TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

Ümit Hassan

İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi

İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi

Ümit Hassan

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

¿ KURAM

ÜMİT HASSAN

İBN HALDUN'UN METODU VE SİYASET TEORİSİ

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 100
Kuram Dizisi: 9

Ümit Hassan
İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi

1. Baskı; A.Ü.S.B.F., No:405, 1977 Ankara
2. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
1998 - İstanbul

ISBN 975-8269-41-0

Kapak
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No:6/3
Cağaloğlu / İSTANBUL

Telefax: 512 45 91 Tel: 512 31 61

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
Kardak Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Ekinci Matbaası
Cilt: Yalçın Mücellit

ÜMİT HASSAN

İBN HALDUN'UN METODU VE SİYASET TEORİSİ

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

SUNUŞ

Prof. Dr. Bülent Dâver konunun seçiminde, içeriğinin belirlenmesinde beni yönlendirdi; çalışmanın üstesinden geleceğim inancını yarattı. Prof. Dr. Nermin Abadan - Unat ve Prof. Dr. Mümtaz Soysal değerlendirmeleri ile güç kattılar.

Prof. Dr. A. Gündüz Ökçün birçok önemli uyarıda bulundu. Prof. Dr. Mehmet Gönlübol ilk günden son güne ilgi ve teşvikini esirgemedi. Dr. İlkay Sunar hep dar zamanlarda yetişti.

Atilâ Türk, Ayhan Yaman ve Faruk Türünz'ün katkıları "asabiyyet"le açıklansa yeridir.

Dr. Alâeddin Şenel, Dilek Şenel, Dr. Pars Esin, Dr. Tamer Müftüoğlu, Salih Ak, Dr. Nazif Gündoğan yıllar boyu destek oldular, yol gösterdiler.

Sevinç Matbaası sahibi Bahri Bakan ve yöneticisi Nedim Bakan ilgi ve toleranslarını esirgemediler. Özellikle, Osman Akgündey ve Niyazi Ertay vukuf ve emekleriyle "Eyûb Sabrı" gösterdiler.

Müteşekkirim.

Hatâ ve eksikliklerin azcası konunun çetrefilliğinden, çokçası bizim yeterliğimizden ötürüdür.

Ü.H.

Kısaltmalar Üzerine Açıklama

1. Yararlanılan **Mukaddime** çevirileri için aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmıştır:

MU, I (II, III) [**Mukaddime**] [Ugan çevirisi]: İbn Haldun, **Mukaddime,** çeviren: Zâkir Kadirî Ugan, 3 cilt, Millî Eğitim Bakanlığı yayınları, Şark-İslâm Klasikleri: 25, 2. baskı, İstanbul 1968 1970. (1. baskı 1954-1957.)

MR, I (II, III) [**Mukaddime**] [Rosenthal çevirisi]: İbn Khaldûn, **The Muqaddimah: An Introduction to History,** trans, Franz Rosenthal, 3 vols., Routledge-Kegan Faul, London 1967. (1. ed. 1958.)

2. Çalışmamızda atıfta bulunulan bütün eserlerin dipnotlarında ilk zikredilişinde kısaltma yapılmamış, eser hakkındaki referans bilgisi tam olarak verilmiştir.

3. Çalışmamızda atıfta bulunulan eserlerden bazıları yazar adıyla kısaltılmıştır. Yazar adıyla kısaltılan bu eserlerin çalışmamızın değişik başlıklarında ilk zikredilişlerinde eser adı da belirtilmiştir.

4. Sınırlı sayıda atıf yapılan eserler için ve aynı yazarın birden çok eserine atıf yapılması halinde yazar adıyla birlikte eser adı da belirtilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

SUNUŞ 5
Kısaltmalar Üzerine Açıklama 6
GİRİŞ 13

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN MUKADDİME'SİNİN İNCELENMESİNDE BÜTÜNSELLİK SORUNU VE MEVCUT YAKLAŞIMLAR

I. İBN HALDUN DÜŞÜNCESİNE YAKLAŞIMDA BÜTÜNSELLİK SORUNU 19
A. KONUM 19
B. ÖRNEKLER 25
1. Bilim dalları Açısından Tanımlar 25
2. Kıyas ve Benzetmeler 31

II. MUKADDİME ÜZERİNE YAPILAN İNCELEMELERDE MEVCUT YAKLAŞIMLAR 47
A. KONUM 47
B. SERGİLEME 51
C. SORUNLAR 73
1. Genel Kategoriler 73

2. Orijinallik ve Din Temeli 77
3. Orijinallik ve Felsefe Temeli 79
4. Metodun Vurgulanması 81
5. İçeriğin Vurgulanması 86

İKİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN METODU

I. GİRİŞ: İBN HALDUN'A KADAR İSLÂM'DA DİN FELSEFE KARŞITLIĞI, DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE BİLİM KAPISI 99
A. DÜŞÜNCE - DAVRANIŞ MUHALEFETİNİN KÖKENLERİ 99
1. İslâm'da Düşünce Karşıtlıklarının İç İlişkileri 99
2. İnanç Sisteminin Nitelik Değişimi 101
3. Davranışa Açık Doktriner Muhalefet 103
B. DİN - FELSEFE İKİLEMİ AÇISINDAN GELİŞİM ODAKLARI 105
1. Okullar 105
2. Felsefe 111
3. Felsefenin Doruğu 113

II. İBN HALDUN'UN METODUNUN ÖNCÜLLERİ 121
A. BİLİMLERİN BÖLÜMLENİŞİ: RASYONALİZME GİDEN YOL 121
1. Nakil - Akıl Ayırımı 121
2. Naklî İlimlerin Niteliği 129
3. Aklî İlimlerin Niteliği 138

B. GERÇEKÇİLİK BİÇİMİNDE RASYONALİZM.....144
1. Sırf Aklın Yeterliğine Reddiye 144
2. Tarihsel Kaynakların Eleştirisinde Gerçekçilik 147

III. İBN HALDUN'UN METODUNUN ESASLARI 153
A. SEBEP - SONUÇ DİNAMİĞİ VE DETERMİNİZM.....153
1. Sosyal-Siyasal Olayların Kanunluluklarının Araştırılmasına Yönelik Kavrayış 153
2. Sosyal-Siyasal Gerçekliğin Açıklanması Hedefi 159
B. TABİATTA DİYALEKTİK SÜREÇ 162
1. Varlıkların Gelişimi 162
2. İnsanı Yaratan Gelişim 164
C. TOPLUMLARIN VE SOSYAL OLAYLARIN TARİHİNDE DİYALEKTİK SÜREÇ 166
1. Tarihin Konusu 166
2. Sosyal Hayatın Temelleri ve Uzantıları 169
D. SOSYAL GELİŞİMİN VE KÜLTÜREL ÖĞELERİN MADDÎ TEMELİNİN TAHLİLİ 170
1. Kanunlulukların Maddeci Yorumu 170
2. Toplum Biçimlerinin Farklılığının Maddeci Yorumu 176
E. EKONOMİK İLİŞKİLERİN TEMEL YAPI OLARAK ALINIŞI 179
1. Üretim Tarzı 179
2. İşbölümü 184
3. Üretim Temeli ve Emek 187

F. SİYASET TEORİSİNE GEÇİŞ: ÜRETİM TARZLARININ ÖZEL ANLAMLARI 190

IV. DEĞERLENDİRME 194
A. GENEL DEĞERLENDİRME 194
B. SONUÇLARI SINAMA: "İLM-İ SİMYA" ÖRNEĞİ 198
C. ÖZEL DEĞERLENDİRME: MUKADDİME'DE SİYASAL GERÇEKLİĞE YÖNELİŞ 201

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE İNSAN FAKTÖRÜ ASABİYYET KAVRAMI

I. ASABİYYET KAVRAMININ İŞLERLİK GÖSTERDİĞİ PLÂTFORM 205
A. ASABİYYET KAVRAMININ ELE ALINIŞINDAKİ TİKEL YAKLAŞIMLARIN DURUMU 205
B. BARBARLIK VE UYGARLIK: ÖZELLİKLE BARBARLIK 209
C. BEDEVÎLİK VE HAZERÎLİK: ÖZELLİKLE BEDEVÎLİK 223

II. ASABİYYET KAVRAMININ İÇERİĞİ 231
A. KOLLEKTİF AKSİYON NİTELİĞİ 231
B. DEĞİŞİK KAYNAKLI BİÇİMLENMELERİNDE AYNI GÜCÜN OLUŞMASI 233

C. SOSYAL ANLAMI VE EKONOMİK TEMELİ 237

III. ASABİYYETİN SİYASAL SÜRECİN GELİŞME VE DEĞİŞMESİNDEKİ ROLÜ 247
A. SİYASAL GÜÇ OLARAK ASABİYYET: İKTİDARIN SAĞLANIŞI 247
B. SİYASAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNİN OLUŞMASINDA ASABİYYET: RİYASET - HÜKÜMDARLIK AYIRIMI VE OTORİTE 251

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE ÖRGÜT: MÜLK KAVRAMI

I. GİRİŞ: UYGARLIK - SİYASAL ÖRGÜTLENME İLİŞKİSİNE TEORİK YAKLAŞIM 265
A. GENEL KONUM 265
B. İSLÂM 272

II. MÜLK KAVRAMININ İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCE BÜTÜNÜ İÇERİSİNDE BELİRLENİŞİ 282
A. ASABİYYET VE EKONOMİ "KURUCU" GÜÇLERİ 282
B. UYGARLIK - YERLEŞİKLİK PLÂTFORMU 285
1. Uygarlık - Yerleşiklik İlişkisi 285
2. Yerleşme Birimlerinin Değişimi 289

III. MÜLK KAVRAMININ ESASLARI 298
A. MAHİYETİ VE GENEL ÖZELLİKLERİ 298
1. Terim 298
2. Gerçekleşme Koşulları 300
3. Egemenlik - Siyasal İktidar İlişkisi Açısından Biçimlenişi 303
B. AYIRICI ÖZELLİKLERİ VE ÇEŞİTLERİ 309
1. Konum 309
2. Halifelik - Mülk Ayırımına Göre Belirlenişi 311
3. Çeşitleri ve Siyasal Boyutları 316
C. GELİŞİM VE DEĞİŞİMİ 321
1. Konum 321
2. Aşamalar 323
3. Bürokrasi 331
4. "Hâcib" Örneği 337

Değerlendirme 343

BİBLİYOGRAFYA 348

İNGİLİZCE ÖZET 363

GİRİŞ

İbn Haldun **Mukaddime** adlı eserinde ekonomik ilişkilere dayanan sosyal-siyasal nitelikte bir doktrin kurmuştur. Bu doktrinin en önemli yönü, siyasal yapı, kurum ve olayların genel bir teori çerçevesinde değerlendirilişinde kendisini gösterir. İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrininin söz konusu yönüne "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi" adını verebiliriz. Çalışmamızda, İbn Haldun'un kurmuş olduğu doktrinin Metodunu ve Siyaset Teorisini incelemeyi amaçladık.

Mukaddime'nin etraflıca incelenmesi, eserin bilinçli bir plân uyarınca düzenlenmiş ve işlenmiş olduğunu göstermektedir. Oysa, **Mukaddime** üzerine yapılan incelemelerde çok farklı sonuçlara varıldığı görülür. Bazı ortak noktalara ulaşılmış olsa bile, en azından, görüşler arasındaki çeşitlilik ve farklılığın ağırlık kazandığı saptanabilir. Yorumların farklı oluşunun temel sebebi **Mukaddime**'nin bütünsel olarak ele alınmayışından doğ-

muş bulunmaktadır. "Bütünsel ele almayış", İbn Haldun'un düşüncesinin gerçekte nasıl odaklaştığının gereğince izlenmemiş ya da belirli "güdümlü" yorumlara feda edilmiş olmasından doğmaktadır. Bu durum karşısında söz konusu "bütünsellik"in ihmâl edilme biçimlerinin "İbn Haldun **Mukaddime**'sinin İncelenmesinde Bütünsellik Sorunu ve Mevcut Yaklaşımlar" başlıklı bir bölümde gösterilmesi; ancak bundan sonra **Mukaddime**'nin bütünlüğünü meydana getiren "İbn Haldun'un Metodu"nun açıklığa kavuşturulması bizim izleyebileceğimiz en geçerli yaklaşım olarak ortaya çıktı. **Mukaddime**'deki düşünce bütünlüğü, eserdeki her konu ve ayrıntıya yer verme biçiminde değil, fakat bu bütünlüğü oluşturan metodun açıklanmasıyla belirlenebilir.

İbn Haldun'un metodunun açıklığa kavuşturulmasıyladır ki, siyaset teorisinin incelenmesine geçilebilir. Düşünürün doktrininin bütünlüğünden soyutlanmış bir siyaset teorisi incelemesi yapılamaz. Çalışmamız, İbn Haldun'un metodunun ve bu metod yoluyla geliştirdiği siyaset teorisinin sistemli bir açıklanmasından ve tahlilinden oluşmaktadır. Söz konusu metod ve teorinin **fikir** yönünü vurgulamayı amaçlamakla birlikte, bu düşünce bütününü oluşturan tarihsel boyutları da dikkate almaya çalıştık.

İbn Haldun'un siyaset teorisi iki ana kavramda odaklaşmaktadır. Bu odaklar, sosyal-siyasal iktidarı -diğer temel faktörlerle birlikte- belirleyen, geliştiren ve değiştiren asabiyyet olgusu ile, bu olgunun katkısı ile kurulan mülk'tür. **Asabiyyet** kavramı üzerinde şimdiye kadar çok durulmuştur, ancak bu olgunun **kökeni** ve **işlevleri** hakkında yeterli bir incelemenin yapılmış bulunduğu kanısında değiliz. Bu eksikliği "asgarî" ölçülere indirmeye çalıştık. İbn Haldun'un **mülk** kavramı konusunda da çeşitli görüşler bulunmakla birlikte bu olgunun temelinde yatan **gelişimin** şimdiye kadar yeterince açıklığa kavuşturulduğunu kolaylıkla söyleyemiyoruz. Mülk'ün **dinamik hareketlerinin**

incelenmesinde mevcut bulunan boşluğu da doldurmaya çalıştık.

