimiz bir nokta var; Kuzey Afrika'nın gelişimini köstekleyen yapısal tıkanmaya ilişkin Halduncu çözümleme, Müslüman dininin engelleyici bir rol onadığını düşündürtmüyor bize. Bununla birlikte birçok yazar, İslam'ı "yazgının ve boyun eğişin dini" olarak; Müslüman dünyasını yüzyıllar boyu etkileyecek duraklamanın başlıca nedeni olarak gördü.[1]

Haçlı Seferleri'nin emperyalist ideolojisinden kaynaklanan bu sav ciddiye alınamaz. Gerçekten de "İslam'ın katılığı"nı çok önemli bir neden olarak kabul edersek, aşağı yukarı beş yüzyıl süren "Arap mucizesi"ni nasıl açıklarız? Modern sömürgeciliği meşrulaştırmak isteyen bazı yazarlar, bu mucizeyi Roma ve Bizans mirasının sürmesine bağladılar. Gerçekte "hileli bir iflasla sonuçlanan" Roma ve Bizans sömürgeciliğinin olumlu yanlarını gerektiğinden çok önemsemek anlamına gelir bu.[2] O dönemde Hıristiyan imparatorlarının baskısı altında yaşayan yörelere çok büyük bir hızla yayılması, İslam'ın yadsınamayacak gelişme olanakları ve belli bir özgürlük getirdiğini gösterir.

Müslüman dünyasında yüzyıllar boyu, belirgin ve çeşitli yaratıcı güçlerin geliştiğini gösteren kanıtlar elbette vardır. Ancak bu başarılar yalnızca İslam dininin saygınlığına bağlanamaz; çünkü İslam, birbirinden çok değişik iktisadi ve toplumsal yapıların üstüne yerleşti. Aynı biçimde Hıristiyanlık da köleci, feodal, kapitalist v.d. düzenlerin dini oldu. İslam kendini pek çok toplumda duyurdu (kabilesel, "suya bağlı", yarı feodal toplumlar). Müslüman dininin oluşturduğu tarihsel etken önemli olmakla birlikte, belirleyici değildir.

1. J. Célérier: *Islam et Géographie* (İslam ve Coğrafya), Hesperis, 1952.
2. Ch. A. Julien: *Histoire de L'Afrique du Nord* (Kuzey Afrika'nın Tarihi).

Bazı yazarlar da İslam'ın ortaya koyduğu pek çok iktisadi ve toplumsal sonuca değinerek Müslüman toplumlarda, dinin Avrupa toplumlarına göre çok daha belirleyici olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Oysa bu yazarların unuttukları bir şey var: Ortaçağda Hıristiyanlık, süre bakımdan en az İslam kadar egemen oldu. Ama Avrupa'da sanayi devrimi ve sonuçları, dinsel etkenlerin zayıflamasına yol açarken bu etkenler, çok daha zayıf bir iktisadi ve toplumsal evrimden ötürü Arap ülkelerinde önemlerini korudu.

Ayrıca bugün İslam'ın belirgin özelliği olarak öne sürülen yazgıcılık ve boyun eğme ideali, İslam'ın oldukça geç bir döneminde öne çıktı. Bu eğilim ilk dönemlerde de varoldu ama pek önemsiz bir rol oynadı. Tersine, işte başarılı olmak, kazanç sağlayarak üretici bir etkinlik göstermek zorunlu bir dinsel görev olarak övülüyordu. XI. yüzyıla kadar bu canlı eğilim etkili oldu, hatta beş yüzyıl boyunca İslam, ticarette ve iktisadi yaşamda bir ölçüde uyarıcı bir rol oynadı. Gibb. İslam'ın iç yapılarını sürekli olarak dönüştüren uzun evrime parmak basar.[3] "Züht" ideali, yazgıyı kabullenme ideali, iktisadi gelişmenin yavaşladığı, çöküşün başladığı dönemden sonra dinin belirgin biçimi durumuna geldi. Kemikleşmeye başlamış bir toplumun ideolojisi canlı kalamazdı ve İslam kötürümleştiği ölçüde kötürümleştirici oldu.[4]

İbni Haldun'un incelediği durum yüzyıllarca sürdü: Daha doğrusu XIX. yüzyıla kadar sürdü ve IX. yüzyıl ile XII.yüzyıl arasındaki gelişme dönemini sömürgeleşme döneminden ayırdı.

Fas kendi içine kapandı ve ortaçağda kazandığı yapıları korudu ve Amerika'nın keşfi İber yarımadasındaki güçlerin gözünü bu kıtaya çevirince Fas, Portekiz ve İspanyol egemenliğinden kurtuldu.

