Yrd. Doç. Dr. Orhan Hülâgü

Farabi ve İbn-i Haldun'da DEVLET DÜŞÜNCESİ

KIRKAMBAR YAYINLARI



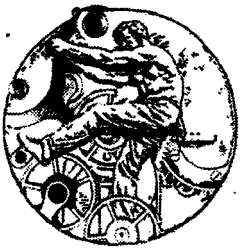
ISBN 975-826-405-2

YAYIN DAĞITIM

FARÂBÎ VE İBNÎ HALDUN'DA DEVLET FELSEFESİ

Orhan Hülagu

KIRKAMBAR YAYINLARI



KIRKAMBAR YAYINLARI - 29

inceleme-araştırma - 6

Editör
RECEP KİBAR

Kapak Tasarımı
ERSİN ŞAHİN

Dizgi ve Mizanpaj
MAVİ DİZGİ

Baskı ve Cilt
EM OFSET

Baskı Tarihi
NİSAN 1999

Cağaloğlu Yokuşu
Özhekim İş Hanı No: 1/23
Cağaloğlu / İST.
Tel/Fax: (0212) 519 09 63

Bu çalışmamızda bizlere delalet eden Prof. Dr. Enis ÖKSÜZ ve Prof. Dr. Yümni SEZEN Bey'lere teşekkür etmeyi bir vazife telakki ederim.

KISALTMALAR

age: Adı geçen eser
İA: İslâm Ansiklopedisi
Mukaddime I: Süleyman Uludağ'ın Mukaddime I tercümesi
Mukaddime II: Zâkir Kadirî Ugan'ın Mukaddime II tercümesi
s: Sayfa

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Birinci Bölüm

DEVLET HAKKINDA GENEL BİLGİLER

A. DEVLET NEDİR 7
B. DEVLETİN KAYNAĞI 9
Devletin Kaynağı İle İlgili Nazariyeler 10
1. Realist Nazariye 10
2. Biyolojik Nazariye 10
3. Felsefî Nazariye 11
4. Ekonomik Nazariye 12
5. Pisikolojik Nazariye 13
6. Sosyolojik Nazariye 14
7. Mukavele Nazariyesi 14

C. DEVLET MÜESSESESİNE KARŞI ÇIKAN GÖRÜŞLER 17
D. HUKUK İLMİNE GÖRE DEVLET 19
1. Nüfus Unsuru 20
2. Ülke Unsuru 20
3. Hâkimiyet Unsuru 21
4. Şahsiyet Unsuru 21
E. İSLÂMİYET'TE DEVLET TEÂMÜLÜ 22

İkinci Bölüm

FARABÎ'DE DEVLET NAZARİYESİ
A. FARABİNİN KISACA HAYATI VE YAŞADIĞI ÇAĞ ..29
B. FARABÎ'NİN FELSEFESİ 31
C. FARABÎ'NİN SOSYOLOJİSİ 33
1. Diyalektik Oluş Nazariyesi 35
2. "Hayat Mücâdelesi Kanunu" Nazariyesi 36
3. Üstün İnsan Nazariyesi 37
4. Hürriyet Nazariyesi 37
5. Himaye Tedbiri Nazariyesi 37
6. Ekonomi Tedbiri Nazariyesi 38
7. Hâkimiyet Nazariyesi 38
8. Duygu Nazariyesi 39
9. Irk Nazariyesi 39

10. Lider Nazariyesi 39
11. İçtimâi Mukavele Nazariyesi 39
12. Kültür Nazariyesi 40
13. Coğrafya Nazariyesi 40
14. Tarih Nazariyesi 40
D. FARABÎ'NİN DEVLET NAZARİYESİ 45
1. Devlet Nazariyesinin Bağlandığı Temel Felsefe 45
2. Devletin Kaynağı 47
3. Devletin Görev ve Sorumluluğu 48
4. Devletin Hükmi Şahsiyeti ve Devamlılığı İlkesi 49
5. Devlet Tasnifi ve Devletin Şekli 50
6. Devlet Başkanı 54

Üçüncü Bölüm

İBNİ HALDUN'DA DEVLET NAZARİYESİ
A. İ. HALDUN'UN KISACA HAYATI VE YAŞADIĞI ÇAĞ 59
B. İ. HALDUN'UN SOSYOLOJİSİ 62
1. Genel İlkeler 62
İklim ve Medeniyet 65
Hürriyet 65
Savaş 66
Aile 66
Sosyal Alışkanlık 67
Taklit Nazariyesi 67
Uzmanlık 68
2. Asabiyet 69
3. Kültür ve Medeniyet 73
4. Ekonomi 76
C. TARİH FELSEFESİ VE DEVLET SOSYOLOJİSİ 83
1. Devletin Kaynağı ve Kuruluşu 83
2. Devletin Tekâmülü 90
3. Devletin Ömrü 93
D. İSLÂMÎ DEVLET SOSYOLOJİSİ 98
MUKAYESE VE SONUÇ 104
BİBLİYOGRAFYA 112

önsöz

Türk-İslâm kültür hayatında ve sosyal realitesinde Devlet töresine, devlet zihniyetine geniş yer vardır ve bunun yük müslüman mütefekkirin, Farabi ve İbni Haldun'un, bu konu ile ilgili fikirlerine tahsis ettik.

Alışılageldiği üzere bir müslüman mütefekkir ile bir batılı mütefekkir veya filozof mukayese edilmekte, aynı karakterde, aynı zaman veya kültürlerdeki fikir adamları karşılaştırılmaktadır. Biz bu teâmülün biraz dışına çıkmak, aynı kültür ve medeniyet halkasının içinde, karakterleri de farklı iki simâyı ele almak istedik. Şu gayelei güttük: Biri felsefe, diğeri ilim ağırlıklı iki görüşün, 5 asırlık zaman içinde aldığı şekil ne olmuştur? Felsefeden ilme doğru bir geçiş vukuu bulmuş mudur? İslâm dünyasının iki ucundaki fikrî durum nedir? İçtimâi ilimlerde, İslâm dünyası o zaman bir gelişme göstermiş midir? Bir filozof ile tarih felsefecisi ve bir bakıma sosyolojinin kurucusunun devlet müessesesine bakış tarzları nedir ve aralarındaki farklar nelerdir? Böylece bizim tarih içinde sahip olduğumuz sosyolojik nazariyeyi açığa çıkarmayı, aralarında mevcut 5 asır zaman farkı içerisindeki fikrî ve sosyal değişmeyi tesbit etmeyi ve nihayet günümüze kadar devlet sosyolojisi seyri ve değişmesi içindeki yerini tayin etmeyi amaçladık. Zamanlarındaki nazariyeler, yalnız fikir durumunu değil, bu fikir zeminine eşlik eden toplumlarının gerçeklerini de aksettirmektedir. Bu bakımdan devlet sosyolojisi nokta-i nazarından kıymetli bulgular elde ettiğimizi zannediyoruz.

Çalışmamızda Farabî'nin ve İ. Haldun'un konu ile ilgili fikirlerinin teferruatına girmedik. Meselâ, devlet reisinin özelliklerini en ince noktalarına kadar almak veya cahil şehrin insanlarının özelliklerini belirtmek gibi makro sosyolojinin sınırları dışında kalan hususların, ancak çok ilgilendiriyorsa üzerinde durduk. Çünkü tezimizdeki amaç bu değildir. Kısaca Georg Simmel'in sosyoloji anlayışına uygun alarak, sosyal formlar sahasına baktık, içlerini dolduran muhteva ile fazla ilgilenmedik. Farabî ve İ. Haldun'daki sistematiği ve arada geçen zaman zarfındaki sosyal ve fikrî gelişmeyi takip etmek istedik.

Kendi zamanlarına göre olduğu kadar, bugünün bilgilerine göre de değerlendirdiğimiz oldu. Fakat maksadımız, günümüz fikir ve kanatlerinin bu iki fikir adamında da bulunduğunu söylemek gibi bir hevese kapılmak değil, günümüzle de mukayeseyi açığa çıkarmaktır.

Farabî'nin devlet ve cemiyet görüşleriyle ilgili, Ârâu ehl'el-Medineti el-Fâzıla ve Es-Siyaset el-Medeniyye isimli iki eseri mevcuttur. Batıda, İslâm dünyasında ve Türkiye'de, Farabî'nin devlet felsefesiyle, siyasî, içtimaî görüşleriyle ilgili çeşitli yorumlar, özeller vardır. Müstakil olarak bizde Bayraktar Bayraklı'nın "Farabîde Devlet Felsefesi" adlı çalışması bulunmaktadır. Bir de Kâzım Yıldırım'ın Türklerde ve Farabî'de Devlet Anlayışı (İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1986) adlı Yüksek Lisans Tezi var. Farabî ve İ. Haldun'la ilgili daha bir hayli çalışma zikredilebilir. Biz çalışmamızda kaynak bilgilere sadık kalmak üzere, aynı şeyleri tekrar etmemeye gayret sarfettik. Sosyolojinin metoduna da bağlı kalarak yeni yorumlar getirmeye, meselelere değişik açılardan da bakmaya çalıştık.

Orhan Hülagü

İstanbul 1997

birinci bölüm
devlet hakkında genel bilgiler

A. DEVLET NEDİR?

Sosyoloji, sosyal olguları ve müesseseleri incelerken, hâkimiyet ve tâbiiyet olgusuna da bakmakta, bugün siyasî olgu dediğimiz sosyal müessesenin teşekkül ve tekâmülünü, determinist kanunlarını tesbite çalışmaktadır. Sosyoloji ve bütün sosyal ilimler, devrine göre siyasî hâkimiyetin gerek felsefî, gerek psikolojik ve gerekse sosyoljik ifadeye çalışmışlardır.

Devlet, "fizikî, hayatî ve ruhî olgular gibi, objektif bir varlıktır. Yani fertten önce ve ferdin dışında mevcuttur. Kendisine göre morfoloji ve fizyolojisi olan bütün bir girift organizasyon sistemidir"[1] Klasik, sosyoloji uslûbunu kullanarak ve genel mahiyette devleti şöyle tarif etmemiz mümkündür: "Devlet, toplumun birlik ve bütünlüğünü ilgilendiren bütün şartların ve vasıtaların sağlanması hususunda yine bu toplumun sosyal iradesini temsil eden, kendine mahsus maddî, zecrî ve fiilî müeyyidelerle mücehhez olan gayri şahsî ve gruplar üstü hâkimiyet müessesesidir"[2] Bu tarif belki ilk bakışta, bütün zamanları içine alan, devletin ilkel şekillerine de işaret eden bir tarif gibi görünmüyor. Çünkü insan topluluklarının, toplum (cemiyet) olma karakteri kazanmasından sonraki safhaların özelliklerine dayalı bir tesbit gibi ge-

(1) İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Sosyoloji, İstanbul 939, s. 332.
(2) Baltacıoğlu, a.g.e., s. 336.

liyor. Fakat işin içine biraz daha girdiğimizde ve devletin kaynağı meselesini incelediğimizde, devletin her zaman bir hâkimiyet müessesesi olduğu, ancak tekâmüle tâbi bulunduğu görülecektir.

"Grup büyüdükçe devlete olan ihtiyaç büyümüştür. Toplum kompleksleştikçe devlet açıklık kazanmıştır. Devlet ilk topluluklarda başlamış ve önceleri yaygın olan hâkimiyet gittikçe organlaşmıştır. Din, dil, ahlâk nasıl sosyal bir gerçeklik ise, siyasî olgu da aynı şekilde sosyal bir gerçeklik olup, bu olgunun organlaşması zarurî olmuştur. Kınamaktan öldürme cezasına kadar daima müşahhas müeyyide taşımış olan toplum şuuru ve baskısı, müesseseleşmiştir. Sosyal baskı, toplumun esaslı karakteridir. Bu karakter yaygın olarak umumi, devlet olarak hususidir.

Devlet, sosyal bir determinizm sonucu doğmuştur. İnsan gerçeğinden ve onun sosyal gerçeğinden gelen tabii ve zarurî bir olaydır. Fertleri aşan bir esas olduka devlet vardır. J. J. Rousseau buna -genel idare- der"[3]

Toplum, sürü mahiyetinden uzak olduğuna göre, onun hangi seviyede olursa olsun organlaşmalar içinde olduğu hemen görülmektedir. Bu organlaşma, zımnî (mânevî) olabilir, bir şahısta toplanabilir, hukukî bir organlaşma şekline inkılâp edebilir. Fakat mutlaka fert iradesi ile toplum iradesi arasında müessesevî bir bağ krulur. Klan devrinde, tabular sistemi, klanın yaygın otoritesi, hatta ihtiyar şef'in buyrukları devlet demektir. Daha sonraları kabile reisi, ailelerin şeref zinciri içinde mertebelenmesi sonucu teşekkül etmiş bir devlet temsilidir.

Devlet giderek barizleşmek üzere "hâkimiyet özelliği, hukukî bir tabiat, manevî ve ahlakî bir güç taşır. Dolayısıyla en ilkel toplumdan en modernine kadar devlet, dâima saygı görür ve bir câzibesi vardır."[4]

---

(3) Yümni Sezen, Sosyolojiye Göre Halk, Millet, Devlet, İstanbul 982, s. 96-97.
(4) Sezen, S.G. Halk Millet, Devlet, s. 97.

B. DEVLETİN KAYNAĞI

Devletin kaynağına ait tasnif ve araştırma yapanların bazıları, devlet ile toplumu aynı kabul ederek meseleye bakmışlardır ki bu doğru değildir. Çünkü toplum devleti içine alır ama devlet toplumu içine almayabilir. Meselâ bir işgâl devleti ile toplumun bütünü arasında bir hâkimiyet ve tâbiiyet münâsebeti, bir otorite bağı buluur, fakat toplum ve devlet burada birbirini tamamlayan bir bütün değildir. Mamafih, devlet deyince kendi toplumun içinde organlaşan tabii bir istikameti anlıyoruz ve devlette aslî olan bu istikamettir. Fakat yine de devlet ile toplumu aynı saymak yanlıştır.

Toplumun ferde baskısını esas alıp, devletin kaynağını bu baskıda arayabiliriz. Fakat bubaskı kuvvetinin organlaşmadığı bir toplulukta, devletin var olup olmadığını tartışabiliriz. Devletin kaynağı derken, toplumun kaynağını değil, otoritenin tabiî, fikrî, psikolojik, hukukî, ekonomik kaynaklarını, sosyal değişim hadiselerini ele almalıyız. Meselâ "devletin kaynağı ailedir" öyle diyenler var. dersek, "toplumun kaynağı toplumdur" demek gibi bir duruma düşeriz. Çünkü aile de bir toplum örneğidir. Halbuki "devletin kaynağı aileler arası iş bölümünün başlamasıdır", "aile mertebelenmesidir", "bir ailenin daha şerefli sayılmasıdır" v.b. dersek, o zaman devlet organlaşmasını anlatmış oluruz. Yahut ailede baba otoritesi, bu psikolojinin sosyal şartlara intikali, devletin kaynağıdır diyebiliriz.

1. Realist Nazariye

Tabiat kanunu fikrinden hareket edilir. Tabiatta mücadele kanunu vardır. İnsan hayatında da mücadele, hayat kanunları şeklinde tezahür etmektedir. Devlet denilen olaya doğru gidişteki mücadelede tabiat, ırkı (kan düşmanlığını), biyolojik ihtiyaçları, yani nefsi varlığının devamı güdüsünü veya bir başka vasıtayı kullanmıştır. Devlet, mücadeleden sızan tahakküm edici bir kuvvet şeklinde zuhur etmektedir. Devlet, bir mücadele ve tahakküm vasıtasıdır. Bu yönde tabii hayat kanunlarının bir icra aletidir: Tabii bir kuvvetin ifadesidir ki bu, tabiatın ezelî bir kanunudur. Devletin kuruluşu, insan iradesiyle değişmesi gayri kabul bu kanuna dayanmaktadır.(5)

Kuvvetliler ile zayıflar arasında kuvvete dayanarak kurulan bu düzen ve teşkilat, herkesin yerini tayin etmektedir. Hukuk da bu tahakkümün, idame, muhalefeti önleme gayesiyle konmuş prensiplerden ibaret, ifadesidir.(6)

Kuvvet nazariyesini savunan mütefekkirler bir hayli çoktur. Heraklit, Sofistler, Lucretius, Seneca, Bodin, Vida, kısmen İbni Haldun, Bossuet, Vico, Montesqieu, Haller, Gumplowicz, Ward, Duguit, Bendant, Oppenheimer bunlar arasındadır.

2. Biyolojik Nazariye

Organistlerin görüşüdür. İnsan ve toplum arasında nasıl bir organik benzerlik, hatta mutabakat varsa, her organik ferdiyet bir toplum, her toplum da organik bir ferdiyet ise,

(5) Recai Galip Okandan, Devletin Menşei, İstanbul 945, s. 28.
(6) Okandan, a.g.e., s. 29.

devlet de tabii ve biyolojik kanunlara göre kendiliğinden vukua gelen ve canlılarda olduğu gibi doğan, büyüyen ve nihayet varlığını kaybeden büyük bir organizmadır. Canlı bir birliktir. Kendine mahsus beyni, vücudu, organları (haberleşme gibi) mevcuttur. Hatta kendine mahsus bir ruha mâliktir. Devlet tabiatın bir eseridir. Böylece bu nazariye, realist nazariye ile bir bir yerde birleşmektedir.

Eflatun, Aristo, Von Savigny, Spencer, Lilienfeld, Espinas, Vorms değişik bir yorumla Hegel ve Schelling, bu nazariye sahipleri arasındadır.

3. Felsefî Nazariye (Diyalektik Nazariye)

Diyalektik metodu kullanan felsefe kolunun en büyük temsilmcisi Hegel'e göre, kâinat, ruh ve aklın zuhurunun tarihidir. Varlık şekilleri, ruhun gerçekleşmesinin dereceleridir. Ruhun (Geist) gerçekleşmesi üç lahzalıdır. Ruh önce kendindedir (en soi) Hegel buna mantıkî ide diyor. Sonra dış görünüşleriyle, dağınıklığıyle mevcut olur. Bu dış ide (tabiat)dır. Nihayet kendine döner, kendisi için ruh olur (pour soi). Bunlar mutlak fikrin (mutlak ide) açılışları ve kendine dönüşüdür. Üç lahzalı bu yol, tez, antitez, sentez şeklinde oluşuyor demektir. Tez daima antitezini doğurur. Bu tezattan sentez oluşur. Sentez yeni bir lahza, yani yeni bir tezdir. Tekrar tezatı ile senteze gider. Varlığın oluşumu bu ritim içinde cereyan eder. Subjektif ruh, objektif ruh lahzaları sosyal olguların oluşumunu temin eder. Yani sosyal olaylar da geist'ın tezâhürüdür. Felsefî mânâyı, sosyolojik mânâlara çevirirsek, fert ve toplum tezat halindedir. Çünkü birinin temayülünü diğeri sınırlar. Toplumun baskısı da ferde zıttır. Fert hayatını hür olarak sürdürmek ister. Fakat toplum buna imkân vermez. Ferdin menfaatleri ile toplumun menfaatleri, ferdin temâyülleri ile toplumun istekleri, ferdin iradesi ile toplumunki tezat halindedir ve fakat bir senteze ulaşmak bir sükûn devresine kavuşmak ister. Fert ve toplum arasında, sosyal birimler ve kurumlar arasında, sınıflar arasındaki tezatların hepsi bir sentezle çözüme ulaşmıştır.

İşte tezatın (çelişkinin) bu çözümüne, bu sosyal senteze devlet diyoruz. Devlet, hem fertlerden gelen istikameti, hem toplumun isteklerini dengede tutar. Üniteler, kurumlar arasındaki tezadı gidermeye çalışır.

Hegel'e göre fert, tek başına kaideyi bulamaz. Kaideyi toplumdan gelen üniversel ve müşahhas düsturlarda bulur. Toplum, düsturları ve vazifeleri ancak devlete tâbi olmak suretiyle ve devletleşerek ifâ eder. Devlet objektif ruhun en yüksek şeklidir. Orada fert üniversel ile uyuşur. Devlet bir fertler toplamı değildir, bir ruhtur. Canlı bir bütündür. Devletin kuruluşu halkın ruhunun ifadesidir. Bu üniversel ruh bütün hususî menfaatleri kavrar, aşar, organize ve kuvvetli bir şekilde müşahhas olarak gerekleşir.(7)

Marksist nazariye, diyalektik metodu buradan alacak, ancak onu fikir ve ruha değil, gerçeğe tatbik edilmelidir diyerek tabiata tatbik edecek, devleti de sınıflar tezdı üzerine kuracak, fakat Hegel'den farklı olarak istismar fikrine dayandıracaktır.

4. Ekonomik Nazariye (Ekonomik determinizm ekolü)

Devlet, ekonomik ihtiyaçların giderilmesi iin bir organizasyondur. Ekonomik ihtiyaçlar ise toplumun temelini teşkil eder. Ekonomik hayat ve onun gelişmesi bütün beşerî hayatın ve gelişmenin mihverini teşkil eder. Örf, âdet, din, eğitim, hukuk gibi devlet de bu ekonomik hayatın bir yansımasıdır. Marksist nazariye, özel olarak bu görüşü kendi ideolojik istikametinde tahlil etmiştir. Ona göre devlet, sınıf mücadeleleri sonucu oluşan sınıf tahakkümüdür. Hâkim sosyal sınıfın sömürü vasıtası, sosyal istismarın en yüksek vasıtasıdır. İstismar vasıtaları yok olunca, komünist toplumda devlet de yok olacaktır.

---

(7) Bunlar iin bkz.: a) Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, b) Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji, İst, 1943 c) Yümni Sezen, Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi, Hegel bölümü, İstanbul 1984.

5. Psikolojik Nazariye

Bu nazariyeye göre, devlet, diğer sosyal müesseseler gibi, insan psikolojisine dayanır. Burada aktif rol oynayan psikolojiler, sığınma, tâbiiyet ve hâkimiyet psikolojileridir. İnsan psikolojisi ile devlet arasında temel münasebetler kurma fikrini tâ ilk çağda görürüz. Eflatunda, insanın ruh yapısıyla devlet arasında temel bir birlik vardır. Şöyle der: "Ne kadar yönetim biçimi varsa, o kadar da insan yaratılışı olduğunu biliyor musun? Bu biçimler, yurttaşların öbür şeylere ağır basan âdetlerinden doğmuştur. Öyleyse beş çeşit devlet yapısı(x) (x) Eflatuna göre: Aristokrasi, Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi, Tiranlık. (Bkz.: Eflatun, Devlet, s. 307 ve devamı). olduğuna göre insanlarda da beş çeşit ruh yapısı vardır."[8] Bu görüşe göre "devletin varlığı için iki kişi yetmektedir. Fert birden ikiye çıkınca devlet (devletin fonksiyonlarına sahip bir otorite) zuhur etmektedir. Çünkü irade çatışmaları başlamıştır. İş bölümü başlamıştır. Psikolojik hayatın çeşitli fonksiyonları devreye girmştir. Müphem olarak da olsa hak, adalet kavramı belirmiştir. İradeyi kabul ettirme, tâbi olma, sığınma gibi psikolojik olaylar cereyan etmiştir. İki kişi çoğalınca, psikolojik ağ, kendine müşahhas sosyal organizmalar yaratır. Grup büyüdükçe devlete olan ihtiyaç büyür.

Gerekte bir tek insanda bile çatışmayı ve tabii olarak doğan otoriteyi görebiliriz. İnsan hem bencil, hem özgecidir. Kendi içinde bir hak ve adalet kavramına dahi ulaşabilmektedir. Kendi çıkmazlarını görebilmekte, bunların üstüne çıkabilmektedir. İnsan kendi kendisini yargılayabilir, istikamet tayin edebilir, istikametini değiştirebilir. Kendi kendisi için emir ve yasaklar koyabilir. Denebilir ki aslında bu tek insan değildir, onun arkasında toplum vardır. Sayılanlar kendisine toplumdan aksetmiştir. Fakat cins olarak insanda böyle bir çekirdek mevcuttur. Ulaşabildiği şuur seviyesinde bir otoriteyi doğurmştur. Böylece devletin menşî, insanla birliktedir."[9]

---

(8) Eflatun, Devlet, çeviren Hüseyin Demirhan, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, s. 308.
(9) Sezen. S.G. Halk, Millet, Devlet, s. 95-96.

6. Sosyolojik Nazariye

Madem ki toplum şuuru ve iradesi fert şuur ve iradelerinin üstündedir ve bir baskı karakterini taşır, o halde bu iradenin sosyal mânâda realize olması vâkıasıyla karşılaşırız. İçtimâî hayatın iradesi, sosyal müesseseler vasıtasıyla tahakkuk eder. Sosyal verâset eğitim dediğimiz müesseseyle, fertler ve müesseseler arası karşılıklı hak münasebetleri hukuk müessesesiyle, ihtiyaçlar dünyası ekonomi müessesesiyle, inanma ve kutsal değerler, din müessesesiyle, zevk hayatı san'at müessesiyle icra edilmektedir. Bunlar gibi devlet de bir müessesedir, organizasyondur ki bunu, sosyal hayatın bütün müesseseleri ve fertleri kuşatan bir otorite ihtiyacı doğurmuştur. Diğer sosyal müesseseler gibi siyasî hayat da bir organizasyona kavuşmuştur. Diğer sosyal müesseseler nasıl tekâmüle uğramışsa, siyasî müessese de başlangıçtan beri aynı değildir. İlkel hallerden modern hallere kadar gelişmiştir.

Sosyolojik görüşe dahil farklı yorum tarzları vardır. Bazılarına göre tahakküm de sosyolojik bir mânâdır. Bu mânâda devletin dış manzarası tahakküm, iç manzarası istismardır. Franz Oppenheimer'e göre mücadele, gasp, yağma, devletin sosyolojik kaynağıdır. İhtiyaçların tatmini hususunda biri alışma, diğeri gasp gibi iki vasıta vardır. Çalışma iktisadî vasıtadır ve herkesin kendi emeği ile ihtiyaçlarını tatmin etmesidir. Gasp ise siyasî vasıtadır ve başkalarının emeği ile kazanılanı zorla ele geçirmektir. İşte devlet, kaynağını bu siyasî vasıtayı kullanmakta bulur. Bu siyasî vasıta teşkilatlanır, sosyal bir organizasyon haline gelir.[10]

7. Mukavele Nazariyesi

Buna tedbirler nazariyesi de diyebiliriz. Tkhomas Hobbes'a göre toplum, himaye tedbiridir. Adam Smith'e göre ekonomik tedbirdir. J.J. Rousseau'ya göre hukuk tedbiridir. Tıpkı bunun gibi devlet de akıl ile ortaya konan bir tedbir

(10) Okandan, a.g.e., s. 43-44)

sistemidir. Bu nazariyenin temelinde insan cinsinin fikir faaliyetleri bulunmaktadır. Toplumu ve devleti, devrinin seviyesine göre bu faaliyet inşa etmiştir. Bazen ZOR'un işi içine girdiği, bazen korku veya menfaatlerin rol oynadığı, fakat neticede zımnî bir sözleşme vardır. Bu, gittikçe içtimaî mukavele halini almıştır. Bu nazariye, aklın faaliyeti üzerine tesis edilmiştir. Kant, Rousseau, A. Smith, Locke, Spinoza, Grotius, Hobbes, Pufendorf, Holbach, bu fikre temâyül etmişlerdir.

Bu nazariyeler hakkında söylenmiş ve söylenecek ok şey vardır. Fakat tezimizin konusu doğrudan bunlar olmadığı iin özet bilgilerle iktifa edeceğiz. Yalnız bir iki noktayı belirtmekte fayda görüyoruz. Devleti bir kuvvet ve tahakküm organizasyonu olarak görmek isteyenlerin hepsi, aynı yorum tarzında birleşmiş değildir. Bazıları kuvvet ve tahakkümler ifadesinin, tabii ve zarurî olan devlet teşekkülünün yolu üzerinde bir merhale olduğunu kabul etmişlerdir. Lester F. Ward'a göre başlangıçta devlet mücadele organıdır. Yani bir kuvvet ve tahakküm ifadesidir. Fakat bu sürekli böyle devam etmez. Öyle bir zaman gelir ki, mücadele organı olmanın zıddına kavuşur. Bir fren rolünü oynar.[11]

Marksist nazariye ile realist nazariye arasında iştirak noktaları göze çarpıyor. Marksizm, realizmden istifade etmiş, mücadele kuvvet ve tahakküm ifadesini sınıf kavramı haline sokmuş, bunu diyalektik kanunlara bağlamak istemiş, temele de ekonomik hayatı koymuştur. Ancak şu da göze çarpıyor ki, iştirakten dolayı olacak Marksist ve realist nazariye aynı hataları taşımışlardır. İlk önceleri devletin, mülkiyetin olmadığını, topluluk üyeleri arasında sulh ve sükûn olduğunu, bir düzen ve teşkilata ihtiyaç bulunmdığını, mutlak bir hürriyet olduğunu, cebir ve tazyikin yer almadığını, savunmuşlardır. Böylece temel nazariyeyle, yani tabii kuvvet ve tahakküm fikriyle tenâkuza düşmüşlerdir. Çünkü önce mevcut olmayıp, sonra ortaya çıkan birşey tabii değil demektir. Tabii ise, sonradan teşekkül etmemiştir. Belki tekâmül veya tahavvül etmiştir denebilir. Bu ise devletin önce-

(11) Okandan, a.g.e., s. 39.

leri bulunmadığı mânâsına gelmez. Buna bağlı olarak, insanların ilk hali niçin muhafaza edemediklerinin ilmî izahı, kendi nazariyeleri esas alınmak kaydıyla, yapılamamıştır.

C. DEVLET MÜESSESİNE KARŞI ÇIKAN GÖRÜŞMELER

Bu hususta vuzuha kavuşmuş iki ideoloji mevcuttur. Biri Marksizm diğeri Anarşizmdir.

Marksizme göre insanlar sürü halinde başladılar. O devirde devlete ait hiçbir iz yoktur. Sonra topluluk haline geçtiler (Klan, Gens). Bu devre altın çağ idi. Burada da devlete ait işaret yoktu. Sonra sınıflı toplumlar başladı. Bunu baştan şeyler, açgözlülük, zevk düşkünlüğü, cimrilik, ortak mülkiyetin bencil şekilde yağmalanması gibi çıkarlardır. Hırsızlık, zor, kalleşlik, ihanet gibi vasıtalardır.[12] Mülkiyet bencilliği ile beraber köleleştirmeler başlamıştır. İlk kölelik, erkeğin kadını köleleştirmesidir. Aile içinde erkek hâkimiyetinin başlaması, devlet denilen sömürme vasıtasının ilk kaynaklarından biridir. Ailenin varlığı devletin kaynaklarındandır. Giderek sınıflar teşekkül etmiş, hâkim olan sömürücü sınıf, devlet denilen organizasyonu kendine üstün bir vasıta haline getirmiştir. Modern devlet de aynı durumdadır. "Burjuva toplumun, işçilerden ve kapitalistlerden gelen saldırılara karşı korumak için kurduğu bir teşkilattır".[13] Marksist nazariyeye göre, devlet, yeni safhalarla, toplumun ilerlemesiyle ortadan kalkacaktır. Çünkü çatışmaların çözüme ulaşması gerekir. Çözüm, sınıf çatışmalarının çözümüdür. İlk safhada, ilk zamanlarda olduğu gibi, bütün üretim vasıtaları, toplum mülkiyetine girecektir. Bütün farklılıklar ve tezatlar kalkacağı için devlet sönecektir. Lâyık olduğu yere, asâr-ı atika müzesine, çıkrık ve tunç baltanın yanına atılacaktır.[14] Bu safhaya ulaşabilmek iin mülkiyetin içtimâîleşmesinden başka, Marksizm, kendisine düşman ilân ettiği daha bazı teminatlar aramıştır. "Özel" olanı, "ferdiyeti" koruyan her vasıta, Marksist nazariyeye göre kalkacaktır. Bunlar, aile, din, mülkiyet, devlettir.[15]

(12) Friedirch Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Çeviren Kenan Somer, Ankara 1978, s. 132.
(13) F. Engels, Anti Duhring, Çeviren Kenan Somer, Ankara 1978, s. 132.
(14) Engels, A.O.M.D.K. s. 231.
(15) Bu hususların tenkidi için bkz.: 1. Hilmi Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 2. H.Z. Ülken, Siyasî Partiler ve Sosyalizm, 3. Z. Fahri Fındıkoğlu, Karl Marx ve Sistemi, 4. Mehmet Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, 5. Yümni Sezen, Tarihî Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi, İstanbul 1984.