G. E. von Grunebaum'un, bir bilimsel tebliğ üzerine yapılan tartışmayı kapatırken söylediklerinde büyük gerçek payı vardır. Grunebaum'a göre, "Neredeyse bir İbn Haldun mitosu yaratılmak üzeredir. İbn Haldun efsanesi öyle bir aşamaya ulaşmıştır ki, ortada kendisine atıflar yapılan güvenilir bir metin vardır **[Mukaddime],** fakat okunmasına pek de gerek görülmez."[1] İnceleyicilerin genellikle içinde bulundukları durumu özetleyen Grunebaum'un taşlamasına yeni bir hedef teşkil etmemek için, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisini incelemede **Mukaddime**'nin kendisi en önemli kaynağımız oldu.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN MUKADDİME'SİNİN İNCELENMESİNDE BÜTÜNSELLİK SORUNU VE MEVCUT YAKLAŞIMLAR

I.

İBN HALDUN DÜŞÜNCESİNE YAKLAŞIMDA BÜTÜNSELLİK SORUNU

A. KONUM

İbn Haldun için tarihçi, tarih felsefecisi, sosyolog, iktisatçı, siyaset teorisyeni vb. tanımları yapılagelmektedir. Sosyal bilimler alanında belli bir disiplin açısından yürütülen herhangi bir incelemede **Mukaddime**'ye[1] yer vermek gereği duyulmuşsa,

(1) İbn Haldun'un (1332-1406) evrensel tarihi **Kitab el-İber ve Divan el-Mübtedaî ve ve'l-Haber fi eyyami'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men asarahüm min Zevi'l-Sultan'ı-Ekber** yedi "Kitap"tan oluşur. Birinci Kitap **("Kitab-ı Evvel")**'ta İbn Haldun, ekonomik temele dayanan sosyal-siyasal

İbn Haldun'un çoğu kez tanımı da yapılır. "Tanım" kavramını burada özel bir anlamda kullanıyoruz. Bir düşünüre, sözgelimi, "tarihçi" ya da "siyaset bilimcisi" denildiğinde kategorik bir tanım yapıldığını kabul ediyoruz. Ele alınan düşünür, incelenmesi çetrefil bir olgunun odağı durumundaysa, İbn Haldun örneğinde olduğu üzere İslâm gibi karmaşık bir uygarlığın, XIV. yüzyıl gibi altüstlüklerin yaygınlaştığı çağın ürünü ise üzerine yapılan tanımlar da büsbütün çoğalacaktır. Birikim **(accumulation)** bilimi olmaktan çıkarılarak bir bölümlenme-tasnif **(classification)** bilimi henüz olamadığı bir çağda özel olarak tarihi, genel olarak "bilim"i teolojiden kurtarma yolunda temel bir aşamayı gerçekleştiren İbn Haldun'a günümüz tarihçisi "Tarih Bilimi'nin gerçek kurucusu" diye bakacaktır. Olayları, toplumsal olaylar olarak ele alıp genellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelemeyi hedef tutan aynı İbn Haldun bu kez sosyolojinin müjdecisi

---

nitelikte bir doktrin kurmuştur, **Kitab-ı Evvel,** daha İbn Haldun hayattayken, düşünürün teorik görüşlerini yansıttığı bağımsız bir eser olarak kabul edilmiş ve **Mukaddime-i İbn Haldun** ya da kısaca **Mukaddime** adıyla anılmaya başlanmıştır. Kitab el-İber'in orijinal "Mukaddime"si ise nispeten kısa bir öndeyiştir. Bu öndeyiş ile onu izleyen ve **Kitab el-İber'in** asıl bağımsız sayılması gereken Kitab-ı Evvel'i birlikte ele alınmakta ve **Mukaddime**'yi oluşturmaktadır. **Mukaddime** çağdaş baskılarda genellikle üç cilt olarak düzenlenmektedir.

Kitab-el İber çeşitli konularda birincil kaynak sayılır ve genel olarak değerli bir eser kabul edilir, ancak, İbn Haldun'un "İlm ül-Umran" adını verdiği "Yeni Bilim"i **Mukaddime**'de yer almaktadır. Böylece, İbn Haldun'un "görüşleri"nin incelendiği çalışmalara temel teşkil eden eser de **Mukaddime** olmaktadır. İbn Haldun, **Kitab el-İber**'de toplumları inceleme birimi olarak ele almasına rağmen, bu eserinde, **Mukaddime**'de geliştirdiği doktrinin uygulanmasını gerçekleştirmiş değildir.

İbn Haldun **Mukaddime**'yi kırk beş yaşında, (Hicrî 779 yılı ortası; Milâdî 1377'de) Cezayir'deki Beni Tacin ilinde İbn Selâme Kalesi'nde tamamlamıştır. (Tamamlayıcı bilgi için bkz.: Ümit Hassan, **"Mukaddime** Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", S.B.F.D. Cilt XXIII No: 3-4, Eylül-Aralık 1973, Ankara 1975, ss. 112-114.)

olarak irdelenecektir. Toplumların temel ekonomik ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbn Haldun'a bu kez de bir politik iktisatçı "kurucu" gözüyle bakabilecektir. Yine aynı düşünürün XIV. yüzyıl İslâm ortodoksisinde görevliyken, devlet ve iktidar olgularını "anayasa" (: Şeriat) dışında objektif karakteri itibariyle ele alışı ise, kendisinin günümüz siyaset bilimcisi tarafından "çağdaş anlamıyla ilk siyaset bilimcisi" diye adlandırılmasına yol açabilir.

İbn Haldun, "tanım"lanırken bütün bu ve diğer kategorik ayırımlara uğramaktadır. Oysa, **Mukaddime** bir bütün olarak ele alındığında, her tanımın kendi açısından bir doğruyu içerme çabasıyla kullanıldığı, fakat her birinin, aynı zamanda, bütünü tam olarak yansıtamadığı, hatta bazı hallerde yanlış yansıttığı görülecektir. Burada özellikle belirtmek istediğimiz husus, hem doğrudan İbn Haldun üzerine yapılan çalışmaların, hem de - çalışmanın amacı diğer bir konuyu açıklamak bile olsa- dolaylı olarak İbn Haldun'u da incelemiş bulunan çalışmaların büyük çoğunluğunun düşünüre sınırlı, dar açılardan yaklaşmakta olmalarıdır.

İki husus açıklığa kavuşturulmak gerektir. Bunlardan birincisi; son zamanlara kadar doğrudan İbn Haldun üzerine yapılan araştırmaların sayıca önemli bir bölümü ya dar perspektifleri tercih etmişlerdir ya da düşünürün belirli bir alanda yazmış olduklarını incelemekle yetinmişlerdir.(2) Belli bir disiplinin bağımsızlığını kazanma süreci içerisinde İbn Haldun'u bir

---

(2) Özellikle sayıca çok sınırlı tuttuğumuz aşağıdaki örnekler bir fikir verebilir:

René Maunier; "Les Idées economiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", **Revue d'Histoire economique et sociale,** VI, 1912, ss.409-412.

Emile F. Gautier, "Un Passage d'Ibn Khaldoun et du Bayân", **Hespéris,** XLI, 1924, ss. 305-312.

Gaston Bouthoul, "L'Esprit de corps selon İbn Khaldoun", **Revue internationale de Sociologie,** XL, 1932, ss.217-221.

başlangıç noktası olarak görmek ya da önemli bir kavşak noktası olarak irdelemek İbn Haldun'un düşünce sisteminin kavranılmasında bir gelişme sağlamaz. Sağlamadığı gibi, bu tür yaklaşımlar bazı hallerde yanlışlıklara yol açabilecek metod zaaflarını

L Buret, "Un Pédagogue arabe du XIV^{e} siècle: Ibn Khaldûn", **Revue Tunisienne,** V, 1934, ss.23-32.

Georges Hostelet, "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIV^{e} siècle", **Revue de l'Institut de Sociologie,** 1936, ss.151-156.

Alfred Guillaume, "Arabian Views on Prophecy [Ibn Khaldûn]", **Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites,** The Bampton Lectures, New York 1938, ss.197-213.

Robert S. Darbshire, "The Philosophical Rapprochement of Christendom and Islam in Accordance with Ibn Khaldûn's Scientific Crticism", **The Moslem World,** XXX, 1940, ss.226-235.

Abd al-Qâdir, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldûn", **The Indian Journal of Political Science,** III, 1941, ss.117-126.

Haroon Khan Sherwani, "Political Theories of Certain Eraly Islamic Writes", **The Indian Journal of Political Science,** III, 1942, ss.225-236.

Miya Syrier, "Ibn Khaldûn and Islamic Mysticism", **Islamic Culture,** XXI, 1947, ss.264-302.

Georges Albert Astre, "Un Précurseur de la sociologie au XIV^{e} siècle: Ibn Khaldoun", **L'Islam et l'Occident,** Paris 1947, ss.131-150.

Louis Gardet - M. M. Anawati, "La Place du Kalâm d'après Ibn Khaldûn", **Introduction à la théologie musulmane,** Paris 1948, ss.121-124.

Kheirallah G. Bosh, "Ibn Khaldun on Evolution", **The Islamic Review,** XXXVIII No.5, ss.26-28.

Johan von Schmid, "Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe (1332-1406)", **Revue de l'Institut de Sociologie,** 1951, ss.237-253.

Sâtî al-Husarî, "La Sociologie d'Ibn Khaldûn", **Actes du XV^{e} Congrès International de Sociologie,** İstanbul 1952.

Husein Alatas, "Objectivity and the Writing of History: The Conception of History by Al-Ghazali, Ibn Khaldun", **The Islamic Review,** XLII No.1, ss.11-14.

Umar Farrûkh, **The Arab Genius in Science and Philosophy,** The American Council of Learned Societies: Near East Translation Program, 10, (tr. John B. Hardie), Washington 1954.

da barındırmaktadırlar. İbn Haldun'un bir "tarihçi" ya da "tarih felsefesinin kurucusu" olarak tanımlanması, "sosyolojinin mübeşşiri" sayılması ancak tarih felsefesi ya da sosyoloji ile ilgili bir sorundur. Bu ve benzeri yaklaşımlar İbn Haldun'un bilim dalları açısından bir çerçeveye konulmasıyla sonuçlanmaktadır. Oysa, bilim dallarının **kendilerinin** bir düşünce sentezinden - İbn Haldun'un düşüncesinden– yararlanılarak nasıl ele alınabileceği şimdiye kadar yapılan bildiğimiz incelemelerden tam anlamıyla çıkarsanamamaktadır. İkinci husus ise; İbn Haldun düşüncesine belli bir disiplin açısından bakılırken bile varılan sonuçların hemen hiçbir düşünür için bulunmayan bir çeşitlilik göstermesidir. Bu kadar geniş bir fikir yelpazesinin değişik dilimlerine oturtulması, İbn Haldun'un bir bütün olarak ele alınmamış olduğu önermemizi kuvvetlendirmektedir.

W. J. Fischel, "Ibn Khaldûn's Contribution to Comparative Religion", University of California Publications in Semitic Philology, Berkeles - Los Angeles 1959.

J. Macdonald, "An Arab's Appreciation of Ibn Khaldûn and Western Criticsm of Islam", **Islamic Literature,** XI, 1959, ss.187-195.

Gerson D. Cohen, "Ibn Khaldûn Rediscovered Arab Philosopher", **Midstream,** V, 1959, ss.77-90.

T. B. Irving, "A Fourteenth Century View of Language", **The World of Islam,** (Studies in Honour of Philip K. Hitti, Ed. J. Kritzeck - R. Bayly Winder), London - New York 1959, ss.185-192.

Manzûr Alâm, "Ibn Khaldûn's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities", **Islamic Culture,** XXXIV, 1960, ss.90-106.

Harry A. Wolfson, "Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination", **Religious Philosophy: A Group of Essays,** Harvard 1961, ss.177-195.

W. J. Fischel, "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources", **Studia Islamica,** XIV, 1961, ss.109-119.

J. L. Miège, "La modernité d'Ibn Khaldoun", **Mahrajân,** 1962, ss.13-19.

Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fârâbî and Ibn Khaldûn", **Oriens,** XVI, 1963, ss.40-60.

J. D. C. Boulakia, "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", **Journal of Political economy,** Vol, 79 No.5, 1971.

Açıktır ki, "bütünlük"ün izafî karakteri önermemize karşı ileri sürülebilir. Sınırlamaların kaçınılmazlığı metodolojinin içinde bulunur, denilebilir. Bizim vurgulamak istediğimiz husus, İbn Haldun'un **Mukaddime**'sinde sentezleşen sosyal-siyasal doktrine bir bütün olarak yaklaşımda bulunulmamış olması keyfiyetidir. Bu hal karşısında, İbn Haldun'un teorik görüşleri belirli çağdaş disiplinlerin ve bu disiplinler içindeki değişik görüşlerin bir **araç**'ı olmaktadır. Oysa, değindiğimiz üzere, çağdaş disiplinlerin birçoğu İbn Haldun'u betimleyecek sınırları kendi çağdaş boyutlarıyla saptamak yerine, düşünce tarihinde bir nitelik sıçramasını gerçekleştirmiş olan İbn Haldun'dan yola çıkabilirler, -hattâ bazı alanlarda- çıkmalıdırlar. (Böylelikle, disipinler-arası ilişkilerin biçim-içerik yeniliğine uğraması bile mümkün olabilir.) Diğer bir anlatımla, İbn Haldun'un bilim dalları içindeki yeri saptanmaya çalışırken; "düşünce"de bir nitelik değişimini amaçlamış ve başarmış bir düşünür karşısında çağdaş bilim dallarının yeri, daha kapsamlı bir ifade ile, çağdaş düşüncenin yeri ne olacaktır sorusu önemli ölçüde cevapsız kalmaktadır. Sözü edilen -biri mevcut- iki yaklaşımın birlikte bir senteze doğru yönelimler sağlayacağı düşünülebilir.