Kuzey Afrika'nın geri kalan bölümü, Hıristiyan feodaller kadar korkutucu olmayan Türklerin egemenliğine geçti. Bununla birlikte İbni Haldun'un tanıtladığı yapılar büyük ölçüde geçerli kaldı. Fas'ta ise otoriteleri düzlüklerle sınırlı kalan hanedanlar egemenliklerini sürdürdü (Sadiler, Hasaniler); Orta

3. Gibb: *Une Interpretation de l'Historie İslamique* (İslam Tarihi Üzerine Bir Yorum), Cahier d'Histoire Mondiale, 1953.
4. Rodinson'un son yapıtına bkz. (İslam ve Kapitalizm) *Islam et Capitalisme.*

ve Doğu Mağrib'de Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği, siyasal çevrimlerin geçmişteki gibi yinelenmesini engelledi. Ancak kabilesel yapılar ayakta kaldı ve kabileler birbirleriyle çelişmeyi sürdürdü; bunlardan bir bölümü ise Türklerin desteğiyle ya da onlara rağmen otoritelerini öbür kabilelere kabul ettirmek peşinden koşuyordu.[5]

İbni Haldun'un yapıtı, ortaçağda başlatılan büyük girişimin niçin uzun bir duraklama dönemine açıldığını anlamamıza yardım ederken *Mukaddime* de; XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini, az gelişmişliğin bu belirleyici etkenini olanaklı kılan nedenleri aydınlatır. Gerçekte bu egemenlik yalnızca sömürgecilerin askeri gücüyle açıklanamaz. Kuzey Afrika'da yüzyıllardır sürmekte olana yapılar da sömürgecilerin girişimini kesinlikle kolaylaştırmıştır.

Fransızlar, Cezayir'i büyük güçlüklerle fethetti; etkin bir dinsel kurumun desteklediği bir kabileler topluluğunun başına geçen Abdulkadir Bin Muhittin, ülkedeki tüm güçlerin eylemini bir araya getirebilseydi, bu fethin gerçekleşmesi sonunda olanaksız durumu gelecekti. Ama kendisinden önceki Mağrib devlet yöneticilerinki gibi, Abdulkadir'in merkezi bir iktidar kurma çabası da büyük kabile önderlerinin muhalefetiyle karşılaştı. İbni Haldun'un çözümlemiş olduğu devletsel yapılar ile kabilesel yapılar arasındaki bu karşıtlık, XIV. yüzyıldaki gibi bir iç çatışma düzeyinde değildi. Fransızlar bu durumdan ustaca yararlanmayı bildi. Sağladıkları destekle güçlenen büyük kabile önderlerini (özellikle de Kostantin yöresindeki önderleri) kullanarak, kendilerine karşı koyan güçleri zor da olsa yenmeyi başardılar. Abdulkadir'in kurduğu yeni devlet, Fransız birliklerinin baskısıyla olduğu kadar Cezayirli "feodaller"in de saldırısıyla çöktü.

Fas'ta, Avrupalı emperyalistlerin gelişi, bu gelişme döneminin ardından bir kararlılık dönemine geçmiş Hasani hanedanını, İbni Haldun'un 500 yıl önce tanıtlamış olduğuna çok benzer bir çöküşün sonuçlarıyla karşı karşıya bıraktı: Dağlarda yaşayan topluluklar vergi ödemeye yanaşmazken, devlet yönetimindeki kırsal alan taht isteklileri arasında çekişme konusu oldu. Ama bir bakıma klasik sayılan bu ayaklanmalar, büyük

5. M. Emerit: *Au début du XV. siécle; Les tribus privilégiées en Algérie* (XV. Yüzyılın Başları: Cezayir'de Ayrıcalıklı Kabileler), Annales, Ocak-Şubat 1966.

yabancı güçler nedeniyle yepyeni sonuçlar doğurdu. Fas'ın sömürgeleştirilmesi, büyük kabile önderlerinin Fransız birliklerine sağladıkları destek sayesinde önemli ölçüde kolaylaştı. Emperyalistler, Mağrib'te olsun başka yerlerde olsun, kendi gelişlerinden önce de varolan karşıtlıklardan, yani imparatorluk iktidarı ile kabilesel ya da yarı-feodal otoriteler arasındaki karşıtlıklardan yararlanmasını bildi.

İbni Haldun'un *asabiyet* çözümlemesi, kabilesel eşitlikçilik ile önderlerin rolünü çelişkili ama ayrılmaz bir biçimde birraya getiren bu diyalektik yapıyla ilgili çözümlemesi, önderlerin niçin sömürgecilerin hizmetine bu kadar koştuklarını daha iyi anlamamızı sağlar. Bu önderler o zamana kadar sınırlı kalan halk üzerindeki otoritelerini, sonunda sömürgeciler sayesinde kesin olarak arttırma olanağına kavuşmuşlardı. Böylece ortak kullanıma açık toprakların büyük bölümünü kendi mülkiyetlerine kattılar, burada yaşayan, artık güçsüzleşmiş nüfusu ortakçı ya da tarım işçisi durumuna getirdiler. Ayrıcalıklı azınlıklar bu yeni iktisadi ve toplumsal sistemle bütünleşti; bu sitem sayesinde halk kitlesinden topladıkları vergilerde önemli bir artış sağladılar.