Anarşizme gelince, bunlar ise, ferde dayanarak devletçiliği kaldırmak istemişlerdir. Fert ve toplum devletsiz olabilir ve herkes tabii haklarını muhafaza eder ve kabiliyet ve kuvvetlerini ancak böylece geliştirebilir.[16] Anarşizm Maddesi. Toplumcu olan komünistlerden ferdiyetçi olmakla ayrılırlar. Fakat temel felsefede maddeci olmakla ve devleti reddetmekle birleşirler. Anarşistler, herşeyin cebir ve tazyik olmadan sadece cazibe ile meydana geleceğine inanırlar. Devlet teşkilatı onlara göre sun'î ve kötü bir mânâdır. "Süreksiz ihtilalden yanadırlar"[17] İnsanlığın sonunda anarşizme ulaşacağını söylerler.

(16) Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul, 979 s. 23,
(17) Jean de Lajugie, İstisadî Doktrinler Tarihi, Çeviren Necmeddin Mete, İstanbul 965, s. 104.

D. HUKUK İLMİNE GÖRE DEVLET

Yeni hukuk ilmine göre devlet, en mütekâmil bir toplum tipi olarak kabul edilmektedir ve dolayısıyla devlet yeni bir kavramdır. Sosyolojiye göre bu hüküm, münakaşa edilir bir konudur. "Olaylar, devlet ve toplumun ayrı ayrı gerçekler olarak düşünülmesini ve devletin sosyoloji bilimi yönünden de incelenmesi gereğini kabul ettirmiştir."[18] Fakat çalışmamızın sınırlarını lüzumsuz genişleteceğinden bunun münakaşasına girilmeyecektir.

Hukuk ilmine göre her topluluk devlet değil, fakat devlet bir topluluktur. "İnsan birliklerinin en genişidir. Her cemiyet gibi bir cemiyettir. Birbirini içine alan ve âdeta soğan zarları gibi birbirini kuşatan irili ufaklı birtakım biyolojik, sosyolojik ve coğrafî birliklerden teşekkül eder. Aynı zamanda siyasî bir birliktir. Devleti şöyle tarif etmek mümkündür: Muayyen bir ülke üzerinde ve hükümetle temsil olunan, üstün ve merkezî bir otoritenin hükmü ve gözcülüğü altında, muayyen hukukî ve otonom bir nizama bağlı olarak yaşayan insanlardan mürekkep siyasî ve en geniş birliktir."[19]

Bir mütekâmil topluluğun devlet olabilmesi için şu özellikleri taşıması gerekir: 1. Kadrosu içine aldığı bütün insanları ve grupları, aileleri, köyleri, şehirleri, millet ve kavimleri ihata etmelidir. 2. İçindeki bütün insanları birbirine bağlayan siyasî bir nizama sahip olmalıdır. 3. Bir ülkeye (arazi parçasına) sahip bulunmalıdır. 4. Maddî zorlamaya dayanan ve ülke sınırları ile sınırlanan bir hukukî nizamı bulunmalıdır. 5. Hâkimiyet, organlaşmalı (hükümet gibi) ve merkezî, üstün bir otoritenin hükmü ve murakebesi bulunmalıdır.[20]

Devletin unsurları ise şunlardır: 1. Nüfus unsuru, 2. Ülke unsuru, 3. Hâkimiyet unsuru, 4. Şahsiyet unsuru.

---

(18) Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, Ankara 984, s. 365.
(19) Ali Fuat Başgil, Devlet Nedir... İstanbul 1947.
(20) A. Selçuk Özçelik, Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, İstanbul 1966, s. 18-21.

1. Nüfus Unsuru

Beşerî unsur, günümüzde millet adını almıştır. Devlet deyince hemen hatıra millet gelir. Hâkimiyetin asıl sahibi millettir. Yani nüfus unsurundan doğan genel iradedir. Milletin âmilleri, ırk, vatan, tarih, ülkü ve kültür birliğidir. Kültür birliğinin içinde de dil, din, ahlâk, örf ve âdetler, estetik anlayışı gibi unsurlar bulunur. Nüfus unsurunun maddî ve mânevî cephelerini teşkil eden bütün bu âmil ve unsurlarının devlet ile olan münasebetleri, tarih içinde değişerek ve tekâmül ederek gelmiştir. Bir devletin kendi sahası içindeki insanların ırk, dil, din, örf ve âdet yönlerinden yekvücut olmaları vâki olduğu gibi, farklılık göstermeleri de vâkidir. Bu takdirde bazı problemler zuhur etmekle beraber, aynı devletin hâkimiyet ve nüfuz sahası içinde yer almakta, hukuk devleti özelliğine kavuşmuş olarak problemler giderilmeye çalışılmaktadır.

2. Ülke Unsuru

Ülkesiz devlet olmaz. "Ülke, bir devletin iç hâkimiyetinin yürürlükte olduğu muayyen hudutlarla çevrili coğrafî bir sahadır."[21] Ülke ile devlet arasında münasebet bakımından, hukukî incelikleri muhtevî çeşitli mütalaalar mevcuttur. Devlet, ülke üzerinde mülkiyet hakkına mı sahiptir, hükümranlık hakkına mı sahiptir? Ülke devletin bedeni midir? (organik münasebet) sadece faaliyet sahası mıdır? Devletin ülke üzerindeki mülkiyeti umumî midir, hususî midir? Neticede bunların hepsi tek başlarına değil, birlikte mütalaa edilecek niteliktedir. Devlet, ülkenin bütünü üzerinde gerek şahıslar, gerek doğrudan doğruya hükümranlık hakkına sahiptir. İçte, üzerinde yaşayan fertler açısından, dışta diğer devletlerle olan münasebetler bakımından hükümranlık hakkını kullanır. Amme hizmetlerine ayrılmamış veya fertlerin olmayan hususî emlâkî olabileceği gibi, bütünü üzerinde, dışa karşı bir mülkiyet hakkı iktisab etmiş sayılır. Bu konuda ortak kabul etmez. Ülke ile devlet arasında öylesine bir bütünlük vardır ki, ülke kaybedilirse, devletin varlığı da son bulur.

(21) Özçelik, a.g.e., s. 50.

3. Hâkimiyet Unsuru

Nüfus ve ülke unsuru, devletin maddî unsurlarıdır. Devletin mânevî ve zihnî unsurları da vardır ki birisi iktidar, kudret dediğimiz otoritedir. Buna hâkimiyet unsuru diyoruz. Belki de devlet kavramının özünü teşkil eder. Hâkimiyet, iç ve dış hâkimiyet şekillerinde tecelli eder. Dış hâkimiyet, devletin diğer devletlerle münasebeti yönünden bahis konusudur ki bu istiklâl şeklinde kendini gösterir. Bu hususta bütün devletler eşit haklara sahiptir. Federe devletler iç hâkimiyete sahip oldukları halde, dış hâkimiyete sahip değillerdir. İç hâkimiyet, ülkesi üstünde yaşayan hakikî ve hükmî şahıslara emir ve kumanda edebilme selahiyetidir. Bu kudreti, yasama (teşri) yürütme (icra) ve yargı (kaza) fonksiyonları olarak ifâ ederek Hâkimiyetin kaynağı hakkında hukukta çeşitli nazariyeler vardır. İlâhî kaynaklı, beşerî kaynaklı (demokratik, millî, halka ait hâkimiyetler) gibi. Devlet hâkimiyetinin sınırlandırılmasıyla da ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır.

4. Şahsiyet Unsuru

Mânevî unsurlardan biri de devletin hükmî şahsiyetinin oluşudur. Hukukta yalnız şahıslar hak sahibidir ve hukuk olayına muhataptır. Şahıs ise ancak insandır ve iki gruba ayrılır: a. Hakiki şahıslar, b. Hükmü şahıslar. İşte hükmî şahısların en büyüğü ve diğerlerine şâmil olanı devlettir. Devletin şahsiyeti, devamlılık ilkesine mâliktir.

Devletlerin şekilleri, tarihî ve coğrafî dağılıma tâbi olarak çeşitlidir. Bünyelerine göre (basit, mürekkep=federasyon, konfederasyon) hâkimiyet unsuruna göre (monarşik, cumhuri=demokratik, aristokrat) hâkimiyetin tahdidine göre (müstakil, yarı müstakil=himaye altında, tâbi devlet, manda altında) devlet şekilleri görülmektedir.[22]

(22) Özçelik, a.g.e., s. 3-148.

E. İSLÂMİYETTE DEVLET TEÂMÜLÜ

Çalışmamızda devlet sosyolojilerini incelediğimiz, iki müslüman mütefekkir olduğu için, I. Bölümün son konusu olarak İslâmiyet'te devlet anlayışının kısa bir özetini yapacak, ana hatlarını belirteceğiz.

İslâm dininde bu yönde bir araştırmaya girdiğimizde, devletin ilke olarak ve tecrübe olarak mevcudiyeti ve zarurî oluşu hemen karşımıza çıkar.

İslâm dini, imanın yaşanması, İslâmî fikriyâtın ve amelî hayatın tahakkuku için, devlet denilen organizasyona başvurmuş ve ona görevler yüklemiştir. Hak ve vazifelerle, din hürriyeti, ekonomik düzenleme, icabı halinde savaş için devletin zarurî oluşu, İslâm'da göze çarpar. Elbette devlet İslâm'ın yegâne gayesi değil önemli bir vasıtasıdır. İslâm'ın çok önem verdiği adaleti temiz için beşerî bir otoriteye ihtiyaç, İslâm dininde açıktır. 622 tarihinden itibaren (Hicret ile) başlayan Medine devlet uygulaması, bir örnek tip olarak İslâm toplumlarında devlet teamülünü yerleştirmiştir.

İslâmiyet'te insanların idaresi zor, fakat vazgeçilemez, kutsal bir görevdir ve sorumluluk temeline dayanır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Hepiniz çobansınız ve idareniz altındakilerden sorumlusunuz. Devlet başkanı insanların çobanıdır ve onlardan sorumludur."[23]

İslâmiyet'e göre devlet, yüksek neviden bir hizmettir. "Toplumda en çok sevabı, ona hizmet eden olacaktır."[24] diyen Hz. Peygamber bu hizmeti, devletin, dinî, ilmî, adlî, ekonomik yönlerden topluma bir hizmeti olduğunu işaret etmiş olmaktadır. Bu hususta sorumluluk büyüktür ve Hz. Peygamber şu uyarıyı yapar: "Kapısını ihtiyacı olan ve yoksul bulunanlara kapatan devlet başkanlarına muhakkak Allah da göklerin kapılarını kapatır."[25]

---

(23) Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed, b. Abdi'l-Lâtifi'z-Zebidî, Tecrîd-ı Sarih. Çeviren Ahmed Nâim, Ankara 1980, s. 40.
(24) Serahsî, Şerh el-Siyer, el-Kebir. C. /29'dan naklen bk. Celâl Yeniçeri İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul, 1984, s. 351.
(25) Tirmizî, Ahkâm, 6.

İslâmiyet'e göre devlet marazi bir organlaşma olmadığı gibi, bir sınıf meselesi de değildir. O, bütün toplumun koruyucusu, geliştiricisi ve hakka yönelticisidir. Hz. Peygamber, Yemen ve Hımyer halklarına gönderdiği yazılarda, kendisinin hem zenginlerin hem de fakirlerin mevlâsı yani koruyucusu olduğunu bildirmiştir.[26] Toplum iin asıl olan, doğru yol, huzur ve selâmettir ki İslâmiyet bunu bütün toplum için ister. "Ey iman edenler Sulh ve selâmete hep birden giriniz."[27]

Devlet, İslâm'da bir sınıf tahakkümü veya bir şahıs tahakkümü değil, aksine zayıflar için bir koruyucudur. Hz. Peygamber, Yemen'deki valilerinden Amr b. Hazm'a gönderdiği yazısında şöyle der: "Muhakkak ki Allah, idarecileri zayıflar için bir yardımcı, güçlüler için de bir engelleyici olarak tayin etmiştir. Onlar, güçlüyü zulümden alıkoyarlarken, güçsüze de hak üzere yardım ederler."[28]

Otoritenin sosyal karşıtı, itaattir ki devlet bütünlüğü içinde otorite kadar önem ifade eder. İslâm dininde bu unsur açıkça görülür "Ey inananlar Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz."[29] "Günah ile emredilmedikçe dinlemek ve itaat etmek bir haktır.)[30] "Kişi için ancak devlet başkanının razı olduğu şeyler vardır.[31] "Devlet başkanı ümmetin hükukunu yerine getirdiği ve Allah'ın kanunlarını uyguladıkları sürece halkın ona itaatte bulunması ve yardım etmesi vâciptir."[32]

Gerek devletin otorite kaynağı, gerek halkın itaati konusunda İslâm dininde açık seçik daha birçok ilke mevcuttur. Bu dayanak bizzat ana kaynak Kur'ân-ı Kerim'de vardır. "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde bir halife yaptık. O halde in-

(26) Belâzûrî s. 8, Yakubî c. 3/65'den naklen bk. Yeniçeri a.g.e., s. 354.
(27) Bakara sûresi, 208. âyet.
(28) Muhammed Hamidullah, Vesaik, s. 167'den naklen bk. Celâl Yeniçeri, İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 354.
(29) Nisâ sûresi 59. âyet.
(30) Buhârî, Cihad, 108.
(31) Serâhsî, Şerhan el-Siyer, el-Kebir, c. 3/1027'den naklen bk. Yeniçeri, İslâm'da Devlet Bütçesi, s. 353.
(32) Mâyerdî, s. 16, Ferra s. 12'den naklen bk. Yeniçeri, İslâm'da Devlet Bütçesi, s. 353.

sanlar arasında hak ve adalet ile hükmet. Hevâ ve hevesine tâbi olma ki bu seni Allah yolundan saptırır.[33] Daha bazı âyetler, otorite kaynağını, itaati, idarecinin sorumluluklarını, kısacası devletin varlığını belirtir.

Bir hususa bilhassa dikkat etmelidir ki, İslâm'da devlet mutlak bir otorite, yanılmaz bir güç değildir. Varlığının zarureti ve doğru yolda olması, ortaya konmuştur. Onun tâbi olduğu doğru yolda olması, ortaya konmuştur. Onun tâbi olduğu doğru yolda olması, ortaya konmuştur. Onun tâbi olduğu doğru yol ise, dinin bizzatihi kendisi, yani Allah'ın va'zettiği kanunlardır. Devlet tabii halini kaybedebilir veya zulme, anlışa sapabilir. Yahut doğru yolda olabilir. Kur'ân'da her ikisine dâir örnekler vardır. Nemrut, Firavun kötü örneklerdir. Dâvûd, Süleyman örnekleri, iyi örneklerdir. İslâmiyet zuhur ettiği zaman, bugünkü mânâda değilse de Mekke'de bir devlet vardı. Kabile anarşisi ile birlikte, görevlerin taksim edildiği, müeyyidesi olan bir otorite ağı mevcuttu. Hz. Muhammed bu devlete itaat etmedi. Önce cemaat, yeni bir cemaate inkılâp etti, sonra yeni bir devlet teşekkül etti. Buradan, devletin sadece olması değil, devletin HAK üzere olması gibi bir netice kendiliğinden çıkıyor.

Medine devlet uygulaması örnek bir tip teşkil eder ve bunun çekirdeğini, 2. Akabe biâtı oluşturur. Bir kısım Medine'li ile Hz. Peygamber arasında Akabe denilen yerde, şöyle bir anlaşma olmuştur. "Refahta olduğu kadar sıkıntıda da, sevinçte olduğu kadar üzümtüde de dinlemek ve itaat etmek başta gelir. Seni kendi nefsimizden üstün tutacağız. Emir ve kumanda hangimizde olursa ona muhalefet etmeyeceğiz. Nerede bulunursak bulunalım, hakikatı beyan edeceğiz. Allah yolunda kimsenin ayıplamasından korkmayacağız."[34] Müslümanlar Medine'ye göç edip yerleşince, devletin vazgeçilmez bir unsuru olan ülke unsuruna da kavuştular ve ilk anlaşmanın, itaat ve otoritenin şümulü genişledi, devlet şekillendi. Yine devletin önemli bir unsuru olan

(33) Sâd sûresi, 26. âyet.
(34) Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, çeviren M. Said Mutlu İstanbul, 1966, s. 100./Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, Hatem'ül-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı, Ankara 1960, s. 174-175.

anayasaya kavuştu. Yazılı ilk anayasa niteliğinde olan Medine beyannamesi, müslüman olsun olmasın, bütün Medinelilerin hukukunu ihtiva ediyordu.[35]

Medine-Şehir devletinin sınırları gittikçe genişledi. Örnek tip, kurucusu zamanında birçok örneği göstermiş oldu. Bu örnekler şunlardır:

a) Devlet, her türlü sosyal hayat için, bu arada dinî hayat için zarurîdir.

b) Devlet, Allah inancı, ahlâk ve fazilet üzerine tesis edilir. İslâm devleti kaynağını bununla yüklenmiş toplumdan alır. Toplum bununla yüklü olmadıkça İslâm devleti temelsiz demektir. Uygulamada önce cemaat teşekkül etmiş, sonra devlet kurulmuştur. Mekke devrinde Hz. Peygamber müslümanların sadece dinî başkanlarıydı.

c) Cemaatin, devleti daima kontrol ve murakebe edebileceği işaret edilmiştir.

d) Devletin şekli dondurulmamış, kesin çizgilerle belirtilmemiş olmakla beraber; ana hatları işaret edilmiştir. Hz. Peygamber'in kendi devri için devlet başkanının tesbiti sözkonusu değildir. Çünkü Peygamber seçiminin toplumla bir ilgisi yoktur. O vahiy denilen ilâhî olaya dayalıdır. Peygamberliğin, bir şahısta, devlet başkanlığının başka bir şahısta olması asla düşünülemez. Bu durum, İslâm'ın ruhuna, tevhid birlik) akidesine aykırıdır. Fakat peygamber hayattan çekilince, İslâm'da devlet şekli nasıl dolacaktır konusunda işaretler, tavsiyeler varsa ilkeler önem kazanmaktadır. İşte dondurulmayan, kesin çizgiler ihtiva etmeyen husus budur. Çünkü İslâmiyet, sosyal hayatın akışı içinde, zamana, şartlara imkân tanımıştır.

Münakaşadan uzak olan şudur ki, İslâm devleti, bir hukuk devletidir. Çünkü yazılı bir hukuku vardır. Bu hukuk, kaynağını ilâhî hukuktan almakla birlikte, ilkeler ve şekil itibarıyla

(35) Bkz. Dünyada ilk yazılı Anayasa, İslâm Anayasası, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1965, Madde 16, 25, 26, 27, 28. 29, 30, 31 ve müteakip maddeleri.

hukukî bir zemine dayalıdır. İlâhî hukuka beşerî hukukun katılması, fer'î usulle olmuştur. Yani kaynak ikidir. Biri aslî kaynaktır. Kur'ân ve Hadis. Diğeri fer'î kaynaklardır. Kıyas, içtihâd, icma. Fer'î kaynak ilim demektir. Dolayısıyla devlet başkanı, kanun koyucu, hukuku düzenleyici değildir. Devlet, vatandaşlar gibi aynı hukuka tâbidir. Onun dışına çıkamaz.

İslâm devletinin bir hukuk devleti olduğu, kuruluşundan itibaren bellidir. Hz. Peygamber, bizzat kendisi biât usulüne başvurmuştur. Karşılıklı anlaşma ve sözleşmeyi ifade eden bu biâtı, Akabe'de, Medine'de Rıdvan ağacı altında, Mekke fethinde tekrarlayarak kullanmıştır. İlk halifeler biât usulüyle (bir çeşit seçim ile) iş başına geçmişlerdir. Bu İslâm devletinde, devlet başkanının seçimle olabileceğini işaret etmekle beraber, bunu katî bir delil olarak almak mümkün olmuyor. Bir toplum saltanat ve verâset usulünü benimsemiş ve örf haline getirmiş olabilir ve aynı durumda İslâm devleti ilkelerine bağlı kalabilir. Yani onun yazılı hukukuna bağlı olabilir ve onun dinî ve ahlâkî hayatını toplumda yaşatmak isteyebilir. İslâm dini, sadece devletin teşkil şekline takılıp kalmamıştır. Ancak şunlardan vazgeçmemektedir. 1. Kur'ân ve sünnete bağlılık, 2. Adaletle hükmetmek, 3. Toplumun murakabesine açık olmak, 4. Meşveret. Bunlardan tabii olarak şu sonuçlar çıkıyor: Hâkimiyet kötüye kullanılamaz. İslâm'da devlet başkanı da dahil, hiç kimse yanılmazlık özelliğine ve hakkına sahip değildir. Mutlaka danışma organları ve şahısları bulunmalıdır. Danışmaya (meşverete) bizzat Hz. Peygamber, Peygamber olduğu halde başvurmuştur. Bedir, Uhud, Hendek savaşları öncesinde, diğer birçok önemli karar arefesinde, çevresine danıştığı sabittir.[36]

Hz. Peygamber "vezir ve yardımcılarının çokluğuyla övünmüş ve şöyle demiştir: Benden önceki peygamberlere ancak yedi nakib, vezir ve necib verilmiştir. Bana ise 14 vezîr; nakîb ve necîb verildi. Bunların 7'si Kureyş'ten, 7'si Muhacirlerdendir."[37] Kur'ân-ı Kerim daimî istişare teşkil edil-

(36) Bunlar için bkz. Osman Keskioğlu, Ali Himmet Berki, Hatem'ül-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı/M. Hamidullah, İslâm Peygamberi

(37) Ahmed b. Hanbel, Müsned c. 2/73 Ha. No. 665'den naklen bkz. Yeniçeri, İslâm'da Devlet Bütçesi, s. 3.

mesini emretmiştir: "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sarılın, parçalanıp ayrılmayın. Bir de içinizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki herkesi hayra çağırsınlar, iyiliği emretsinler, kötülükten vazgeçirmeye çalışsınlar. İşte onlar muradına erenlerin tâ kendileridir."[38]

(38) Âl-i İmrân sûresi, 103-104. âyet.

ikinci bölüm
farabi'de devlet nazariyesi

A. FARABİ'NİN KISACA HAYATI VE YAŞADIĞI ÇAĞ (870-942)

Türkistan'da Sır-Derya'da, eskiden mühim bir merkez olan Farab'a tâbi Vâsıc kalesinde bir Türk kumandanı Muhammed'in oğlu olup, takriben 870 senesinde doğmuştur. Hayatı romanımsı bir çerçeve içinde anlatılmaktadır. Memleketinde yahut İran'da tahsil ettikten sonra, kadılık ettiğine dâir bir rivâyet vardır. Bağdat'a giderek tahsil ettiği kesindir. Harran'a da gittiği söylenir. Bağdat'ta, muhtemel olarak Harran ve Şam'da, Arapça Felsefe tahsil etmiştir. Eserlerini de bu bölgelerde ve Mısır'da vermiştir. Birçok dil bildiği rivâyet edilir. Hayatına ve hal tercümesine ait birçok şey uydurulmuştur.[39]

Farabî'nin yaşadığı 9 ve 10. asırlarda, merkezî İslâm dünyasında (Arabistan, Irak, Suriye gibi) Abbasî İmparatorluğu'nun zayıflama devri yaşanıyordu. Batıda (İspanya) Endülüs Emevî devleti bulunuyordu. Kuzey Afrika'da Ağlebîler, Mısır'da önce Tolunoğulları, sonra Akşitler (İhşidler) hüküm sürdüler. Kuzeyde Bizans İmparatorluğu bulunuyordu. İran, Horasan ve Maveraunnehir'de Samanoğulları, Büveyhoğulları vardı.

Abbasî halifesi Mutasım ölmüştü (842). Halifelerin otoritesinin sarsıldığı devirler yaşanıyordu. İslâm dünyasında birçok devlet ortaya çıkmıştı. Bunlar görünüşte Abbasî halife-

(39) İslâm Ansiklopedisi (İA) Farabî maddesi, s. 451-453.

lerine bağlı olmakla beraber, siyasî bakımdan bağımsız idiler. Türkler, İslâm dünyasında, başta askerî saha olmak üzere, büyük söz sahibi olmaya başlamışlardı. Birçok devlet de kurmuşlardı. Halifenin çevresinde Türkler önemli rol oynuyor, yüksek mevkilerde bulunuyorlardı.

Emevîlerin ırkçı tavrına dayanan yayılma sona ermiş, ilim ve felsefe hareketlerinin ağır bastığı devre başlamıştı.

İspanya'da Endülüs Emevileri III. Abdurrahman zamanında yükseliş devrini yaşıyordu. Endülüs Emevî hükümdarları da halife ünvanını kullanıyorlardı. Böylece İslâm dünyasında halifelik ikiye çıkmıştı. Farabî'den kısa zaman sonra Mısır'da Fatımîler de aynı ünvanı kullanacak, böylece halife üçe çıkacaktır.

Birlik bozulmak ve devletler çoğalmakla beraber, gerek Asya, gerek ortadoğu merkezî İslâm dünyası, gerekse Afrika, dünya siyasî ve kültürel hareketlerinin yoğunluğunu kendinde bulunduruyor, fikir, felsefe, ilim hareketleri, İslâmî ilimler, kelâm, üstünlüğünü koruyordu. Türk dünyası hızla yükselişe başlamıştı.

Farabî'ye çağdaş olan âlimlerden bazıları şunlardı: Mes'udî, İbni Havkal, Râzi.

Farabî'nin eserleri: Et-Ta'limus'sâni, İhsa-u U'lüm, Kitab'u Füsûs'ul-hikem, Kitabus'siyâsât'ul-medeniyye, Kitabu't-Tenbih a'lâ sebîlu's-sa'ade, Kitabu't-Tahsilu's-Sa'ade, Risâle fi ehl-il-Medinet-il-fâdıla, Risâle fi isbat-il-mafarakat, Et-Ta'lıkat.

B. FARABİ'NİN FELSEFESİ

Farabî'nin devlet nazariyesinin bağlı olduğu temel felsefeyi belirleyebilmek için, onun genel mânâda felsefesinden özet olarak bahsetmek zorundayız.

Farabî'ye göre "gerçeğin zirvesinde Allah vardır. Allah ilk sebep, vâcibil-vûcud'dur. Var oluşu başka hiçbir şeye borçlu olmayan varlıktır. Hakiki ve sınırsızdır. Var oluşu ve özü aynıdır. Yani O'nun varoluşu başka varlıklarda olduğu gibi, özüne katılmış değildir. Halbuki kelâmcılarda öze sonradan katılma fikri var. Farabî'ye göre Allah, zarurî varlıktır, fakat tanımlanamaz. Metafizik determinizmi ifade eden Farabî'de Allah şeyleri ne bilmeden meydana getiren tabiattır, ne de şeyleri keyfi, düzensiz bir tarzda doğuran bir iradedir. Allah kendi kendisini bilmek suretiyle, sonsuzda yaratır. Sonsuzda, sonsuz bir varlık yaratır. Çünkü O, birdir, birden yalnız bir çıkar. Çıkan ilk varlık ilk Akıldır. Bu ilk varlık birdir ama, birde çokluk vardır. Kendisini mümkün olarak bilir, Allah'ı zarurî olarak bilir. Öyleyse iki türlü bilgi vardır: Birincisi Aklın kendi kendisi hakkındaki bilgisi, Aklın, Allah'ın bir parçası olması bakımından bilgisi. Aklın kendi kendisini bilmesi bakımından zorunsuz, Allah'ı bilmesi bakımından zorunludur. Zorunlu olarak bilmesi bakımından başka bir aklı yaratır. Zorunsuz olarak bilmesi bakımından ilk Felek'in (gök) maddesini yaratır. Kendi özünü bilmesi bakımından bu Gök'ün şekli veya nefsini yaratır. İkinci akıl ikinci bir gök'ü, o da üçüncü aklı yaratır, ve böylece bizim âlemimize inince kadar devam eder. Akılla ve feleklerin yardımı ile kevn ve fesat âlemi (doğmalar ve dağılmalar âlemi) zuhur eder. Farabî'de böylece metafizik zaruret, fizik zarureti doğurmuştur. Tabiattaki determinizmi, metafizik determinizme bağlamıştır. Metafiziği, kozmoloji ve psikolojiyle birleştirir. Felek teorisini akıllar teorisine ve metafiziğe bağlamış olur. Yani tabiat ilmi metafizik ve psikolojiden ayrılmaz. Çünkü Allah ile Göklerin hareketleri arasında, gök akıllarının mertebeleri ile insan aklı arasında sıkı bir bağlantı vardır. Mantığın üç bölümü vardır: El-mebadi (ilkeler), el-burhân (kanıtlama), sonuç. İlmin kaynağı da üçtür: Duyu, akıl, nazar (düşünce) ilk ikisi vasıtasız bilgi, üçüncüsü vasıtalı ve spe-

külatif bilgidir. Üçüyle ilgili olarak bir de sezgi vardır. Sezgi apaçık bilgiye ulaşma vasıtasıdır. İki türlü sezgi vardır: Biri duyulara ve akla aittir ve dış âlemi idrâke imkân verir. Öteki spekülasyona aittir ve ilkeleri kavramaya elverişlidir. İki cins akıl yürütme vardır. Zorunlu, muhtemel.

Meydana gelen herşeyin bir sebebi vardır. Doğuşlar âleminde bu kural dışında birşey yoktur. İnsan da sebepsiz ve saiksiz birşey yapamaz ve isteyemez. Sebepler birbirine bağlıdır ki, başlangıç olan bu ilk sebebe ulaşılır. İnsanda iradeye ait her ne varsa, başsız ve sonsuz sebeplerden ileri gelir.

Ruh insan tabiatının aynasıdır, akıl onun ışığıdır. Makuller bir Allah vergisiyle ruha akseder. İnsan aklı, nefislerin gelişmesinden doğar. Aklın dört derecesi vardır: 1. Kuvve halinde akıl, 2. Fiil halinde akıl, 3. Kazanılmış akıl (müstefad akıl), 4. Fa'al akıl.

Emr ve halk (yaratılmış) âlemi birbirinin içine girmiştir. Âlem büyük insan, insan, küçük âlemdir.

İnsan, dünya ve ahiret mutluluğunu arar. Bu mutluluk dört faziletle kaimdir: 1. Nazarî faziletler, 2. Fikrî faziletler, 3. Ahlâkî faziletler, 4. Amelî (pratik) faziletler. Bunlar insanlık âlemiyle ilgili şeylerdir, milletlerde ve medenî toplulukta meydana gelir, yani Farabî'ye göre mutluluk, topluluk halinde mümkündür.

Toplum ona göre iki çeşittir. Faziletli toplum, faziletsiz toplum. Hakiki mutluluk birincide gerçekleşir. Faziletsiz toplumu doğuran ilkeler çeşitlidir.[40] Bu kısımlar Farabî'nin sosyolojisi ve devlet nazariyesinde incelenecektir.

(40) Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Farabî bölümü, Ankara 1967, s. 55-73.

C. FARABİ'NİN SOSYOLOJİSİ

Farabî, sosyoloji ilminin en eski müjdecilerinden sayılır. Çünkü zamanına göre bu konuda çok ince bahislere temas etmiştir.[41] Bu bahisleri felsefesinin ve siyaset ilmi dediği yazılarının içinden çıkarmak kâbildir.