Soruna daha yakından bakılmasında yarar vardır. İbn Haldun çeşitli sınıflamalarda "bağımsız düşünür" olarak belirtilmektedir. Bu "bağımsızlık" teşhisine, kalıplara uymama halinden ötürü sığınılmaktadır. İbn Haldun'un metodunun gereğince belirlenmeyişi bir kavram kargaşası yaratmakta, düşünürün amaç ve araçları bütün olarak ele alınmadığından bunların içilişkileri gözden kaçırılmaktadır. Nitekim, İbn Haldun'un sebep - sonuç ilişkileri bakımından "durağan" olduğu iddia edilirken, öte yanda bir başka araştırıcı düşünürün "dinamik" anlayışın doruğuna vardığını söyleyebilmekte; sünnî geleneğin takipçisi denirken lâik anlayışın gerçek kurucusu olduğu öne sürülmektedir. Psikolojik saiklerin "asabiyyet teorisi"ni temellendirdiği ifade edilirken, yine öte yanda, sosyo-ekonomik yapının bu teoriyi

temellendirdiği de kabul edilmektedir. İbn Haldun'a bir yanda orijinal bir metodun kuruculuğu öte yanda geleneksel İslâm hukukçuluğu yakıştırılabilmektedir. Bu kadar uçsal görüşlerin bulunuşu İbn Haldun'un belirli görüşlerinin ve **Mukaddime**'nin belirli bölümlerinin bütününden soyutlanarak, tecritli bir biçimde konu alınmalarından doğmaktadır. Bunun da temelinde İbn Haldun'un metodunu araştırmanın kategorik sınırlamalara sığdırılması çabası yatmaktadır.

Mukaddime'nin bütün olarak ele alınmasının gerekliliğini iki dizi örnekle kanıtlayacağız. Bunlardan birincisinde, İbn Haldun'un bilim dallarıyla ilgili tanımlanmasındaki çeşitlilik gösterilecek, böylece düşünürün "tanım"larla ifadelendirilmesinde yatan ve anlamlı tahlillere girişilebilmesini bir ölçüde engelleyen soyutluğa işaret edilecektir. İkinci dizi örnekte ise, önermemizin geçerliliğini kanıtlamak için özel bir yol benimsedik ve İbn Haldun'un çeşitli "Batılı" düşünürlerle karşılaştırılmasıyla yapılmış olan kıyas ve benzetmeleri ele aldık. Burada sergilenecek çeşitliliklerle de İbn Haldun'un **Mukaddime**'deki güdücü düşüncesinin bir bütün olarak irdelenmesi gerekliliğine işaret etmiş olacağız.

B. ÖRNEKLER

1. Bilim Dalları Açısından Tanımlar

İbn Haldun **Mukaddime**'sinin düşünce alanındaki işlevinin soyut bir tanımını yapabilmek güçtür. Nitekim, bu güçlük, İbn Haldun hakkındaki ya da dolaylı olarak İbn Haldun'a da yer veren eserlere bakıldığında anlaşılabilir. Hemen yukarıda yazdığımız cümlede bile, "düşünce alanındaki işlevinin" derken, "İbn Haldun'un bilim alanındaki işlevi" ya da "İbn Haldun"un felsefe alanındaki işlevi" anlatımlarını kullanamamaktayız. Çünkü, "bi-

lim alanında" ya da "felsefe alanında" diyebilmek, İbn Haldun'u bilim adamı ya da felsefeci olarak gösterme endişesine doğru atılmış bir adım olacaktır. Gerçi birçok önemli düşünür için aynı kaygı söz konusudur, ancak, bir tarih felsefecisi mi yoksa sosyal bilimin "kurucusu" mu olduğu gibi birbirinden çok farklı argümanlara açılabilen İbn Haldun özelliğindeki kişi hakkında hemen başlangıçta yapılacak bir soyutlama tercihi, sorunu büsbütün çetrefil bir plana itmek demek olacaktır. Bu sebepledir ki, bir giriş cümlesinde "düşünce alanındaki işlevinin" sözünü tercih ederek kullanmış olmamız, konunun doğurduğu bir kaçınılmazlık olarak irdelenmelidir.

Hacı Halife (Kâtip Çelebi), İbn Haldun'u Tarihi açıklayan bir üstad, bir "tarihçi" olarak görmektedir.(3) Naîmâ, takipçisi olduğu Hacı Halife'den tarihte kanunluluk konusunda aldığı ve geliştirdiği fikirleri(4) zikrederken Hacı Halife yoluyla İbn Haldun'u tarihçi olarak görmektedir.(5) Yine Naîmâ, mülk-devlet sorunlarına eğilirken İbn Haldun'un **Mukaddime**'sine atıfla(6) konuyu tarihçilik temeline oturtmakta, İbn Haldun'u bir tarihçi olarak görmektedir.

---

(3) Hacı Halife'nin tarih anlayışın·n, mülk-devlet teorisini kapsayan dinamik bir bakış içeren bir tarih anlayışı olduğunu kaydetmekle yetinelim. İbn Haldun'un Hacı Halife'ye etkisi konusunda bir görüş için bkz.: Z. Fari Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", **Fuad Köprülü Armağanı,** D.T.C.F. Yayını, İst. (Basım yeri) 1953, ss.156-157, özellikle not 9. Z. Fahri Fındıkoğlu, **İçtimaiyat, c. II, Metodoloji Nazariyeleri,** 3. Baskı, İ.Ü.İ.F. Yayını, İst. 1961, ss.116-131.

Hacı Halife'nin İbn Haldun'a atıflarının önemli ve bunun açıklanmasında Gustave Flügel'in rolü hakkında bkz.: Nathaniel Schmidt, **Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher,** Ams Press, New York, 1967, s.3. (First Ed. 1930).

(4) Naîmâ Mustafa, **Naîmâ Tarihi, (Çev.: Zuhuri Danışman),** C, I, Z. Danışman yayınevi, İst. 1967.

(5) **Naîmâ Tarihi,** s. 44.

(6) Naîmâ, s. 48.

Abdurrahman Şeref Bey, **Tarih-i Devlet-i Osmaniy-ye'**nin önsözünde amacını açıklarken, hareket noktası olarak İbn Haldun'u seçmekte, C. Brockelmann, İbn Haldun'un ününün esas itibarıyla tarihçi oluşundan ileri geldiğini[7] belirtmekte Levy, İbn Haldun'u felsefeci - tarihçi niteliğinde[8] görmekte; Toynbee, İbn Haldun'un bir tarih felsefecisi olarak yarattığı **Mukaddime**'nin kendi alanında gelmiş geçmiş en büyük eser olduğunu[9] ifade etmektedir. Hitti'ye göre[10] İbn Haldun İslâm'ın en büyük tarih felsefecisi, gelmiş geçmiş tarih felsefecilerinin ise en büyüklerinden birisidir.

Claude Huart (1902), Italo Pizzi (1903), A. Nicholson (1907) gibi Arap Edebiyatı tarihçileri; T. J. Boer (1901) gibi İslâm-Arap felsefecisi; Villiam Muir (1883), August Müller (1886) gibi İslâm tarihçileri ve Eduard Meyer (1913) gibi diğer alanlardaki tarihçiler İbn Haldun'u tarihçi ve tarih felsefecisi olarak övmüşlerdir.[11] Robert Flint ise İbn Haldun'u daha 1893'de tarih bilimi ya da felsefesi alanında klasik ve ortaçağ Hıristiyanlığında benzeri bulunmayan eşsiz bir tarihçi olarak görmekteydi.[12] Bernard Lewis, İbn Haldun'un bir tarih dahisi

---

(7) Carl Brockelmann, **History of the Islamic Peoples,** (Trans, by J. Carmichael and Perlmann: **Geschichte der Islamischen. Völker und Staaten,** 1939), Routledge and Kegan Paul, London 1964, s.215.)

(8) Reuben Levy, **The Social Structure of Islam**, Cambridge University Press, 1969, (First ed. 1957), s.54.

(9) Arnold J. Toynbee, **A Study of History,** v. III, Oxford University Press, London 1962, s.322.

(10) Phitip K. Hitti, **The Arabs: A. Short History,** (5. ed.), Macmillan, London 1968 (First ed. 1968), s. 138.

(11) Bkz.: Schmidt, s. 7.

(12) Robert Flint, **History of the Philosophy of History,** Wm. Blackwood and Sons., s.86. Bkz.: Charles Issawi, **An Arab Philosopy of History,** John Murray, London 1969, (First ed. 1950), s. X.

olduğunu, tarihin ilk kez felsefî ve sosyolojik bir kavranılışını gerçekleştirdiğini belirtmektedir.[13]

İbn Haldun'un önemine sosyologlarca da işaret edilmiş;[14] A. Ferreire (1896), Ludwig Gumplowicz (1898), Stefano Colosio (1914), René Maunier (1912) ve T. Hussain (1918) gibi sosyolojistler İbn Haldun'u "sosyoloji"nin habercisi, öncüsü, ilk sosyolog ve benzeri şekillerde sıfatlandırmışlardır. Düşünür; tarih sosyolojisinin, sosyal morfolojinin, genel sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin[15] öncüsü niteliğinde görülebilmektedir.

İbn Haldun, kültür tarihçisi de sayılmakta ve "modern kültür tarihinin babası"[16] payesine erişmiş bulunduğu öne sürülmektedir. Öte yandan, kültür tarihiyle ilgili bir eserde İbn

---

(13) Bernard Lewis, **The Arabs in History,** Hutchinson University Library, 5. ed., (1. ed. 1950) London 1970, ss.160, 136.

(14) Schmidt, s. 7.

Bkz: Howard Becker - Harry Elmer Barnes, **Social Thought From Lore to Science,**v. 1, 3. ed., Dover Publications, New York 1961, (First ed. 1938), s.267.

A. Zeki Velidi Togan, **Tarihte Usul,** 2. Bask., A. Ü. E. F. Yayınları, İst. 1969, ss.161-162 not 2.

H. Z. Ülken, "Ibn Khaldun. Initiateur de la sociologie", **Proceedings of Mahrajan,** Cairo, 1962, ss.29-40.

Hilmi Ziya (Ülken) - Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), **İbn Haldun,** Birinci kısım (Fındıkoğlu), Kanaat Kitabevi, İst. 1940, s.59. Bu eserin ss. 7-59 arası Fındıkoğlu, ss.111-154 arası Ülken tarafından kaleme alınmıştır; ss.77-107 arasında ise Gumplowicz'in İbn Haldun hakkında Fındıkoğlu tarafından çevirilen bir incelemesi yer almaktadır.)

(15) Maurice Duverger, **Sosyal Bilimlere Giriş** (Çev. Ünsal Oskay), Bilgi Yayınları, Ankara, 1973, s.30.

Issawi, s.10

(16) Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldun", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

Haldun bir tarihçi ve sosyolog[17] olarak anılmaktadır. H. Topçuoğlu, hukuk sosyolojisiyle ilgili eserinde ise, İbn Haldun'u, esas itibarıyla, tarih felsefesi ve siyaset sosyolojisinin öncüsü[18] tanımlarıyla irdelemektedir. Daha önceleri F. Köprülü, düşünürü, "Tarih felsefesinin mümtaz simâlarından, daha doğru bir ifade ile sosyolojinin ilk büyük kurucularından" saymak gerektiğini belirtmiş bulunuyordu.[19]

Tarihçi İbn Haldun'un önde gelen siyaset teorisyenleri arasında yer aldığı,[20] devletin kaynağı ve niteliği hakkındaki teoriler sergilenirken,[21] kendisine başvurulduğu da izlenebilir. Erwin Rosenthal'e göre, İbn Haldun, İslâm'da terimin tam anlamıyla tek siyasal düşünürdür.[22] A. R. Gibb ise, düşünürün siyaset teorisinin temellerini araştırırken, "İbn Haldun sadece bir müslüman olmakla kalmamaktadır; **Mükaddime**'nin her sayfası onun bir İslâm hukukçu ve ilahiyatçısı olduğuna tanıklık eder"[23] demektedir.

---

(17) Jamil M Abun-Nasr, **A History of the Maghrib,** Cambridge University Press, 1971, s. 8 vd.

(18) Hamide Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** C. 1, 2. baskı, A. Ü. H. F Yayınları, 1963, s. 338.

Bkz.: Ülker Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", **A. Ü. H. F. D.** XXIV 1-4, 1967, 1968, ss. 223-224.

(19) M. Fuad Köprülü, "İzahlar", (W. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi,** 2. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ank. 1963), s. 169.

(20) Yavuz Abadan, **Devlet Felsefesi,** A. Ü. S. B. F. Yayınları, Ankara 1959, s. 163.

(21) Bülent Dâver, **Siyasal Bilime Giriş,** A. Ü. S. B. F. Yayınları, Ankara 1968, s. 164.

(22) E.I.J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam,** Cambridge University Press, 1968, (First ed. 1958), s. 3.

(23) Hamilton A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", **Bulletin of the School of Oriental Studies,** VII, pt. I, London 1933, ss. 23.