Böylece Kuzey Afrika'yı yüzyıllar boyu tam anlamıyla belirlemiş kabilesel yapılar parçalandı ve dönüşsüz biçimde yok oldu. Yabancıları ve ülkenin yerlilerinden oluşmuş burjuvaziye hiç benzemeyen bir ayrıcalıklı azınlık, yüzyıllardır genellikle köy ya da kabile komünlerinin elinde bulunan üretim araçlarına sonunda el koyuyordu. Kuzey Afrika'da da bugün üçüncü dünya diye adlandırılan yörelerde de askeri demokrasi ya da "Asya Tipi Üretim Tarzı" sistemi, yerini gelişmiş ülkelerde belirgin olandan kesinlikle değişik bir kapitalist sisteme bırakmıştır. Buna karşılık bu ülkelerde yüzyıllarca bulanık ve tohum halinde kalmış sınıf mücadeleleri bugün gözle görülür bir kesinliğe ve gelişime ulaşmıştır. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi sonuçsuz kalmayan iç çelişkiler, azgelişmiş ülkelerde bugün görülmemiş bir şiddete varmıştır.

Uzun süredir duraklayan tarihsel evrim, çok büyük bir hıza ulaşıyor böylece: İbni Haldun'un tanıtladığı yapılar, sömürgeciliği olanaklı kıldı ama sömürgecilik bu yapıları yok etti. XX. yüzyılda azgelişmişlik durumunun ortaya çıkışını belirleyen şey, eski iç nedenler ile yeni dış nedenlerin bir araya gelmesi-

dir. *Mukaddime*'nin güncel ve evrensel önemi, pek gözönüne alınmayan bu temel nedenleri gün ışığına çıkarmasındadır. Bu nedenlerin önemine parmak basmak, geçmişteki sömürgeciliğin ve günümüzdeki sonuçları çok önemli olan yeni sömürgeciliğin rolünü, aydınlık bir biçimde açıklamak demektir.

İbni Haldun'un, XIV. yüzyılda yaşamış bu dahi Mağriblinin yapıtı, bilimsel tarihsel düşüncenin doğuşunu haber vermekle kalmaz. *Mukaddime* azgelişmişliğin, zamanımızın bu dramatik dengesizliğinin tarihine bir katkı oluşturur.

Hak ettiği ilgiyi ne Doğu'da ne de Batı'da gören, 14. yüzyılda yaşamış Arap düşünür İbni Haldun'un önemini A.Toynbee şu sözlerle dile getiriyor: "İbni Haldun öyle bir tarih felsefesi tasarlamış ve ortaya koymuştur ki, bugüne kadar hiçbir yetenek, hiçbir dönemde, hiçbir ülkede böylesine büyük bit yapıt yaratamamıştır."

İbni Haldun'un, tarihin bilim olarak doğuşunu simgeleyen yapıtı *Mukaddime*, Ortaçağ Arap uygarlığının sönmeye yüz tuttuğu bir sırada kaleme alındığından, İbni Haldun'u ve düşüncelerini doğrudan izleyen bir akım ortaya çıkmadığı gibi, bu düşünce daha sonraki yüzyıllarda unutulmaya yüz tuttu.Yakın tarihte yeniden keşfedilen İbni Haldun'un tarih biliminin kurucuları arasında sayıp hakkını teslim etmekle kalmayıp, düşüncesinin de derinlerine inme çabasına girersek, yalnızca geçmişin olaylarından ve düşüncelerinden dersler çıkarmakla kalmayacak aynı zamanda bugünümüzü anlamaya ve geleceği kurtarmaya adım atmış da olacağız.

İbni Haldun, 14. yüzyılda toplumların iktisadi, sosyal ve siyasi koşullarının bilimsel bir çözümlemesini yaparken, bir takım temel tarihsel sorunları ortaya koyuyordu. Ortaçağ'a ilişkin yapıları, iktisadi, toplumsal ve siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapıları betimliyordu. İşte bu gecikme, yabancı güçlerin etkileriyle birleşerek birkaç yüzyıl sonra sömürgeciliği olanaklı kılacak; sömürgecilik de azgelişmişlik olgusunun ortaya çıkışını getirecekti. İbni Haldun, Kuzey Afrika tarihini yüzyıllar boyunca kesintiye uğratan siyasal (daha sonra iktisadi ve toplumsal) başarısızlıklar dizisini son derece yöntemli bir biçimde irdeleyen ve durgunluk nedenlerini bir tanrısallıkta ya da dış güçlerin etkisinde değil, yaşadığı toplumun iç yapısında arayan bir düşünür oldu. Onun tarih anlayışı, Avrupa'da iktisadi ve toplumsal alanlarda yürütülen araştırmalar sayesinde ancak XIX. yüzyılın sonuna doğru gelişecekti.

Ancak Aziz Augustinus, Machiavelli ya da Montesquieu ile kıyaslanabilecek bir düşünür olan İbni Haldun'un yapıtını, yaşadığımız dönemin sorunlarıyla bağlantılandırıp bugünün kavramlarıyla ele almak, onun düşüncesini aşırı ölçüde modernleştirmek ya da çarpıtmak değil, tam tersine onun düşüncesinin gerçek zenginliğini ortaya çıkarmaktan. Yves Lacoste da *İbni Haldun*'da bu yoldan ilerliyor.