Farabî'de devlet kavramı "Medine" kelimesiyle ifade edildiği için, toplum ve devlet aynı şeyleri ifade etmekte ve böylece onun sosyolojisiyle devlet nazariyesi içiçe bulunmaktadır. Devleti daha çok BAŞKAN (Reis) ile belirlemekte, fakat bunu yine devlet nazariyesi içinde mütalaa etmektedir. Biz çalışma planımızı, onun sosyolojisinin temellerini daha çok ifade edebilecek unsurlardan başlayarak yaptık.

Farabî, topluluğu, varlık felsefesine uygun olarak bir bütün halinde düşünmüştür. Ona göre, ev veya klube, sokağın bir cüz'îdir ve ona tâbidir. Sokak, mahalle, köy, şehre tâbidir. Sokak, mahalle, köy, şehre tâbidir. Şehir, millet topraklarının bir cüz'ü, millet de dünya nüfusunun bir cüz'üdür. Büyük topluluk yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası ayrı ayrı milletlerden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir.[42] Bu üç topluluk yetkin topluluklardır. Şehir (Medine) yetkinlik mertebelerinin ilkini teşkil eder. Köyler, mahalleler, sokaklar ve evler eksik topluluklardır. En az yetkin olan ev topluluğudur. Sokak ve mahalle şehir topluluğunun parçalarıdır. Köy ise şehirin parçası değil, şehire hizmet eden topluluktur. Şehir milletin bir parçasıdır. Farabî'nin sosyal grup tasnifi bugünün cemaat, cemiyet, teşkilatsız topluluklar, sosyal kategoriler gibi tasnifini andırmıyor, fakat yine de toplumun parça ve bütün münasebetini, teşkilatının tam veya eksik oluşunu, morfolojik ve fizyolojik durumunu yansıtıyor. Tasnif ettiği toplulukların özelliklerini, farklarını, birbirleriyle münasebetlerini anlatır. Coğrafya ile, iklim ile olan münasebetlerini ihmal etmez. Yani bir çeşit ekoloji de yapar. Varlık bütünlüğü içindeki yerini belirler ve

(41) Nafiz Danışman, El-Medinet'ül-Fazıla tercümesine yazdığı önsöz, İstanbul 1956, s. VII.

(42) Farabî, El-medine't-ül Fâzıla, çeviren: Nafiz Danışman, İstanbul 1956, s. 64-65.

bunu psikoloji nazariyesiyle de birleştirir. İçtimaî hayatı, faal aklın izlediği yol olarak görür. Onu saadet ve hayır (sırf iyilik) ile gayelendirir. İnsan, zarurî olarak toplu halde yaşayan, ancak bu şekilde arzularının en üst seviyesine çıkmayı başarabilen bir türdür.[43]

Farabî saadete erişmede sosyal hayatın zaruretinden ısrarla bahseder. Bu bir bakıma Farabî sosyolojisinin temelidir. "... İşte saadet merhalesine bu iki şeyle varılır. Biri, ferdi başkalarına bağlayan beraberlikle, diğeri, ferdi mensup olduğu zümreye bağlayan beraberlikle."[44]

Sosyal hayatın mühim kaynaklarından biri şudur ki, insan fıtraten diğer insanlara muhtaçtır. Doğan bir çocuğun durumunu düşünmek bunu anlamaya yeter. Farabî'de, bu fıtraten sosyal olma zarureti fikrine rastlamaktayız. Fıtraten sosyal olma, onda o kadar genişlik ihtiva eder ki, topluluk hali bu dünyayla sınırlı değildir ve onun sosyolojisinin tipik yönünü teşkil eder. "Öldükten sonra ruhun yaşaması, bedenlerinden ayrılan ruhların bir toplum halinde devamları demektir."[45]

Farabî bir bakıma sosyolojide organisisttir. İnsan vücudunu örnek alır, Ferdiyeti, iradeyi, iş bölümünü, sebep ve gayeleri, yardımlaşmaları, bir organizma örneğine dayandırmak ister. Buradan çıkardığı sonuçlardan biri, siyaset ilminin tıb gibi bir denge ilmi olduğu, vücudu tedavi eden doktorun, içtimaî hayatta dengeyi temin eden melike (devlet idarecisine) benzediğidir. Siyasetlerin çeşitli olması da şahsiyetlerin çeşitliliği gibidir.[46] Herşeye rağmen Farabî'deki organizmacı tutum, doktriner değildir ve irca metodu gütmez. Çünkü onda kuvvetler, tabii ve iradî diye ikiye ayrılmıştır. İkisi de aynı varlık mertebeleri içinde tevhide bağlıdır ama, Farabî'de iradî kuvvetin tabiiye, tabii kuvvetin iradiye irca-ı mümkün değildir. Hepsi daha üstün kuvvetlere tâbidir. Ona göre "bir cismin hem uzuvları tabidir, hem he-

(43) Farabî, Es-Siyâset-ül, Medeniyye, çevirenler: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul 1980, s. 36-41.
(44) El-medine't-ül-Fazıla, s. 78.
(45) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 63.
(46) Bayraktar Bayraklı, Farabî'de Devlet Felsefesi, İstanbul 1983, s. 17.

yetleri tabii kuvvetlerden ibarettir. Fakat bir şehrin cüz'üleri tabii olmakla beraber, şehir cüz'ülerinin faaliyetleri tarz ve mahiyet itibarıyla tabii değil, yalnız iradidir."[47]

Farabî birçok benzetmelere başvurmuş, fakat kendi bağlı olduğu temel felsefe dışında tek faktöre bağlayıcı bir ircacı nazariyeye yer vermemiştir. Günümüzde herbiri ayrı birer nazariye olan birçok görüşlere yer vermiş, bunları birer birer saymıştır. Ancak bunlara bağlanmak şöyle dursun, bu görüşlerin fazıl olmayan toplumun meseleleri olarak zikretmiştir. Farabî sosyolojisinin tenkit temelleri diyebileceğimiz bu görüşler nelerdir? Bugünkü adlarını vererek, Farabî'nin cahil şehrin fikirleri diye sıraladığı bu görüşlere bakalım:

1. Diyalektik Oluş Nazariyesi:

Acaba diyalektik (cedel) denilen olay, fikrî ve sosyal olarak doğru mudur? Farabî'ye göre cahil şehrin görüşlerindendir ki, mevcutların birbirine zıt olduklarını görüyoruz. Bu zıtlar, herbiri diğerini iptal etmek arzusunu taşır. Herbiri vücut bulunca, kendi varlığını çözülmekten koruyan bir istidat bulduğu gibi, üzerinden zıddının tesirini defeden ve ondan kendisini esirgeyen bir istidat kazanır. Mevcutlar kendi muhaliflerini kahredecek bir istidat kazanırlar. Bu tezatlar cedelinden (çatışmasından) şu netice çıkar ki, hayatta her mevcudun kendi başına yaşaması maksattır. Öbür mevcutlar arsında en üstün hayat hakkı yalnız kendisine aittir. Bunlar şu fikre dayanır: Birşey bir arada (birlik içinde) bulunmayıp ard arda sıralanmış ise, hepsi tezat veya tekâbül halinde olurlar.[48]

Farabî'ye göre "bu ve bu gibi fikirler hikmeti iptal ederler. Çünkü tezatlar, ne olduğunu bilmediğimiz birşeyin tabiatı olabilir. Muhal (olması mümkün olmayan) olabilir. Birşey akledilmemişse, ne olduğunu bilmediğimiz bu şeyin, bütünü itibarıyla kendi zıddı veya muhalifi olabilir mi? Bu gibi fikirler ruhlarda irtisam eden şeyleri muhal kılarlar. Halbuki bunlar gerçek ve cevherleri itibarıyla var olabilirler.

(47) El-medine't-il-Fâzıla, s. 66.
(48) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 88, 105.

Varlıkları cevher ve arazlarıyla kaim olup, karşılıklı ve nâmütenahi vücutlardan teşekkül ederler ve hiçbir şeyin muhal olmasına asla ihtimal bırakmazlar."[49]

Gerek ma'kulatta, gerek içtimaî olaylarda diyalektiği doğru bulmayan Farabî'ye göre, sınıflar tezadını, cemiyeti ve devleti bu yolla izahı kabul edemeyeceğiz demektir.

2. "Hayat Mücadelesi Kanunu" Nazariyesi

Darwinci ve sosyal Darwinci temaları, ta o zamanda Farabî'de buluruz. Fakat bunlar da Farabî'ye göre cahil şehrin kanunları ve fikirleridir. Farabî bu fikirleri önce inceler ve şöyle der: "Hayatta her mevcudun yalnız kendi başına yaşaması maksaddır veyahut öbür mevcutlar arasında en üstün hayat hakkı yalnız kendisine bırakılmıştır. Çünkü kendisine zararlı ve faydasız bulduğu herşeyi tesbit etmek ve bekâsı için faydalı bulduğu herşeyden istifade etmek imkânları verilmiştir. Hayvanların durumu böyledir. Halbuki alt olan hayvanların da mevcut olmaktan başka kabahatleri yoktur. Toplum hayatında da böyledir. Sosyal varlıklar, birbirlerini şahsî menfaatleri uğrunda esir ve köle yapmak isterler. Buna göre her nev'in başka nev ile münasebeti bu esasa dayanır. Aynı nev'in içindeki her şahsın başka şahısla münasebeti bu esasa dayanır. Bu varlıklar birbirleriyle mücadele edecek tabiattadır. Aralarında en kuvvetlisi, yani başkalarını ezebilen, daha mükemmel bir hayat sürer. Bunlardan daima galip çıkanlar ya birbirini zararlar -Çünkü herbiri başka varlığın kendi varlığına eksiklik ve zarar getirdiğini görür- veya birbirlerini köle gibi istihdam ve istismar ederler. Çünkü başkalarının ancak kendileri için yaşadıklarına inanırlar."[50]

Darwinizmin ve sosyal Darwinizmin hayat mücadelesi kanunlarını o devirde Farabî'de tahlil edilmiş olarak buluyoruz. Fakat ona göre görünüşte olan bu kanunlar üzerine, fâzıl devletin kanunları oturmaz.

(49) El-Medinet'ül-Fâzıla.
(50) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 88-89.

3. Üstün İnsan Nazariyesi

Üçüncü enteresan husus, asırlar sonra Nietzche'nin vardığı bazı fikirlere benzer fikirlerin Farabî'de görülüşüdür. Ama Farabî bu fikirleri tenkid için beyân eder. Nietzche'ye göre toplumdaki bir sürü orta ve aşağı insanlar fazlalıklardır. Yaşamamalıdır. Bunları koruyan ahlâk ve dinler kalkmalıdır. Toplum hayatı da tabiatla olduğu gibi bir mücadele sahasıdır. Kuvvetliler yaşamalı, zayıflar elenmelidir. Bunları koruyan ahlâk ve faziletler kadınca faziletlerdir. Sürülerin ahlâkıdır. Halbuki üstün insanlar doğmalı, kanunları, ahlâkı, fazileti kendine göre yeniden kurmalıdır.[51] Farabî de şöyle der: "Bazı kimseler, bir sürü şeylerin nizâmsız yürüdüğünü ve mevcutların mertebelerine riâyet edilmediğini ve bazı fertlerin vücuda müstehâk olmadıklarını ve haksız yere bazı imtiyazlardan istifade ettiklerini düşünürler."[52] Farabî bunları cahil fikirlerden sayar.

4. Hürriyet Nazariyesi

Farabî'ye göre bazı kimseler şöyle düşünürler: "Şehirler birbirleriyle mücadele ve muvazaa içinde olmalıdırlar. İçlerinde nizâm ve merâtip bulunmamalıdır. Hiçbir şahsın meziyet ve itibarı onu imtiyazlandırmamalıdır. Her insan kendi hayrını kendi gücüyle elde etmelidir. Kendine faydalı bildiği iyiyi arzu ettiği zaman, uğrunda savaşmalıdır. En bahtiyar insan, mücadele sonunda hasımlarını yenen insandır."[53] Liberalizmin fikir zeminini yoklayan Farabî, bunları fazıl medinenin düstûrları olarak görmez.

5. Himaye Tedbiri Nazariyesi

Farabî'nin, o gün Hobbes'un cemiyet anlayışını dile getirdiğini görüyoruz. Bilindiği gibi Hobbes'a göre insan insa-

(51) S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1979, s. 280.
(52) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 89-90.
(53) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 90.

nın kurdudur. Cemiyet, birbirinin zararlarından korunmak için bir himaye tedbiridir. Dolayısıyla cemiyet tabii değil, sun'î bir vak'adır. Farabî de şöyle der: "Bazıları derler ki mevcutların birbirlerine yaklaşma ve uzaklaşmalarını ne tabiat, ne irade emreder. Bilâkis insanın insana vurması ve ona düşman olması doğrudur. İki kişi birbirleriyle ancak zaruret halinde anlaşır ve ihtiyaç anında birleşirler. Bu birleşme ve anlaşmayı gerektiren sebep ne olursa olsun, birleştikleri müddetçe dahi bunlardan biri mutlaka galip, diğeri mutlaka mağlup durumdadır. Onların harice karşı kurdukları birlik, tehlikenin devamı müddetince devam eder. Tehlike zâil olur olmaz ayrılmaları ve birbirinden nefret etmeleri doğrudur. İnsanlık prensiplerinden dâus-seb'î (canavarlık iptilası) denilen prensip işte budur."[54]

6. Ekonomi Tedbiri Nazariyesi

Adam Smith'e göre cemiyet bir ekonomi tedbiridir. Yani tabii değil, sunîdir. Farabî'de bunun da köklerini buluyoruz. Şöyle der: "Bir ferdin tek başına bütün ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için yardımcılara ihtiyacı olduğunu görerek birleşmeye kâil olmuşlardır."[55]

7. Hakimiyet Nazariyesi

İnsanları toplum haline sevkeden saiklere ait diğer bir nazariye, Farabî'de zorba otorite ile kurulan toplum nazariyesidir. Güçlü insan ve kavimler, insanları ve kavimleri kendilerine bağlamış, köleleştirmişlerdir.[56]

---

(54) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 90.
(55) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 90.
(56) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 91

8. Duygu Nazariyesi

İnsanların birbirine bağlanması ve kaynaşmasında bir diğer nazariye duygu nazariyesidir. Farabî'ye göre kaynaşmada sevişme ve uzlaşma rol oynar. Fakat kaynaşmanın hangi kuvvetin tesiri altında husule gelmiş olduğu hussu ihtilaflıdır, der. Bazılarına göre bu işte ırk rol oynar. Aynı atadan gelme beraberliği, sevişme, uzlaşma ve kaynaşmanın kaynağıdır.[57]

9. Irk Nazariyesi

Farabî böylece artık ırk nazariyesine geçmiştir. Bağlantıyı, baba beraberliğinin emrettiğini, ayrılık ve nefretin ata ayrılığından doğduğunu söyleyenlerin fikirlerini tahlil eder.[58]

10. Lider Nazariyesi

Farabî'de bir diğer sosyolojik nazariye lider nazariyedir. "Kaynaşmanın sırrı, kendilerini ilk toplayıp tedbir eden, onlara menfaatler sağlayan, muzaffer, büyük reislerin hareketidir."[59]

11. İçtimaî Mukavele Nazariyesi

Gayet ilgi çekici bir husus da Farabî'de, asırlar sonra J.J. Rousseau ve benzerlerinde gelişecek olan "İçtimaî Mukavele (Contrate Sociale)" nazariyesinin köklerinin bulunuşudur. Ancak Farabî'de sosyal anlaşmanın mahiyeti, hukukî değil, hâkimiyet-mahkûmiyet, galibiyet-mağlubiyet psikolojisidir. Şöyle der: "Kaynaşma, yabancıları yenmek ve onların tağallübünü defetmek maksadıyla her ferdin -topluluktan ayrılmamak ve bozgunculuk etmemek hususunda- verdiği sözün ve içtiği andın mahsulüdür."[60]

(57) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 91
(58) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 91
(59) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 92.
(60) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 92.

12. Kültür Nazariyesi

Farabî'de kültür nazariyesini bulmakta gecikmiyoruz. Kaynaşmanın sırrı, "ahlâk benzerliğine, dil ve şive beraberliğine dayanır. Milletler bu üç noktada birbirinden ayrılırlar. Bunlardaki ayrılık (dil, mizaç, ahlâk) diğer hususlarda da ayrılığa sebep olur."[61]

13. Coğrafya Nazariyesi

Kaynaşma "aynı mahal ve aynı semtte oturmak beraberliğinde bulunur. Ev beraberliği, sokak, mahalle, şehir, bölge beraberliği kaynaşmayı sağlar.[62]

14. Tarih Nezariyesi

"Bir cemaatin fertleri arasındaki veya iki kişi arasındaki kaynaşmayı doğuran âmiller arasında, bir arada uzun zaman kalmak, düşün kalkmak gibi sebeplerle, meslek beraberliğini ve dert ortaklığını zikredebiliriz. Hele dertleri birbirine benzeyen dert ortaklarının bir arada bulunmaları ne büyük bir teselli kaynağıdır."[63] Asırlar sonra Ernest Renan şöyle diyecektir: "Bir millet, bir büyük tesanüttür. Bir ruh, mânevî bir cevherdir. Bu cevheri teşkil ve terkip eden iki şey vardır ki biri mazide, biri haldedir. Mazide olan, zengin bir hatırât mirasına müştereken sahip olmaktır. Diğeri, haldeki vaziyete rızadır, beraberce yaşamak arzusudur. İnsan nasıl bir anda meydana gelmiyorsa, millet de uzun bir geçmişin sonucudur. Bizi biz yapan ecdattır. Mazi en büyük içtimaî sermayedir. Geçmişteki müşterek elem ve sevinçler, iştiraki yoğurmuş, perçinlemiştir. Elem sevinçten daha ziyade birlik temin eder. Millî hatıralar içinde, matemlerin zaferlerden fazla kıymeti vardır. Çünkü onlar bize vazifeler yüklerler. Müşterek bir cehd emreder-

(61) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 92.
(62) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 92.
(63) El-Medinet'ül-Fâzıla. s. 92-93.

ler."[64] Görüldüğü gibi tarihî macera beraberliğinin (ki kültür bunun içindedir), topium halini doğurduğu görüşü, Renan ve benzerlerinden çok önce Farabî'de tahlil konusu olmuştur.

Günümüzdeki adlarıyla verdiğimiz ve herbiri başlı başına birer nazariye olan ondört nazariyeyi, Farabî üç beş sayfada gayet vâzıh bir şekilde zikretmiştir. Bunların bir kısmını, basit fakat tabii kademeler olarak benimsediğini görüyoruz. Bazılarını ise yanlış bulduğuna şahid oluyoruz. Fakat her hal ve tarzda, fazıl toplumun ve fazıl devletin gerçek ilkeleri olmadığını belirtmiştir. Bütün bunlar bahiskonusu olabilmekle beraber, insanın esas tabiatı ve aynı zamanda gayesi gerçek mutluluktur. Bu ise geldiğ "BİR"e bağlıdır ve O'na yönelmiştir. Toplum hali de bunun içindir. Form olarak da Organizmacı bir tutum takip etmiştir.

Bazı mütefekkirlerce Farabî, Eflatun'un cemiyet görüşünü, Kur'ân'la uzlaştırmaya çalışmıştır.[65]

Acaba organizmacı tutum dolayısıyla sınıflar nazariyesine temayül etmiş midir? Farabî'ye göre işler birbirine intizamla bağlanmış bir mertebelenme düzeni içindedirler. Bu nizam, toplumun esasını ve durumunu tayin eder. Yukardan aşağı mertebece en şerefli işlerden başlayarak, en aşağı ve basit işlere kadar iner. Tıpkı kalbin görevi ile mesane ve barsakların görevi gibi bir mertebe içindedir. Bu menrtebelenme faydalı ve faydasız olmaya göre değil, konularının derecelerine göredir. Ancak Farabî'de bu derecelerin şahıslara göre olmayıp, işlere göre olduğunu söylemeye gerek yoktur. Kast sınıfı gibi geçilmez ve şahısların bizzat kendileri ile sınırlı bir mertebelenmeyi Farabî'de görmek mümkün değildir. İşlerin cinsi yönünden kurulan nizamda, her derecedeki işin hedefi, kendinden yükseğidir. Bütün cüz'üler, derece ve mevkilerine göre ilk sebebin maksadını güdecek yolda yürümelidir.[66] Demek ki o günün mânâsıyla

(64) Ernest Renan, "Bir Millet Nedir"den naklen, bkz. Max Bonnafus-Necmettin Sadak, Umumî İçtimaiyat (Arap Harfleriyle) İstanbul 1927, s. 359-360.
(65) Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 15.
(66) El-Medinet'ül-Fâzıla, s. 68-69.

sosyal sınıflar üzerinde durduğunu görüyoruz. Fakat bu sınıflar ne bazı toplumlardaki gibi işleri, yaşayışları, meslekleri, imtiyazları farklı dereceler (kastlar) şeklinde (Hint, Roma gibi), ne de bugünkü mânâda sırf iktisadî farklılaşma şeklindedir. Fazilet durumlarını ve gayeleri, iktisadî görünüşün içine yerleşmiştir. Fırsatçılar, cahiller (yanlış yorumlayanlar), dinden çıkanlar, hayalciler gibi sosyal kategori ayırımı bunu gösterir. Bazen tabii sınıf kavramına yaklaşır. Hareketli sınıf, iktidar sahibi sınıf, gibi.[67] Ancak sınıflar arası hareketliliği kabul eder. Meselâ, "Emir, daha küçük emirliklerden başlayarak yetişmeli, büyük emirliğe kadar gelmelidir. Emir, sınıflar üzerine müdahale etmelidir."[68] Bugünkü mânâda bir yatay ve dikey hareketlilikten söz edilemezse de, Farabî, farklılaşmaların birer sınıf halini almamasını istemiştir. Fakat işbölümünde statükocudur ve kişi hangi sınıfta olursa olsun belli bir statünün içindedir. Yani herkes idare etme veya edilmede, şu veya bu mesleği icra etmede, kabiliyet, zekâ ve diğer faktörlere bağlı olarak, varlık nizamında bir yere yerleşmiştir. Allah, ilk sebep olarak kâinattaki varlıkların mertebelerini kendisi tayin etmiştir. Toplum içinde devlet başkanı da buna uygun olarak görev tayini yapabilir.

Farabî'ye göre faziletler ve iyi olan şeyler, müesseseleşeceği gibi, kötülükler ve kötü alışkanlıklar da müesseseleşebilir. "Bir şehir halkının fiilleri mutluluğa doğru yöneltilmemiş ise, bu fiiller onların, nefsin kötü yatkınlıklarını kazanmalarına yol açar. Tıpkı yazma fiillerinin kötü olunca, kötü yazıya sebep olmaları gibi. Gene her sanatla ilgili kötü işler yapılırsa, sözkonusu sanatlardaki kötü fiiller, nefiste kötü alışkanlıklar ortaya çıkarır. Bunun sonucu olarak da onların nefisleri sağlığını yitirir. Dolayısıyla kendi fiilleriyle kazandıkları alışkanlıklardan hoşlanırlar."[69] Kişiler için olduğu gibi, toplum için de aynı olan bu durum, Farabî'de, fiil, tekrar, âdet ve müessese fikrine gidişi gösteren modern sosyolojinin müjdecisi olarak görülüyor. Farabî'ye göre bu alışkanlıkları kazanan insanlar, kendi durumlarının farkında ol-

(67) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 69-73.
(68) Bayraklı, a.g.e., s. 155-156.
(69) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 48.

mayabilirler. "Nefsce hasta olanlar arasında hastalığını bilmeyen, kendilerini faziletli ve sağlıklı sananlar, düzelticinin sözüne kulak vermezler. Bunların nefsleri madde seviyesinde kalır, maddeden bağımsız olarak biryetkinlik kazanamaz."[70] Zira iyi örfler gibi, kötü ve yanlış örfler de teşekkül edebilir.

Kapalı bir şekilde ve o güne mahsus olmak üzere cemaat ve cemiyet ayırımını, vatan ve devlet münasebeti, toplum ve devlet münasebeti fikrini bulduğumuz Farabî sosyolojisinin, şaşılacak derecede o günün ilerisindeki fikir beyânına bakalım: Devleti olmayan veya parçalanmış başka devletlere tâbi olmuş milletler hakkındaki mütalaalarla başlar. "Onlar bir yerleşme bölgesinde toplanırlarsa, onları böyle bir yönetim altında bir araya getiren bu yer, faziletli şehir olur. Ama bir yerleşme bölgesinde değil de değişik yerleşme bölgelerinde toplanırlarsa ve bu bölgenin insanları, sözkonusu yönetimin dışında başka yöneticiler altında iseler, onlar o yerleşme bölgelerinin faziletli yabancıları olarak yaşarlar. Onların dağınık yaşamaları, ya bir araya gelebilecekleri bir şehrin henüz bulunmayışından ötürüdür, ya da düşman saldırısı, felâketler yüzündendir."[71] Görüldüğü gibi Farabî'de vatan fikrini, daha orijinal olarak, ayrı idarelerde yaşayan millet parçalarının (aynı kültür topluluğu parçalarının) aynı cemaat, bulundukları bölgeden de ayrı cemaat (onlara yabancı diyor) olduğu fikrini, yani cemaat ve cemiyet fikrini buluyoruz.

Farabî'nin sosyolojisini etüde başlarken, varlık felsefesine bağlı olarak, toplumun parçalarını birbirine bağlı bir bütünlük içinde düşündüğünü, sokak, mahalle, köy, şehir, millet, insanlık diye bütüne ve büyük topluluğa doğru gittiğini ifade etmiştik. Farabî, felsefesinin bütünlüğünden ayrılmadığına onu hümanist telakki edenler de bulunduğuna göre acaba tek devlet fikrine mi sahiptir?

Bu konuyla ilgili olarak önce şu hususu belirtmeliyiz: Farabî'ye göre "iyiliğin ve olgunluğun tahakkuku, küçük top-

(70) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 48
(71) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 45-46.

luluklarda değil, büyük topluluklarda olur."[72] Fakat kemâlin yükseği ve hayrın efdali için tek bir topluluk düşünülmez. Çünkü Farabî'ye göre "iyilik nasıl arzu ve iradeyle elde edilirse, kötülük de arzu ve iradeyle elde edilir. Dolayısıyla bir şehrin sınırları içindeki yardımlaşmaların kötü gayelere doğru yönelmesi de mümkündür"[73] O halde fazıl bir toplum olması lâzım gelir. "Saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk fazıl bir topluluk sayılır. Onun içindir ki bütün şehirleri, saadete erişmek maksadıyla el ele vererek çalışan bir millet de fazıl bir millettir. Bütün milletleri, saadete ulaşmak maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olur."[74] Demek ki fazıl şehirlerden müteşekkil bir millet ve onlardan müteşekkil bir dünya bütünlük için gereklidir ve fakat bu tek devlet mânâsını taşımaz. Farabî cahil, sapık devletlerden de uzun uzadıya bahsettiğine göre, onun devletler konusundaki bütünlük anlayışı ayrı ayrı olgunlaşmış ve saadete ermiş toplumlar câmiasıdır. Ancak şu gözden kaçmıyor ki bütün fazıl devletlerde aynı ilkeleri esas almıştır. Dolayısıyla ayrı fazıl topluluklar olsa da, bunlar tek bir fiir, inanç ve saadet devletinin organları gibidir.

(72) El-Medine't-ül-Fâzıla, s. 65.
(73) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 65.
(74) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 65.

1. Devlet Nazariyesinin Bağlandığı Temel Felsefe

Farabî, felsefeci olması hesabıyla tahlilden ziyade terkipçi olması lâzım gelir. O bir tevhid felsefesi üzerinde durmakla böyledir ve bu terkipçiliğini devlet nazariyesinde de buluruz. Fakat onun tahlili terkettiğini söyleyemeyiz. BİR'den, çoklar'a, TEK'ten parçalara doğru bir tahlil (analiz) metodu uyguladığını da rahatlıkla görürüz. Onun siyaset ilmi dediği devlet felsefesi bu metod içinde ele alınmalıdır.

Devleti de kapsaması bakımından siyaset ilmi Farabî esas itibarıyla felsefeci olmakla beraber, siyaset felsefesi ve siyaset ilmini (ilmüli-medenî) aynı mânâda kullanmıştır. Farabî'ye göre ikidir. Biri mutlak siyaset veya fazıl siyaset (es-siyâset'ül-âlel-ıtlak) =es-siyâset'ül-fâzıla), diğeri cahilliyye siyaseti (es-siyâset'ül-câhiliyye)'dir. Fazıl siyaset tektir. Cahil siyaset ise çoktur.

Siyaset ilminden (ve devletten) maksad, saadet olduğuna, gerçek saadet ise ancak Allah'ın kanunlarını bilmekle mümkün bulunduğuna göre, siyaseti ilâhî âlemden ayırmak olmaz. Ona göre "siyaset ilmi, kâinatın en alt varlıklarından başlayarak, tam yetkin olan varlığa varıncaya kadar, basamak basamak ele alınmalıdır."[75]

Devlet örneği, insan organizması ve iradî bütünlüğüdür. Bu örneğe göre devlet, bütünlüğe bağlı bir âlemin (sosyal âlemin) kendisi, aynı ilkelerle bir bütünlük içindedir. Buna göre her kuvvet (her organ, her bölüm) bir diğerine nazaran amir ve memur durumundadır. Meselâ karaciğer hem âmir, hem memur bir uzuvdur. O, kalbin bir memuru, fakat öd, böbrek ve benzerlerinin âmiridir. Mesane ise böbreğe, böbrek karaciğere, karaciğer de kalbe hizmet eder. Diğer uzuvlar da bu durumdadırlar. Duyma kuvvetinin de reisi ve birtakım tâbileri vardır. Tâbileri beş hassedir. Bunlar hâkim

(75) Bayraklı, a.g.e., s. 19.

duyma kuvvetinin muhbirleri durumundadır. Sanki herbiri kendisine memleketinin bir bucağından ayrı haber getirmekle mükelleftir."[76]

Farabî idare edilen ve idare eden çemberini, sadece hizmet eden varlıklardan, mutlak hâkim olana, hiçbir idareye muhtaç olmayan varlık katına kadar çıkararak kurar. Pratik olarak, insan toplumunda devlet idaresini, BAŞKAN'a (Reis) bağlar, en üst makam olarak idare edenin en küçük birime kadar nüfuz etmesi şeklinde mütalaa eder.

Acaba Farabî, Eflatun'un utopik (hayalî) devleti gibi bir devlet peşinde mi olmuştur? T.J. De Boer'in dediği gibi "Farabî siyaset konusunda günün cemiyetinden uzaklaşmış, onun devleti, filozof-hükümdar şekline dönen Eflatun'un devleti gibidir."[77] diyebilir miyiz? Çünkü Eflatun öyle diyordu: "En iyi düzene kavuşmak isteyen site, filozof ve savaşçı olarak en iyi oldukları ortaya çıkanları kral tanımalıdır."[78]

Farabî'de ütopik devlet ve filozof hükümdar unsurları görülmekle beraber, "gerçek cemiyeti de aynı kuvvetle tasvir etmiştir."[79] ve devlet nazariyesini kurarken gerçekten tamamen kopmamıştır. Bir bakıma oradan hareket etmiştir. Fakat o, gerçeği kâmil bir devlet için yetersiz bulmuştur. O gerçeği, daha çok fazıl olmayan devlet (cahil medine) için kullanmıştır. Elbette o idealist bir filozoftur. Farabî'ye hak vermek bakımından şöyle diyebiliriz ki, eğer topluluk halinin tabii ve gerçek dediğimiz hali yeterli olsaydı, hayvanlarda da devlet olurdu. Devlette ister istemez daima idealist bir taraf vardır. Devletlerin sürekli şekil değiştirmeleri de buna işaret eder.