İbn Haldun felsefe ve tarihten pedagojiye, sosyal psikolojiye; siyaset teorisinden ekonomiye kadar çeşitli monografilere, araştırma-incelemelere konu olmuş[24] ve, tabiatıyla, düşünüre yeni tanımlar yüklenmesi kaçınılmaz bir hal almıştır.[25] Yalnızca ekonomi alanında Avrupa'daki merkantilist görüşlerden dört yüz yıl kadar önce emeğe dayanan bir değer teorisi kurması onu ilk iktisatçı, iktisat biliminin kurucusu[26] ya da politik ekonominin "önder"i olarak irdeleyen çalışmaların yapılmasına yol açmıştır.[27]

---

(24) Julian Ribers (1893), Francisco Pans Brignes (1898), Rafael Altamiro (1904) ve Simon van den Bergh (1912)'in eserleri için bkz.: Schmidt, ss. 62-63.

(25) O kadar ki, nispeten yeni sayılabilecek birçok disiplinler de bu konuda yarışa çıkmışlardır. Örneğin, şehircilik alanında, İbn Haldun'a –haklı olarak– öncülük payesi verilmektedir.

Bkz.: Saba G. Shiber, "Ibn Khaldun - an Earl Town Planner" **Middle East Forum** (Beriut), XXX (1962, ss. 35-39.

(26) (27) Bkz.: Mohammed Ali Nashaat, **The Economic Ideas in the Prolegomena of Ibn Khaldun,** Cairo, 1944.

M. A. Nashaat, "Ibn Khaldoun, Pioneer Economist", **L'Egypte contemporaine,** XXXV - No. 220, Cairo 1945, ss.375-490.

Sobhi Mahmassani, **Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun. Essai historique et critique,** Lyon 1932.

Jean David C. Boulakia, "Ibn Khaldun: A Forteenth - Century Economist", **Journal of Political Economy,** Vol. 79. Number 5, Sept. - Oct. 1971.

Ernest Mandel, **Marksist Ekonomi El-Kitabı, (Traite d'economie Marxiste,** 1962), (Çev.: O. Suda), c. II, Ant yayınları, İst. 1970. ss.457-453.

René Maunier "Les Idées économiques d'un Philosophe arabe, Ibn Khaldoun", **Revue d'histoire économique et sociale,** 1912.

Abd al-Qadir, "The Economic Ideas of Ibn Khaldun", **The Inıian Journal of Political Science,** XXII, Allahabad 1941, ss.898-907.

G. H. Bosquet, **Les textes économiques de la Mouqaddima** (1375-1379), Paris and Algiers, 1961.

M. Atallah Berham, **La pensée economiques d'Ibn Khaldoun,** Paris 1964.

M. H. Dowidar, **L'économie politique, une science sociale,** (textes à l'appui/économie) François Maspero, Paris 1974, ss. 103-111.

Kısaca belirtmek gerekirse, İbn Haldun'un tarihçi, tarih felsefecisi ya da doğrudan felsefeci, sosyolojinin, sosyal psikolojinin kurucusu; siyaset teorisinde önemli bir kavşak, öncü bir iktisatçı vb. olarak tanımlandığı görülmektedir. Burada amacımız, şu ya da bu eserin, İbn Haldun'u şu ya da bu şekilde tanımladığını vurgulamak değildir. Vurgulamak istediğimiz, bu tanımlarda varılmış olan "karar"ların çeşitliliğidir.

Tanımlar, çoğu hallerde, kaçınılmaz olarak soyutlamayla oluşur; bu, tanımın tabiatı gereğidir. İbn Haldun örneğinde ise, tanımlardaki çeşitlilik, bu tanımların kendisini işlevlerinden yoksun kılan, "tanımlamayan" bir duruma indirgemektedir.

2. Kıyas ve Benzetmeler

İbn Haldun çoğu kendisinden sonra yaşamış olan pek çok "Batılı" düşünürle kıyaslanmıştır. Bu durum da, İbn Haldun'un bilim dallarıyla ilgili tanımlanmasındaki işlevsiz soyutlamaların yanısıra, diğer bir soyutlamayı içerir. Gerçi söz konusu kıyas ve benzetmelerin belli gerekçeleri vardır, ancak; böylesi benzetmeler çoğu çalışmalarda İbn Haldun'u "tanımlama" çabasıyla yapılmakta ise de, aslında, uzun vadede, İbn Haldun'un düşünce sistemini açıklığa kavuşturmaktaki sınırlı yararlarından çok, belki de, İbn Haldun'un benzetildiği ya da ona benzetilen düşünürün kavranmasına yardımcı olabilirler. Hemen belirtmek gerekir ki, bu bölümde sergilenecek örnekler -"tarihçi", "sosyolog" vb.- "tanım"ların sergilenmesinden elde edilmiş bulunan sonucun geçirliliğini araştırmak üzere düzenlenmiştir. Amaç, İbn Haldun'un düşüncesini açıklamak değil, düşünürün ele alınışındaki çeşitliliğe dikkati çekmek olacaktır. Böylece, "tanım"larla ilgili olarak ortaya çıkan sonuç doğrulanacaktır.

Değişik incelemeciler tarafından yapılan kıyas ve benzetmelerin -İbn Haldun'dan önce yaşamış kişilerle yapılmış olan birkaç istisnaî örnek dışında- hemen tamamına yakını İbn

Haldun'un fikirlerinin temel bir özelliğini yansıtmak kaygısıyla yapılır. Bu özellik, İbn Haldun'dan sonra yaşamış ve fikir tarihinde kavşak noktalarını tutmuş olan "büyük" "Batılı" düşünürlerden yüzyıllarca önce, bu düşünürleri etkilemesinin söz konusu olmadığı ifade edildiği halde, İbn Haldun'un yine ayrı düşünürlerin görüş ve teorilerinin esaslarını ve metodlarını hem de çoğu örnekte daha yetkin bir biçimde- ortaya koymuş olmasıdır. Böylelikle, İbn Haldun'un öncülük niteliğinin altı çizilir ve düşünürün kişiliğinde anakronik bir sosyo-filozofik olgunun yattığı "ihsas" edilmiş olur.

Tarihçinin geleneklere bağlı kalınakla yetinmesi; gelenek-göreneklerin, siyaset sanatının, kültür-uygarlık biçimlenmesinin temelinde yatan gelişmeleri araştırmaması ve bilinmeyeni, bilinen verilerden çıkarsama, günü geçmişten öğrenme yoluna giderken gerekli bilimsel yöntemlerin takipçisi olmaması halinde tökezlenmeye mahkûm olacağı apaçıktır. İbn Haldun da kritik metodu açısından Thukydides'e benzetilir(28) ve tümevarımsal metoda gerekli önem verişi, veri toplamadaki titizliği ile dikkate değer bulunur. Tarih'i doğal bir süreç saymasıyla da Polybios, İbn Haldun'a "öncülük" eder.(29)

İbn Haldun'un kendisinden sonra yaşamış batılı düşünür ve bilginlerle ortak yanlarının aranması, İbn Haldun'un bazı

---

(28) Edward John Bolus. **The Influence of Islam:** "A Study of the Effect of Islam upon the Psychology and Civilization of the Races which Profess it", L. Williams, London 1932, s. 145.

Toynbee, **A Study of History,** III, s. 321.

Hayden V. White, "Ibn Khaldun in World Philosophy of History", **Comparative Studies in Society and History** (The Hague), II (1959-1960), ss.116, 123-124.

Karş.: Henry Steele Commager, **The Nature and the Study of History,** C. E. Merrill Books, Ohio 1965, s. 81.

(29) Becker - Bernes, I, ss. 200-266.

düşüncelerine benzer görüşlerin çok sonraları, hem de çoğu zaman aynı kavrayış ve derinlikten yoksun olarak formüle edilmesi başlıbaşına bir konudur. Burada, İbn Haldun üzerindeki ilginin soyut plandaki yansımasına bir giriş yapmak amacını aşmadan bazı tipik örnekler verilebilir.

Machiavelli, İbn Haldun ile kıyaslanan düşünürlerin başında yer alır. Tarih'i ele alışlarındaki benzerliklerin araştırılması bir yana, esas itibarıyla, siyaset teorilerindeki benzerlikler incelenir. Machiavelli'nin "Silahlı peygamberler fetihlerde bulunurken silahsızların mahvolması" yolundaki görüşü benimsemesi ve bu görüş çerçevesinde oluşan 'iktidar' kavrayışı(30) ile İbn Haldun'un asabiyyet teorisi arasında paralellikler aranır(31) ve ortaya konmaya çalışılır. İbn Haldun ile Machiavelli arasındaki analojilerin ve kıyaslamaların tarih, siyaset teorisi, sosyal psikoloji ve diğer çeşitli alanlardaki çalışmalarda yer aldığı izlenebilir.(32)

---

(30) Bkz.: Machiavelli, **Hükümdar,** (Çev.: V. Hatay), Remzi Kitabevi, İst., 6. Bölüm.

(31) Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", **Oriens**, vol. I, 1948, s. 2.

Burada, açıklamaya çalıştığımız üzere, bazı görüşlerin bir sergilemesi yapılmaktadır. Yoksa, Machiavelli'ye genel bir yaklaşım yapılması ve bu yaklaşım sonucunda çıkarılabilecek bir teori ile İbn Haldun arasında bizim de katıldığımız bir paralellik bulunduğuna işaret etmek amacını taşımıyoruz. Böyle bir çabamız olmadığı gibi, –burada tartışmasına girmeden belirtelim– bu gibi bir genel benzerliğin çıkarsanabileceği görüşünü de taşımamaktayız.

(32) Örneğin bkz. : Annemarie Schimmel, **Ibn Chaldun: Ausgewahlte Abschnitte aus der Muqaddima,** Tübingen 1951, s. xvii. Zikreden: Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun's Life", **MR, I**, s. 1xvii.

E. I. J. Rosenthal, "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the 14 the Century" **Bulletin of the John Rylands Library,** XXIV, Manchester 1940, ss. 307-320.

E. I. J. Rosenthal, "Some Aspects of Islamic Political Thought", **Islamic Culture,** XXII, Hyderabad 1948, ss. 1-17.

İbn Haldun, Montesquieu'nun da "mübeşşir"i sayılmaktadır. Daha 1812 de Hammer-Purgstall'ın İbn Haldun'a **"ein arabischer Montesquieu"**(33) demesinden bu yana İbn Haldun

---

Issawi, s. x.

Toynbee, III, s. 321.

Togan, s. 162.

Roger Garaudy, **Sosyalizm ve Islâmiyet,** (Çev. : D. Avcıoğlu E. Tüfekçi), Yön yayınları, İst. 1965, s. 56.

Stefano Colosio, "Introduction à l'étude d'Ibn Khaldoun", **Revue du monde musulman,** XXVI, 1914, s. 319.

Zulgadar Jung, "Machiavelli - A Study", **Islamic Culture,** II - 3, 1928, ss. 393-394.

Abdülhak Adnan-Adıvar, "İbn Haldun" **İslâm Ansiklopedisi**

Oliver Carré, "A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn, **Revue française de Sociologie,** 1973 - XIV - I, s. 115.

White, s. 116.

Ülken, **İbn Haldun,** s. 154.

Schmidt, ss. 22, 63.

Topçuoğlu, ss. 355-356 not 34.

Becker - Barnes, I, ss. 200, 278, 302, 309.

Gaston Bouthoul, **Siyaset Sosyolojisi,** (çev. : Ali Türkây Yazıcı), Remzi Kitabevi, İst. 1967, s. 17.

(33) Togan (s. 159), "J. v. Hammer 'arap Montesquie'su' tesmiye ettiği İbn Haldun'un **Mukaddime**'si hakkında Pirîzadenin türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında **Journal Asiatique** mecmuasına yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde (1822, s. 279) [Bkz. Togan, s. 159 not 4] İbn Haldun **Mukaddime**'sinin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatıyla çok okunduğunu zikretmiştir" demektedir. Keza; Togan (s. 161), ". [İbn Haldun'un] fikirlerini Pîrîzade tercümesi vasıtasıyla yakından öğrenen J. von Hammer" kaydını koymaktadır. Schmidt ise (s. 4), Hammer'in İbn Haldun hakkında Togan'ın zikrettiğinden daha önceleri bilgi sahibi olduğu tesbitini yaparak, "Hammer-Purgstall 1804'te, İbn Haldun'un sihir hakkındaki bir parçasını Hacı Halife'den nakletmiştir" demektedir. Yine Schmidt (s. 4), "Daha 1812'de **ein arabischer Montesquieu** diyecek kadar etkilenmiş. " tesbitini yapmakta ve bu tesbitini, Hammer-Purgstall'ın **Ueber den Verfall des Islams, nach den ersten drey Jahrhunderten der Hidschral,** 1812'ye (Bkz. Schmidt, s. 61 not 16) dayandırmaktadır. Schmidt, de-

Montesquieu benzerlikleri araştıragelinmektedir. İbn Haldun'un Montesquieu'nün öncüsü sayılmasındaki ana bağlantı özellikle Montesquie'nün ünlü "Çevre-iklim teorisi" dolayısıyla ortaya çıkar. **Esprit des Lois**'da yer alan fikirler arasında iklimin ve çevrenin insanoğlunu etkilediği ve biçimlendirdiği görüşünün Montesquieu'nün düşüncesinin temellerinden birini oluşturduğu(34) günümüzde kuvvetle savunulmaktadır. İbn Haldun'un çevre ve iklimin insanları, kültür ve uygarlıkları etkilemesi ve belirlemesi hakkındaki tesbitleri ile Montesquieu'nün fikirleri arasındaki genel anlamdaki paralellik(35) XIX. yüzyıl başlarından günümüze kadar araştırma konusu olmuştur.(36) Nitekim

---

vamla, (s. 5), **"Mukaddime**'nin ilk beş kitabı Hammer-Purgstall tarafından 1822'de [Bkz. Schmidt, s. 61 not 18: **Journal Aslatique,** 1822, s. 267 vd.] anlatılmıştır" kaydını düşmektedir.