Mamafih Farabî, işin ameli yönüne işaret etmiştir. Devlet metodunda medenîlik üzerinde durur. Farabî, bunu sanatla birleştirmiştir. Yani nazariyede kalmamak, ameli yönüne işaret etmek istemiştir. Devlet sanatının elde edilmesi gere-

(76) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 41-42)
(77) T.J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, çeviren: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 87.
(78) Eflatun, Devlet, s. 306.
(79) H. Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan, Farabî, İstanbul 1940, s. 33.

kir. Küllî kanunlar nasıl icra edilmektedir? Devletin küllî kanunlara göre öğrenip kazandığı bir kuvvet vardır. Küllî kanunlara göre öğrenip kazanır ama bu kuvveti toplum içinde tecrübe ve uzun müşâhedelerle olgunluk elde ederek kazandığı kuvvetle ameli sahaya döker. Farabî bunu tıbbın ve doktorun dayandığı kuvvetlere benzetir. Kuvvetin biri "tıp kitaplarından elde edilen küllî bilgiler sayesinde kanunlar üzerindeki kuvvettir. Diğeri, hastalarda tıp işleri ile uzun müddet uğraşmakla ve şahısların bedenleri üzerinde uzun müddet tecrübe ve müşâhedelerde bulunmakla, bu hususta olgunluk kazanmakla hâsıl olan kuvvettir. Doktor, türlü hallerde türlü vücutlara göre ilaç ve devâyı ancak bu kuvvet sayesinde takdir etmesi mümkün olur."[80]

Görüldüğü gibi Farabî'de devlet nazariyesi, sadece felsefî değildir.

2. Devletin Kaynağı

Farabî'ye göre devletin ilk zarureti kâinattaki nizâmdan gelir. Herşey evrensel olan BİR'e bağlıdır. Varlıklardaki idare nizâmı ile toplumdaki idare nizâmının benzerliği üzerinde durması, Farabî'de devletin kaynağının ve zarurî oluşunun temel işaretidir. Varlıkta nasıl düzensizlik yoksa, toplumda da böyle olmalıdır. Devletin mertebeleri ve kısımları ile varlık âleminin kısım ve mertebeleri arasında bir uygunluk vardır. Varlık âleminden olan biyolojik esaslar ile toplumu ve devleti benzetmesi de bu cümledendir. Organizmanın ruhî ve şuurî çalışma tarzı da buna dahildir. Devlet sosyolojisinde belirttiğimiz gibi, devlet canlı bir organizmaya benzer. Bu konuda merkezin kalp veya akıl olma tartışması içinde yer almış, Eflatun, Aristo ve İbni Sinâ'dan farklı olarak, merkezin kalp olduğunu ifade etmiştir. Ona göre organizmada ilk teşekkül eden de kalptir.[81]

Farabî, varlık âlemindeki mertebelenme, organizmadaki nizâm ve devlet arasında birliğe giderken, onları ve bunla-

(80) Farabî, İlimlerin Sayımı, çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 1955, s. 120-121.
(81) El-Medine't-ül-Fâzıla, s. 67.

rı yaklaştıran ve birleştiren bağların aynı otoriteden geldiği kanaatindedir. Güdülen gaye de aynıdır. Acaba Farabî organizmacı görüşünü psikoloji olarak da devam ettirmiş midir? Ona göre insanda irade âleminin seyyaliyeti içinde irtibat, intizam, kaynaşma, sevgi gibi fıtrî bir ahenk ve bütünleşme görülür. Fakat Farabî, devletin psikolojik kaynağı üzerinde pek açık seçik bir izaha girmemiştir. Daha çok menfaat ve gayede onları birleştirmeye çalışmıştır. Genel olarak felsefenin, özel olarak İslâm felsefesinin bir tavrı olan gayeyi sebep olarak görme (gaye sebep) Farabî'de mevcuttur. Gaye, sebep yerine kâimdir. İnsanların teker teker değil, ancak toplu halde ve bir teşkilat içinde ulaşabilecekleri saadet, böylece hem gaye, hem devletin sebebini teşkil etmektedir. Saadet nazariyesi diyebileceğimiz bu fikir, Farabî'nin birçok eserinde görülmektedir.

Farabî'ye göre devletin diğer bir kaynağı ihtiyaç meselesidir. İhtiyaç da varlık nizâmında mertebelenmiştir. Hiçbir şeye muhtaç olmayana kadar derece derece azalarak yükselir. İnsan cinsinin ihtiyaçları hem çok, hem çeşitlidir. Bunları tek başına gideremez. Ancak topluluk halinde giderebilir. Bu sebeple insanlar hem toplu halde yaşamak, hem devlet sahibi olmak mecburiyetindedirler. Bir milletin bir devlete, ama iyi bir devlete ihtiyacı vardır. O millet ancak bu şekilde faziletli ve mutlu olabilir. Faziletli başkan tarafından yönetilen kişiler, faziletli, iyi ve mutlu kişilerdir. Bu kişiler bir millet oluştururlarsa o faziletli bir millet olur."[82]

Farabî'ye göre devletin diğer bir kaynağı adaleti temindir. Adalet Allah'a aittir ve fakat her varlık kendi durumuna göre O'ndan bu cevheri almıştır. İnsanlarda da bu cevher mevcuttur. Devleti bunu tahakkuk ettirmek için kurar.[83]

3. Devletin Görev ve Sorumluluğu

Devletin görevi saadeti temindir. Yalnız Farabî'de saadet basit bir haz-elem meselesi değildir. Çünkü benzeri tema-

(82) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 45.
(83) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 18-19.

yüller hayvanlarda da bulunur. İlk mükemmelleşme arzusundan son mükemmelleşme merhalesine varmak için kullanılan merhaleye saadet denir.[84] Devletin görevi işte böyle bir saadeti temindir. Çünkü her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını önce topluluk haliyle elde edebilir. Bu topluluğun fazıl devlet oluşu ise saadeti gerçekleştirir.

Farabî'ye göre devletin sorumluluğu çok büyüktür. Halkın yaptığı işlerde devletin payı ve etkisi vardır. Bazan devlet onu zorla kötü istikamete de zorlayabilir. Başka ifadeyle devletle halk arasında bir ahenk ve bütünlük olabildiği gibi bazan olmayabilir. Fakat ahenksizlik fazıl olmayan devlette vuku bulur. "Fazıl şehri halkından olup zorla ve zorbalıkla cahilce işler işlemeye mecbur edilenler, zaten istemeyerek yaptıkları şeylerden büyük eziyet duymaktadırlar. Fakat bunlar fazıl şehir halkının seviyesine düşmezler. Onlara musallad olan zorba, ya fazıl şehrin zıtlarından birine mensuptur, veya kendileri o zorbaların istibdat ve tehâkkümüne tâbi olan şehirde yaşamak zorunda kalmışlardır."[85] Bugün sosyolojide devletin halka yabancılaşması dediğimiz konunun (Marksist sosyolojinin istismar ettiği konunun) o günkü ifadelerle söylenişini Farabî'de buluyoruz.

Farabî de sosyal devlet anlayışının da o günkü halini bulmaktayız. Devlet bütçesinden harcama yapılmasını esaslara bağlamıştır. Fakirlerin, hastaların, kötürümlerin devlet eliyle korunması gereğini belirtmiştir. Devlet kadrosu -ki başta idare ve hukuk adamları ile yazarlar (fikir adamları) gelir- devlet bütçesinden para almaya hak kazananlardır.[86]

4. Devletin Hükmî Şahsiyeti ve Devamlılığı İlkesi

Farabî şöyle der: "Herhangi bir zamanda bu nitelikleri taşıyan yöneticilerden bir topluluk, bir şehirde, bir millette veya birçok milletlerde bulunurlarsa, çabaları, amaçları, ira-

(84) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 55.
(85) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 84.
(86) Bayraklı, a.g.e., s. 158.

deleri ve yaşayışlarında birlik olduğu için, bu yöneticiler topluluğunun hepsi bir tek yönetici gibidir."[87] Böylece Farabî'de müesseselerin ve devletin hükmî şahsiyeti fikrini buluyoruz. Devletin devamlılığı ilkesini de belirterek şöyle devam eder: "Onlar zaman bakımından ard arda yaşarlarsa, nefsleri bir nefs gibi olur, ikincisi birincisinin yaşama şeklini takip eder, bugünkü geçmişin yolunda yürür."[88]

Farabî devletin devamlılığı ilkesine temas etmiştir ama hemen değişme fikrine girer ve sosyal değişme gerçeğinin devlette yansımasını anlatır: "Onlardan biri bir zaman için kendi koyduğu şeriâtı (kanunu) değiştirmeyi yararlı gördüğünde, bir başka vakit nasıl değiştirebilirse, yaşayan yönetici de kendinden öncekinin koyduğu kanunu değiştirebilir."[89] Çünkü Farabî'ye göre değişmeyi, şartlar hazırlamıştır. "Çünkü önceki, şimdiki şartları görseydi, onu kendisi de değiştirirdi."[90]

5. Devlet Tasnifi ve Devletin Şekli

Farabî devleti temel olarak ikiye ayırır: Fazıl devlet, fazıl olmayan devlert. Fazıl olamayan devlet de dörte ayrılır. Cahil devlet, fâsık devlet, değişebilir (mübaddele) devlet, sapık (dâlle) devlet. Cahil devlet ise altı bölümdür: Zarurî, değiştirici, hasis, gösterişçi, zorba, demokratik devletler.

Fazıl devlet örnek devlettir. Saadeti elde etmeye yarayan ve irade ile yapılan işleri, hareketleri ve melekeleri inzibat altına alıp sağlamlaştıran devlettir. Buna itaat eden halklar da faziletli halklardır. Fazıl olmayan devlet ise, saadet olmadıkları halde saadet sanılan şeylerin elde edilmesine yarayan iş ve huyları inzibat altına alır.[91]

Farabî fazıl devletin özelliklerini, başkanla (reis) halkın münasebetlerini, karşılıklı yardımlaşmayı, ferdî farklar ve iş-

(87) Es-Siyâset'ül Medeniyye, s. 46.
(88) Es-Siyâset'ül Medeniyye, s. 46
(89) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 46.
(90) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 46.
(91) İlimlerin Sayımı, s. 119-120.

bölümünü, değer ve ahlâk anlayışlarını anlatır. Fazıl devlet, ideal bir devlettir. Fakat isisna kabul etmeyen bir İYİ ve MÜKEMMEL değildir. Böyle bir devlet içinde herşeye rağmen toplumun ahengini bozacak kimseler çıkabilir. "Bunlar tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna, ya da ekinin içinde biten dikene, yahut tahıl veya bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzer."(92)

Fazıl olmayan devletler tabii topluma ve hakiki varlığa ekseriyetle ters düşerler. Bazan fazıl devlete yaklaşabilirler.

Farabî cahil devletleri şöyle tasnif etmiştir:

1. Zarurî Devlet: İnsan varlığı içinde yardımlaşma esasına dayalıdır. Fakat bu yardımlaşma, fazıl devletteki gibi insanın gerçek ihtiyaçlarının aynı değildir. Fazıl devlete yakın bir devlettir.

2. Değiştirici Devlet: Ticaretle uğraşan devlettir. Başkan, servetin korunması ve biriktirilmesi konusunda tedbir alan kişidir.

3. Hasis Devlet: Maddî zevkler peşinde olan devlettir.

4. Gösterişçi Devlet: İkramcı ve üstün gelme motifelerinin hâkim olduğu devlettir. Şeref sahibi olma yolları aranmıştır.

5. Zorba Devlet: Zafer, galibiyet, hâkim olma, sömürme maksadlarına göre kurulmuş toplumun devletidir. Tek gaye insanı köleleştirmektir. Bu devletin de şimdi ayrıntılarına girmeyeceğimiz çeşitleri bulunmaktadır.

6. Demokratik Devlet: Hürriyet ve eşitlik ilkelerinden doğan bir otorite tavrına sahip devlettir. Bir imkânlar devleti olan bu devlet, fazıl devlete dönüşmeye en yakın devlettir.

Cahil devletlerden farklı olarak, devlet tasnifinde, fâsık devlet, değişebilir devlet ve sapık devlet çeşitlerine yer verdiğini yukarıda zikretmiştik. Fâsık devlet, bilgi bakımından

(92) Es-Siyâset'ül-Medeniyye, s. 52.

fazıl devletin bilgisine sahip olduğu halde, ameller bakımından, cahil devlete benzer. Gerçek şeyleri bildiği halde uygulamaz. Değişebilen devlet, fazıl devlet iken, başka devletlerin ve çeşitli fikirlerin tesiri ile değişen devlettir. Sapık devlete gelince, sapık fikirlerin taklitçisidir. Sapık fikirler mezhep halini almıştır.(93)

- Es-Siyâset'ül-Medeniyye

- Bayraklı, a.g.e., s. 71-106.

Fazıl olmaan devletler, özellikle cahil devletler halkı, Farabî'ye göre genellikle şehevî arzularının peşinde olduklarından, bu durum devlette yansımıştır. Böyle toplumlar kadınlara güzel görünmeye çalışırlar. İyi ve kötü değerleri kadınlara göre kurulmuştur. Gerek evde, gerek toplumda kadınların erkekler üzerinde büyük baskısı vardır. Kadınlar erkeklerin yöneticisi olurlar.(94)

Fazıl olmayan devletlerin özelliklerinden biri, halkının saadet hakkındaki yanlış düşünceleridir. Bunlar saadeti gerçek mânâsıyla tanımazlar. Zahirî olan şeylere hayatın gayesi nazariyle bakarlar. Çünkü bu halklar ruhen eksik kalmışlardır. Nefisleri bizzarure maddeyle kaimdir.(95)

Farabî'ye göre cahil şehrin özelliklerinden biri de sömürüdür. Bu sömürü, servet elde etmek, biriktirmek için veya idarî görevler için kullanıldığı gibi, sömürü din yoluyla da olur. Din, istediklerini elde etmek için hileli bir yol gibi kullanılır ki, burada aldatıcı olarak kullanılan "HUŞU"dur.(96)

Fazıl olmayan toplumlardan bahsederken Farabî, insandaki (nefsteki) çatışmalar üzerinde durur. Bir çeşit diyalektik tavır alır. Şöyle der: "Rezil işlerden kazandıkları nefsânî haller, önceki halleriyle çarpışarak onları bulandırır ve onlara aykırı bir durum alır. Bu aykırı durumdan nefis büyük bir eziyet duyar. İyi haller dahi kötü hallere karşı aykırı bir

(93) Devlet tasnifi için bkz.: - - El-Medine't-ül Fâzıla
(94) Bayraklı, a.g.e., s. 77.
(95) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 75, 81.
(96) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 95-97.

durum aldıkları için, nefis yine eziyet çeker. Böylece iki büyük eziyetle muazzep olur."[97]

Farabî de devletin fazıl olan ve olmayan diye ayrılması, acaba aynı zamanda ve gerçek olarak ayrılmış, yan yana duran iki toplumu mu ifade etmektedir? Farabî ideal (örnek) devleti bize vermeye çalıştığına göre, meseleyi bu şekilde almak doğru olmaz. Fazıl olmayan devlet, aslında tabii toplumun, hakiki varlığına ters düşen veya zaman zaman ona yaklaşan bazı unsurları ihtiva eden devlettir. Kuvvetli ile zayıfın mücadelesi, sonunda zımnî sözleşme, sığınma, ihtiyaçlardan dolayı toplu halde yaşamaya mecbur kalma gibi hususları muhtevî bir toplum, ideal topluma, yani aslî hüviyetine yönelmiş olabilir. Fazıl devlet işte bu toplumun gelişmiş halidir ki diğerlerinden başka kaynaklı ve ayrı yaşayan devlet değildir.

Farabî fazıl devlet ve cahil devlet kanunlarından bahsederken, bugünkü deyimle âdeta sosyal şuur ve ma'şerî vicdandan bahseder gibidir. Çünkü burada ferdî bilgiden, ferdî faziletten veya sapıklıktan değil, içtimaî bir bilgi temsilinden bahsetmektedir. "Fazıl şehrin kanunları", "halkın ruhu üzerinde oldukları ve bulundukları gibi irtisam etmeleri", "münasebet ve temsil yoluyla, yeni benzer misalleriyle ruhlara aksetmeleri"[98] diyerek böyle bir ma'şerî vicdanı anlatmak ister.

Acaba ekonomik açıdan Farabî'nin fazıl devleti nasıl bir şekil gösterir. Onun devletinde Eflatun'dan gelen tesirle bir komünist şehrin var olduğu zannedilebilir. Hakikatte çok farklı bir manzara vardır. Kadınlar dahil herşeyi müşterek mal yapan Eflatun ütopyasına, Farabî'de asla rastlanmaz. Gerçi Farabî herkesin eşit olarak sahip olacağı mallara yer verir. Fakat her ferde ve her sınıfa mülkiyet hakkı tanır.[99] Devlet bütçesinin harcamalarından da bunu anlarız. Ancak bu harcamaları devlet yetkililerine ve muhtaç olanlara kullanmayı düşünmüştür. Onun devletinin iktisadî yönü ferdi-

(97) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 82.
(98) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 84-88.
(99) Bk. El-Medine't-ül Fâzıla, s. 84-88.

yetçi de değildir. Ferdiyetçi devleti, cahil devletin özellikleriyle anlatmıştır.

6. Devlet Başkanı (Reis)

Farabî devlet anlayışını, nazariyede ve pratikte BAŞKAN üzerinde teksif etmiştir. Ona göre siyaset ilmi (ilmül-medenî) iş, hareket, seciye, meleke ve ahlâkın ancak başkan ile mümkün bulunduğunu ortaya kor. Başkan bu iş ve faziletlerin yok olmamaları için korumaya çalışır.[100] Devletin temsili başkan iledir. Otoriteyi elinde bulunduran başkandır. Devlet, medine mânâsında topluluğun heyeti umumiyesini şümûlüne alıyorsa da, otorite, güç ve hayrın başı mânâsında devlet, başkana mukabele eder. Başkan gelişigüzel herhangi bir kimse olamaz. Evvela tabiat ve yaratılışıyla yetenekli olmalı, ikincisi iradî melekesiyle müsait olmalı. Onun üstünde hiçbir kimse yoktur. Farabî'ye göre başkanın üstünde beşerî bir mahluk olsaydı, o zaman başkan o olurdu, ve ötekisi ikinci başkan durumuna düşerdi.[101]

İdare hiyerarşisi tab'an mevcut olan duruma eğitimin ilâvesiyle kurulur, fakat önce yetenekler bulunmalıdır. Ona göre "yalnızca kendisine gösterileni daima yapma gücüne sahip kimseler vardır. Bunlar hiçbir konuda başkan olamaz. Herşeyde yönetilen kişi olur. Kılavuzlama ve çalıştırma gücüne sahip olanlar vardır. Kendisine yol gösterilip öğretilince yönetici olur. Bu hem yöneten, hem yönetilendir. Böylece yönetici, birinci derecede veya ikinci derecede yönetici olur. İkinci derecede yönetici, yalnızca bir tek insana uyar, başkalarını da yönetir. İlk yönetici ise başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine gerek duymayan kişidir."[102] Farabî'nin burada idarî hiyerarşiyi, yaratılış ve çokların BİR'den çıkış fikrine benzettiği açıkça görülmektedir. BİR, ilk sebep, önce İLK AKIL'ı yaratır. Birden bir çıkar. İlk sebep (Allah) hiçbir şeye bağlı değildir. O'nun üstünde hiçbir varlık ve makam yoktur. İlk yaratılan ise O'na bağlı, fa-

(100) İlimlerin Sayımı, s. 119.
(101) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 69, Es-Siyâset'ül Medeniyye, s. 44.
(102) Es-Siyâset'ül Medeniyye, s. 44.

kat onda çokluk vardır. Sonrakiler ondan çıkar. Âlemimize ininceye kadar mertebe mertebe zuhur eder.

Farabî'ye göre tabii zaruretler ve çeşitli sebepler ve fıtrat, insanları toplum halinde yaşamaya sevkeder ve bunlar o devleti idare eden iyi veya kötü bir başkanın emri altında yaşamak isterler. Eğer devlet başkanı cahil veya fâsık, yahut fâsık olursa, kanunları mükemmel dahi olsa, idare kötü olur. Fazıl devlet bir tek türlüdür ve bunu bir filozof idare eder. Aynı zamanda başkanlık diğer meslekler gibi bir meslektir ve bir sanattır. Belirli bir kabiliyet ve önemli özellikler istediğinden, yaratılıştan buna müsait olmalıdır. Fakat durumuna ulaşabilmek için eğitim şarttır. Bu ise ya ilâhî bir eğitimle (vahiy) olur. Peygamber olan başkanlar böyledir. Yahut da peygamber olmayan başkanlar gibi bu işi kabiliyetle birleşen eğitimle elde ederler. Farabî açıkça belirtmediği bir İLK BAŞKAN'dan bahseder. Bununla Hz. Peygamber'i kasdettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.

Farabî'ye göre İYİ BAŞKAN, Peygamber ile filozofun bütün iyi vasıflarını nefsinde toplamalıdır. Böylece vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışır.[103]

De Boer, bu başkan Farabî'de felsefî bir sis perdesi altındadır, fakat şu anlaşılabiliyor, diyor: Hz. Muhammed'in kisvesine bürünmüş Eflatun'dur.[104]

Felsefî bir sis perdesi altındakinin yorumuna pek hacet kalmadan Farabî başkanın şartlarını teferruatlı şekilde açıklamıştır. Vücutça sağlıklı olmalı, hafızası kuvvetli olmalı, uyanık ve zeki olmalı, güzel konuşmalı.Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, HİKMET SAHİBİ OLMALI. Yeme, içme ve şehvete düşkün olmamalı. Ahlâklı, doğru ve adaletli olmalı. Azim ve irade sahibi olmalı. Bütün bu meziyetlerin bir kişide toplanmasının güç olabileceğinden bahseden Farabî, hiç değilse bunların büyük bir kısmına, başkanın sahip bulunması gerektiğini söyler. Bu özellikleri taşıyan hiç kimse yoksa, yeni başkanın gelmesine kadar, önceki ilk başkanın

(103) İlimlerin Sayımı tercümesine A.A. Adıvar'ın yazdığı giriş, s. 42.
(104) De Boer, a.g.e., s. 87-88.

kanun ve âdetleri muhafaza edilmeli, yeni başkanda da üstün özellikler ve eskisinin izinden yürüyebilecek ve tamamlayıcı yetenekler bulunmalıdır. Eğer bu şartları kendinde toplayan tek kişi bulunmayıp, özellikleri ayrı ayrı kendinde bulunduran birden fazla kişi olursa, yani şartlar çeşitli kimseler arasında dağılmış olursa, durum ne olur? Eğer birinde hikmet, diğerinde öbür şart, üçüncüsünde üçüncü şart gibi şartlar dağılırsa, ve bunlar birbiriyle anlaşmış ve uzlaşmış olurlarsa, hepsi de üstün başkan olurlar.[105] Farabî mütehassısları, toplum birden fazla başkan ile yönetilebilir şeklinde yorumlamışlardır. Fakat bizce Farabî burada çok ilgi çekici bir konuya temas etmiş, adeta bugünkü tefrik-i kuvâ (kuvvetler ayrılığı) ilkesine işaret etmiş gibidir. Çok başkandan maksad, kendi ifadesiyle "birbiriyle anlaşan ve uzlaşan" otoritenin görevler halinde taksimidir. Hikmet, (ilim ve eğitim) ahlâk, icra v.s. yoksa otoritenin eşit olarak çoğaltılması, Farabî'nin temel felsefesine uymaz.

Mamafih, Farabî'de devlet otoritesinin kullanılması, bugünkü ifadesiyle bir diktatörlük mânâsını taşımadığı anlaşılıyor. Onda esas olan, özelliklerin (faziletlerin) otoritesidir ve bu iş icabında paylaşılabilir de. Bugünün kuvvetler ayrılığının ve teşkilatlar halinde devlet yapısının ilk tasavvurlarını, Başkan nazariyesine rağmen, Farabî'de bulmuş oluyoruz. İstişare meclisine de yer vermiştir. Bu yönleriyle Farabî'nin devlet ve liderlik nazariyesi Eflatununki gibi ütopik değil, daha pratiktir.[106]

Ancak Farabî'de vazgeçilmez bir şart vardır ki devlette (Başkanda) mutlaka bulunmalıdır. Hikmet sahibi (hakim) olmak. Şöyle der: "Diğer şartlar bulunmuş olsa da, hikmetin başkanlığın şartı olmaktan çıktığı gün, fazıl şehir başkansız demektir. Başkan da olmayınca şehir tehlikeye maruzdur. Kendisine teslim olacak bir hâkim bulmayan şehir, gecikmez yıkılır.[107] Böylece bilgi, ahlâk ve fazilet olmadıkça devletin mevcut olamayacağı, olsa da çabuk yıkılacağı fikrini buluyoruz.

(105) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 69-75.
(106) Harun Han Şirvanî, İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar, çeviren Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, s. 50, 58, 59.
(107) El-Medine't-ül Fâzıla, s. 75.

Farabî diğer taraftan bugünkü adıyla liderlik şartlarını incelemiş sayılır. Hakiki lider olmayınca toplumların nasıl çözüldüğünün sırlarını, o günkü fikirlerle Farabî de bulmuş oluyoruz.

Başkan, ona göre İslâm fıkhı ve kelâmındaki tartışmalardan farklı, halifelik müessesesinden daha umumî bir durum arzeder. Yalnız Farabî'nin, toplum-devlet-başkan konusu üzerinde tartışılacak bir tarafı kendini muhafaza ediyor. Ona göre de İslâm'da ve Türk töresinde olduğu gibi, başkanın varlığı zaruridir. Fakat fazilet, ahlâk, adalet, bütün iyi işler, başkandan topluma doğru mudur, toplumdan başkana doğru mudur? Başkan faziletli olursa, toplum da faziletli olur, yahut toplum faziletli olursa, zaten faziletli bir başkan seçilir. Bu istikametlerden Farabî birincisine temayül etmiştir. Fazıl başkanın fazıl milleti olur. Ancak İslâmiyette (ki Farabî buradan, kopmak istemez) bir topluluk lâyık olduğu idareyi bulur (Siz nasılsanız öyle idare edilirsiniz) hadisi.[108] Farabî'nin kanaati üzerinde bizi tartışmaya veya durumu araştırmak için daha fazla emek sarfetmeye götürmektedir. İlk planda akla gelen, İslâm cemaatini oluşturan, yani ona fazileti kazandıran Hz. Peygamber olduğuna göre, durum yine de Farabî'nin lehinde mi görülüyor. Yoksa bu durum istisna mı edilmelidir? Çünkü daha sonra İslâm toplumları kendi durumlarına ve seviyelerine göre devletlerine kavuşmuşlardır. Fert ve cemiyet, lider ve cemaat nokta-i nazarından bu konunun elbette sosyolojik bir önemi vardır.

Farabî'nin yaşadığı devirdeki İslâm âleminin idarî ve sosyal durumu, onun liderlik nazariyesini etkilemiştir. Müslüman toplumlar olmasına rağmen halife ve emirlerin durumu Farabî'yi düşündürmüştür. Halifenin yanısıra, yeni emirler, sultanlar görülmeye başlamıştı. Kudretli vezirler vardı. Halife bunların elinde kukla olmuştur. Bu olaylar Farabî'nin fikirlerine aksediyordu. Farabî siyasî bünyedeki zaaf sebeplerini tahlil ediyordu. Liderlik nazariyesinde, liderin özelliklerini sayarken, ideal ile gerçek arasındaki tezada da yer vermekteydi. Nitekim 12 özelliğin hepsinin bir kişide topla-

(108) El-aclunî, Keşf-ül Hafa, c. 2, s. 184.

namayacağını söyledi. Bazan otoritenin paylaşılacağına işaret etti. Çünkü gerçek âlemde bunları görmekteydi. İdeal emir tipine de büyük ihtimalle sarayına sığındığı Seyfüd-Devle'nin ideale yaklaşan şahsiyeti olmuştur.[109]

(109) Şirvanî, a.g.e., s. 50, 58, 59.

üçüncü bölüm
ibni haldun'da devlet nazariyesi

A. İBNİ HALDUN'UN KISACA HAYATI VE YAŞADIĞI ÇAĞ (1332-1406)

İ. Haldun, Kastil kralı III. Ferdinand tarafından Sevilin (İşbiliye) zaptı üzerine Tunus'a hicret eden Endülüs'lü bir ailenin çocuğudur. Ailesi Kinda adlı kabiledendir ve Mağrip'lidir. İ. Haldun 1332'de Tunus'ta doğdu. Babası, Avrupa, Asya ve Kuzey Afrika'yı kasıp kavuran vebadan ölmüştür.

14. Asır ortasında İspanya'da durum kötüydü. Müslüman aileler Afrika'ya göçetmeye başlamışlardı.

İ. Haldun'un Tunus, Cezayir, Fas, Gırnata ve Mısır'da Memlûkler tarihi ile sıkı ilgisi olan hayat hikâyesi vardır. İlk dersleri, o zaman Afrikasının ilim ve kültür merkezi olan Tunus'ta almıştır. 20 yaşında, Tunus hükümdarı II. Ebu İshâk'ın kâtiplik hizmetinde bulunmuştur. Sonra sırasıyla Biskra, Fas, Gırnata, Becâ'ya, yine Biskra, Tilmisan (Tlemsen), yine Fas, yine Gırnata, yine Tilmisan'da çalışmış, kâtiplik, kadılık gibi görevlerde bulunmuştur. Bazan büyük rağbetler görmüş, bazen hapse girmiş, devlet görevleri, seyahatleri, hatta kaçışları arasında, siyasî ve ilmî tecrübeleri toplamış, bilgi biriktirmiştir. Bu hareketli hayat ve devlet tecrübeleri, onun spekülatif bir mütefekkir olmaktan kurtarıyordu. Fikirlerini tecrübeleriyle müşahhas örneklerle kuvvetlendiriyordu. 1362'de İspanya'ya geçmiş, Gırnata hükümdarı, Benî Ahmer'den Ebu Abdullah'ın hizmetinde bulunmuştur. Bu hizmette iken

Kastilla kralı Zalim Pedro'nun nezdine elçi olarak gönderilmiştir. Pedro, kendisine mevki ve arazi teklif etmişse de, İ. Haldun kabul etmemiştir. Gırnata'da vezir El-Hatîp ile dostluk etmiştir. Sonra Becâ'ya dönmüş, Ebu Abdullah'a vezirlik etmiştir. Hükümdarın ölümü üzerine Tilmisen emiri Ebu Hammu'nun hizmetine girmiştir. Sonra hapse girmiş, oradan kaçarak İspanya'ya gitmiştir. Tilmisan'a dönmüş, sonra çöle çekilmiştir. 1374-1378 arası 4 sene çölde, bir köşkte, kendini ilmî çalışma ve murakebeye vermiştir. Mukaddime'nin ilk müsvetteleri burada hazırlanmıştır. 1380'de eseri tamamlamış, 1394'de Kahire'de ta'dil ve ikmalini yapmıştır.

1382'de Hac için yola çıkmış, fakat gidemeden Kahire'de Memlûk Sultanı ona müderrislik görevi vermiştir. 1384'de Maliki başkadılığına getirilmiştir. Sonra 1387'de hac farizasını ifa etmiştir. Kahire'ye, Fas'a, tekrar Kahire'ye gelmiştir. Memlûk sultanının elçiler heyetine katılmış, Şam'ı kuşatan Timur'la, şehrin teslim şartları için görüşmüştür. 1406'da Kahire'de ölmüştür.

Eserleri arasında, Mukaddimeden başka telhisler, risâleler, hesap ve mantıka dair eserler varsa da elimize geçmemiştir. Kitaplarının Gırnata meydanında yakılanlar arasında olduğu bilinmektedir.[110]

Zamanı, İslâm âleminin çok hareketli, zaman zaman dağıldığı, yeni devletlerin doğduğu devirdir. Mısır'da Memlûkler, doğuda Altınordu devleti, Timur hâkimiyeti bulunmaktadır. Kuzey Afrika'da Meriniler, Kuzeybatı Afrika'da çeşitli devletler İspanya'da son zamanlarıyla Benî Ahmer Devleti yaşamaktadır. Bizans İmparatorluğu devam etmektedir. Avrupa'da kıpırdanışlar başlamıştır. Haçlı seferleri ve Moğol istilâları bitmiş, fakat tahribatları devam etmektedir. Büyük Selçuklu İmparatorluğu dağılmış,

(110) İ.A. İ. Haldun Maddesi, s. 738-741. Şirvanî, a.g.e., s. 126-127.