(34) Bkz.: Robert Shackleton, **Montesquieu: A Critical Bibliography,** Oxford 1961, s. 302.

(35) Spesifik bir inceleme için bkz. Warren E Gates, "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture, **Journal of the History of Ideas,** XXVIII - 3, 1967, ss. 415-422; özellikle ss. 419-420.

Ayrıca bkz. : Georges C. Anawati, "Abd al-Rahmân Ibn Khaldoun un Montesquieu Arabe", **La Revue du Caire** (Cairo, 1959), XXII, ss. 175-191 ve 303-319.

Aynı konuda; Joseph Hell'in (**The Arab Civilization,** trans from the German by S. Khuda Buksh, Cambridge 1926, s. 1), von Kremer'e **(Ibn Khaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reich,** s. 85) atıfı vardır.

Bkz. Ülken, **İbn Haldun,** s. 152.

Ülken, İçtimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul Üniversitesi yay. , İstanbul 1941, ss. 40, 43.

Becker - Barnes, I, s. 278.

(36) Bu arada, İbn Haldun'un adının ve –muhtemelen– belli ölçülerde fikirlerinin Montesquieu zamanından yüzyıl kadar önce Avrupa'da duyulmuş ve dikkate alınmış olabileceği keyfiyetini kaydetmek gerekir. Timur'un hayatı hakkındaki ve Montesquieu öncesinde Avrupa'da bilinen bir eserde **(Acayibel-Makdur fi ahval-i Timur)** İbn Haldun'dan söz edilmektedir. Adı

Rus müsteşriki A. Krimsky de "Arap ve Arap Edebiyatı" adlı çalışmasında İbn Haldun için "İslâmın Montesquieu'su" deyimini kullanmaktadır.(37) İbn Haldun Montesquieu kıyasları hem çevre teorisi açısından ve hem de genel bir çerçevede bir "hümanizma" sorunu olarak ele alınmaktadır.(38) Siyasal konu-

---

geçen eserin yazarı tarihçi Ahmed İbn Muhammed İbn Arabşah eserini 1435'de tamamlamıştır. Eser, 1938'de Leiden'de 'acob Golius tarafından Lâtince olarak yayınlanmıştır. (Bkz. Walter J. Fischel, **Ibn Khaldun and Tamerlane,** Los Angeles 1952, s. 1. Fischel, **Ibn Khaldun in egypt,** University of California Press, 1967, s. 62 no 63.) eserin Avrupa'da daha sonra yayınlanan Lâtince metni: **Ajâ'ib al-maqdûr fî akhbâr Tîmûr: Ahmedis Arabsiadae, vitae et rerum gestarum Timur, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia,** ed. S. H. Manger, Leovardiae [Leewarden], 1767-1772. (2 vol. , II, ss. 62-70 786-796.) Yeni basım: Leiden, 1936.

Konu, yalnız Montesquieu'deki benzerlikler açısından değil, çok daha önemli olarak, yüzyıllar sonra İbn Haldun'un düşüncelerine "benzer" düşüncelerin Avrupa'da boy göstermesiyle ilgilidir. İbn Haldun'un fikirlerinin hem doğrudan doğruya hem de Endülüs yoluyla Avrupa'ya "sızmış" olması mümkündür. Bkz.: Aşağıda, s. 23 not (43).

Yukarıda sözü edilen "iletişim"in geçtiği kadar erken bir zamanı yansıtmasa bile aşağıdaki kaynak özellikle tarihi itibariyle anlamlı olsa gerektir: Barthélemy d'Herbelot, "Khaledoun": **Bibliothèque crientale,** ou Dictionaire universel..., II, s. 418, Paris, 1967.

(37) Bkz.: Ugan, **MU,** I, "Önsöz", s. xxii.

(38) Örneğin, Bkz.: Garaudy, s. 56.
H. K. Sherwani, "The Place of Oriental Thought...", ss. 410-411.
Franz Rosental, **MR,** I, "Ibn Khaldun's Life", s. lxviii.
Carré, "A propos..." s. 115.
Eugène Guernier, **L'apport de l'Afrique à la pensé humaine** (Payot, Paris)'den İtalyancaya çev. Attanasio Simona, **II ruolo dell'africa nella storia del mondo,** G.C. Sansoni, Firenze 1963, s. 270. (Eserin mevcut İtalyanca çevirisinden ilgili olduğum bölümleri çeviren ve yararlanabilmemi sağlayan Dr. Pars Esin'e teşekkür ederim.) Guernier, okuyucuyu şu kaynaklara göndermektedir: G.A. Astre, Le Précurseur de la sociologie au XIV siècle, "L'Islam et L'Occident", **Chaiers de sud,** 1947. Gaston **Bouthoul, Préface des Prolégoménes.**

lara bakışlarındaki gerçekçilik ve filozofların devletlerini hayal olarak nitelendirmeleri de benzerlikler arasında yer almaktadır.(39)

Hipokrates ile başlayıp Bodin ile gelişen ve Montesquieu yoluyla devam eden iklim-çevre teorisi açısından Bodin de İbn Haldun'a, -ya da pek de bilimsel bir yaklaşım olmamakla beraber, popüler bir tavırla- İbn Haldun Bodin'e benzetilmektedir.(40) Ayrıca, "egemenlik" sorununun siyaset teorisi içerisindeki yeri açısından da kıyas ve karşılaştırmalar yapılmaktadır.(41)

Vico, söz konusu kıyas ve benzetmeler dizisi içinde benzetmelerden sağlanabilecek yarar oranında- en anlamlı örneklerden birini oluşturur. Tarihsel gelişimin sürekliliğini

---

(39) Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri,** İst., Baha Matbaası, 1970, s.111.

(40) Schmidt, s. 25.
Issawi, s. x: Sarton, **Introduction to the History of Science.**
Franz Rosenthal, **MR,** I, "Ibn Khaldun's Life", s. Ixvii: Schimmel, **Ibn Chaldun,** s. xviii.
Sherwani, "The Place of Orienthal Thought..." s. 410.
Gates, "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas..." s. 419.

(41) Becker-Barnes'a göre, Bodin'in (1560-1596) bazı teorilerinin İbn Haldun'a benzerliğinin bir kültür teması sonucunda gerçekleşmiş olması, üzerinde durulacak bir ihtimaldir. Yazarlar, İspanya'daki o zaman mevcut İbn Haldun bilgisinin Bodin'in ailesindeki İspanya yahudiliği yoluyla aktarılmış olabileceğini kaydetmektedirler.

Becker ve Barnes, bu konunun üzerinde durulacak ve daha çok işlenecek ilginçlikte olduğu kanısındadırlar. **(Social Thought From Lore to Science,** I, s. 349). Önceki Avrupalı yazarların teorileri hep statik özellikle gösterilirken Bodin'de "değişim" (yavaş uyarlanma) "dönüşüm" (hızlı dönüşüm) gibi anlatımların yer alması İbn Haldun kaynaklı olabilir. (I, s. 350.) Devletin feth'e dayanarak kurtuluşu, fetheden - fethedilen ilişkisi, sosyal çözülme ve yeniden örgütlenme, tarım toplumunun durağanlığı, şehirlerin saldırılar karşısındaki durumu ve şehircilik, toplum biriminin aile olması gibi konularda da Bodin'in **(Devletin Altı Kitabı**'nda) İbn Haldun'u "andırıyor" olması dikkati çekmektedir. (I, ss. 350-353.)

önermeleri, İbn Haldun ve Vico'nun düşünceleri arasında benzerlik olduğunu akla getirecektir. Vico'nun Tanrı korkusunu tarihin itici gücü olarak görmesi ve determinizmi akıldan gelme bir olgu sanması onu İbn Haldun'dan uzaklaştıran ve düşünce sisteminin aksayan başlıca noktalarından olmakla birlikte, tarihsel gelişimin sürekliliğini ortaya koyması, tarihe sosyal bir açıdan bakışı, filozofların ortaya çıkışını uygarlık ve siyasal örgütlenmeye bağlayışı gibi onu İbn Haldun'a yaklaştıran düşünceleri de bulunmaktadır.

Mukaddime'deki toplumların geçirdiği aşamaları betimleyen evreler, "ihtiyaçlar, rahatlık, lüks-ısraf" evreleri Vico'nun altı evresinin "öncü"lüğünü yapmaktadır. Vico'ya göre,"(42) "İnsanoğlu ilkin ihtiyaç hisseder, sonra tatmin arar, daha sonra rahatlığa yönelir, daha da sonra kendisini süsle bezemeye başlar, giderek lüks içinde bozulur ve sonuçta çılgınlaşır ve özünü harcar." İbn Haldun'un öne sürdüğü "devletlerin (ve devletlerdeki sülâlelerin) uğradıkları beş aşama" ("Zafer, istibdat, ferağ, müsalemet, ısraf" çağları) da Vico'nun görüşlerinde başka bir planda yeniden hayat bulacaktır. Yine Vico, "insanların tabiatı ilkin kaba, sonra sert, sonra yumuşak sonra narin, en sonunda yoz olur" diyerek İbn Haldun'u çağrıştıran bir gelişim panoraması çizecektir. Aslında, İbn Haldun'dan "haberi olmadığı" varsayılan(43) Vico, İbn Haldun'un tarih ve tarih yoluyla kurduğu

(42) Bkz.: G. Vico, **The New Science,** (trans. T. G. Bergin - M. H. Fisch), Ithaca, New York 1948, s. 70 vd.

(43) Vico'nun İbn Haldun'dan yararlandığını somut ve kesin bir biçimde ortaya koyan bir belge yoktur. Zaten fikir ilişkilerinde böyle "belgesel" tesbitlerin yapılmasının, bu gibi ilişkilerin "ihticâca sâlih" hâle getirilmesinin pek de kolay, hatta bazı hâllerde mümkün olamayacağı açıktır. Yalnız şurası bir gerçektir ki, İbn Haldun'dan, Vico'nun ilk basımı 1725'de yapılan **Principii d'una scienza nuova (La scienza nuova)**'sına uzanan fikrin Vico'da yeniden nasıl "doğduğu" bağımsız bir etüdün konusu olacak derecede önem taşımaktadır. Vico'daki İbn Haldun'u çağrıştıran benzerlikler bir yana;

toplum-siyaset teorisini "Yeni Bilim"iyle bir ucundan yakalayacak ve tarihin bağımsızlığını ve kendi kanunları olduğunu önerecektir. Bu ve benzeri özellikleri açısından İbn Haldun ile Vico arasındaki fikrî "teğetlik"e, çoğu halde genel bir biçimde de olsa çeşitli eserlerde değinilmeden geçilmemiştir.(44)

---

terim olarak İbn Haldun'un da kurmuş olduğu bir "yeni bilim"den söz etmiş bulunması bile dikkati çekmektedir. Montesquieu ile ilgili (36.) notta örneğini verdiğimiz üzere, İbn Haldun 15. yüzyılda Avrupa'da duyulmuş olabilir. Bu imkân sonucunda veya daha da muhtemel olarak İspanya'daki İslâm kültürü yoluyla Vico'nun **Mukaddime**'den haberi olup olamayacağı araştırılmaktadır.

Franz Rosenthal, Vico'nun yaşadığı uygarlığın İbn Haldun'un yaşadığı kültür ortamında kıyasla taşıdığı tıkanıklıklara işaret etmekte ve şunları kaydetmektedir: **"Mukaddime**'de mevcut şu ya da bu çeşitten 'yanlışlıklar' hayret verecek derecede azdır. Buna kıyasla Vico'nun **La Scienza nuova**'sı yanlış bilgi ve tarihlerle doludur... Tabiatıyla, Vico, zamanının bilimsel veriler konusundaki eğilimleriyle engellenmekteydi." **(MR,** s. cxiv, not 163).

(44) Schmidt, s. 23.

Becker - Barnes, ss. 266, 278.

Togan, s. 262.

Abadan, **Devlet Felsefesi,** s. 163.

Issawi, ss. x, 25.

White, s. 124.

Ülken, (Ülken-Fındıkoğlu:) **İbn Haldun,** s. 134.

Gumplowicz, "İbn Haldun Hakkında Bir Tetkik" (Ülken-Fındıkoğlu, "Birinci Kısım için 'Lâhika"), s. 106. Avusturyalı sosyolog Ludwig Gumplowicz'in Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu] tarafından çevirilen bu incelemesinin orijinali şudur: "Un Sociologue arabe du XIV^{e} Siècle", **Aperçus Sociologique**. Lyon - Paris, 1900, ss. 201-226. (çevirmeni tarafından belirtilmemiş.)

Ülken, **İçtimaî Doktrinler Tarihi,** ss. 39, 42.

Hilmi Ziya [Ülken], **Türk Tefekkürü Tarihi,** Cilt I, İstanbul, Matbaai Ebüzziya, 1933, s. 143.

Özellikle bkz.: Grace E Cairns, **Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle Pattern Theories of History,** Greenwood Press, Connecticut 1971, ss. 322, 336, 337, 342, 343, 345, 349, 350. Cairns, Vico'nun hemen hemen her kayda değer görüşünde İbn Haldun'la benzerlikler içerisinde olduğunu sergilemektedir.