Anadolu Selçukluları da devrini tamamlamış, beyliklerden yeni bir beylik, Osmanlı devletini kurmuştur. İ. Haldun, Osmanlı'nın tırmanışının farkında değildi.

1. Genel İlkeler

"İ. Haldun, Avrupa'da 19. asrın ortalarına kadar bilinmeyen sosyoloji ilminin temellerini koymuştur."[111] Onun sosyoloji ilmine başlangıç olduğunu, 5 asır sonra Avrupa'da gelişen bu ilme son derece yakın olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. İ. Haldun'da sosyoloji ilm-i umran (Medeniyet ilmi) adını almış, konuları ise sırasıyla, "Vahşilik, ehlileşme, asabiyet (kavim hali ve şuuru), hâkimiyet, devlet, iktisat, ilim ve sanat, işbölümüdür."[112] Aslında bütün içtimaî müesseseleri tetkik etmiş, "temas etmediği bir mesele ve müessese bırakmamıştır. Müesseseleri hem statik, hem dinamik olarak incelemiştir. Olaylar arasında sebep-sonuç, determinizm bağı görmüş ve göstermiştir. Gumplowicz, Colosio, Ward, Schmitt, İ. Haldun'u sosyolojinin kurucusu saymışlar ve -batı âlemi bunun farkına erken varsaydı, sosyoloji bugün çok daha ileri durumda olurdu- diye ifade etmişlerdir."[113]

Ona göre temelde hayvanî hayat vardır. Şöyle der: "İnsan bir çeşit hayvan olduğu için gıdaya muhtaçtır. Hayatın zaruretleri, sanayi ve ilimden önce gelir."[114] Fakat hemen insan cinsi hayvanlardan ayrılır. "İnsan cemiyetini hayvanlardan ayıran özellikler şunlardır: 1. Akıl, 2. Otoriteye ihtiyaç (bu durum karınca ve arı gibi bazı hayvan topluluklarındaki sevk-i tabiiden farklıdır), 3. Geçim imkânlarını arama ve yardımlaşma, 4. Bir arada yaşama arzusu"[115] İçtimaî hayat ihtiyaçlardan dolayı oluşur ve biyolojik hayatın bir derece yükselmiş ağıdır. Medenî hayat ise ilim ve sanayi ile teşekkül eder. "İlim ve sanayi ise yaşamak için zarurî olan nesneler temin olunduktan sonra ihtiyaç duyulan birşeydir... Medenî hayatın gelişmesi, insanı fikrî ve aklî bilgilerle meşgul olmaya sevk eder"[116]

(111) Şirvanî, a.g.e., s. 131.
(112) Mukaddime I, s. 253.
(113) Süleyman Uludağ, Mukaddime I. Tercümesine Giriş, s. 142-143.
(114) Mukaddime II, Çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1986, s. 369.
(115) Şirvanî, a.g.e., s. 131-132.
(116) İ. Haldun, Mukaddime II, s. 369, 370.

İ. Haldun'a göre "İnsanların sosyal hayat yaşamalarının fıtrî bir sırrı, insan neslinin devam etmesidir."[117] "Şüphe yok ki insanî toplanma zarurîdir. Filozoflar bu hususu -insan tabiatı icabı medenîdir- sözleriyle ifade etmişlerdir."[118] diyen İ. Haldun, bu toplanmaya medeniyet dendiğini, umranın da bu mânâya geldiğini söyler. Tabii olarak medenî (sosyal) oluşu da fıtrata bağlar. "İnsan ihtiyaçlarını temin için, yaşamak için, savunmak için birlikte yaşamaya muhtaçtır. Tek başına bunları yapamaz. İşbölümü ve yardımlaşma içinde bunları yerine getirebilir."[119]

Toplulukları gayet pratik olarak ikiye ayırmıştır. Bedevî-Hadârî. Bedevî ilkel topluluklardır. En iyi örneği Araplardadır. Bedevî topluluk tabiidir, göçebedir. Ekonomi parazit ekonomidir. Onlar için "gıdaları, pişirme hariç, hiçbir şekilde değiştirmeyerek alır ve tüketirler."[120] diyor. Hadârî toplum, medenî toplumdur. Şehirleşmiş, yerleşik düzene geçmişlerdir. Ekonomi ıslah edilmiştir. Alet ve edevatlar artmış, mükemmelleşmiştir. Medenî topluluklardır.[121] Bu tasnif, bir bakıma cemaat ve cemiyet ayırımına[122] benzeyen bir toplu luk tasnifidir.

İ. Haldun'a göre bedevîler (cemaat tipi topluluk) iyi olmaya, hadarîlerden (cemiyet tipi topluluktan) daha yakındır. Çünkü fıtrat üzeredir, kendisine gelen şeyleri kabule hazır bir vaziyettedir. Bedevîler, hadarîlerden daha cesurdur. Çünkü hadarîler, rahata alışmışlar, sorumlulukları ve korunmayı idarecilere (yani başkalarına) yüklemişler, gaflete dalmışlardır. Bedevîler ise kendilerini müdafaa işi ile bizzat meşgul olur, kendilerine güvenirler. Seciyeleri bozulmamıştır.[123] Bu topluluklar medenî olanları mağlup ederler ve etmişlerdir. Vahşi hayvanlarla onların ehlileri arasındaki durum dahi böyledir.[124] Cemaatten cemiyete geçişte de bu du-

(117) Mukaddime I, s. 537.
(118) Mukaddime I, s. 291.
(119) Mukaddime I, s. 271-273.
(120) Mukaddime I, s. 417.
(121) Mukaddime I, s. 415-418.
(122) Bkz. Tonnies'nin gemeinschaft ve gesellschaft ayırımı için çeşitli sosyoloji eserleri.
(123) Mukaddime I, s. 420-425.
(124) Mukaddime I, s. 448-450.

rum (harsın zayıflayacağı) vardır. İ. Haldun'a göre şehirlerde oturanlar, bunun neticesinde ahlâkî kuvvetlerini, örf ve âdetlerini yavaş yavaş kaybederler. Halbuki göçebe hayatı sürenlerde örf ve âdetler sade, sosyal hayat kuvvetli bir disiplin altındadır. Bu kuvvet, aynı atadan gelmek, aynı ocağa mensup olmak gibi kökler taşır. Bu gruplar enerjiktir, cengâverdir. Bunlar her zaman sulh içinde olan, ziraatle meşgul şehir halkını mağlup ederler. Bu gruplar da şehir hayatı yaşamaya başlayınca, diğer göçebe toplumlara mağlup olurlar. Bu fikirleri Mukaddime'nin her tarafında sık sık tekrarlanmak suretiyle buluyoruz. 6 asır sonra Ziya Gökalp'teki "hars bakımından kuvvetli olan toplumların, medniyet bakımından gelişmiş olanları her zaman mağlup etmişlerdir" fikrinin kaynağını böylece İ. Haldun'da görüyoruz. Ancak İ. Haldun'a göre bu durum daha sonra tersine döner. Bedevî kavim hele devlet kuramamışlarsa, tersine dönme daha açık görülür. Umran için zarurî olan hususlar, bedevîlerde yoktur. Onlar bir istila hareketine girişmedikçe ve devlet olmadıkça, şehir halkına muhtaç olurlar. Onların işlerinde çalışır, onlara itaat ederler. Şehir halkı, ya mal vererek onları gönüllü çalıştırır ve şehirde ihtiyaç duydukları şeyleri de onlara temin ederler, yahut onları zorla kendi işlerinde çalıştırırlar. Böylece bedevîler, şehir halkına sığınmaktan başka çare bulamazlar, zarurî olarak şehir halkına mağlup olurlar.[125] İ. Haldun, sömürme dolayısıyla işlerin tersine döndüğünü anlatmış oluyor. Ona göre bu böyle olmazsa, şehirdeki umran yıkılır.[126] İ. Haldun'daki bu tavır, Marksist sosyolojinin iddia ettiği gibi "medeniyetlerin temelinde işgücünün sömürülmesi yatmaktadır, her devir bunu kullana kullana yeni bir safhaya yol açmıştır, kölelerin işgücü ile ileri bir safha, kapitalizmde işçinin işgücünün sömürülmesiyle yeni bir medenî safha açılmıştır" fikrine kadar bizi götürecek bir tavır mıdır? Bunun münakaşasını, çalışmamızın sınırları dışında kabul ediyoruz.

(125) Mukaddime I, s. 475-476.
(126) Mukaddime I, s. 475.

İklim ve Medeniyet

İ. Haldun iklimle medeniyet arasında ilgi kuranların ilklerindendir. Şöyle der: "Bilinmelidir ki umranın (medeniyetin) kurulması için üzerinden suların çekildiği arz parçasındaki çöl, çorak ve boş yerler, umran kurulan yerlerden daha çoktur. Güney taraftaki boş yerler, kuzey taraftakinden fazladır. Arzın mamur olan kısmı, küre biçiminde bir düzlem halinde güneyden kuzey tarafa doğru son derece fazla sarkmıştır..."[127] İ. Haldun bunun sebebini de izah eder. "Aşırı sıcaklık ve güneş ile insanın toplandığı yer arasındaki meyildir. 64 dereceden 90 dereceye kadar olan yerlerde imaret ve umranın bulunması imkânsızdır. Çünkü bu şartlar altında soğuk ile sıcak birbirine meczolmuş bir halde hâsıl olmaz. Sıcak ile soğuk mevsimler arasındaki süre uzundur. Bundan dolayı oluşum hâsıl olmaz. Soğuk iklimden ziyade sıcak iklim oluşumu fesada uğratır."[128] O günkü haliyle bir fizikî ve beşerî coğrafya haritası da çizer. İ. Haldun, dünyayı 7 iklim bölgesine ayırarak, coğrafî âmillerin, insan ırkı, kavimler, onların işleri, ahlâkları, kurulan medeniyetler üzerindeki tesirini uzun uzun anlatır.[129] Sosyolojide coğrafya ekolü denen ve İ. Haldun'dan çok sonra şuurlu hale gelen, insanın enerjisi ve hareketliliği, zenginlik-fakirlik, iş devreleri ve iktisadî ritm, sağlık, doğum ve ölüm oranı, zihnî ve bedenî verimlilik, siyasî teşkilat, dâhi yetişmesi, bütün bunlarla coğrafî âmiller arasında bağlılıklar kuran coğrafî determinizm görüşünün büyük öncülerinden sayılır.

Hürriyet

İ. Haldun'a göre insan için mutlak hürriyet yoktur "Hiçbir kimse işinde kendi başına buyruk değildir."[130] Fakat kanunlara tâbi olan insan, kanunların tatbikindeki zor ve baskıya göre, hürriyeti azalır veya çoğalır. İsterse dinî kanunlar

(127) Mukaddime I, s. 278.
(128) Mukaddime I, s. 285-286.
(129) Bkz. Mukaddime I, s. 277-351.
(130) Mukaddime I, s. 425.

(şeriat) olsun, "zora, baskıya ve korkuya dayanırsa, halkın metanetini kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder. Ezilmiş nefislere tenbellik ve bezginlik hali çöker."[131]

İ. Haldun'a göre insanda itaat etme gibi tek taraflı bir tabiat yoktur. Aynı zamanda onda "asi olma ve itaat etmeme hali de mevcuttur."[132]

Savaş

İ. Haldun'a göre "savaş, insanlık âleminde mevcut olan tabii birşeydir. Savaştan hâli olan hiçbir ırk, millet, topluluk yoktur. Allah, halkı yarattığı zamandan beri insanlar arasında türlü çatışmalar vâki olagelmiştir. Çatışmada asabiyet duygusu, ön plandadır. Herkes kendi asabiyetinden olanlara arka çıkar. Savaşın kökü insandaki gadap (öfke) duygusudur. Bu duygu, çeşitli sebepleri kullanır. İntikam, kıskanma, rekâbet, devlet gibi, yahut daha yüksek değerler için gadaplanmak olur. Din gibi. Böylece savaş, sebebe ve gayeye göre çeşitlenir."[133]

Aile

İ. Haldun'a göre iki tip aile vardır. Biri bedevîlerin asabe ailesidir. Fertleri birbirine bağlayan, aralarındaki yardımlaşmayı ve dayanışmayı sağlayan asabiyettir. Burada hasep (prestij, itibar) yani asalet nüfuzu vardır. Bu aileler kabileleri teşkil etmiştir. Diğer tip aile şehirleşmiş ailedir. Bu aile asabe ailesinin zayıflamış, bozulmuş, gerçekliğini yitirmiş kötü bir kopsayıdır. Şehirdeki aileye hakiki mânâda bir aile dense bile, asabe ailesindeki gerçekliğe nazaran bu ailedeki gerçeklik zayıftır. Medeniyet ilerledikçe ters orantılı olarak aile bağları zayıflamıştır. İ. Haldun'a göre bu çeşit aile hayatı mecâzî ve temsîlî vaziyettedir."[134] Sosyoloji, bugün

(131) Mukaddime I, s. 426.
(132) Mukaddime I, s. 430.
(133) Mukaddime I, s. 684-685.
(134) Süleyman Uludağ, Mukaddime I, tercümesi s. 440.

bu aileye çekirdek aile demekle beraber, gerçekten yeni aile nizâmı oldukça itibarilik kazanmıştır.

Sosyal Alışkanlık

İ. Haldun örflerin, maddî-mânevî kültürün teşekkül sebebini gayet güzel belirtmiştir. Ona göre, "Alışkanlıklar, ancak tekrar tekrar uzun müddet bir işe devamla tabiat halini alır, asırlar içinde yerleşir."[135]

Alışkanlık İ. Haldun'a göre ikinci bir tabiattır. Şöyle der: "Alışkanlıklar gitgide insanlar için bir tabiat şeklini alıyor, bu tabiat, kişileri alışmış oldukları itiyatları yerine getirmye sevkediyor. İnsan, nesebinden ziyade alışkanlıklarına mensuptur."[136] Tecrübî incelemeleri sonucunda, evrensel açıklayıcı ilkelere ulaşmıştır. Bu ilkeler şunlardır: 1. İnsan, alışkanlıklarının ve kazandıklarının mahsulüdür. 2. Kavimlerin karakterleri de alışkanlıklarının ve kazandıklarının eseridir. 3. Âdetler insan tabiatını değiştirirler. Birşeye alışınca âdet olur. Âdet de tabiat olmaya kadar gidoer. İnsan, karakterini sosyal faaliyette kazanır.[137] 6 asır sonra H. Bergson, Ahlâk ile Dinin iki kaynağı adlı eserinde, sosyal hayatın bizde kökleşmiş alışkanlıklar sistemi olduğu üzerinde durmuş, "alışkanlık ikinci bir tabiattır" hükmünü tekrarlamıştır.[138]

Taklid Nazariyesi

İ. Haldun'da ilgi çekici bir tesbit, taklid ile ilgili hususlar olup, bir taklid nazariyesine temas etmesidir. Ona göre: "Mağlupta, galip ve üstün olana karşı bir itikat meydana gelmiştir. Çocukların babalarına, talebelerin hocalarına inandıkları gibi, olgunluğun onlarda olduğuna dâir bu itikat, mağlubun galibe benzemesine ve tâbi olmasına yol açar.

(135) Mukaddime II, s. 371.
(136) Mukaddime II, s. 329.
(137) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 233. 6.
(138) Bkz. H. Bergson, Ahlâk ile Dinin İkinci Kaynağı, Çeviren Mehmet Karasan, Ankara 1962, s. V ve diğer bahisler.

Kılık kıyâfette, vasıtalarda, sâir hallerde onun gibi olmaya çalıştığını görürsün. Artık galibiyetin ve üstünlüğün kurulması için asabiyet gibi bir güce bile ihtiyaç kalmamıştır. Bu güç âdetlerine, an'anelerine, takip ettiği yol ve usullere dayanmaktadır."[139] İ. Haldun'a göre bu durum âdeta kanun hükmündedir. Bunu örneklere dayandırarak şöyle der: "Çağımızda Celalika (Galler) milletleri karşısındaki Endülüs'ün durumu budur. Görüyorsun ki Endülüslüler kılık kıyâfet, alâmet, işaret, birçok âdet ve ahval itibarıyla kendilerini Gallilere benzetmekte, hatta evlerde, yapılarda, işyerlerinde ve duvarlarda çizilen resim ve heykeller bakımından bile onlar gibi olmaya çalışmaktadırlar. O derecedeki, hikmet gözüyle bakan, onun istila alâmetleri olduğunu farkeder"[140] Bu tesbitlerine bakarak, İ. Haldun'un ilmî bir öngörüşle, Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından işgal edileceğini belirttiğini söyleyebiliriz.

Asrının üstünde bir tesbit olan, "bir toplumdan diğer topluma taklid gerçeği ve yaptığı tahribat" için kimsenin bir diyeceği olmamakla beraber, taklidi yenilenden yenene doğru görmesini yanlış bulanlar olmuştur. Hilmi Ziya Ülken'e göre yenilenden yenene istikameti çoğu zaman doğru değildir. "Taklid aşağı kültürden üstün kültüre doğrudur. Roma yendiği halde yenilen Yunan'ı, Germenler yendiği halde yenilen Roma'yı, Türkler yendiği halde yenilen İran'ı taklid etmişlerdir."[141]

Uzmanlık

İ. Haldun'da uzmanlık son derece önemlidir. Medenî hayatın yükselişi için uzmanlığı şart görür. Yine çağının üstünde bir uzmanlık anlayışına sahip olan İ. Haldun'a göre, "bir hüner ve sanatta uzman olan kimsenin diğer mesleklerde uzman olması az ve nadir görülen hallerdendir. Çünkü melekeler insan nefsinde ve zihninde yerleşir. Bu melekeyi diğer herhangi bir meleke yerinden koparıp atamaz. Meselâ

(139) Mukaddime I, s. 466-467.
(140) Mukaddime I, s. 466.
(141) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 232.

terzilikte uzman olup bu sanata meleke kazandıktan sonra, o kimse ticaret veyahut yapı işlerinde uzman olamaz. Ancak terzilikte uzmanlık derecesine varmamış ve meleke kesbetmemişse, diğer bir meslekte uzman olabilir. Melekeleri fikrî sahada olan ilim mensuplarının, ilimlerden birinde uzmanlık derecesine vardıktan sonra ve o ilmi son derece iyi bildikten sonra diğer bir ilimde aynı derecede meleke sahibi oldukları görülmemiş gibidir. Bunlar ihtisasları dışında diğer bir ilimle meşgul olurlarsa, o ilimdeki bilgileri eksik ve kusurlu olur."[142] Ferdi psikolojiye kadar inen tahlilleriyle, fert-cemiyet münasebetinde ve cemiyetin yükselmesinde, ferdî hareketlerin ve onun yükselişinin önemini ihmal etmemektedir.

Zaman zaman ferdî psikolojiye önem verdiği, fakat daha çok sosyal ve tarihî temeli ve değişme istikametini esas aldığı sosyoloji piramidinde basit cemiyetten, kompleks cemiyete, devlete, İslâmî devlete kadar çıkmıştır.

2. Asabiyet

İ. Haldun sosyolojisinin ve devlet sosyolojisinin en önemli yönünü teşkil eder. Öyle ki asabiyet konusu anlaşılmadan onun devlet ve tarih felsefesini anlayamayız.

Lugât olarak sinirler, sargı, baba tarafından akrabalık gibi mânâlara gelen asabiyetin içtimaî mânâları üç katlı ele alınabilir. 1. Dar mânâda, 2. Geniş mânâda 3. Fonksiyonuna ve aldığı şekillere göre. Dar mânâda asabiyet, yakın akrabalık, kan bağı, kavim hissi ve şuuru, kabile ruhu, soy sop hissi ve bağlılığı, askerî ruh gibi sosyal bir gerçekliği ifade eder. İ. Haldun temel mânâsının icabettirdiği hallerde daima bunu kasdetmiştir. İcabı halinde, aynı temel mânâya ilâve olarak ve sosyal mânâsını daha geniş tutarak asabiyeti, grup hissi, cemaat ruhu, cemaat hissi, milliyet ve milliyetçilik fikri, kavmi dayanışma, ırk iradesi ve kudreti mânâlarına inkılâp ettirmiştir. Üçüncü olarak asabiyetin fonksiyo-

(142) Mukaddime II, s. 379-380.

nel mânâsıyla karşılaşırız. Burada da sosyal dayanışma, kitle şuuru mânâsı hâkimdir, din şuuru, mezhep şuuru ve birliği buna dahildir. Nesep asabiyeti yerine sebep asabiyetinin de dahil olduğu bu sosyolojik mânâ içinde, asabiyetin fonksiyonundan, oynadığı rolden çıkan gaye hedeflenmiş demektir. İ: Haldun, bütün bu şekillerden bahsetmekle beraber, esas olan nesep asabiyetidir. Çünkü o, tabii ve fıtrî olanı daima ön planda tutmuştur. Diğerini onun genişlemesi, şümûlünün artması, fakat aynı zamanda yabancı unsurların ona katılmasıyla yavaş yavaş bozulması olarak görür. Yani İ. Haldun'a göre "kitle şuuru ancak bütün mükemmeliyetiyle sırf kabilede bulunur."[143] Asabiyet, "kendini en çok kavmî dayanışma, aynı zamanda ideoloji ve din dayanışması şeklinde gösterir."[144] Fakat din bile ona göre asabiyete dayalıdır. "Dinî vazifeli bir hayat, aralarında asabiyet mevcut olmadıkça asla muvaffak olamaz."[145]

İ. Haldun'un asabiyet kavramı üzerinde çeşitli ve değişik kanaatler beyân edilmiştir. İngiliz tercümeciler, grup hissi mânâsını, Fransız tercümeciler, cemaat ruhu mânâsını tercih etmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi kitabında İ. Haldun'un asabiyet kavramı ile organik akrabalığı kasdetmediğini, hatta onun organik akrabalıktan gelen her türlü dayanışmayı inkâr ettiğini[146] ifade ediyor ve batılı bazı mütercimlere uyarak sadece dayanışma kavramını tercih ediyor ki kanaatimizce yanlıştır. Yukarıda anlattığımız üç merhaledeki mânânın, temel mânâsını atlamak, İ. Haldun'un bunu inkâr ettiğini söylemek mümkün değildir. Evvelâ İ. Haldun Mukaddime'nin birçok yerinde asabiyet ile yakın akrabalık bağını açıkça kasdetmiştir. Asabiyeti bedevî tipe sürekli raptedişi bunu gösterir. Çünkü bedevî örneğinde, aşiret yapısı, itibari değil, gerçek kan bağı ile teşekkül etmiştir. İtibarilik kazanması, asabiyetin ileri devreleridir ve şehirdeki asabiyetten bahsederken bunu belirtmiştir. Ayrıca İ. Haldun, İslâm kültürüne vâkıf biri olarak, Hz. Peygamber'in asabiyetle neyi kasdettiğini bilmektedir. Hz. Peygamber'in asabiyeti

(143) Şirvanî, a.g.e., s. 132.
(144) Zeki Velidi Togan, Tarihte Usul, İstanbul 1985, 4. bası s. 160.
(145) Şirvanî, a.g.e., s. 130.
(146) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 234.

kötülemesini incelerken[147] organik akrabalık bağını kasdettiğini bilmekte ve kendisi de aynı mânâda kullanmaktadır. İ. Haldun, İslâmiyet'te asabiyet değil, asabiyetin zararlı yönleri, cahiliyet devrindeki şekli ve ona dönüş mânâsı reddedilmiştir demek ister. Çünkü asabiyetin yanlış tavrı, İslâmî davaya ters düşer. İ. Haldun'a göre "İslâmî davet umumî idi, Arap asabiyeti o zaman ona kâfi idi. Bunun için öbür milletleri mağlup etmişlerdi"[148] "Dini dâvet, asabiyete dayanmadan tamamlanmaz. Çünkü halkın ve umumun sevkedildiği siyasî her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır. Bir hadiste, -Allah kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir- buyurulmuştur. Harikulâde hallere sahip olma, en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum sözkonusu olunca, zafer için kendilerine harikulâde haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünülmeye değer bir hususdur."[149] "İmamlar Kureyş'ten olur" hadisini de bu yolla inceleyen İ. Haldun'a göre devlet, en azından kurulurken kavime, ve kavim şuuruna dayanır. Şöyle der: "Sabit olmuştur ki Kureyş soyundan olma hususunun şart kılınması, sadece onlarda mevcut olan asabiyet ve galebe çalma kabiliyeti sayesinde çekişmeleri ortadan kaldırmak içindir"[150] Görülüyor ki İslâmî devlet sosyolojisini izlerken de asabiyet kavramını gerek ve temel mânâsında alıyor. İ. Haldun'un, asabiyeti organik akrabalık bağı mânâsında kullanıp kullanmadığı konusu tartışılmayacak kadar açıktır. Ona göre "İnsanlarda akrabalık bağı, hısım ve akrabaların imdadına koşmak, tabii birşeydir. Nesep birliği, asabiyeti teşkil eder."[151] "Asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir."[152] "Asabiyetten maksad devlet kurmak, yerleşik ve medenî hayattan maksad da göçebeliğe son vermektir."[153] "Mülk ve büyük hanedanlık sadece kabile ve asabiyetle hâsıl olur."[154] İ. Haldun

(147) Bkz. Mukaddime I. s. 567-569.
(148) Mukaddime I, s. 557.
(149) Mukaddime I, s. 488.
(150) Mukaddime I, s. 556.
(151) Mukaddime I, s. 431-432.
(152) Mukaddime I, s. 436.
(153) Mukaddime II, s. 296.
(154) Mukaddime I, s. 479.

çoğu yerde sebep asabiyetini, gerçek asabiyete muhalif görmüştür. Devşirmeler, azatlı köleler v.b. gibilerin devletin çöküş devrelerine rastladığını, bu duruma devletin nüfuz sahasına asabiyetinin yetmemesinin sebep olduğunu söyler.

Görüldüğü gibi asabiyet kavramını akrabalık bağına dayalı bir kavim şuuru ve organizması mânâsını kaybetmeden kullanmaktadır. Ancak bu mânâ diğer merhalelerdeki mânâya geçmesine mâni olmamıştır. Asabiyetin devlet kurmanın şartı olduğu kanaati bazan yanlış değerlendirilmiş, bugün mevcut aşiretler niçin devlet kuramıyor, soruları sorulmuştur. İ. Haldun, her asabe mutlaka devlet kurabilir ve kurar demiyor. Devlet mutlaka asabiyet üzerine kurulur diyor. İkisi birbirinden farklı şeylerdir. Bugün cemiyet içinde cemaatler, bir şekliyle asabeler yaşamaktadır. Bunlar niçin devlet kuramıyor sorusu yerinde değildir. Cemiyet haline inkılâp etmiş topluluklardaki asabeler müstakil değildir ve artık cemaatin değil, cemiyetin kanunları geçerlidir. İ. Haldun'un yaşadığı devir böyle değildir. Mamafih onun hükmü bugün de geçerlidir. İ. Haldun'a göre diyebiliriz ki bugün bir cemiyet içindeki asabeler, devlet kuracak olsalar, mutlaka asabiyetleri üzerine kuracaklardır. Yani çekirdeği bu şuur oluşturacaktır.

Asabiyetin üç katlı mânâsında genişleme kabul etmekle beraber, İ. Haldun onları birbirinden ayırır. Irk dışındaki kültür bağlarına ve birlik şuuruna "DİĞER BAĞLAR" diyor ve bunun da birleştirici tabii bağlar gibi olduğunu söylüyor. Şöyle der: "Aynı nesil ve nesepten gelmeyen toplumlar, nesep bağlarından çok zayıf olsa dahi, nesepten gelen kardeşlik yerini tutacak olan diğer bağlarla birbirine bağlanmak isterler. Bu suretle bağlanmak arzusu kişiler için tabii bir haldir. Bazan nesep bağından başka bağlarla bağlanma sonucunda da nesep ile husule gelen hamiyet ve asabiyet husule gelir."

İ. Haldun'da ilk milliyetçilik fikrini bulanlar olmuştur. Asabiyet kavramı, kanaatimizce modern milliyetçilik fikrine eit değilse bile, bunun önemli kaynaklarındandır. Farkı şurada arayabiliriz: Bugün milliyetçilik bir tepki hareketi üze-

rine kurulan felsefedir. İ. Haldun ise onu aksiyon hareketi olarak görüyor.

3. Kültür ve Medeniyet

Daha öncekilerde ve çağdaşlarında bulunmayan, yahut İ. Haldun'da fazla açıklık kazanan önemli bir ilmî tavır ve tesbit daha var: Kültür ve medeniyet meselesi. O gün için adı verilmemiş bir kültür ve medeniyet kavramından bahseden İ. Haldun, kültürü, hem bugünkü hars hem medeniyet mânâsında kullanmış, fakat bedevî topluluklardan, kavim psikolojisinden bahsederken, hars karşılığı kullandığımız kültürü anlatmıştır. Kavimler arasındaki farkları incelerken bunu açıkça göstermiştir. Çevrenin kültür (ona göre alışkanlıklar) üzerindeki tesirlerini, hatta beslenmenin insanı ve insan gruplarını karakterize edişini anlatır. Beslenmenin de bir alışkanlık (kültür konusu) olduğunu belirtmeyi ihmal etmez. Şöyle der: "Gıdalar, gıdaların birbiriyle uyuşması ve kaynaşması veya bu gıdaların terkedilmeleri, yenilmemeleri, sadece bir âdet ve alışkanlık meselesidir. İnsan nefsi birşeyle ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir."[155]

Böylece çevre, coğrafya ve beslenme ile kültür arasındaki ilgiye dikkatimizi çektiği gibi, ırk ile kültür topluluğunun beraberliği kadar farklı mütalaa edilebileceği hususunda da dikkatli davranmıştır. Ona göre, "yardımlaşma ve içtima hali tabii kanun olarak hısım ve akraba arasında, dağılma hali ise yabancı ve uzak olanlar arasındadır. Yani asabiyetteki tabii olarak gerçekleşen neseb hali bir içtimaî kanundur. Fakat neseb, tabii ve gerçek olduğu gibi vehmi (mânevî, itibarî ve hayalî) de olabilir. Yine kaynaşma husule gelmiştir ve buna sebep yine gerçek husustur. Çünkü bir arada yaşamanın, uzun süren mümaresenin, birlikte yetişmenin meydana getirdiği rabıta ile hayat ve ölümle ilgili olan sâir haller bulunmaktadır. Kabile ve kavimler üzerindeki müşâhedeler bunu göstermektedir. Ortada gerçek nesep olmasa da nese-

(155) Mukaddime I, s. 348.

bin semereleri mevcuttur. Dostluk ve ittifak yerleşmiştir. Nesep, velâyetten (dostluk ve sahip çıkma) ayırdedilemez."[156] Temelde nesep (soy, ırk) bulunsa da, o giderek yeni katılmalarla, değişmekle, gelişmek ve büyümekle bir kültür topluluğu halini alır diyen bugünün sosyolojik görüşünü, o gün İ. Haldun'da rahatlıkla bulmuş oluyoruz.