İşbölümüne verdiği önem, toplumları sosyal biçimleri ve ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırması, "Ayrı ayrı toplulukların örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu toplulukların geçimlerini sağlayış tarzına bağlıdır" diyerek ekonomide belirleyici bir işlev görüşü, İbn Haldun'un tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılmasına yol açmıştır."(45)

İbn Haldun; yukarıda belirttiğimiz Thukydides, Polybios, Machiavelli, Bodin, Vico, Montesquieu, Marx'tan başka pekçok düşünürle "kıyas"lanır, karşılaştırılır ve "benzetme"lere konu olur. Sokrates öncesi filozofların(46) XIX. - XX. yüzyıl düşünür

---

(45) Bkz.: M. Talbi, "Ibn Khaldun", **Encylopedia of Islam.** (New Ed.)
Issawi, s. 17.
Garaudy, s. 59.
T.B. Bottomore, **Sociology: A Guide to Problems and Literature,** Vintage Books, New York 1972 (First ed. 1962), s. 16 not 2.
Caims, **Philosophies of History,** s. 332.
Olivier Carré, "A propos...", s. 115.
Topçuoğlu, s. 338.
Guemier, s. 261. Ayrıca bkz.: E. Gellner, **"From Ibn Khaldun to Karl Marx", Political Quarterly,** XXII, 1961, ss. 385-392.
Ülken, "Ibn Haldun iktisadî hâdiselerin bütün içtimaî hâdiseler arasında en başta geldiğini ve diğerlerini doğurduğunu söylemesi itibariyle tarihî materyalizmin müessisi olan Karl Marx'ın mübeşşiri olarak görünür. Şu farkla ki, tecrübelerini Ortaçağ tarihine hasretmeyerek insaniyetin geçirdiği muhtelif devrelerdeki istihsal şartlarını mukayese etmiş olan Marx, İbn Haldun'un düştüğü kaderci ve bedbin felsefeye düşmemiştir." görüşündedir. (İbn Haldun, ss. 151-152.)
Bkz.: Ülken, **İçtimaî Doktrinler Tarihi,** s. 42.
Selâhattin Hilâv, **Felsefe El Kitabı,** Gerçek Yayınevi, İstanbul 1970, ss. 82-84.
Öte yandan, Cemil Meriç'in, "Marx, tarihî maddeciliğin mübeşşirini bir kere bile anmaz" diyerek, İbn Haldun'un marksizmin mübeşşiri olduğunu belirtmesi ve Marx'ı, öncüsü İbn Haldun'u anmamış –ya da bilmemiş– olmakla eleştirmesi ilginçtir. (Bkz.: **Umrândan Uygarlığa,** s. 134.)

(46) Schmidt, **Ibn Khaldun: Historian Sociologist and Philosopher,** s. 29.

ve bilginlerine kadar uzanan benzetmeler dizisine eklenenler arasında yer alanlar -doğum tarihleri sırasıyla- şöylece sıralanabilir; Herakleitos,(47) Herodotus,(48) Platon,(49) Aristoteles,(50) St. Augustinus,(51) Freising'li Otto,(52) Salisbury'li John,(53) Aquinum'lu Thomas,(54) Dante,(55) Ficino,(56) Vico,(57) Montaigne,(58) G. Bruno,(59) F. Bacon,(60) Hobbes,(61) Descartes(62) Cla-

(47) Becker-Barnes, 1, s. 413.

(48) Becker-Barnes, 1, s. 166.

(49) White, "Ibn Khaldun in World Philosophy of History", ss. 123-124.
Becker-Barnes, I, s. 278.

(50) Fındıkoğlu, **Metodoloji,** s.16.
Cairns, **Philosophies of History,** s. 324.

(51) Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** s. 350.
E. Buernier, **(L'apport de L'Afrique à la pensée humaine),** ss. 261, 273.

(52) Issawi, **An Arap Philosophy of History,** s. x: George Sarton, **Introduction to the History of Science,** Tindall and Cox.

(53) Issawi, s. x: Sarton.

(54) Claude Cahen, **Histoire générale des civilisation: Le Moyen - Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1955, s. 525.

(55) **Ülken, İçtimaî Doktrinler Tarihi,** s. 36.

(56) White, s. 116.

(57) White, s. 116.

(58) Guernier, s. 270.

(59) Ülken, **İçtimaî Doktrinler,** s. 38.

(60) Iken, **İçtimaî Doktrinler,** s. 36.

(61) Issawi, s. 10.
Ülken, **İbn Haldun,** s. 141 not. 1.
Topçuoğlu, s. 350.
Meriç, **Umrandan Uygarlığa,** s. 141.
Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", s. 236 not 52.

(62) Garaudy, s. 56.

rendon,(63) Spinoza,(64) Locke,(65) Voltaire,(66) Abbé de Mably,(67) Hume,(68) Rousseau,(69) Möser,(70) Adam Smith,(71) A. Ferguson,(72) Turgot,(73) Gibbon,(74) Condorcet,(75) Herder,(76)

---

(63) Issawi, s. 19.
Toynbee, **A Study of History,** III, s. 321.

(64) Issawi, s. 13.
Garaudy, **Sosyalizm ve İslâmiyet,** s. 58.

(65) Issawi, s. 16.

(66) Schmidt, s. 23.

(67) Schmidt, s. 23.

(68) Schimmel, s. xvii.
Tarık Özbilen, **Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** cilt I, İ.Ü. H.F. Yayınları, İstanbul 1971, s. 226.

(69) Schmidty, s. 23.
Garaudy, s. 63.
Guernier, s. 265.
Ülken, **İbn Haldun,** s. 153; **İçtimaî Doktrinler,** s. 43.
White, s. 121.

(70) White, s. 121.

(71) Issawi, s. 16.

(72) Schimmel, **İbn Khaldun,** s. xvii. Zikreden: F. Rosenthal, **MR,** I, s. lxvii. Becker-Barnes, II, s. 746.

(73) Schmidt, s. 23.
Becker-Barnes, I, ss. 266, 413, 422.

(74) Schimmel, s. xvii.

(75) Schmidt, s. 23.
Schmidt, s. xvii.

(76) Schmidt, s. 23.
Schimmel, s. xvii.
White, s. 124.
Becker-Barnes, I, s. 417.

W. Godwin,(77) Malthus,(78) Haller,(79) Hegel,(80) Guizot,(81) Comte,(82) Cournot,(83) Gobineau,(84) Spencer,(85) T. Buckle,(86)

---

(77) Topçuoğlu, s. 350.

(78) Ülken, **İbn Haldun,** s. 137, 152; **İçtimaî Doktrinler,** s. 42.

(79) White, s. 121.

(80) Schmidt, s. 23.
F. Rosenthal, **MR, I,** s. lxvii.
White, s. 119.
Gürkan, s. 245.
Guernier, s. 261.
Ayrıca, Ra'if Khûri'nin "Ibn Khaldun wa-Hegel" adlı bir etüdü olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz: **at-Tarîq** (Beyrut), III (1944), fas. 3, s. 5.

(81) Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939,** Oxford University Press, London 1962, s. 344.

(82) Togan, **Tarihte Usul** s. 162.
Schmidt, s. 24.
Issawi s. x: Sarton.
Schimmel, s. xvii.
White, s. 120.
Guernier, s. 260.
Harry Elmer Barnes, "Sociology before Comte", **American Journal of Sociology,** XXIII - 2, Chicago 1917.
Carré, "A propos...", s. 115.
Gumplowicz, s. 116.
Fındıkoğlu, **İbn Haldun,** s. 68 not 1.
Özbilgen, s. 226.

(83) Issawi, s. x: Sarton.

(84) Schimmel, s. xvii.
Ülken, s. 139.

(85) Schmidt, s. 24.
Guernier, s. 260.
Arapça olan şu çalışma da, özellikle yazıldığı tarih itibariyle ilgi çekecektir: (Majallat al Muqtatif:) "Ibn Khaldun al-Maghribi wa-Herbert Spencer al-Angilizî", Kahire 1886, X, ss. 513-522.

(86) Schmidt, s. 24.

Tolstoy,(87) Dilthey,(88) Gumplowicz,(89) L. Vard,(90) Le Bon,(91) W. James,(92) Ratzenhofer,(93) G. de Tarde,(94) Nietzshe,(95) Sorel,(96) Pareto,(97) Durkheim,(98) Bergson,(99) Weber,(100) M. de Unamuno,(101) Troeltsch,(102) Breysig,(103) J. Brunhes,(104)

Bert F. Hoselitz (ed), **A Reader's Guide to the Social Sciences,** 2. print, Glencoe 1960, s. 66.
Cairns, **Philosophies...,** s. 323.

(87) Ugan, **MU,** I, s. xiii.

(88) White, s. 115.

(89) Fındıkoğlu, s. 117.
Becker-Barnes, 1, ss. 200, 267.

(90) Topçuoğlu, s. 350.
Becker-Barnes, I, s. 267; II, s. 719.

(91) Becker-Barnes, 1, s. 200.

(92) Schimmel, s. xvii.

(93) Becker-Barnes, 1, s. 261.

(94) Schimmel, s. xvii.
Ülken, s. 140.

(95) Ülken, s. 153.

(96) Ülken, **İçtimaî Doktrinler,** s. 39.

(97) Becker-Barnes, 1, s. 200.

(98) Issawi, s. 17.
Gumplowicz, s. 96 not. 1.
Öbilgen, s. 210.

(99) White, s. 119.
Ülken, **İçtimaî Doktrinler,** s. 39.

(100) Carré, s. 115.

(101) White, ss. 115, 123.
Guernier, s. 273.

(102) White, s. 115.

(103) Schimmel, s. xvii.

(104) Guernier, s. 270.

Bouglé,[105] Rostovtzeff,[106] Spengler,[107] Keyserling,[108] Toynbee,[109] Sorokin,[110] M. Heidegger,[111] Maunier,[112] J. P. Sartre.[113]

"İbn Haldun'un bilim dallarıyla ilgili tanımlamasındaki soyutlamalar" açısından bir önceki başlıkta varmış bulunduğumuz sonuç "kıyas ve benzetmeler" içinde geçerli olmaktadır. İbn Haldun'un bir Salisbury'li John'la, bir Adam Smith'le, bir Hegel'le, bir Marx'la ya da Spengler'le karşılaştırılması düşünürün anlaşılmasına gerçek bir katkı sağlamaktan çok, fikir boyutlarına işaret eden bir faktör sayılmalıdır. İbn Haldun'un düşünce tarihindeki yerinin saptanmasındaki zorluğun, yerleri az çok belli diğer düşünürlerle yapılan kıyaslamalarla giderilmeye çalışıldığına tanıklık etmiş oluyoruz. Böylelikle, hem karşılaştırmaların (kıyas ve benzetmelerin) dikey uzantısına (İbn Haldun'un düşünürlerle **konu bakımından** farklılık görülen alanlarda karşılaştırılması) hem de yatay yaygınlığına (İbn Haldun'un **çeşitli çağlardaki** çok sayıdaki düşünürle

(105) Ülken, s. 140.

(106) White, s. 124.

(107) Togan, s. 162.
Becker-Barnes, 1, s. 200.
Ülken, **İbn Haldun,** s. 151; **İçtimaî Doktrinler,** ss. 39, 44.
Cairns, ss. 324, 322.

(108) Fındıkoğlu, **Metodoloji,** s. 117.
Ülken, **İçtimaî Doktrinler,** s. 39.
Cairns, s. 324.

(110) Becker-Barnes, 1, s. 200; 11, s. 504.
Cairns, s. 324.

(111) Guernier, s. 273.

(112) Ülken, s. 140.

(113) Guernier, s. 273.

karşılaştırılması) bakıldığında soyutlamaların İbn Haldun'un fikir yapısını yansıtmaktan uzak kaldığına tanık olunmaktadır. Tabiatıyla, tekrar etmek pahasına ifade edersek, soyut varsayımların herhangi bir düşünürün yapısının incelenmesinde yaratabileceği tehlikeler açıktır. Yine de, zaman-mekân ve dolayısıyla etkileşim süreçlerinin farklılığının dikkate alındığı incelemelerle belli açıklamalara gidilmesi mümkün olabilir. Oysa İbn Haldun örneğinde durum özel bir görünüm kazanmakta ve soyutlamalardaki olağanüstü çeşitlilik ve nitelik farkı, düşünürün fikri yapısının "tecrit"lerden uzak kalarak ele alınması gereğini dikkate değer bir biçimde ortaya koymaktadır.

II.

MUKADDİME ÜZERİNE YAPILAN İNCELEMELERDE MEVCUT YAKLAŞIMLAR

A. KONUM

İbn Haldun **Mukaddime**'de, "İlm ül-Umran" adını verdiği yeni bir bilim kurduğunun bilincindedir ve bunu açıkça ifade eder. "Umran adı ile andığımız **beşerin içtimaî hayatının hal ve tabiatını**(114) gözden geçirmek gerekir"(115) düşünce-

(114) Çalışmamız boyunca **Mukaddime**'den aktarılan bütün alıntılarda vurgulamak istediğimiz yerlerin altı tarafımızdan çizilmiştir. **Mukaddime**'ye yapılan atıfların kısaltılmış biçimleri için çalışmamızın başında yer alan "Kısaltmalar"a bakınız.