Medeniyetleri, kültürlerin gelişip büyümesi ve kültür iştirakleri meydana getirir. Bugünkü bilgilerimiz bu istikamettedir. Fakat şunu da biliyoruz ki gelişmeye müsait olmayan kültür ve kültürler, yani her kültür, medeniyet teşkil edemez. Kültür ile medeniyeti ayıranların umumî görüşleri böyledir. Bu görüşe göre her topluluğun, en ilkel de olsa, belirli bir kültür nizâmı vardır, fakat medeniyet seviyesine çıkamamış olabilir. İ. Haldun'da bu kavimleri bedevîler temsil eder. Ona göre bedevî kavimlerin medeniyet kurması güçtür. "Yerleşik ve medenî hayat onlarda devamlı olmaz ve olgunluk derecesini bulmaz. Hüner ve sanayi ise yerleşik hayata bağlı olan şeylerdendir."[157] "Vahşilikle medeniyet birbirine zıttır, Vahşilik, huy ve cibilliyet haline gelirse, yerleşik hayata geçmek ve medeniyet kurmak zorlaşır. Bu gibi kavimler için dinden gelen bir tesir olmadıkça devlet kurmaları mümkün değildir. Araplar buna örnektir. Bu gibi vahşi kavimlerin tabiatları, şehirlerdeki eğri büğrü melekelerden selâmette kalmış ve kötü huylardan beri olmuştur. Hakkı ve hidâyeti çabuk kabul eder, mümarese ve terbiye ile kısa sürede iyiyi kabul etmeye elverişli hale gelirler."[158] Dolayısıyla bu kavimlerin din sayesinde bir medeniyet ve devlet kurmaları mümkündür. Böylece İ. Haldun'da din ile medeniyet arasında müsbet bir korelasyon fikrine rastlamış oluyoruz ve medeniyet kurması güç olan toplulukların böyle bir üst sistem sayesinde medeniyet sahnesine çıkabilecekleri gerçeğini buluyoruz.

İ. Haldun'da medeniyetin üç önemli dinamiği vardır: 1. Asabiyet, 2. Nüfus artışı, 3. İhtiras (onun tabiriyle ciddi emel). "Bunlar olmazsa umran (medeniyet) gerçekleşmez.

(156) Mukaddime I, s. 531-532.
(157) Mukaddime II, s. 261.
(158) Mukaddime I, s. 470-475.

Umran varsa çöker. İnsandaki itme motifi yukarıda sayılan güdülerledir. Hâkimiyet altına alınma, köleleşme, başkasının âleti haline gelme, medeniyete çıkmayı imkânsızlaştırır, varsa zâil olmayı doğurur. Hayvanlarda dahi köleleşme, eksilmeye ve yok olmaya götürür. İnsanoğlunun hâkimiyeti altına giren hayvanların çiftleşmediklerinden bahsedilmektedir. Köleleştirilerek hâkim olunanlar sürekli olarak eksilir ve yok olurlar."[159] Acaba İ. Haldun'da hayatî fonksiyonların sosyal hedefi medeniyet kurmak mıdır? Bu soruya evet cevabı vermek kolaydır. Fakat bu, ideolojik bir tavır değildir. Objektif bir tesbittir. Çünkü aynı hedefe yönelme, İ. Haldun, H.H. Şirvanî'nin belirttiği gibi[160] insanın yöneldiği hedefinin, hem yükseliş hem düşüş sebebi olduğu yolunda bir paradoksu işlemiştir. Fakat bu paradoks, İ. Haldun'un zihni paradoksu değil, belki hayatın kendi paradoksudur. İnsanın yöneldiği hedef medenî bir hayatın ve kültürün meydana getirilmesidir. Fakat aynı kültür ve medeniyet halkı fesada, toplumlar arasındaki farkları daha bâriz bir hale getirmeye, nihayet birbirinin kanını dökmeye sevkeder. Kültür ve medeniyetin ilerlemesiyle, devletin olgunluk çağına gelmesiyle başlayan çöküş sebepleri, "devletin ömrü" kısmında ele alınacaktır.

İ. Haldun, yaşama gücü ve iradesiyle medeniyet arasında kurduğu münasebeti, yine bu iradeye bağlı olarak daha ileri merhalede devletle medeniyet arasındaki münasebet şeklinde ele almıştır. Devlet organizasyonunun medeniyetteki rolünü ifade eden İ. Haldun, eğitim ve ihtisasın da önemini belirtmiştir. "Medenî hayat ve kültür seviyesinin yüksekliği devletler tarafından temin edilir."[161] Çünkü İ. Haldun'a göre medenî ihtiyaçları gidermek, sanat ve hünere bağlı olduğu, usta, işçi ve uzman meselesi olduğu için, devletin ve devletlerin sürekliliği içinde bu kadrolar yetiştiğinden, her çeşit sanayi artar ve tekâmül eder, medeniyet ilerler. Devletin ömrü uzun olursa, medeniyet mükemmelleşir, daha ziyade sağlam temeller üzerinde gelişir."[162]

(159) Mukaddime I, s. 468.
(160) Bkz. Şirvanî, a.g.e., s. 132.
(161) Mukaddime II, s. 289.
(162) Mukaddime, II, s. 289-291.

Devletlerin ömrünün ve birbirini takip etmesinin bu işteki önemini belirtirken bol misâl vermiştir. "Yahudiler, Şam'da 1400 yıl hüküm sürmüşler ve medeniyetleri sağlam temeller üzerine inkişâf etmiştir. Sonradan orada 600 yıl hüküm süren Romalılar da medeniyetin yükselişini devam ettirmişlerdir. Kıbtî'lerin hali de böyledir. 3000 yıl hüküm sürmüşler, Mısır'da medenî hayatın icap ve alışkanlıkları muhafaza edilmiştir. Daha sonra ayrı yerde hüküm süren Yunanlılar ve Romalılar, daha sonra müslümanlar sayesinde medenî hayatın arkası kesilmemiş ve devam etmiştir. Yemen'deki durum, Fars'ların, Endülüs'ün durumları da böyledir."[163] Daha birçok misâl üzerinde duran İ. Haldun, kültür ve medeniyeti bir birikim olarak görmüş olmaktadır. Bu birikimde çeşitli toplum ve devletlerin müşterek payı vardır. Bu az olduğu zaman medeniyet seviyesi de düşük olur. İ. Haldun şöyle der: "Kuzey Afrika'da medeniyet ve kültür eserleri, Batı Afrika'nın bölge ve şehirlerine nisbetle çoktur. Bu da Kuzey Afrika'da, Batı Afrika'ya nisbetle, geçmişte daha çok devletin hüküm sürmüş olmasından ve gidip gelenler çok olduğu için Mısır ahalisinin kültür ve alışkanlıklarının tesiri altında kalmalarından ileri gelmektedir."[164]

4. Ekonomi

İ. Haldun sosyolojisinin son konusu olarak ekonomi anlayışına bakacağız.

İ. Haldun'a göre topluluk yapılarının ve kültürlerinin farklı oluşunun bir sebebi de ekonomidir. "Milletlerin ve toplumların ahvalinde görülen farklılık, onların maişet hususundaki yol ve mesleklerinin farklı oluşundan ileri gelmektedir."[165] Ona göre, ilkel toplumların medenî hale geçmeleri de ekonomik sebeplerle cereyan etmektedir. Acaba İ. Haldun'un bu tavrından, tarihî maddecilerin kullanmaya çalıştıkları gibi, alt yapı-üstü yapı meselesi, bütün sosyal hayatın temelinin ekonomik hayat olduğu gibi sonuçlar çıkar

(163) Mukaddime II, s. 291-292.
(164) Mukaddime II, s. 295.
(165) Mukaddime I, s. 415.

mı? Onun ekonomik hayata yer verişi, bütün nazariyesini bunun üzerine binâ ettiğini göstermiyor. O birçok yerde temel kanaatlerinin böyle birşey olmadığını açıkça belirtmiştir. Metafizik yönü ağır basmamakla beraber, o, kâinatı Allah'ın bir sanatı ve mükemmel bir nizâmı olarak görmekte, maddeye ve felsefeye saplanıp kalmamaktadır. Şöyle der: "Allah bizi de seni de irşâd etsin ki, içindeki tüm mahlûkatla beraber bu âlemin tertip, mükemmellik ve muhkemlik açısından belli bir şekil üzere bulunduğunu, sebeplerin neticelere raptedildiğini müşâhede ediyoruz."[166] diyen İ. Haldun, sosyal hadiselerden ve devletlerin ömürlerinden bahsederken de "Allah'ın kulları içinde yürürlükte olan sünneti (âdeti=kanunları) budur"[167] diyor. Bu ve benzeri fikirleri, onun materyalist olmadığını açıkça göstermekle beraber, bir "ilâhî kader nazariyesi" geliştirmiş değildir. O bir âlim olarak "sebeplerin neticelere raptedildiğini" ifade edip, hayat ve toplum kanunlarını yakalamanın peşine düşmüştür. Fakat keşfettikleriyle, onu tek faktörcü bir anlayışta görmüyoruz. Bazı yerde toplum ve devlet olaylarını ırk psikolojisiyle izah etmiştir. Yeri geldiğinde ekonomik hayatı esas almıştır. Fakat daha temelde onları insan cinsinin üstün özelliğine bağlamıştır. Şöyle der: "İnsan, kendine has birtakım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. Bunlardan biri ilim ve sanatlardır. İlimler ve sanatlar, insanı diğer canlılardan ayırarak seçkin hale getiren ve yaratıklara karşı onun en şerefli vasfını teşkil eden fikrin ve aklın neticesidir."[168]

Demek istediğimiz şu ki, onu tek faktörcü, maddeci felsefeye bağlı görmek mümkün olmayıp, onda çok yönlü korelasyonlar ve determinizmler vardır. Toplanma, emek, iş, üretim, tüketim, kazanç, servet, zenginlik, refah, ihtiyaç, sınıf, uzmanlık, gelişme, ilerleme arasında determinist bağlar kurarak, toplum ve medeniyet ağını pek güzel izah etmiştir. Bunun içerisinden onun ekonomik nazariyesini çıkarmak mümkündür.

---

(166) Mukaddime I, s. 363.
(167) Mukaddime, I, s. 496.
(168) Mukaddime I, s. 265.

Ona göre sosyal hayatı büyüten üretim ve işbölümüdür. Ferdî üretim, işbölümü ve işbirliği ile ihtiyaç fazlası olmaya başlayınca, toplum giriftleşir, ihtiyaçların giderilmesi yeni ihtiyaçlara yol açar, toplum büyür.[169] Emek ve işin değeri sermayede ve üretilen âletlerde gizlenmiştir.[170] Vasıtalar artınca, uzmanlara ihtiyaç olur, üretim ve sanayi daha da ilerler. Kazancın artmasına tâbi olarak o toplumda bolluk ve refah, buna bağlı olarak da tekrar ihtiyaçlar o nisbette artar. Bunun sonucu olarak üretimi çoğaltmak için sanayi de kendi yolunda ilerler. Sarfiyat çok olduğu için kıymet ve fiyatlar yükselir, fakat toplumun kazancı da ikinci defa olmak üzere kat kat artar. Bunun üzerine önceki devreye nisbetle üretim de fazlalaşır ve karşılık bulur.[171] İ. Haldun bir toplumun ekonomik determinizmle büyümesini, ekonomik kurallarla aldığı şekilleri anlatıyor. Toplumun medenî seviyesinin bu şekilde yükseleceğini açıklıyor.

İ. Haldun'a göre "emek, iş, sermaye, çalışma ve bunlar dolayısıyla bayındırlık ve üretim cihetinden toplumlar farklı seviyede olmuştur. İki toplumun aynı sınıf ve zümreden olanlarının hayat seviyesini karşılaştırdığımızda, farklı olduğunu görürüz. Meselâ Fas kadısının hali, Tilmisan kadısının halinden iyidir. Bu iki şehirdeki her sınıfın hali böyledir."[172] "Masraflar üretimleri nisbetindedir"[173] ama İ. Haldun'da büyüme, ekonomik mekanizma içinde kendi kendini doğurur. "Mal ve para elde etmek isteyenlere para kazanma kolaylaştırılmıştır."[174]

İ. Haldun, refah seviyesinde ve bu seviyenin farklılıklarında çok ilgi çekici iki ölçü tesbit etmiştir. Biri dilencilik, diğeri hayvanların, özellikle kuşların yığılması olayıdır. Yoksul ve zaruret içinde olan bir şehrin dilencileri ile refah seviyesi yüksek bir şehrin dilencileri aynı değildir. Şöyle diyor: "Yoksulluk halini, dilencilerinde bile görürsün. Meselâ Fas dilencisinin hal ve yaşayışı, Tilmisan veyahut Vehran di-

(169) Mukaddime II, s. 268-269.
(170) Mukaddime II, s. 269.
(171) Mukaddime II, s. 269-270.
(172) Mukaddime II, s. 270-271.
(173) Mukaddime II, s. 273.
(174) Mukaddime II, s. 273.

lencisinin haline nisbetle daha iyidir. Ben Fas'ta dilencilerin kurban bayramlarında kurbanlık hayvanlar satın almak üzere ahaliden para istediklerini gözlerimle gördüm. Fas dilencileri hayatta geçim genişliği sayılan et, sade yağ, baharat, elbise, elek, tabak ve çanak gibi nesneler dilenirler. Dilenci, Tilmisan ve Nehran'da bu gibi nesneleri istediği takdirde redle karşılaşır, söğüp sayılır, şiddetli muamelelere maruz kalırdı."[175] İkinci ölçü İ. Haldun'a göre hayvanların müreffeh şehire toplanmalarıdır. Şöyle der: "Hayvanların aynı şehrin evleri etrafına toplanmalarına dikkat et. Kuşların evlere ve etrafına konup konmamaları türlücedir. Zengin muhitlerde kuşlar çok sayıda toplanır, kitleler halinde evlerin üzerinde uçuşurlar. Yoksul evleri etrafında hiçbir zaman gözükmez."[176]

İ. Haldun, köyden şehire göçü de o günkü manzarasıyla anlatmıştır. Yoksul bölgelerden zengin bölgelere göçü tesbit eder: "Çağımızda Mısır ve Kahire'nin bolluk, refah, servet ve zenginliği hakkında şaşılacak haberler işitiyoruz. Bu haberler yayıldığı için Batı Afrika ahalisinin birçok yoksulları Mısır'a göçetmektedir."[177]

Bütün bunlara bakarak, yukarıda sorduğumuz soruyu tekrarlayacağız: Acaba İ. Haldun, toplumu ve onun ilerlemesini ekonomik hadiseye mi bağlamış oluyor? Marksist sosyoloji müelliflerinin İ. Haldun'u istismar kaynaklarından biri budur. Gerçi İ. Haldun şöyle diyor: "İnsanların toplumlar halinde yaşayarak imar ettikleri yerlerde hayat seviyesinin yüksekliği ve alçaklığı, nimet ve servetin azlığı ve çokluğu, ülkelerin bayındırlığına, başka deyimle üretimin azlığına ve çokluğuna tâbidir."[178] Fakat bu hükmü, ekonomiyi temel hadise olarak aldığını göstermeye yetmiyor. Birşeyi kendi cinsiyle izâh ettiğini gösteriyor ki İ. Haldun'un önemli tavırlarından biridir. Dini ekonomik hadiseyle veya ekonomiyi din ile, toplumu psikolojiyle veya psikolojiyi ekonomiyle izâh etmekten kaçınıyor. Çok yerde İ. Haldun, toplu-

(175) Mukaddime II, s. 272.
(176) Mukaddime II, s. 274.
(177) Mukaddime II, s. 273.
(178) Mukaddime II, s. 274-275.

mu, onun ilerlemesini, insanın çeşitli dinamiklerine bağlamıştır. Yine Mukaddime'nin her yerinde dine ne kadar bağlı ve saygılı olduğu açıkça görülür. O ekonomiyi sosyal hayatla açıklamıştır. Şöyle der: "Sosyal hayatta kişiler birbirinin yardımına muhtaçtır. O topluma mensup olanlardan bir kitlenin birbirine yardım etmek suretiyle ürettiği maddeler, o kitlenin kendi ihtiyacı derecesinden kat kat fazla olur."[179] Demek ki içtimaî hayat, sadece ihtiyaç için değil, fazla olanını da sağlıyor, İ. Haldun'un sosyoloji prensibine sadık kaldığı kanaatindeyiz.

Biraz daha ayrıntılarına göre, İ. Haldun'un üzerinde durduğu iktisadî konuları başlıklar halinde zikredersek; ticaret ve değişim, narh koyma, arz-talep kaidesi, fiyat nazariyesi, değer nazariyesi, emek ve iş nazariyesi, kâr-zarar nazariyesi, ithalat-ihracat, tekelcilik, istifçilik ve zararlarıdır. "İ. Haldun, iktisadî konularda kendi zamanından çok ileride, bir bakıma 19. yy'ın büyük iktisatçılarından bazılarının konuştuğu dille konuşur."[180]

Ona göre arz ve talep kaidesi geçerlidir ve fiyatı bu tesbit eder. "Sarfedilen güç ve emeğin kıymeti, ahalinin o maddeye olan ihtiyacı nisbetindedir. O maddeye buna göre kıymet biçilir."[181] Herşeyde arz ve talep câridir: "Hüner ve sanatlar ancak ihtiyaç ve tâlibin çokluğu nisbetinde güzelleşir."[182]

Bolluk ve fiyat ucuzluğunun ifrat derecesi ona göre; toplum için zararlıdır. Ucuzluk aşırı olursa, üreten ve bunlarla alışveriş edenlerin ekonomik durumu alt üst olur. Haddinden fazla pahalılık da toplum için aynı neticeyi yapar.[183] Anlaşılan o gün İ. Haldun, mutedil bir enflasyonu gerekli görmüş.

İ. Haldun sömürüden de bahseder, fakat sömürmeyi sırf sermayeye değil, sermayeyle birleşen mevki ve itibara bağ-

(179) Mukaddime II, s. 268.
(180) Şirvanî, a.g.e., s. 133.
(181) Mukaddime II, s. 342-343.
(182) Mukaddime II, s. 376.
(183) Mukaddime II, s. 362-363.

lar. Şöyle der: "Biz, şeref ve rütbe sahibi olmayan kimselere nisbetle, şeref ve rütbe sahibi olanların, vasıtalarını temin edecek derecede mal ve para sahibi olduklarını görüyoruz. Birçok kimse, şeref ve derece sahibinin ihtiyaçlarını, onun tekellüflü yaşayışını, bolluğun alışkanlıklarını temin etmesi için ona yardım eder. Bunların iş ve emeklerinin kıymeti, rütbe sahibinin kazancı sayılır. Adette para ile çalıştıracağı işleri parasız olarak bunlar tarafından görülür. Bu suretle rütbe sahibinin elinde, bu iş ve emeklerinin kıymeti olan çok para toplanır. Az vakitte servet sahibi olur. Gün geçtikçe serveti artar. Bunlar ahalinin yardımıyla işleri ücretsiz görüldüğü için servet sahibi olmuşlardır... Kudret ve şerefi nisbetinde kendisinin yardımına başvurulan bu sınıf, onlara câri olan hüküm ve nüfuz nisbetinde kendisinden aşağı derecedeki sınıftan kazanç temin eder... Yüksek rütbe sahibinin kazancı, rütbesi nisbetinde bol olur. Aşağı derecede olanların kazancı ise o nisbette az olur."(184)

Kendi çağına göre ve o çağa gelinceye kadar mevcut olan sömürme şeklini böyle tesbit etmiştir. Onda sömürme, bir sınıf meselesi gibi görülmekle beraber, sınıf için kullanılan vasıta, sermaye olarak görülmüyor. Şöyle der: "Derece ve rütbe sahibi olmayan kimsenin mal ve parası var ise de, onun zenginliği, elindeki parası, çalışması ve emek sarfetmesi nisbetindedir. Tüccarların çoğu bu sınıftandır. Çiftçiler, hüner ve sanat sahipleri de böyledir. Bunlar ancak kendi mal ve servetleri, iş ve emekleri nisbetinde kazanç temin ederler. İş ve güçleri ile geçinirler. Çok defa da yoksulluk ve zaruret içinde yaşarlar."(185) İ. Haldun, rütbe ve dereceye erişmenin de yukarıdakilere yaltaklanma, alçaklık gösterme ile elde edilebileceğini söyler ve "servet, baht ve saadete erenlerin çoğu, saadet ve servetlerini bu yolla kazanmışlardır, kibirli, gururlu ve kendilerini yüksek görenler, iş ve emekleriyle kazanç temin ederler, yoksulluk çekerler ve derecelerden mahrumdurlar."(186) der.

İ. Haldun'a göre devlet başkanının ticaret yapması, dev-

(184) Mukaddime II, s. 340-345.
(185) Mukaddime II, s. 341, 345-346.
(186) Mukaddime II, s. 346.

let erkânının devlet işi dışında bir işle meşgul olması, devleti zaafa uğratır, tebaaya da bir tecavüz sayılır.[187] Buradan İ. Haldun'un, devletin ekonomik hayata müdahale etmemesi gerektiği fikrini çıkarmaktadırlar. Bugünkü müdahale mânâsı farklı olup, kanaatimizce, İ. Haldun piyasa ekonomisi tarafları olmakla beraber böyle bir mânâya kadar onu uzatmak doğru değildir. O, devletin bir tüccar gibi hareket edemeyeceği lüzumunu ifade etmiş ve "şahsî sermayelerin korunması için devletin onlarla rekâbete girişmemesini savunmuştur."[188]

İ. Haldun, emek-değer nazariyesinde de çağının ilerisinde görüşler beyân etmiştir.

Birşeyin değeri arz ve talebine tâbi olduğu gibi, emek ile de alâkalıdır. Emek, değerde gizlenmiştir. Sermayeye giden yol da böyledir. İstisnalar hariç, serveti emeğin değeri olarak görür. "Serveti emeğin değeri olarak görmekle beraber, bu tek başına emeği yeterli gördüğü mânâsına gelmez. İslâm'ın mülkiyet anlayışına bağlıdır."[189]

(187) Mukaddime I, s. 701-704.
(188) Celâl Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, İstanbul 1980, s. 115.
(189) Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, s. 115.

1. Devletin Kaynağı ve Kuruluşu

İ. Haldun'un devlet sosyolojisi, genel sosyolojisinden ayrılmaz ve onun mütemmimidir. Devlet de ona göre insanın tabiatı icabıdır. "İnsan tabiatı icabı hem toplu yaşamaya, hem devlete (yasak ve hâkimiyete girmeye) muhtaçtır."[190] Toplum hayatı nasıl tabii ve zarurî ise, devlet de bu tabiiliğe ve zarurete tâbidir. Ona göre, "Devlet, toplum dışında anlaşılamaz. Devletsiz toplum çok nâdirdir."[191] "Devlet ile toplum münasebeti, şekil ile maddenin münasebeti gibidir. Bu ayrılmazlıktan dolayı birinin çözülmesi, diğerinin çözülmesine tesir eder."[192]

İ. Haldun, toplanmanın zaruretine dayanan devletin zaruriliğini şöyle anlatır: "Çeşitli arzu ve maksadların bir noktada çatışacak şekilde toplanması sebebiyle bir çekişme durumu ortaya çıkar. Şayet ortada ihtilafları önleyici ve engelleyici bir hâkim (hüküm sahibi otorite=devlet) mevcut olmazsa, bu durum, insanlığın mahvolmasına ve neslinin kesilmesini ilân eden bir kargaşaya yol açar."[193] "Devlet, insan cinsi için tabii bir mansıptır (müessesedir)." İnsanların anarşi içinde yaşamaları imkânsızdır. Bundan dolayı bir müeyyideye, devlete muhtaçtır. Görüldüğü gibi İ. Haldun, insan neslinin devamını devletle kâim görüyor, ayrıca Alman filozofu Hegel'in 5 asır sonra, devleti tezâtların çözümü diye izâh ettiği fikre o zaman yaklaşıyor.

İ. Haldun'da önemli saydığımız bir noktayı belirtmeliyiz ki, insan toplumunun ve devlet halinin tabiiliği ve zaruriliği ile biyolojik hayattan gelen tabiilik ve zarurilik tıpatıp birbirinin aynı değildir. Sun'î olmamakla birbirine benzer ama insan cinsinde üstün dereceler katılmıştır. Şöyle der: "Yabanî hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan

(190) Mukaddime I, s. 450.
(191) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 232.
(192) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 236.
(193) Mukaddime I, s. 547.

silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanlarda da mevcuttur. Şu halde başka birşeye behemahal ihtiyaç vardır."[194] İşte bu başka şey İ. Haldun'a göre insan aklının ve tabiatının ortaya koyduğu hâkimiyet, saltanat, hükümdar, yani devlettir.[195] Ona göre bir otoriteye itaat hususu "hayvanlarda da vardır. Nitekim arı ve çekirgede böyle bir durum vardır. Yapılan araştırma ve incelemeler, bu hayvanların yaratılış ve vücutları bakımından onlardan farklı, ama şahıs itibarıyla kendilerinden olan bir reisin hükmüne girdiklerini, ona boyun eğdiklerini ve tâbi olduklarını göstermiştir. Ancak bahiskonusu husus, insandan başkasında, fikrin ve siyasetin icabı değil, fıtratın ve hidâyetin gereği olarak mevcuttur."[196] Görüldüğü üzere İ. Haldun, insan cinsine geçince ona zekâ ve fikir unsurunu katmış, hâkimiyet ve itaati siyasî bir olay olarak görmüştür. Devlet ona göre bir organizasyon, bir idare etmedir. Devlet "başkanlıktan fazla ve onun ötesinde birşeydir."[197] Gerçekte başkanlık görevi de İ. Haldun'a göre organizasyonun bir parçasıdır ve tabii bir fonksiyondur. "Başkanlık fonksiyonunda zorbalık ve zulüm sözkonusu değildir. İktidar gücü taşımak, hâkim olmaktır."[198]

Devlet tabii bir fonksiyon olduğuna, başkanlık zorbalık ve zulüm olmayıp bu tabii organizasyonun bir parçası olduğuna göre, bunun mânâsı, devlet otoritesi, kaynağını ve müeyyidesini toplumun baskı unsurundan alıyor, demektir. "Satı el-Husrî'ye göre İ. Haldun Durkheim'in sosyal baskı teorisi ile, Tarde'ın taklid teorisinin öncüsüdür."[199]

Ona göre devletin tarihi eskisidir. Çünkü o, asabiyetin doğurduğu bir vak'adır. Şöyle der: "Devletlerin kuruluşu, şehir ve kasabaların kuruluşundan öncedir. Şehir ve kasabaların kurulması için devlet ve hâkimiyetin kurulmuş olması gerekir. Devletin ömrü uzun sürerse, umran ve şehir-

(194) Mukaddime I, s. 273.
(195) Mukaddime I, s. 274.
(196) Mukaddime I, s. 274.
(197) Mukaddime I, s. 450.
(198) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 232.
(199) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 232.

leşme artar, nüfus artar, pazar ve şehirler çoğalır ve genişler."[200]

İ. Haldun'da devletin sosyolojik zeminini belirttikten sonra, kuruluşunun tahliline geçmemiz gerekiyor. Ona göre devletin unsurları şunlardır:

"Irk: Bugünkü mânâda nüfus ve kültür unsuru

Vergi toplama: Bugünkü mânâda ekonomik birlik

Hudutları koruma: Bugünkü mânâda ülke unsuru

Hâkimiyet: Bugünkü mânâsı aynı.

Kanun yapma: Bugünkü mânâsı aynı"[201]

Bu unsurların hepsi İ. Haldun'a göre öneme haizdir. Birinci ve ikinci unsur bilhassa temelleri teşkil eder. Devletin kuruluşu nüfus ve kültür unsuru üzerinedir ki bunu İ. Haldun'da asabiyet temsil etmektedir. Şöyle der: "Bir devlette iki esasın mevcudiyeti zarurîdir. Birincisi asabiyettir ki asker ve ordu bnun özünü teşkil eder. İkincisi mal ve paradır. Aksaklık ve bozulma da önce bu iki esasa arız olur."[202] Görüldüğü gibi devleti ırk ve ekonomi temellerine dayandırıyor. Bugünkü deyişle, kültür ve ekonomi devletin esasını teşkil ediyor. "Devletleri kuran, milletlerin enerji kaynağı, kavimlerin bünyesinde mündemiç dinamik kuvvettir ki, İ. Haldun buna asabiyet demiştir. Asabiyet üzerine kurulan devletin ehemmiyeti, bu millî asabiyetin kuvveti nisbetinde olur."[203] Ona göre "devlet, kavmine rehber ve örnektir."[204]

İ. Haldun, toplumun ana kültürüne zaman içinde katılmış olan ve bugün alt kültür dediğimiz içtimaî unsurların devletle olan münasebetlerinin de farkındadır ve asabiyetin önemini bu yolla da vuzuha kavuşturur. Ana kültüre "en büyük asabiyet", alt kültürlere de "diğer asabiyetler" diyor.

(200) Mukaddime II, s. 223-224.
(201) Mukaddime I, s. 537, 540.
(202) Mukaddime I, s. 723.
(203) Togan, a.g.e., s. 160, 165.
(204) Mukaddime I, s. 515.

Devletin adı büyük asabiyete göre olur. Meselâ Türk Devletin'deki Türk adı gibi. İ. Haldun zamanında hanedanlık adları bunu karşılıyordu. Şöyle der: "İlk önce hükümdar mülk (devlet) ismi hususunda kendisine hissedar ve ortak olan akrabasının burunlarını yere sürtmekle işe başlar."[205]

Çünkü İ. Haldun'a göre otorite paylaşılamaz ve bu onun tabiatıdır. "Şan ve ihtişama tek başına sahip olmak devletin tabiatındandır."[206] Devlette bozulma, asabiyette bozulma ile olur. Önce "yıpratıcı ve yıkıcı iki unsur, kahr (baskı) ve refahtır. Diğer asabiyetlerin tümünü birleştiren ve peşine takan en büyük asabiyet, bu ve benzeri sebeplerden zayıflayınca, devlet çevresi, nimet ve ihsân kölesi insanlarla dolar. Bu çevre, asabiyet yerine geçmiştir. Fakat sağlam bağlarla birbirine merbut olan o asabiyet gibi olmaz. Çünkü yakınlığın hali sadece hısım ve akrabalığa bağlıdır. Devlet tabii taraftarlarından ve yardımcılarından kendini ayırmış olur."[207] İ. Haldun'a göre asabiyet, tabii taraftarlıktır. Onun yerine geçmeye çalışan diğer taraftarlıklar devletin gidişatını değiştirebilirler. Esas asabiyeti de bozarlar. Artık devlet çevresi "asabiyetin renginden çıkar, boyasından uzaklaşır, asabiyetin vücuda getirdiği heyecanı ve keskin kudreti unutup giderler. Aynı kökten gelsin gelmesin devletin diğer kesimleri (sınır uçları) başkaldırır. Hâkimiyet, asabiyet sahibi olmayanların eline geçer."[208] Karşılaştıkları refah sebebiyle, asabiyetleri dağılan Emevîler inkıraza uğradılar. Abbasîler ortaya çıktı. Daha sonra da aynı akibete onlar uğradılar.[209] "İ. Haldun, kuvvetli bir asabiyete sahip bir toplumun, hiçbir beşerî kuvvet tarafından mağlup edilemeyeceğini sarahetle beyân eder."[210]

Kavim ruhu, devlet meselesinde İ. Haldun için çok önemlidir. Bir kavim başkalarına bağlı hale gelir ve bir zillet şeklinde bir alışkanlık peydâ ederse, devlet olmaya engel bir husus olur.[211]

---

(205) Mukaddime I, s. 723.
(206) Mukaddime I, s. 499.
(207) Mukaddime I, s. 723-724.
(208) Mukaddime I, s. 724-725.
(209) Mukaddime I, s. 725.
(210) Şirvanî, a.g.e., s. 130.
(211) Mukaddime I, s. 454-455.

İ. Haldun'da, devletin unsurlarından birinin hudutları koruma yani ülke unsuru olduğunu söylemiştik. Ancak onda ülke, coğrafî bir sınır olmaktan önce devlet kadrosu, nüfuz etme sahasıdır, yani asabiyet ve hâkimiyet unsurlarına tâbi, onlarla kâim, genişleyip daralması da bunlarla orantılı bir hususdur. "Bir devletin nüfuz sahası, belli sınırlardan öte gidemez ki bu, o devletin ulaşabileceği tabii sınırlardır. Tıpkı belli merkezlerden çıkan ışığın çevreye yayıldıkça zayıflaması veya içine taş atıldığı zaman gittikçe genişleyen su yüzündeki daireler gibidir. Çünkü devletin temelini oluşturan kavmin, güç ve sayı olarak ulaşabileceği sınırdan öte geçmek zordur. Bundan sonrasını zorlarsa buralar, himayesiz ve sahipsiz kalır. (Bugünkü ifadeyle söylersek, devlet, kendi kadrosunun bulunmadığı, yetişemediği yerde yoktur.) Devlet kadrosu ise İ. Haldun'da asabe demektir. Yani devleti teşkil ve temsil eden, belirli ve dayanışması devamlı bir kavimdir ki, bunların sayıları çok olursa, ülke sınırı genişler. Devletin tabii kuvveti asabiyet kuvvetidir. Devlet asabiyetle olur. Asabiyet sahipleri, gittikleri ve aralarında taksim ettikleri hanedanlığa (devlete) ait memleketlerde ve bölgelerde, devletin hâmisidirler. Asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu memleketler ve topraklar o derece fazla olur. Ama mutlaka bir sınıra, nüfuz sahasının bitimine varır. Bundan sonrası için zorlandığında başarısızlığa uğrar. Yenilgi tecrübeleri devlet için zararlıdır. Çünkü düşmanlarına cesaret verilmiş, devleti çevreleyen heybet örtüsü yarılmış olur.

Devlet, çevresinden ziyade merkezde kuvvetlidir. Eksilmeye de çevreden başlar. Fakat merkez mağlup edilirse, devlet derhal izmihlale uğrar. Çünkü merkez kalp gibidir."[212]

İ. Haldun devletin kuruluşunu, kudretini, nüfuz sahasını temelde asabiyete dayandırmakla beraber onunla sınırlandırmış değildir. Birlik duygusu ve kitle şuurunu üstün değerlerin sağladığı kaynaşma, hâkimiyet ve devlet hali olabilir ki bunu din teşkil eder. "Peygamberlik ve Hakka dayalı din esası, hâkimiyet sahası geniş devletlere sebep olur.

(212) Mukaddime I, s. 492-496.

Çünkü galibiyete yol açan asabiyete, kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma eklenmiştir. Dinî içtimâ, ölümü seve seve göze alma ve feraset sahibi olma imkânını vermek suretiyle, asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katmıştır."[213] Asabiyetle mânevî bir üst sistemi ve onun için gayreti birleştiren İ. Haldun, devleti iyi olan şeyde yarışa sokmuştur. Ona göre "devletin alâmetlerinden biri iyi hasletlerde yarışmak, devleti elden çıkarmanın emaresi ise bunun tersidir."[214] "Devlet bütün ifrat ve tefritlerden (aşırılıklardan) kaçınmalıdır. Devlete yakışmayan hususlardan biri kurnazlık ve açıkgözlülüktür. Fazla sertlik de devet için zararlı olan ve onu bozan hallerdendir."[215]

Fakat İ. Haldun, asabiyetten tamamen uzaklaşmış sayılmaz. Ona göre "dinî davet ve asabiyete dayanmadan tamamlanmaz. Toplumun sevkedildiği siyasî her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır."[216]

Nihayet devletin diğer önemli bir unsuru kanun yapmadır. Bu unsur, İ. Haldun'da dikkat çekicidir. Ona göre "devletin hakikatı, insan cinsinin zarurî toplanması, galip olma ve baskıdır. Fakat bu sınırda kaldığı takdirde haktan ve halktan ayrılma tehlikesi vardır. İtaat güçleşebilir, kargaşa çıkabilir. Bunun için herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine boyun eğilen siyasî ve mefruz kanunlara müracaat etmek zarurî olmuştur. Eğer bir devlet böyle bir tedbirden uzak olursa, hâkimiyei ve iktidarı düzene girmiş olmaz, üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez."[217]

Halktan ayrılmama, ona yabancılaşmama, sun'î bir baskı ve otorite kurmama, keyfî şekilde yönetmeme, suretiyle, İ. Haldun'da asabiyetten sonra kanun yapma yoluyla ikinci defa gündeme gelmiş durumdadır. Asabiyet meselesi, onda tabiiliğin birinci ve temel meselesiydi. Bu konuyu biraz daha açarsak, İ. Haldun'da TABİİ DEVLET nazariyesini gördüğümüzü belirtmeliyim. Tabii Devlet nazariyesi şudur: Bir

(213) Mukaddime I, s. 485-491.
(214) Mukaddime I, s. 458-461.
(215) Mukaddime I, s. 538-540.
(216) Mukaddime I, s. 488.
(217) Mukaddime I, s. 537, 541.

topluluğun taşıdığı bütün kültür ve değerler, kendi içinden çıkan devlet organizmasına aynen yansır. Bu otorite kendi içinden çıkar. Otorite ile toplum arasında, dil, din, ahlâk, örf, sanat gibi hiçbir konuda ayrılık ve uyuşmazlık yoktur. Bu işte yabancılaşma başlayınca, tabii devlet özelliği yavaş yavaş yiter. Tabii devletin bulunmadığı birçok şekil vardır ki, meselâ bunlardan biri işgal devletidir. Kendi içinden çıksa da zamanla kültür bakımından yabancılaşma olabilir. Devletin dili ile halkın dilinin farklılaşması, halkın örf ve âdetlerini devletin nazara almaması, meselâ halk, cenazesini belli bir din ve örf üzere gömerken, devlet erkânının başka kültürlere göre veya uydurma usuller kullanarak bu işi yapması gibi. Bu misâller çoğaltılabilir. Ekonomik bakımdan yabancılaşma vukuu bulabilir. Halkı aç ve sefil iken devlet erkânının lüks bir hayat yaşaması gibi.

Tarihte tabii devletin açık örneği kabile reislikleridir. Günümüzde millî devlet denilen şekil, tabii devletin örneğidir. İşte İ. Haldun bu husus üzerinde uzun uzadıya durmuştur. Ona göre "bir hüküm sürme, ancak hükmedilen kavmin zihniyeti üzerinde kurulmuş ise temelli olabilir."[218] İ. Haldun şöyle der: "Reislik, daima hususî nisaptaki asabiyet sahiplerinde bulunur. Çünkü topluluk üzerinde reislik otoritesi, daima o topluluk üzerinde galibiyet kurabilen özel nisâpta bulunur. Reislik onların haricine çıkıp, galebe bakımından onların asabiyetlerinden daha aşağı mertebede bulunan diğer asabiyet sahiplerine intikâl etse, bunlar için reislik otoritesi tam olarak gerçekleşmemiş olur. Asabiyet, topluluk için, oluşumda mizaca benzer. Mizaç (bileşim düzeni) unsurların birleşmesinden oluşur. Unsurlar bileşimde eşit olarak bulunursa, mizaç (yani devletin hâkimiyeti, karakteri) gerçekleşmez. Gerçekleşmesi için unsurlardan birinin ötekilerin hepsine baskın gelmesi, ötekilere hâkim olması gerekir. Asabiyette galebenin sırrı ve hikmeti budur. Asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir."[219] İ. Haldun böylece hem devletin organlaşma mecburiyetini, hem bu organlaşmanın

(218) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 237.
(219) Mukaddime I, s. 435-437.

tabii halini anlatmıştır. Ona göre ilk ve tabii devlete asabiyetle varılır. Zaten devlet asabiyetin gayesidir. Kabile için devlet hâsıl olur.[220] Fakat devletin bir özelliği de büyüme, genişleme ve yayılmadır. Yani hâkimiyetini arttırmadır. "Kuvvetli asabiyet için kendi kabilesi üzerinde tağallüp ve hâkimiyet kurma durumu hâsıl olunca, tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabiyetler üzerinde de hâkimiyet kurmak ister."[221] Fakat İ. Haldun'a göre tabii devlet ilkesine uymadığından burada bir müşkilat vardır ve şöyle der: "Çok sayıda kabileler ve çeşit çeşit cemaatlerin bulunduğu topraklarda kuvvetli ve sağlam bir devletin kurulması az vâkidir. Çünkü görüş ve arzularda ihtilaf vardır.[222]

Görülüyor ki İ. Haldun'da devlet sosyolojisinin çok mühim merhalelerine rastlamış durumdayız. Kadronun önemi ve menşei, nüfus, devletin tabii sınırları, nüfuz sahası, ülke sınırı ve merkezin otoritesi, tabii devlet gibi, kendi çağının çok ilerisinde ilmî hakikatleri tesbite çalışmıştır.

2. Devletin Tekâmülü

İ. Haldun'un bütün tesbit ve tahlillerinden çıkan ve onun asla vazgeçmediği kesin kanaat, devletin asabiyetten ayrılamayacağıdır. En azından kurulurken böyledir. Fakat bir devlet kurulduktan sonra büyüme, gelişme ve genişleme karakterini de haizdir. Sonra da ömrünü tamamlar.

Devletin birbirini takip eden 5 tavır ve hali, yani 5 devresi vardır. 1. Birinci tavır zafer ve başarı, kuruluş ve galibiyetler dönemidir. 2. İkinci tavır, istibdat ve infirad dönemidir. Bu dönemde devlet önce tavrını kendi kavmine, kendi halkına çevirmiştir. Hâkimiyet bakımından önce kendi içine yönelmiş, mücadele kendi içinde ve yakınlarına doğru olmuştur. Hükmetme ve iktidar devri olup, istilalar da bu döneme dahildir. Bu dönemde devlet azatlı ve devşirme usu-

(220) Mukaddime I, s. 451-453.
(221) Mukaddime I, s. 451.
(222) Mukaddime I, s. 496.

lüne başvurabilir ve kendine destekler sağlamaya çalışır. Azatlı ve köleler sınıfının teşekkülü, ayrıca sanatların meydana gelmesi bu devrin karakteridir. 3. Üçüncü tavır, rahatlık, huzur, asayiş, sükûnet ve imar devridir. Toprağın işletilmesi, ticaret, büyük şehirler, zenginliğin artması tarzı olan bu devre, medeniyette yükselme safhasıdır. 4. Dördüncü tavır, kanaat ve barış, müsâlemet safhasıdır. Bir taraftan önceki tecrübelerden faydalanma, bir taraftan da geveme devridir. Beşinci tavır, israf ve bozulma safhasıdır. Verimlilik ve genişleme tavrı sonunda sefahat, şehvet, çökme tarzının geçerli olduğu devirdir.[223]

İ. Haldun'a göre "devletler, milletler gibi basit halden medenî hallere intikâl ederler. Bu durumda kendinden önceki devletlerin kültür ve medeniyet mirasını da kullanırlar. Onları taklid ettikleri olur. Emevîler ve Abbasîler, İranlıların ve Bizans'ın, Selçuklular Abbasîlerin kültürüne ve medeniyetine varis olmuşlardır."[224] Ancak büyük devlet olmak için bu miras ve taklid yetmez. Hatta kurulurken, böyle tesirin olmaması lâzımdır. Ona göre "büyük devletler, medeniyetle teması az olduğu için, sâfiyetlerini, cevvaliet ve aktivitelerini muhafaza eden Bedevîler, yani asabiyet sahibi kavimler tarafından kuruluyor."[225] Büyümesi, eski tecrübelerden yararlanarak, yani miras kalan kültür ve medeniyetleri de kullanarak gerçekleşiyor. "Bir devlet kuruluş ve yükseliş devrinde, mutedil ve âdildir. Bu, ya devletin dinî olması halinde dinden gelir, veya devlet için tabii olan asabiyetin gerektirdiği mertlikten ve iyilikseverlikten gelir."[226]

Kavme dayanan devlet, ileri devrelerinde azatlı ve devşirme unsurları devlete dahil edebilir. Bu dahil etme, İ. Haldun'a göre "iki şekilde olabilir ki, devletin sıhhati buna bağlıdır. Eğer kavim dışından dahil olunanlar, devlet teşkilinden önce ise, yani aradan uzun süre geçmişse, kaynaşma hali gizli kalmış olduğundan, gerçek bir nesep gibi olur,

(223) a) Mukaddime I, s. 14-516; b) Togan, a.g.e., s. 161; c) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 236-237.
(224) Mukaddime I, s. 509-512.
(225) Togan, a.g.e., s. 160.
(226) Mukaddime I, s. 737.

devletin sıhhatine zarar gelmez. Yok eğer devlet teşkilinden sonra başlar devlete dahil edilirse, kaynaşma durumu ortada kalmakta, kimseye gizli kalmamakta, nesepten ayırdedilmekte, farklılaşma vukuu bulmakta, devletin gücü, diğeri gibi olmamaktadır. Bir devlet, ömrünün sonuna doğru yabancıları ve kazanılmış kişileri görevlendirme haline başvurur. Fakat bu kişiler, devletin tabii otoritesini tesis edemezler, haricî ve yabancı olma halleri üzerinde bulunmaya devam ederler. Devletlerin ve hanedanlıkların son zamanlarındaki hali budur."[227]

Devletin yükselişi, rahat ve sükûn devirleri ve çöküşü ile bürokrasi ve asker kesimler arasında ilgiler kurar. İ. Haldun, bu konuda dikkatimizi çekmektedir. Ona göre devletin iki önemli vasıtası "kılıç ve kalemdir. Bunlar devletin iki kudret vasıtasıdır."[228] Böylece İ. Haldun'da irade kudreti asker ve bürokrasi ile tahakkuk ediyor. O, kalem erbabını ilim mânâsından önce, bürokrasi mânâsında kullanmıştır. Ordu, mülkî ve idarî kurullardan önce gelir ve devlet mensupları, kalemle yazarak hükümdarın emirlerini yerine getirirken dahi askerî kuvvetin yardımına ihtiyaç gösterirler.[229] İ. Haldun, devlette bürokrasinin giderek arttığını, fakat bunun zaruretlerden doğduğunu, çünkü devletin büyüdüğünü ifade etmiştir.[230] Acaba aynı oranda askerî güç de artmakta mıdır? İ. Haldun bu konuda değişik düşünmektedir. Askerî gücün de devletin büyüklüğü ile oranı aynı olmakla beraber, devlet askerî güce, daha çok ihtiyarlama ve zayıflamaya başlama çağında ihtiyaç duyar. Hatta öyle ki, kendi asabesinden olmayıp asker olan yabancıları dahi devlete dahil edebilir. Şöyle der: "Devlet, ihtiyarlama çağı geldiği ve devleti koruyan kuvvetler zayıf düşmüş olduğu için, devlet kılıç sahiplerine, yani asker olan yabancıların yardımına başvurur. İlk kuruluşu çağında olduğu gibi korunmak için askere pek muhtaçtır."[231] Gerçek hayattan hiç kopmak istemeyen İ. Haldun burada, Abbasî Halifeleri zamanında askerî güçleri

(227) Mukaddime I, s. 529-533.
(228) Mukaddime I, s. 655.
(229) Mukaddime I, s. 655-656.
(230) Mukaddime I, s. 623-718.
(231) Mukaddime I, s. 657-658.

elinde bulunduran, bu işle görevlendirilen Türkleri kasdediyor, benzeri örnekleri de tesbit ediyor ve nihayet bu meseleyi şu ilkelere bağlamak istiyor: "Bürokrasinin (kalem erbabının) güçlü olduğu devirlerde, askerî güce ihtiyaç azdır. Bu devirler rahat devirlerdir. Sıkıntı veya çöküş devirlerinde askerî güce ihtiyaç artar, bürokrasi ikinci plana itilir."[232]

Sanat eserleri, imar hareketleri, medenî eserler ile devletin yükselmesi arasında İ. Haldun müsbet münasebetler kurmuştur. Devlet yükselince, medenî eserlerde de üstün ürünler verir. "Eser ve âbideler, devletin kuvveti nisbetinde vücuda gelir. Bütün örnekler bu şekildedir. Büyük şehirler ve büyük san'at eserleri (İ. Haldun ilgi çekici şekilde heykeller üzerinde durmuş, âdeta bunu ölçü almıştır) ancak büyük devletler tarafından meydana getirilebilir."[233] Ancak kültür ve medeniyetler müşterek ve tarihî bir saha üzerinde gelişebilirler. Daha önceki "kültür ve medeniyet" kısmında belirttiğimiz gibi İ. Haldun'a göre bir medeniyet, bir milletin ve bir devletin malı değildir. Büyük eserlerin ve yapıların yalnız bir devlet tarafından yapılmadığı üzerinde Mukaddime'nin ilgili faslında, çok durmuş, bu hususa dâir bol örnek vermiştir. Mearib seddi, Kartaca şehrinin binaları, Âd kavmi binaları, taklar, su bentleri, Kisra takları gibi. Bazan büyük eserler, birbirini takip eden devletlerce tamamlanmıştır.[234]

3. Devletin Ömrü

Devletin tekâmülü konusunun çöküş devresi bu kısımda incelenecektir.

İ. Haldun'a göre devlet ve medeniyet, belli bir olgunluk çağına geldikten sonra düşüş başlar. Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır. Doğar, büyür, yaşar ve ölürler. Süreleri, bazı sebeplere ve şartlara bağlı olarak uzayıp kısalmakla beraber, mutlaka bir zevâl devrine uğrarlar.[235]

(232) Mukaddime I, s. 658.
(233) Mukaddime I, s. 517-528, II, 227.
(234) Mukaddime II, s. 230-233.
(235) Mukaddime I, s. 505-508.

Çöküş tabiatı,. yükseliş ve rahat tabiatından sonra gelir, "Refah, rahat, sükûn, devletin tabiatından" (burada gayesinden)[236] olduğu gibi, çöküş de onun tabiatındandır. Elbette bu tabiatı oluşturan sebepler vardır. Ancak bu sebeplerin yerleşmesi, gecikmesi veya farklı oluşu ömrün süresini etkileyebilir.

G. Bouthoul'e göre İ. Haldun'da devletin çökme sebepleri şunlardır:

1. Devletin genişliğinden ileri gelen maddî sebepler.

2. Fatih kabilelerin medenî halinden ileri gelen sebepler.

3. Hükümdarlarla, içinden çıktıkları kabile üyeleri arasında fatal olarak meydana gelen uyuşmazlıklar.

4. Askerî vasıflarını kaybetmekten gelen ahlâkî sebepler.

5. İktisadî sebepler.

6. Asıl sosyolojik sebepler. Yani toplumun bağlı olduğu zarurî tekâmül çizgisi.[237]

Tasnif edilebilen yukarki sebepleri, İ. Haldun, Mukaddime'nin muhtelif yerlerinde detaylarıyla anlatmıştır. Fakat neticede onların genel tavrını, sosyolojik sebeple izâh etmiştir. Yükselme, kuruluşun neticesidir. Kuruluş yükselmeyi içinde gizlemektedir. Çöküş de yükselme ve refahın neticesidir. Yani refah ve medenî hayat, çöküşü mündemiştir. Devlet, asabiyeti aştıkça, medenîliğe girer. Fakat bu, onun zayıflamasını da hazırlayan bir oluştur. İ. Haldun bu genel sosyal oluş çizgisinin içinde vak'alara yaklaşmış, oluş içindeki çöküşün sebeplerini tesbite çalışmıştır. Ona göre devletin zaafa uğraması ve çökme sebeplerinden biri, bürokrasinin artışı ve devletle halkın birbirinden giderek kopmasıdır.[238] Hele tören, debdebe, üniforma, nişan ve diğer şekilciliklerin artması, onun halktan kopmasının ve çöküşünün alâmetlerindendir.[239] "Şekil ve merasimler yoluyla, kendile-

(236) Mukaddime I, s. 500-501.
(237) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 237.
(238) Mukaddime I, s. 716-718.
(239) Mukaddime I, s. 681-684.

rini, halka olduklarından başka türlü gösterirler, onların gözlerini boyamaya kalkarlar."[240] "Zulüm, angarya, istismar, israf, lüks, medeniyetin çöküş sebeplerindendir."[241]

İ. Haldun ekonomik, psikolojik ve ahlâkî sebepler üzerinde çok durmuş, bunları, birlikte mütalaa etmiş, dikkatli tesbitler yapmıştır. Şöyle anlatır: "Geniş ve medenî hayat icabı, imar ve üretim vasıtalarını elde ettikten sonra, insanlar yine tabiat icabı refahın alışkanlıklarına düşerler. İşte, düşüş ve mahvolma ilkelerine göre hareketin vâki olması ve devletin çökmesi, insanların, özellikle devlet kademelerinin rahatı, huzuru, refahı ve sükûnu huy ve alışkanlık haline getirmelerine, lükse dalmalarına dayanmaktadır. Alışkanlıktan vazgeçmek zordur. İnsanlar, hayat için en mükemmel vasıtalara sahip olmak isterler. İhtiyaçlar arttıkça birbirini doğurur. Çünkü arzuların sonu yoktur. Lüks başlayınca, kazanç lükse yetmez hale gelir. İhtiyaç ve talep çoğalmış, masraflar artmıştır. Pahalılık da artmıştır. Vergiler gittikçe artar. Halbuki umranın artması için vergi yükünün az olması gerekir. Çünkü bundan doğan memnuniyetle umran artar. Teşebbüs ve heves için vergi yükü az olmalıdır.

Vergiler pahalılığı daha da arttırır. Çünkü satıcı, vergileri, bütün masrafları, kendi geçim masraflarını maliyete yüklemiştir. Toplumda masraflar artınca, itidal dairesi aşılır, israf çoğalır. Alışkanlık da teşekkül ettiği için bu hayatın gereklerini yerine getirmekte kendilerini zorlarlar, fakat işin içinden çıkmak imkânını bulamazlar. Bütün kazançlarını sarfederler, gitgide yoksulluk ve ihtiyaç içinde kalırlar. Sınır aşıldığı için şehrin ekonomik düzeni bozulur. Bayındırlığı da bozulur. Kanaatkâr olma, halkın malına tenezzül etmeme yerine, aksi durumlar kâim olmuştur. Devletin çöküşü hızlanır."[242]

b) Mukaddime II, s. 296-299.

İ. Haldun meseleyi yalnız ekonomi ile izah etmiş değildir. Görüldüğü gibi çoğu kere onu hazırlayan bir psikoloji

(240) Mukaddime I, s. 506.
(241) Mukaddime I, s. 710-716.
(242) a) Mukaddime I, s. 502-505, 698-699, 726-728.

ona eşlik eder. Sebepler zinciri içerisinde psikolojik unsurlar, insan şahsiyetinin ve ahlâkının bozulması da yer alır. Ona göre, "Talep ve ihtiyaçlar arkasından koşmak, halkı yorar, üstelik nefis çeşitli şeyleri elde ettikten sonra, diğer çeşitlerini de arzu eder. Bunun tesiri ile fısk ve fücur (günahlar ve kötü işler) artar. Meşru ve gayri meşru yollarla, geçinme vasıtalarını elde etmek üzere türlü çarelere başvurulur. Fikirler bunu düşünmekle meşgul olur, bunun vasıta ve hilelerini arar. Sonucunda yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalan yere yemin, ihtikâr hüküm sürer. Bu ahlâksızlık ve kötülükler, herkesin gözü önünde, açık bir suretle işlenir. Hayasızlıkların içine dalarlar. Akraba ve mahremleri önünde bile hayasızlıktan çekinmezler. Cezadan kurtulmak için hile ve aldatma çarelerini bulmak hususunda da gayet ustadırlar. Çirkin işler bu gibi şehir ahalisinin âdeti ve karakteri haline gelmiştir. Şehir, çirkin ve kötü ahlâklı adamlarla çalkalanır. Devlet erkânının hali dahi böyledir. Muhit ve birarada yaşama, bunların da ahlâkını bozmuştur. Çünkü insanlar yaratılışları itibarıyla birbirine benzerler. Sefil kitleler gittikçe artar, geçimlerini temin etmek üzere çirkin mesleklere intisap edilir. Kötü ve çirkin işlere katlanılır. Nefsin arzuları ve talepleri çoğalır. İşleri ve halleri bozulur. Fertlerin birbiri arkasından şahsî hayatları bozulmakla, şehrin düzeni sarsılır.

Tekellüflü hayatın bozuk ve kötü hallerinden biri de şehvetlere dalmak ve şehvet düşkünü olmaktır. Bu düşkünlük de bolluğun ve refahın tâbilerindendir. Çeşitli lezzette yemek yeme arzusu da böyledir. Bunlarla zina ve livâta artar. Böylece de hem nesiller bozulur, insan cinsi inkıraza uğrar, hem çocuklara karşı tabii olan şefkat ve esirgeme duyguları, terbiye işi, alt üst olur. İnsanlık karakter ve tabiatı kaybolur."[243] Böylece İ. Haldun'a göre devlet ve medeniyet ömrünü tamamlar, yeni medeniyet ve devlete yol açılır.

Doğuş, yükseliş ve çöküş çizgisinin, tabiri câizse, istikrarı, ihtimal ki onu insanın ve kitle şuurunun tabiatlarına, huy ve mizaçlarına bağlamış olmasındandır. Fakat bizce İ. Hal-

(243) Mukaddime II, s. 299-303.

dun açık kapılar bırakmıştır. Ahlâkî sebepler, ilmî hareketler değiştikçe zevâl durumu da değişebilir. Devletin ömrünün bazı şartlarda kısayıp uzadığını söylemesi de buna işarettir. Genel olarak üç nesil (120 sene) ömür biçtiği bir devletin bazı hallerde daha uzun ömürlü olabileceğini belirtir. Fakat neticede sürekli bir üstün hayat tanımıyor. Bu kanaatini, kendi zamanına kadar olan tarih desteklemiştir. Devletlerin biri doğup, biri batmıştır. Yani o, teorisini olaylar üzerine kurmuştur.

Yine de İ. Haldun'un bu tavrını kötümser bir felsefe, kaderci bir anlayış gibi görenler olmuştur. Yanlışlığını ileri sürenler de vardır. Zeki Velidi Togan şöyle der: "Son 4-5 asır Avrupa tarihinde devletlerin ve medeniyetin mütemadi inkişafı, İ. Haldun'un devlet uzviyeti nazariyesinin yanlışlığını açıkça göstermiş ve son cihan harplerini müteâkip Almanya'da Oswald Spengler ve İngiltere'de Arnold Toynbee gibi medeniyet cycle'leri nazariyesini kuvvetle ileri sürenlerin türemesine rağmen, Grap ve Şark'ta medenî yükselişlerin temâdî edeceği kanaati sarsılmamıştır."[244] Kanaatimizce İ. Haldun yanlış değerlendirilmiştir. İ. Haldun'a göre medeniyet son bulmuyor, el ve karakter değiştiriyor. Daha önce belirttiğimiz gibi Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde, devletlerin, kendilerinden önceki devlet ve medeniyet tecrübelerinden istifade ettiğini, onu daha ileriye götürdüğünü, hatta yarım kalan eserleri tamamladığını belirten İ. Haldun, zevâle uğrayanın devletler ve onların o medeniyeti temsilleridir. Son 4-5 asır içindeki dünyanın durumu da bu hükmün dışında değildir.

İ. Haldun, bazılarının yanlış anladığı gibi, ırkların ve millî kültürlerin yok olacağı hükmünü de vermiş değildir. O bu konuda gayet açıktır. "Devletler insanlar gibi doğar, büyür, yaşar, olgunlaşır, ölür. Belirli ömürleri vardır. Fakat asabiyet devam ederse, devlet, bir milletin bir boyundan mutlaka öbür boyuna geçerek devam eder."[245] Demek ki devlet konusunda dahi kötümser bir felsefeye girmemiz gerekmiyor.

(244) Togan, a.g.e., s. 163.
(245) Mukaddime I, s. 463-465.

D. İSLÂMİ DEVLET SOSYOLOJİSİ

İ. Haldun, devletin zaruretini, kaynağını, asabiyetle ilgisini, yükseliş ve çöküşünü belirttikten sonra, İslâm'ın devlet sosyolojisine geniş bir yer ayırır. Bu sosyolojiyi anlayabilmemiz için İ. Haldun'da iki temel kabul ve bilgiyi gözden kaçırmamamız gerekir. Bunlar esas alınmadan İslâmî devlet sosyolojisi anlaşılamaz. Bu iki temel bilgi şunlardır:

1. Peygamberlik ne tabii, ne aklî bir hadise olmayıp, Allah'ın bir lutfudur. Şeriât ve din olmadan içtimaî hayat ve devlet olmaz demek doğru değildir.(246)

2. Devlet tabii olduğu kadar aklî bir meseledir ve dinin tabiatından farklıdır.

Bu maddelerden şu açıkça anlaşılıyor ki İ. Haldun, devlet müessesesinde dinin esas olduğu ve din ile devletin vazgeçilmez beraberliği fikrine karşıdır. Felsefecilerin bu hususdaki görüşlerini tenkid eder. Hüküm ve hâkimiyetin şeriâta dayanarak, Allah ile vazedilmiş olduğu yolundaki fikirleri delilsiz bulur. Çünkü "içtimaî varlık ve beşerin hayatı bazen bunsuz da tamamlanır. Bu irade kudreti bazen asabiyet ile vuku bulabilir ve bu ona yetebilir. Kâfirler de devlet ve medeniyet kurmuşlardır. Filozofların yanlışları şudur ki, peygamberlik aklî değildir. Onu idrâk etme vasıtası şeriâttır."(247) Görüldüğü gibi din ile devleti ayrı mütalaa etmektedir. Din ve şeriâtsız da beşerî nizâm ve otoriteler zuhur etmiş, devletler vuku bulmuştur. Çünkü İ. Haldun'a göre devlet ve içtimaî hayat, insanların tabii ve fıtrî bir özelliğidir. Halbuki peygamberlik böyle değildir. İ. Haldun din ile medeniyetin de beraberliğine ve paralelliğine dâir bir delil olmadığını, ayrı ayrı şeyler olduğunu söylemektedir. Şöyle der: "Dikkat edilmelidir ki ehl-i kitap olan ve nebîlere tâbi bulunanlar, mecusîlere nisbetle azdır. Ehl-i kitap olmayan gayri müslimlerin, dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olup, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve eserleri (medeniyetleri) de mevcut olmuştur.

---

(246) Uludağ, Mukaddime I. tercimesi s. 275.
(247) Mukaddime I, s. 274-275.

Zamanımızda da kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir. İnsanlar için tesirli bir yasakçı olmaksızın beşerî hayat behemehal bir anarşi halini alır. Böyle bir hayat ise mümkün değildir. Halbuki kitap ehli olmayan gayri müslimlerin cemiyetleri ve devletleri, bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir."[248]

İ. Haldun'un bu fikirlerinden, lâik bir içtimaî hayat ve devlet anlayışı çıkarmak isteyenler olmuştur. Fakat biz daha dikkatli davranılması kanaatindeyiz. Çünkü, devletin tabiatıyla dinin tabiatı farklıdır demek, din olmadan da devlet olabilir ve olmuştur demek başka şeydir, Peygamberlik ve şeriât tahakkuk ettikten sonra, devletle birleşmiş olan bir durumu ayırmak istemek, ayrı olabilir ve olmalıdır demek başka şeydir. İ. Haldun, biraz sonra kendi fikirleriyle ifade edeceğimiz gibi, böyle birşey demiyor, hatta aksine kanaatlerini ortaya koyuyor. İ. Haldun, din olmadan da devlet olabilir derken, bir vak'anın tesbitini yapmış, onların ayrı tabiatta olduklarını, örneklerle belirtmiştir. O, içtimaî olaylara ve devlet meselesine, âdeta bir fizik, kimya olayı gibi bakıyor. Din ile münasebetini de böyle görüyor. Din olmadan da fizik, kimya hayatı ve kuralları işlemektedir. Din işin içine girince bunlarda bir değişiklik olmaz. Ancak bizim bu olaylara bakışımız, zihniyetimiz, tavrımız değişebilir. İçtimaî olaylar da insan cinsinin fıtratına, hayatî fonksiyonlarına, psikolojisine, zarurî hallere bağlı, tabii olaylardır. Devlet de böyledir. Din bu tabii olayların içine girer ve onları idealleştirir, yüceltir. Fakat onlarla ayrılmaz beraberliği yoktur. Tabiatleri farklıdır. İ. Haldun bunda haklıdır. Çünkü devlet yıkılınca (ki ona göre devletlerin ömrü vardır) din de yok oldu demek mümkün değildir. Devleti din ile, dini devlet ile kâim kılmıyor. Yine, bir işgal devletinde tebaanın dini ile devlet arasında bir ilgi olmayabilir. İ. Haldun'un dediği gibi, kâfir devletler ve medeniyetler vardır. Öbür taraftan Peygamberilk ve şeriâtın bir devletle birleşmesi veya bizzatihi dinin kendisinin bir devlet şekline inkılâbı da mümkündür ve vâki olmuştur. İ. Haldun, bunun aksine veya aleyhine birşey söylemiş değildir. Fakat onu, Farabî, İbni Sinâ, İbni

(248) Mukaddime I, s. 274-275.