(115) **MU,** I, s. 90: **MR,** I, s. 76.(116) **MU,** I, s. 90: **MR,** I, s. 77.

sinde olan İbn Haldun, insanlığın sosyal hayatını **olay**lara dayanarak ele alacaktır. "olaylara dair olan haberlerin ise tabiî kanun ve kaidelere uygun olması itibarıyla doğru olması şarttır."(116) Olaylar hakkında elde edilen verilerin değerlendirilmesi "gerçek olanı olmayandan ayırmak ve vukuu mümkün olup olmadığını anlamak"(117) ile sağlanır. "Bunun için de umran adı ile andığımız beşerin içtimaî hayatının hal ve tabiatını gözden geçirmek gerekir." **Toplum**u konu, **olay**ları birim olarak ele alan İbn Haldun için "**İçtimaî hayatın tabiatı**... bir kanun teşkil eder."(118)

"Bu konu kendi başına ayrı bir ilim gibidir... yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayan insanların içtimaî hâli ve bunların bölük bölük olarak toplanmaları neticesinde vücuda gelen medeniyet ve içtimaî hâlleri olup, birçok konular bunun dallarını teşkil eder. Beşerin içtimaî hayatı için ârızî ve yahut zatî olan meseleler ve konular... bu kitapta incelenecektir... Bil ki bu birinci kitapta inceleyeceğimiz kaide ve usuller benim tarafımdan icat edilmiş... yeni bir ilimdir."(119)

"Umran", kelime olarak, "mamurluk, bayındırlık, bayındırlaşma ile uygarlık, ilerleme, refah ve mutluluk" anlamını taşır. İbn Haldun, "Umran"a eseri boyunca uygarlık ve sosyal ilerleme, sosyal kalkınma içeriğini yükleyecek ve bu biçimde kullanacaktır.(120)

---

(117) **MU,** I, s. 89: **MR,** I, s. 76.

(118) **MU,** I, s. 90: **MR,** I, s. 77.

(119) **MU,** I, ss. 90-91: **MR,** I, ss. 77-78.

(120) "İlm ül-Umran"ın konusunun incelenmesi, "Umran" üzerine çeşitli tanım ve yorumları beraberlerinde getirmiştir. Bu konuda, Umran'ın hem bir olguyu hem de o olgunun meydana getirdiği alanı inceleyen ilim'i karşıladığını dikkate alarak bazı örnekler verilebilir:

F. Rosenthal: "İnsanlık kültürü", "Sosyal organizasyon", (**Mukaddime,** çevirisi.)

İlm ül-Umran'ı konu alan inceleyiciler İbn Haldun'u geniş bir felsefi kategoriler yelpazesinin çeşitli dilimlerinde resmetmeye çalışmışlardır. İbn Haldun'un teori ve metodu üzerine şimdiye kadar yapılan incelemelerde o kadar değişik sonuçlara varılmıştır ki, konu hakkında ancak sınırlı bazı noktalarda fikir birliğine rastlanılmaktadır.

Değişik inceleyicilerin belirli hususlarda aynı ya da benzeri görüşler öne sürmüş olmaları, aynı inceleyicilerin İbn Haldun'un teorik görüşlerinin bütünü hakkında değişik yorumlara vardıkları düşünüldüğünde, çoğu zaman anlamlılığından kayba uğramaktadır. Aslında fikir birliğinin söz konusu olduğu hallerin birçoğunu, değişik görüşlerin çeşitliliğinin adeta kendiliğinden yarattığı ortak noktalar olarak irdelemek mümkündür.

İlm ül-Umran'ın mahiyetinin anlaşılması, İbn Haldun'un metod ve düşüncesinin incelenmesi demektir. İbn Haldun'un metod ve düşüncesine şimdiye kadar yapılmış olan incelemelerde nasıl yaklaşıldığını ana hatlarıyla sergilemek bize temel benzerlik ve çatışma noktalarını belirlemek fırsatını verecektir. İbn Haldun düşüncesine yaklaşımda ortaya çıkan bütünsellik sorununu incelerken verdiğimiz örneklerle **Mukaddime** üzerine yapılan çalışmaların bazılarına kısaca değinmiştik. İlgili bölümde de belirtildiği üzere, bu değinmeleri ancak o bölümün amaçları çerçevesinde gerçekleştirmiştik. Bu bölümde ise, İbn

---

T. Hussein: "Uygarlık bilimi", **(Ibn Khaldûn et sa Philosophie Sociale,** Paris 1917.)

G. Hostelet: "İnsan toplumlarının yapısal **[constitutional]** gelişimi" ("İbn Khaldûn, Un Précurseur Arabe de la Sociologie au XIVme Siècle", **Revue de l'Institut de Sociologie,** Bruxelles, 1, 1936, s. 152.)

M. Mahdi: "Kültür bilimi" **(Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** ss. 184, 186, 187.)

S. Pines: "Toplum bilimi" ("The Societies Provoding for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers", **Studia Islamica,** XXXIV, 1971, s. 127.

Haldun'un düşünce ve metodunu açıklamak için yapılan yaklaşımlarda ortaya çıkan benzer ve karşıt görüşleri sergilemek amacına yöneldik. Bu sergileme, ile, İbn Haldun'un düşünce ve metodunun değişik yorumlara konu olmasındaki sebeplerin ipuçları ortaya çıkacaktır.

"Sergileme" başlığında özetlenecek görüşleri, İbn Haldun üzerine yapılmış çok sayıdaki inceleme arasından seçtik. Bunların seçiminde, uygulaдığımız ölçütlerin başında **Mukaddime**'nin sosyal-siyasal içeriğine eğilmiş olmaları gelir. İnceleyicilerin etüdlerini sadece tasviri **(descriptive)** olarak yapmamaları, belli bir senteze ulaştırmak çabasında bulunmalarını da gerekli saydık. Bundan başka, sergileyeceğimiz örneklerin değişik ve karşıt görüşler barındırmış olmasına dikkat ettik. En önemli ölçüt ise, "Sergileme" sonucunda, İbn Haldun konusundaki problematiğin boyutlarını ortaya koyabilmemizi sağlayacak çalışmaları ele almamız oldu. Ayrıca, seçtiğimiz çalışmaların yapıldıkları tarih itibarıyla mümkün olduğu ölçüde belli bir zaman dağılımı göstermesine çalıştık. Bu ölçütlerimizi dikkate alarak sergilemek üzere seçtiğimiz örneklerin hacimli çalışmalar arasından çıkması karşısında, İbn Haldun'un düşüncesini incelemedeki anlamlı noktaları ortaya koyan fakat hacim itibarıyla sınırlı "Sergilemeler" yapmayı amaçladık. **Mukaddime** üzerine yapılan incelemelerdeki mevcut yaklaşımların metod ve sosyal-siyasal teori açısından gösterdikleri değişik yorumların "Sorunlar" olarak irdelenmesi ise bu sergileme yapılmaksızın sağlıklı bir biçimde ifade edilemeyecekti. "Sergileme"deki görüşlerin çeşitlilikleri, taşıdığı karşıtlıklar ve kendi yapılarındaki eksiklik ve tutarsızlıkların ipuçları "sorunlar" başlığında ortaya konmakla birlikte söz konusu çalışmalardaki eksiklik, yetersizlik ve çelişkileri esas itibarıyla (İbn Haldun'un **Mukaddime**'de geliştirdiği doktrinin esaslarının; Metodu ve Siyaset Teorisinin araştırılmasından meydana gelen) "tez"imizin bütünü açıklamış ve "cevaplamış" olacaktır.

B. SERGİLEME

"İslâmda Felsefeye 'Sonuç'"

A. von Kremer'in 1879'da(121) **Mukaddime**'yi İslâm İmparatorluklarının bir **Kulturgeschichte'i** olarak görmesiyle(122) açılan yolda R. Flint Tarih Felsefesinin tarihini incelerken(123) devam etmiş ve **Mukaddime** üzerinde dikkat ve övgüyle durmuştur. Kısa bir süre sonra 1896'da Ferrero(124) İbn Haldun'u 14. yüzyılda bir Arap sosyologu olarak adlandırmış, Gumplowicz(125) de aynı sıfatları 1889 ve 1890'de kullanmıştır.

20. yüzyılın ilk 25 yıllık döneminde **Mukaddime**'nin incelenmesine yer veren yayınlara T. J. de Boer'in İslâm'da felsefe tarihini konu alan eseri(126) öncülük etmiştir. İbn Haldun'un

---

(121) A. von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche", **Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wiscenschaften,** Phil.-hist., Klasse (Vienna), XCIII (1879), ss. 581-634. İngilizce çeviris: S. K. Buksh, **Contributions to the History of Islamic Civilization,** Calcutta, 1929-1930, vol. II, ss. 201-260.

(122) Bkz.: Buksh, "Ibn Khaldun and his History of Islamic Civilization" **Islamic Culture** (Hyderabad), I(1927), ss. 567-607.

(123) R. Flint, **History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland, Edinburgh** (Wm. Blackwood and Sons Ltd.) ss. 157-170.

(124) Gugliemo Ferrero, "Un sociologo arabo del secolo XIV: Ibn Kaldoun" **La Riforma Sociale** (Turin), VI (1896), ss. 221-235.

(125) Ludwig Gumplowicz, "Ibn Chaldûn, ein arabischer Sociologe des 14 Jahrhundorts", **Sociologische Essays,** Innsbruck 1899; "Un Sociologue arabe du XIVe siècle", **Aperçus sociologiques,** Lyon-Paris 1900, ss. 201-226.

Bkz.: Hilmi Ziya [Ülken] - Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], **İbn Haldun,** İstanbul 1940: "Birinci Kısım için Lâhika: İbn Haldun Hakkında [Gumplowicz tarafından] Bir Tetkik", (Çev.: Ziyaeddin Fahri), ss. [77] - 107.

(126) T. J. de Boer, **Geschichte der Philosophie im Islam,** Stuttgart İngilizce çevirisi: **The History of Philosophy in Islam,** London 1903. Türkçe çevirisi:

Mukaddime'de İslâmî İlimleri incelemesini konu alan S. van den Bergh'in 1912'deki çalışmasını,(127) İbn Haldun'un sosyal felsefesine eğilen Taha Hussein(128) izlemiştir. T. J. de Boer'e göre,(129) İbn Haldun'un yaklaşımında ilk dikkate değer husus, mantık'ı ele alışıdır. İbn Haldun'un, mantıkî istidlaller(*) ile gözlemle edinilen ampirik bilgilerin çoğu halde uyuşmayabileceğini kavramış olması kendisine "yol" açmıştır. Mantık, filozofların ileri sürdükleri gibi bilimlerin temeli olan bir yer işgal etmemektedir; mantık bilgi sağlamaz, düşüncede izlenecek yolu gösterir. Yine de Boer, İbn Haldun'un simya ve astroloji ile aklî deliller ileri sürerek mücadele edişini kaydeder. İbn Haldun'un tarih felsefesi yönündeki çıkış noktasını da Boer şöyle yansıtmaktadır: Üzerinde yaşamakta olduğumuz bu alem hakkındaki bilgilerimiz, filozofların söylediklerinden daha doğrudur, zira kendi gözlemlerimizle gerçekliğe hangisinin daha yakın olduğunu anlayabiliriz. Bu alemde delillerinden bahsedilmesi ve illetlerinin bilinmesi mümkün olan vakıalar vardır. Bu hususlardan hiç değilse sonuncusu Tarih'e uygulanabilir, yani, geriye doğru giderek tarihsel olayların sebepleri ve tarihin kanunları bulunabilir, bu suretle Tarih bir bilim olarak açıkça ortaya çıkar. De Boer'e göre İbn Haldun, tarih biliminin konusunu aklî ve maddî kültürüyle sosyal hayat olarak görür. De Boer devamla, İbn Haldun'un toplumun geçirdiği evrim basamaklarını nasıl

---

İslâmda Felsefe Tarihi, (notlar ekleyerek çeviren Yaşar Kutluay), Ankara 1960. Bkz.: s. 3.

(127) S. van den Bergh, **Umriss der Muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Haldûn,** Leiden 1912. (Doktora tezi.)

(128) Taha Hussein, **Etude analytique et critique de la philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun,** Paris 1917. (Doktora tezi.)

(129) Yaşar Kutluay çevirisi, (bkz.: Yukarda not 126), ss. 141-146.

(*) İstidlal: Çıkarım.

anladığı üzerinde durmakta ve toplumda birliği koruyan iki kuvvetli unsurun Din ve Asabiyyet ilişkisinin çözümlenmesi sorununu yine İbn Haldun'un nasıl ele aldığına işaret etmektedir. Boer, İbn Haldun'un psikolojik ve siyasal gözlemlerine de dikkati çeker. Düşünürün esas olarak, ortaya attığı yeni bilimin metodunu açıklarken, sadece ana problemlere değindiğini ve genel olarak da bilimin konu ve metodunu ortaya koymaya çalıştığını ifade ettiğini belirten De Boer, İbn Haldun'un selefsiz olduğu gibi halefsiz de kaldığını söylemektedir. İlgi çekici olan taraf, De Boer'in, İbn Haldun'u İslâm'da felsefe tarihinde bir "Sonuç" olarak görmesi ve kitabında da bunu açıkça belirterek İbn Haldun ile ilgili bölüme "Sonuç" başlığını vermesidir.