Rüşd ve benzerlerinden ayıran husus, peygamberliği, tabii ve ruhî bir olay olarak anlamayıp, tabiat üstü kabul etmesi, dinsiz devlet olmaz kanaatini kabul etmeyişidir. Farabî'de "ilk başkan", peygamber-filozof gibi bir şahsiyettir ki, bu ve benzeri fikirler İ. Haldun da yer almaz. Ancak, ona göre insanların teşrî kıldığı "aklî bir siyaset" yanında, Allah tarafından teşrî kılınan "dinî bir siyaset de vardır. Her ikisi de tabii devlet oluşumuna gider. Din tamamen siyaset dışı bir olay ve kendi haline terkedilmiş bir müessese değildir. Din ile devletin tabiat ve karakteri farklıdır, derken bunu kasdetmiyor. Dinî siyaset, hem dünyevî, hem uhrevî faydayı gözetir. Fakat yine tabii ve gerçek bir topluluk üzerine teşkil edilmiştir. Çünkü yaratılıştan maksad yalnız dünya hayatı değildir. Devlet bir şekliyle herşeyi ihata ederek, dinî usulleri de icra eder olmuştur. Böylece İ. Haldun'da üç şekil ortaya çıkıyor:

1. Tabii devlet (mülk): Bütün halkı belli bir maksadın ve arzunun icabına göre, toplumun kendi karakterine uygun olarak, sevk ve idare etmektir.

2. Siyasî devlet: Dünyevî maslahatların celbi ve zararların giderilmesi hususunda aklın gereğine göre bütün halkı sevk ve idare etmektir.

3. Hilafet: Uhrevî maslahatlar ile bunlara râci olan dünyevî maslahatlar hususunda "şer'î aklın" gereğine göre bütün insanları sevk ve idare etmektir. Hilafet, dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi için şeriât sahibi Hz. Muhammed'e nâiblik ve vekâlettir.[249]

İ. Haldun'a göre hilafet ile tabii ve siyasî devlet birleşebilir. Nitekim Hz. Peygamber devrinden sonra birleşmiştir. Hz. Peygamber'in devrinde ise farklı özellikler vardır ve zaten bu devirde hilafet yoktur. Vekil değil, asıl mevcuttur. "Devletin dayandığı asabiyetin gözetilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü bağlılık ve teslimiyet gösterme hali ve boyası, halka şâmil olmuş, peşpeşe gelen harika mucizeler, vâki olan ilâhî haller ve gelip giden melekler, onların ruh-

(249) Mukaddime I, s. 541-543.

larına tesir etmiştir. Hilafet, devlet, asabiyet ve bu çeşit diğer şeyler, olduğu gibi sözkonusu hallerin içine dercolunmuştur. O mucizelerin ortadan kalkması, sonra onları görmüş olan neslin yok olmasıyla, bahiskonusu haller gidince, boya azar azar değişti, harikalar ortadan kalktı. Hüküm, eskiden olduğu gibi normale döndü. Artık bundan böyle iyi ve kötü işlerin kaynağı olmak itibarıyla normal hallere ve asabiyet hususuna itibar edildi."[250]

İ. Haldun'a göre devlet konusunda normal halin asabiyet meselesinden ayrılmadığıdır. Hilafet, siyasî ve tabii devletle birleşmiş, fakat, dinî hayata zarar gelmemek üzere, tabii ve siyasî devletin lehine durumlar zuhur etmiştir. Bu da tabii hallerden ileri geliyordu. İ. Haldun bu konuda genel kurallara başvurur. Bunlardan birini şöyle ifade eder: "Şer'î bir husus kolay kolay tatbikata ve vâkıalara muhalif olmaz."[251] Diğeri, "çağlar, o çağlarda meydana gelen meselelerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. HER ÇAĞIN KENDİNE HAS BİR HÜKMÜ VARDIR"[252] Genel kurallardan biri de şudur: "Şeriât koyucu, ne bir asra, ne bir nesle, ne de bir millete hükümler tahsis etmez."[253] İ. Haldun'a göre bir diğer genel kural şöyledir: "Devlet, içtimaî vücudun ve bu vücuttaki tertibin neticesinde mecburî olarak hâsıl olur."[254]

Bu umumî hükümlere uyarak İ. Haldun ifade etmiştir ki, Hilafet, Emevîlerle, eski ve tabii haline, kendi tabiatına dönmüş, hilafet, mülk (devlet) haline gelmiştir. Hz. Peygamber ve ilk halifeler devrinden sonraki bütün İslâm devletleri böyledir. Bunlar sırf dinî siyaset takip etmemişler, bir asabiyet üzere kurularak, galebe ve baskı tabiatıyla otorite temin etmişler, aynı zamanda şer'î olanı da nazarı itibara almışlardır. Muaviye ile başlayan bu siyaset, İslâm öncesi asabe, galebe, hâkimiyet gibi tabii hale dönmüş olup, fakat İslâm'la bu tabii hali birleştirmiştir. "İmamlar Kureyş'ten olur" hadisinin mânâsı da budur. Kureyş soyundan olma hususunun

(250) Mukaddime I, s. 585-586.
(251) Mukaddime I, s. 558.
(252) Mukaddime I, s. 583.
(253) Mukaddime I, s. 556.
(254) Mukaddime I, s. 566, ve diğer birçok yerlerde.

şart kılınması, bir toplumun idaresi, o toplumdan olanla mümkündür mânâsınadır. Bir kavmi ve bir milleti, sadece onlara galip gelen (kendi içinden çıkıp hükümran olan) idare etmektedir. Kureyş'ten olma şartı, onlarda mevcut olan asabiyet ve galip gelme kabiliyeti sayesinde çekişmeleri ortadan kaldırmak içindir."[255] "Kureyş'ten olma şartını şümûlüne olan sebebi genelleştiririz ve muntazam bir kâide haline getiririz. Bu sebep, asabiyetin mevcudiyetidir."[256] Hilafet de buna raptolmuştur. "İslâmî dâvet umumîdir. Arap asabiyeti o zaman ona kâfi idi. Bunun için öbür milletleri mağlup etmişlerdi. Şimdi ağımızda ise (14. asır) her bölge, orada galip bir asabiyete sahip bulunanlara tahsis edilir. Böylece bir ülkenin hükümdarı, Kureyş'ten olan zat değil, o ülkede kuvvetli ve galip bir asabiyeti bulunan şahıs olur.[257]

Bu kanaatlere bağlı ve zarurî olarak doğan mesele, birden fazla halife (imam) olup olamayacağıdır ki İ. Haldun bu konuda mütefekkirlerin ve müçtehidlerin çeşitli ve ihtilaflı kanaatlerini zikretmiştir. Bazılarına göre bir asırda iki halife olamaz. Bu durum tevhid ehlinin birliğini bozar, işleri aksatır. Diğer bazı âlimlerce, birden fazla halifenin uygunsuzluğu, birbirine yakın olan beldeler için bahiskonusudur, herbirinden uzak beldeler için câizdir demişlerdir. Yani bu durum zaman ve şarta bağlı demektir. İ. Haldun, gerçekçi davranan bir âlim olduğundan, ikinci görüşe meyletmiş, açıkça ifade etmemekle beraber, hilafetin devletle birleşmesini ve devletin de asabiyetten ayrılamayacağını gözönüne alarak, millî devletlere itibar etmiştir.[258] Ancak şu şartı öne sürmüştür. "İslâmî olması şartıyla devlet, hilafete dahil ve ona tâbi olan hususlardandır. Müslüman olmayanlarda ise devlet ayrı ve müstakil birşey olur."[259] Millî devleti İslâmî hayatla birleştirmek istemiştir.

(255) Mukaddime I, s. 556, 558.
(256) Mukaddime I, s. 556.
(257) Mukaddime I, s. 557.
(258) Bkz. Mukaddime I, s. 541-615 arası.
(259) Mukaddime I, s. 595.

Şiiliğin imamet (devlet başkanlığı) anlayışını da gözden geçiren İ. Haldun, bu hususstaki İslâmî ve ilmî hataları tesbit etmiştir.[260]

(260) Bkz. Mukaddime I, s. 558-594.

MUKAYESE VE SONUÇ

İncelememiz göstermektedir ki, 9. ve 14. asırlarda yaşamış olan bu iki müslüman mütefekkir arasında müşterek çizgiler devam etmekle beraber, bir hayli farklı yönler de vardır. Sosyal ilimler sahasında büyük bir gelişme kaydedilmiş olduğunu söylemeliyiz.

Önce müşterek çizgileri tesbite çalışırsak, Farabî ve İ. Haldun'un her ikisinde de ilk planda bir ekoloji anlayışı olduğunu görürüz. Coğrafya ve iklimle insan topluluğu arasında ilgi kurmuşlardır.

Her ikisinde de hayvanlar dahil olmak üzere toplanma hali zarurîdir. Farabî insan topluluğu halini bu dünyadan sonraya da uzatır. İ. Haldun böyle birşeye temas etmemiştir. O, içtimaî durumu bu dünyaya ait, aklî ve anlaşmaya dayalı bir tarz olarak görmektedir.

Her ikisi de "hayat mücadelesi kanununa" yer vermiş, fakat Farabî bunu, ideal nizâmı için bir eksiklik olarak kabul etmiştir.

Her ikisinin de organizmacı olduğunu görüyoruz.

Her ikisi de devlet teşekkülünde, "ihtiyaç" gibi bir kaynağı esas kabul etmişlerdir. Her ikisi de toplum ile devlet münasebetini, hemen hemen birbirinin aynı sayacak şekilde düşünmüşlerdir. Farabî ikisine de MEDİNE demekle böyle bir aynîlik görmüş, fazıl şehiri, fazıl devlet mânâsında kullanmıştır. İ. Haldun devletle toplumu, şekil ve madde münasebetine benzetmekte, bir ayrılmazlığı ifade etmektedir. Böylece iki mütefekkir, modern hukukun, devleti mütekâmil bir toplum tipi kabul eden görüşüne öncülük etmişlerdir.

Farabî, toplumları morfolojik olarak ayırmıştır. Sokak, mahalle, köy, şehir, millet, bütün insanlar gibi. İ. Haldun fizyolojik ve dinamik bir tarzda ayırmıştır. Bedevî, hadârî, bugünkü cemaat ve cemiyet ayırımına çok yakındır.

İ. Haldun'da, iş bölümü, hürriyet, mücadele kanunları, sosyal alışkanlık (kültür), kültür ve medeniyet ayırımı, tak-

lid kanunları gibi günümüz sosyolojisinin de üzerinde durduğu konular büyük bir yer işgal eder. Günümüz sosyal ilimlerinin meselelerine, ekonomi anlayışına, ilmî metoduna çok yaklaşmıştır. Nazariyesi ırk, kültür ve ekonomi ağırlıklıdır. Hâkimiyet nazariyesi daha gerekçidir. Hukukî, psikolojik ve sosyolojiktir. Farabî'de ise felsefe, ideal ve ahlâk ağır basar. Devlet idealdir. Bu örnek devlet tipine göre, ona uyan ve uymayanları ayırarak mütalaa eder. Din, bu idealle birliktedir. İ. Haldun'da ise devlet tabii bir olaydır ve din ile ayrı mütalaa edilir. Din ile devletin karakterleri ve kaynakları farklıdır. Ancak birleşmeleri mümkündür. Fakat bu birleşme geçicidir. Kalıcı tarafı daima tabii devletin lehine işlemiştir. İ. Haldun'da vak'alar, vakıalar (olay ve oluşlar), realizm, rotayı tayin eder. Hâkimiyet meselesinde de realizm esastır. Biraz Makyavel tipi bir tavır vardır. Fakat Makyavel'den farklı yönleri çoktur. Farabî'de metod daha çok spekülatif olduğu halde, İ. Haldun'da tecrübîdir. İ. Haldun'un tecrübeciliğine ve realizmine birkaç misâl verelim. "Çiftçi ve ziraatçıların bahiskonusu ettikleri, tecrübe sahibi olanların da şahid oldukları şu husus, gıdanın beden üzerinde ne derece tesirli olduğunun delillerindendir. Tavuk, deve gübresiyle gübrelenmiş topraklarda yetişen hububatla beslenir, bu gıdanın mahsulü olan yumurta alınır, sonra bu yumurta üzerine tavuk kuluçkaya yatarsa, bu yumurtadan meydana gelen civciv ve tavuk, son derece iri olur. Bazan tavukçular buna dahi ihtiyaç duymazlar, kuluçkalık yumurtaları deve gübresinin içine gömmek suretiyle, tavuk beslemeden ve hububatı yetiştirmeden de civciv elde ederler. Bu suretle meydana gelen civcivler de gayet iri olur. Bu hususun daha birçok örnekleri vardır.[261] İ. Haldun'un realizmine ait de daha birçok örnekler vardır: Tarihî metod onun için çok önemlidir ve olayları tesbit, objektif ve doğru olmalıdır. "Haberlere yalan karışmakta ve bunu gerektiren birtakım sebepler de bulunmaktadır. Bunlardan biri görüşlere ve mezheplere olan aşırı taraftarlıktır. İnsan, mutedil bulunursa, tenkit ve düşünme bakımından habere hakkını verir, doğrusu yalanından ayırt edilip ortaya çıkıncaya kadar araş-

(261) Mukaddime I, s. 350.

tırmaya devam eder."[262] "Tabii olan, kemâlî olandan önce gelir."[263] "Her çağın kendine göre bir hükmü vardır."[264]

Devlet nazariyesinde İ. Haldun için hâkimiyet gerçeği esastır. Hatta bunu tabiatta aramıştır. Hayvanlar âleminde bir başkanlık ve otorite sistemi görmüştür ki, onu Farabî'den ayıran hususlardan biri budur.

Farabî devlet sınıflandırmasına çok önem vermiştir. İdeal devleti ortaya çıkarabilmek için bunu yapmaktadır. İ. Haldun'da böyle bir temâyül olmayıp, tasnif üzerinde durmaya lüzum hissetmemiştir. Yalnız ilk defa din ile devlet münasebetini ortaya koyarak, dinî devlet ile dinî olmayan devlet farkını ve münasebetini tesbite çalışmıştır. İlk defa bir İslâm devlet sosyolojisi yapmıştır. Farabî ise din dışı devletleri, cahil ve fâsık devletler sınıfına sokmuş, öbür taraftan ideal devletini de sırf dinî-şer'î bir devlet olarak değil, felsefî-dinî bir devlet olarak tasarlamıştır.

İ. Haldun, Mukaddimesinde, Eflatun, Farabî ve benzerlerini, isim vermeden tenkid etmiş, devlet ve siyaset anlayışlarını hayalî bulmuştur. Şöyle der: "Siyaset-i medine diye işitilegelen şey, bu neviden değildir. Filozoflara göre, siyaset-i medine'nin mânâsı, bahiskonusu içtimaî hayatı yaşayan fertlerden herbirinin, zatı ve huyu itibarıyla nasıl olması gerekiyorsa (ideal) öyle olması, hatta esas itibarıyla devlete dahi ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği topluma medine-i fâzıla, orada gözönünde tutulan kanunlara da siyaset-i medeniyye ismini verirler. Onların siyasetten maksadları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumî ihtiyaçlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Onlara göre sözkonusu medine-i fâzıla (ideal şehir) nâdirattan veya vukuu uzak ihtimal olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar."[265] Görüldüğü gibi İ. Haldun, gerçekten hiç ayrılmamak istemekte, hayalci davranmaktan

(262) Mukaddime I, s. 253-254.
(263) Mukaddime I, s. 267.
(264) Mukaddime I, s. 583.
(265) Mukaddime, I, s. 739-740.

kaçınmaktadır. Hatta akıl yürütmeyi yeterli bulmamıştır. Bütün fikirlerini örnekler üzerine bina etmeye gayret etmiştir.

Farabî'de devletin tekâmülü ve yükselişi, fikrî, ideal ve ahlâkî yükseliştir. İ. Haldun'da daha çok medenî, teknik ve organizasyon yükselişidir. Mamafih zihnî bir yükseliş, bununla birliktedir. Fakat bunu idealize etmez. Aksine bu yükseliş ona göre, düşüş ve çöküşü beraberinde getirir. Yani ahlâkî ve ideal bir yükseliş değildir. Basit hallerde fazileti daha fazla görür. Ziya Gökalp'in psikolog Ribot'dan naklettiği "zihin fazla inkişaf ederse seciyeyi bozar" fikrini hatırlatıyor ve İ. Haldun'da, sosyal durumda yükseliş de aynı şekilde bozulmaya yol açar, şeklinde girmiş oluyor.

Gerek Farabî'de, gerek İ. Haldun'da, zamanın sosyal tesiri ve olayların aksedişi, tabii olarak gözükmektedir. Farabî devrinde ilim ve felsefe hareketleri yoğundur. Abbasî devleti zayıflama devrine rağmen, bu tavrını ayakta tutmaya çalışmaktadır. Fikir adamlarında, sultan ve çevrelerinde felsefe merakı artmıştır. Kelâmın felsefeyle haşir neşir olduğu devredir. Farabî'den kısa bir süre sonra felsefeye kritik bir tavır olan, kelâmı, yabancı tesirlerden ayıklamak isteyen Gazâlî (1058-1111) dahi felsefenin dışında olamamıştır. Farabî devri, eski Yunan felsefesinin İslâm dünyasında tanınmaya başladığı devirdir. İslâm düşüncesiyle felsefeyi birleştirme faaliyetleri boldur. Bu bakımdan o günkü seviyede sosyal ilimlerde de bunun tesiri görülür. Bütün bunlara rağmen Farabî'nin gereklerden uzak kaldığını söyleyemeyiz. Zamanındaki devlet adamlarına, emir ve sultanlara bakarak, onların yaşayışlarını ve tavırlarını gözleyerek, devlet hakkındaki görüşlerini geliştirmiş, meselâ tasnifleri buna göre yapmıştır. Eflatun'da olmayıp da Farabî'de bulunanlar bu yüzdendir. Sultanın veya halifenin yaşayış tarzı, seks düşkünlüğü, halkla olan ilişkileri, temsil ettiği din ile olan durumu, Farabî'yi etkilemiştir ve fikirlerine aksetmiştir. İdeal devlet arayışında bunun tesiri vardır. Yani onda ideal devlet, sadece felsefî bir spekülasyonla ortaya konmuş değil, mevcudun sakatlıkları üzerine yükselmiştir. O zaman mevcut dağınıklık ve çok devlet olayından kaçış şeklinde ideale yönelme, İ. Haldun'da gerçeğe teslimiyet ve meselenin ta-

biatını aramaya dönmüştür. Onun zamanında da İslâm dünyası dağınıklık ve parçalılığı daha fazla yaşıyordu.

İ. Haldun üzerinde yeteri kadar durulduğu kanaatinde değiliz. Batıda da İ. Haldun'un farkına varılması çok geçtir. Ayrıca batının İslâmiyet'e karşı aşırı mutaassıp ve menfî tavrı, bu müslüman mütefekkirin hakettiği yere oturmasına engel olmuştur.

Araştırmalarımız bizi şuraya götürüyor ki İslâm âleminde ilk defa ciddi, objektif, tecrübeci bir ilim ve fikir adamı ile karşı karşıyayız. Hele yaşadığı asrı ve daha sonra ilim ve fikir sahasında gelişen asırları gözönüne alırsak İ. Haldun'la ilgili kanaatimiz daha sağlamlaşır.

İ. Haldun akıl yürütmeler ve felsefî tavırlar planında kalmamış, tarihten, vak'alardan, tecrübî olandan hareket etmiştir. Fakat asla Materyalist bir anlayışa da düşmemiştir. Çünkü ona göre bu da felsefî bir tutumdur. Filozofların metodunu yanlış bulur. Ona göre, "Filozoflar aklın eserini sosyal çevreden bağımsız olarak, soyut bir şekilde incelemişlerdir. Halbuki ilimler, sosyal şartlarda gelişen tecrübî aklın mahsulleridir. İnsan tabiatta bilgisizdir, kazanma (kesb) suretiyle bilgilidir. İslâm filozoflarının doktrini ise yanlıştır. Çünkü onlar hiçbir şeyi açıklamadan herşeyi akla irca eden ve cisimlerin varlık sebebinden başka birşey kabul etmeyen tabiatçı görüş ile aynıdır. Mantıkî akıl yürütmelerle dış âlem arasında varlığı iddia edilen uygunluk kesin değildir. Çünkü akıl yürütmeler sırf zihnî olduğu halde, dış âlem objelerde müşahhas olarak bulunur. Böylece İ. Haldun, akılcı doğmatizmi reddetmiş, yerine şüpheci ampirizmi koymuştur."(266)

Bu şüpheci ampirizmi, onu 19. ve 20. yy. mütefekkirlerinin bile birçoğundan üstün tutmamızı sağlayabilir. Şöyle ki; İ. Haldun'da da Auguste Comte gibi sosyolojiyi fiziğe yaklaştırma hevesi olmakla beraber, önemli bir yönüyle onu Comte'a üstün tutabileceğimiz gerçeği saklıdır. A. Comte, İ. Haldun gibi sosyal dinamiği aramıştı ve bunu bir ilim

(266) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 238.

olarak görmüştü. Bu ilim "insanlığın birbiri ardı sıra geçirdiği safhaları izah etmeli, karışık görünen muazzam manzara içine, birliği ve devamlılığı sokmalıdır."[267] Fakat A. Comte, iddia ettiği kadar müşahhas tarzda hareket etmemiş, pozitivizmi felsefeye düşman göstermesine rağmen, manzaranın umumîliğini ve birliğini ararken, akılcı bir felsefe içinde meseleyi ele almıştır. O "içtimaî ilimin, mazinin bütününün aklî bir tanzimine müsaade ettiği"[268] kanaatine sahiptir. Bu aklî tanzimledir ki, üç hal kanunu gibi tartışmalı ve felsefeden uzak olmayan bir tavır ortaya koymuş, "insanlık dini" diye pozitivizmle bağdaşmayan bir tecrid ile ideale ulaşmak isteyerek, iddia ettiği metoda ters düşmüştür. İ. Haldun'da bunları görmemekteyiz.

İ. Haldun, sebepler ve oluşlar dünyasında, toplumun ve onun hareketinin kendine has tabiatını aramıştır. Ona göre "vukua gelen hâdiselerden herbirinin mutlaka kendine has bir tabiatı mevcuttur."[269] Şüphesiz onun yaptığı, vak'aları ve oluşu tesbitten ibaret değil, bu tesbite göre Nazariye'yi, tarih felsefesini ve sosyolojiyi oturtmaktır. "Mukaddime'de onu modern tarih filozoflarına ve sosyologlara yaklaştıran bir tarih teorisi yaptı."[270] "G. Bouthoul'a göre onun tarih felsefesi ve sosyolojisi, coğrafî, iktisadî ve psikolojik determinizmden çıkarılabilir."[271]

Tarih metodunda tahlilcidir, ampiriktir. Sağlam olmayan haberlere özellikle dikkat eder. Çünkü üzerine kurulacak hüküm yanlış olur.[272] Barthold'a göre "onun tarih anlayışı, Yunan pragmatik tarihçilerinin tesirinden de uzaktır. O, Yunan tarihçilerine nazaran tecrübe ve malûmat bakımından daha zengindir. Yunan tarihçilerinin nazarında esas olan siyasî şekillerin değişmesi yerine, İ. Haldun, nazariyesine temel olarak, iktisadî şartların değişmesini, göçebelikten yerleşik hayata, köy hayatından şehir hayatına geçişi almakta-

(267) L. Levy Bruhl, Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi, çeviren Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul 1970, s. 205.
(268) Bruhl, a.g.e., s. 205.
(269) Mukaddime I, s. 128, s. 255.
(270) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 229.
(271) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 237.
(272) Şirvanî, a.g.e., s. 128.

dır."[273] Objektiflik eğilimine sadıktır,[274] pratiktir ve fakat bütün cepheleri birleştiren bir bütünleyicilik içindedir. "Fatih bir millet emirlerin yerine getirildiğini ve vergilerin toplandığını da görmelidir, dediği zaman Makyavel'e çok yaklaşır. Fakat onun sahası Makyavel'inkinden daha geniştir. Zira Makyavel, cemiyetin yalnız siyasî cephesiyle meşgul olduğu halde müslüman müellif, umumiyetle cemiyet problemleri üzerinde ehemmiyetle durur."[275] Onunki "cemiyetin ilk naturalist tahlilidir. Cemiyetlerin uzviyetler gibi doğup büyüyerek tabii ömrünü tamamladıktan sonra öldüklerini kabul eder. Ona göre insan cemiyetleri coğrafî muhit, nüfus sıklığı, göçler gibi tabii şartlara bağlı olarak tetkik edilmelidir. Bu bakımdan onları çoban, köylü ve sanayici şehir cemiyetleri olmak üzere ayırmakta ve sanayi ile uğraşan şehir cemiyetlerinin çözülmeye ve yıkılmaya başladığını iddia etmektedir. Yakın zamanlarda ileri sürülmüş olan birçok uzviyetçi cemiyet teorilerinin kökünü İ. Haldun'da bulmak mümkündür."[276]

İ. Haldun, devrinin ve önceki devirlerin cemiyetlerini çok iyi takip etmiştir. Özellikle İslâm devletleri üzerindeki tecrübî tahlilleri, kendisinin devlet kademelerinde bizzat görev alması, nazariyesindeki ilmî unsurları takviye eder mahiyettedir. "Karşısında tarih, dil, muhit ve idare bakımlarından farklı birçok devlet vardı ve kendisi fazla olarak İslâm devletlerinin yükseliş ve düşüşlerindeki âmilleri sezmekte keskin bir görüşe sahipti. Tahlillerine hep delil getirdi. Tarihî bilgilerle takviye etti. Tarihî tenkidin prensiplerini böylece geliştirmiştir. Yalnız siyasî olanı değil, insan cemiyetini bütün heyetiyle içine alıyordu."[277]

İlkeleri değişme ve oluş içinde aramıştır. Ona göre "toplumu ve medeniyeti incelemek için, insan toplumuna tesir eden olguların sebeplerini aramak lâzımdır. Açıklayıcı pren-

(273) W. Barthold, F. Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1957, 5. Baskısı, s. 39.
(274) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 237.
(275) Şirvanî, a.g.e., s. 130.
(276) Ülken, Sosyoloji, s. 16.
(277) Şirvanî, a.g.e., s. 127-128.

sip, insan toplumunun şekil değiştirmesinde saklıdır."[278] Böylece İ. Haldun'da ilmî bir değişme izahını buluruz. "Cemiyetlerin determinizmini, fertlerin uzviyeti ile cemiyet ve devletlerin uzviyet birliğini ve medeniyetlerin zuhur, doğuş ve zevâllerinde değişmez devrî hareketlerin (cycle'lerin) biri diğerini takip etmesi hakkındaki nazariyesini ortaya koymuştur."[279]

Sosyolojisinde ve devlet sosyolojisinde tesbit ettiği değişmez kıymetlere ve bahislere tekrar bakacak olursak özet olarak şunlardır:

1. Göçebe ve şehirli hayatı arasındaki farklar.

2. Siyasî hareketlerde asabiyetin (kitle şuurunun) sevkedici bir kuvvet oluşu.

3. İktisadî, askerî, dinî, kültürel faktörlerin birbiriyle bağımlılığı.

4. Bir devletin doğuşu, büyüme ve çökme devreleri.

5. Bir devletin hayatında dinin hissesi.

6. Vahye dayalı kanun koyucunun doktrinleri üzerine kurulmuş devletle, siyasî iştiraklerle insan ihtiyacı üzerine kurulmuş devlet arasındaki benzerlikler.

7. Şeriât üzerine kurulmuş İslâmî bir devletle, kanunu insanlar tarafından yapılmış bir devletin mukayesesi.

8. İslâm'ın cihanşümul bir medeniyet oluşu.[280]

(278) Ülken, İslâm Felsefesi, s. 230.
(279) Togan, a.g.e , s. 162.
(280) Rosenthal s 106'dan naklen bkz. Şirvanî, a.g.e., s. 133.

bibliyografya

Bergson, Henri. Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, çeviren; Mehmet Karasan, Ankara 1962.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. Sosyoloji, İstanbul 1939.

Buhârî, Sahih. Kahire 1311.

Berkî Ali Himmet -Keskioğlu Osman - Hatemül - Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı, Ankara 1960.

Bayraklı, Bayraktar. Farabî'de Devlet Felsefesi, İstanbul 1983.

Bolay, Süleyman Hayri. Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1979.

Bonnafus, Max - Sadık Necmeddin. Umumî İçtimaîyat (Arap harfleriyle), İstanbul 1927.

Başgil, Ali Fuat. Devlet Nedir?

Bruhl - Levey. Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi, çeviren; Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul 1970.

Barthold, W - Köprülü M. Fuat. İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1957.

Çantay, Hasan Basri. Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm, İstanbul (trs).

De Boer, T.J. İslâm'da Felsefe Tarihi, çeviren; Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

Dönmezer, Sulhi. Sosyoloji, Ankara 1984.

Doğan Güneş Yayınları. Dünyada İlk Yazılı Anayasa, İstanbul 1965.

Eflatun. Devlet, çeviren Hüseyin Demirhan, Hürriyet ya-

yınları, İstanbul 1973.

Engels, Friedrich. Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, çeviren Kenan Somer, Ankara 1978.

Engels, Friedrich. Anti-Düring, çeviren Kenan Somer, Ankara 1977.

Eröz, Mehmet. Marxizm, Leminizm ve Tenkidi, İstanbul 1974.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. Karl Marx ve Sistemi, İstanbul 1976.

Farabî. El-Medine't-ül Fâzıla, çeviren Nafiz Danışman, İstanbul 1956.

Farabî. Es-Siyâset'ül Medeniyye, çevirenler Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul 1980.

Farabî. İlimlerin Sayımı, çeviren Ahmet Ateş, İstanbul 1955.

Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi, çeviren M. Said Mutlu, İstanbul 1966.

İbni Haldun. Mukaddime I, çeviren Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Mukaddime II, çeviren, Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1986.

İslâm Ansiklopedisi (İA)

Okan'dan, Recai Galip. Devletin Menşei, İstanbul 1945.

Özçelik, A. Selçuk. Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, İstanbul 1966.

Sezen, Yümni. Sosyolojiye Göre Halk, Millet, Devlet, İstanbul 1982.

Sezen. Tarihî Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi, İstanbul 1984.

Şirvanî, Harun Han. İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar, çeviren Kemal Kuşçu, İstanbul 1965.

Tirmizî, Sünen. c. 111, Mısır 1976.

Togan, Zeki Velidî. Tarihte Usul, İstanbul 1985.

Ülken, Hilmi Ziya. İslâm Felsefesi, Ankara 1967.

Ülken, Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963.

Ülken, Siyasî Partiler ve Sosyalizm, İstanbul 1963.

Ülken, Sosyoloji, İstanbul 1943.

Ülken, H. Ziya - Burslan, Kıyamettin. Farabî, İstanbul 1940.

Weber, Arfred. Felsefe Tarihi, çeviren H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964.

Yeniçeri, Celâl. İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984.

Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, İstanbul 1980.

Zebîdi, Zeynüd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-lâtifi. Tecrîd-i Sarîh, çeviren Ahmet Nâim, Ankara 1980.