"Tarih Felsefesi ve Metodunun Bağımsız İncelenmesi"

1914'de Z. V. Togan'ın İbn Haldun hakkındaki fikirlerine "İbn Haldun Nazarında İslâm Hükümetlerinin İstikbali" adlı makalesinde yer verdiğini öğrenmekteyiz.(130)

"Türkler için hilafet ve teokratizm fikrinden ayrılarak, devlet işlerinde İbn Haldun gibi düşünmenin daha hayırlı olacağını" kaydetmesi Togan'a karşı "Türkiye'nin bazı İslâmcı münevverleri" arasında tepkilere yol açmışsa da "Avrupa fikrini gerçekten benimsemiş olan bir kısım münevverlerin bunu iyi karşılamış" olması da söz konusudur. Togan'a göre tarih görüşlerini teorik çerçeveye oturtan İslâm bilginlerinin başında İbn Haldun gelir. Yine İbn Haldun, tarih felsefesini ve metodunu bağımsız bir konu olarak ele alıp inceleyen tek İslâm bilginidir. "dağdağalı hayatı" İbn Haldun'a "milletlerin mukadderatını" geniş ölçüde öğrenmek imkanını vermiş kişisel gözlemlerini te-

(130) **Bilgi Mecmuası,** sayı 7, ss. 733-743. Bkz.: A. Zeki Velidi Togan, **Tarihte Usul,** (2. Baskı), İst. Üniversitesi Ed. Fak. Yay., İstanbul 1969, s. 164.

mel edinerek geniş **Tarih**'ini yazmıştır. İbn Haldun, **Mukaddime**'de tarih felsefesiyle ve sosyoloji sorunlarıyla ilgilenmiş, bu eseri diğer İslâm ülkelerinde fazla bir yankı uyandırmadığı halde, 16. yüzyıldan başlayarak Türkiye'de büyük ilgi görmüştür.(131)

İbn Haldun, **Mukaddime**'yi izleyen eseri **Kitab el-İber**'de rivayetçi olmaktan ayrılmamışsa da, **Mukaddime**'de sergilediği felsefi ve sosyal konularda olayların "sebeb ve müsebbib" bağlılıklarını arayan ve tarihte "intikad" (kritik) yolunu izleyen bir bilgindir. Kritik bir metodla tarihe İbn Haldun, fikirlerini eski Yunanlılardan almış değildir. Fikirleri kendi düşünce ve gözlemlerinin ürünüdür.(132) Özellikle devlet teorileri bakımından bir otorite sayılan İbn Haldun tarihinde metod olarak iki esas kaydetmiştir: "1) Kaynakların tenkidi, ve 2) Olaylar arasında illiyet bağıntısının tesbiti."(133)

İbn Haldun'un Akdeniz'in bütün kıyılarında gözlemde bulunması kendisine eski Yunanlılara oranla daha geniş sosyal teoriler kurma imkânını vermiştir. Togan, İbn Haldun'un "tarihte kanunluluk" anlayışını ve asabiyyet teorisini açıklamakta, düşünürün devletlerin türeyip batması görüşünün "biyoloji hâdisesi"ne benzerliğine işaret etmektedir.(134) Togan, İbn Haldun'un özellikle **"cycle"** teorisine işaret etmekte, bu teorisiyle birçok filozofun öncüsü olduğunu belirtmektedir. İbn Haldun'un, ayrıca, toplumların gelişiminde iktisadî âmillerin başlıca etken olduğunu söylemesiyle çağdaş materyalist teorilerin de bazı hususlarda öncüsü olduğu kaydedilmektedir.(135) H. A. R.

(131) Togan, **Tarihte Usul,** ss. 157-158.

(132) Togan, s. 158.

(133) Togan, ss. 159-160.

(134) Togan, s. 161.

(135) Togan, s. 162.

Gibb'in "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory[136] adlı makalesine değinen Togan, Gibb'in İbn Haldun'un teorilerinin İslâm çerçevesinde kaldığına dair görüşüne karşı çıkmakta ve makalenin "büyük mütefekkirin fikir ve nazariyelerinin orijinalliği hakkında varılan fikirleri değiştirmemiş" olduğunu kaydetmektedir.[137] Togan'a göre, İbn Haldun'un teorilerinin önemle üzerinde durulması gereken orijinal tarafları; a) Tarihte kritik ve illiyet yolunu tutmuş ve bunda iktisadi ve coğrafi amillere yer ayırmış olması, insan için medeni ve sosyal hayatı zaruri gördüğü halde, devletin dinle kaim olmadığı fikrini ileri sürerek, devlet idaresinde teokratizmi reddetmiş olması; b) Göçebe unsura devletlerin ve medeniyetlerin oluşumunda önemli rol vermesi; c) Dindar bir müslüman olduğu halde dünyayı dinden ayırmayı bilmiş olması; d) "Sosyal hayat dinle kaimdir ve şeriatsız siyaset olmaz" fikrini taşıyanların fikirlerini reddetmesi; e) İki ayrı kurum olması sıfatıyla "Saltanat" ile "Hilafet"in görevlerini anlatmasıdır.

"Tarihin Güdücü Gücünün Belirlenmesi"

Devletlerin ve sülalelerin yükseliş ve düşüşlerinin "bedevi" toplulukların "hazerî" toplumların üzerine yürümesiyle meydana geldiğini ifade ettiği "asabiyyet teorisi"ne kritik bir açıdan yaklaşan F. Gabrieli olmuştur. Gabrieli'ye göre[138] İbn Haldun'un modernize edilmesi anlamlı olmaktadır.

(136) "Political" kelimesi Togan'ın metninde yanlışlıkla "Philosophical" olarak basılmış: s. 163 not 2.

(137) Togan, s. 163.

(138) F. Gabrieli, "Asabiyya", **Encyclopedia of Islam** (2. ed.).
Gabrieli'nin konu üzerindeki orijinal çalışması şu etüddür:
Francesco Gabrieli, "Il concetto della **'asabiyya** nel pensiero storico di Ibn Haldun", **Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino,** LXV (1930), ss. 473-512.

İbn Haldun'un tarih'i yorumlamasına ve "devlet doktrini"ne asabiyyet kavramını temel yaptığını belirtmektedir. Gabrieli'ye göre, insan toplumunun temel bağı ve tarihin itici gücünü İbn Haldun, asabiyyet ile açıklamaktadır. Bu bakımdan, asabiyyet'in De Slane tarafından **"esprit de corps";** Kremer tarafından **"Gemeinsinn"** hatta **"Nationalitatsidee:** olarak çevrilmesini haklı kılacak bir sebep yoktur ve bu gibi çabalar ilgili kavramı ve dolayısıyla İbn Haldun'u bir "modernizm"e tabi tutmaktadır. Gabrieli, kavramının İbn Haldun tarafından ele alınmış biçimleri üzerinde durmakta ve İbn Haldun'un bu kavramla ifade edilen oluş sayesinde hegemonyaların, sülalelerin ve imparatorlukların kurulabildiği görüşünde olduğunu belirtmektedir. İbn Haldun'un, bu görüşünün geçerliliğini çeşitli toplumlarda sınadıktan sonra, mutlakiyetçiliğin doğuş nedenlerinin temelinde asabiyyet'in mutlakiyetçilik yönünde kullanılma sürecinin başlamış olmasının yattığını ifade ettiği, Gabrieli tarafından öne sürülmektedir. Bu arada din dışı bir faktörün tarihin itici gücü olarak ele alınmasının önemi incelenmektedir.

"Medeniyetin 'Summa'sı:[139]

İbn Haldun'un devlet-siyaset teorisi ve bunun temelleri üzerinde uzun süre durmuş olan bir araştırıcı E. Rosenthal'dir. E. Rosenthal girişimine 1932'de yayınlanan ilk eseri[140] ile başlamıştır. E. Rosenthal, İslâm'ın dinsel entellektüel ve özellikle siyasal planlardaki gelişimi çerçevesindeki çalışmalarında

---

(139) Bu paragraf başlığında "uygarlık" değil "medeniyet" diyoruz çünkü ilerde açıklanacağı üzere **madanîya** kelimesi E. Rosenthal tarafından etimolojik olarak da vurgulanmaktadır.

(140) Erwin Isak Jakob Rosenthal, **Ibn Khalduns Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staalslehre,** Munich-Berlin 1932.

İbn Haldun'a özel bir yer ayırmıştır.[141] İslâm'da siyasal düşünceyi kritik bir yaklaşımla inceleyen son eseri[142] önceki çalışmalarındaki esasları kapsayan ve yenileyen, İbn Haldun'a da yine özel bir ağırlık tanıyan bir görünümdedir.

Eserin IV. başlığı İbn Haldun'un siyaset teorisine ayrılmıştır,[143] ancak eserin bütünü içerisinde incelenen konularda İbn Haldun'a atıflar yapılmakta, İbn Haldun'un fikirleriyle diğer düşünürlerin karşılaştırılmasına gidilmekte ve genel olarak İslâm"da siyasal düşünce karşısında İbn Haldun'un durumu tartışılmaktadır. E. Rosenthal'e göre İslâm'da terimin kesin anlamıyla tek siyasal düşünür İbn Haldun'dur: İbn Haldun'un teorisi geçmişteki ve zamanındaki İslâm devletlerinin gözlemlenmesiyle gerçekleştirmiştir. İbn Haldun, bu sebeple ve bunun bir uzantısı olarak, Şeriat'a dayanan Hilâfet'in -tanımını yaptığı ve tahlil ettiği- güce dayanan devlet'e (Mülk) olan üstünlüğünü savunmaktadır. İncelemeleri İslâm'ı aşarak, devlet yönetiminin genel esaslarını ortaya koyacak bir düzeye erişmiş, böylelikle İslâm'ın yeri de bu genel çerçeve içerisine oturtulmuştur.[144] İbn Haldun'un asıl ilgisi "Mülk" üzerinedir. İbn Haldun, Sünnî Hilâfet teorisine olduğu kadar Felâsife'nin (İslâm filozofları)

---

(141) "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the 14th Century" **Bulletin of the John Rylands Library** (Manchester), XXIV (1940), ss. 307-320. "Some Aspects of Islamic Political Thought", **Islamic Cultura** (Hyderabad), XXII (1948), ss. 1-17. "Ibn Jaldûn's Attitude to the Falâsifa", al-Andalus (Madrid-Granada), XX (1955), ss. 75-85.

(142) E.I.J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline,** Cambridge 1968: (1. ed. 1958).

(143) "The Theory of the Power-State: Ibn Khaldûn's Study of Civilization" başlığını taşıyan bu bölümün, yazarın sözü edilen **Ibn Khalduns Gedanken über den Staat**'ında ortaya konulan esaslara dayandığı kendisince ifade edilmektedir. (s.10).

(144) E. Rosenthal, **Political Thought...,** s. 3.

görüşlerine de vakıftır.(145) Bu bilgisini ampirik(146) yaklaşımıyla araştırma ve gözlemleriyle yerine oturtacaktır. İbn Haldun, hükümdara ya da yöneticilere öğütler veren bir yazar, bir Nizamülmülk değildir. Uygarlık boyunca tarihsel ve siyasal sürecin temelinde yatan nedenleri araştıran bir siyaset bilimcisidir.(147) E. Rosenthal'a göre(148) İbn Haldun'un devlet anlayışı üzerinde dikkatle durulmak gerektir: Devlet, nedensellik (illiyet) kanunuyla belirlenen ve kendi ömrünü bağımsızca sürdüren tabiî ve gerekli beşerî bir kurum olmakla kalmaz, devlet, medeniyeti mümkün kılan siyasal ve sosyal birimdir. **Mukaddime** İlâhiyatın değil fakat medeniyetin bir **summa**'sı terkibindedir.

İbn Haldun'un siyaset teorisi, kısmen, düşünürün "umran"ı, spesifik anlamıyla "medeniyet"i incelemesiyle gerçekleştirilmiş. Medeniyet ile yönetim sanatı olarak siyaset arasındaki yakın ilişki İbn Haldun'un terminolojisinde kendini açıklamaktadır: **"Umrân** (ümran) ile **madanîye** (medeniyet) ve hadara (hazaret: yerleşik şehirli hayat) eşanlamlıdır. Yine, hazâret de **tamaddun** (temeddün: medenîleşme; polis'te yaşama ve örgütlenme) ile aynı anlama gelir. İbn Haldun'un "yeni bilimi"nde görülen ampirizm'i ile gelenekçiliği karşı karşıya gelir. Bilimsel yaklaşımını oluşturan ampirizmi ile eğitiminin temeli olarak fakılı ve tefsir bilgisi, İbn Haldun'un çeşitli beylik ve devletlerdeki devlet adamlığı ve Malikî kadılığı deneyimlerinde gelişmiştir. Sosyal olaylara gerçekçi bir biçimde yaklaşması, iktidar ve hükmetme arzusunun insanların devlete karşı olan duygularındaki temel itici güç olduğunu izlemesine imkân vermiştir. Fakat aynı zamanda, rasyonel insanın üstün beklentilerinin de

(145) E. Rosenthal, s. 6.

(146) E. Rosenthal, s. 69.

(147) E. Rosenthal, s. 80.

(148) Bundan böyle, eserin sözü edilen IV. başlığı (ss. 84-109) anlaşılmalıdır.

ancak etkin bir siyasal örgütlenme içindeki toplumda yeşerebileceğini düşünmüştür. Siyaset ile olan ilgisinin kaynağı ortodoks (sünnî) İslâm'ın ümmet ya da cemaat anlayışında yatar. Genellikle İslâm İmparatorluğu'nun siyasal ve kültürel yapılarını inceleyerek elde etmiş olduğu verilerle medeniyetin evrensel niteliğini açıklamaya girişmesi, beşerî kültür ve medeniyet hakkındaki genellemelerini ciddi olarak zedelemez. İbn Haldun'un "Tarihin yenibilimi"ni, insan grubu üzerine yapılan modern bilimsel araştırmaların erken bir doğumu olarak görmek, abartmalı sayılmamalıdır. İbn Haldun'un fikirleri İslâm'ın hudutlarını aşmaktadır; **insâniya (insaniyet:** "Humanitas")'dan söz etmesi rastlantı değildir. İbn Haldun'un beşer düşüncesi tarihindeki bu yeri, onun 14. yüzyıl İslâm düşüncesindeki müstesna yerinin gözden kaçırılmasına sebep olmamalıdır. Bir geçiş çağında, Ortaçağ düzeninin yerini yeni siyasal, ekonomik ve spiritüel güçlere bıraktığı bir çağda yaşamış olmasının; Nedensellik kanununa uygun biçimde toplum ve kültürün kaçınılmaz doğuş, büyüme, doruğa erişme, gerileme ve sukutuyla ilgili fikirlerini formüle etmesine önayak olduğu söylenebilir. **Mukaddime**'nin yazılışında fertlerin inancıyla ilgilenmez, insanların grup olarak güç'e (iktidar'a) dayanan devleti kurmaları imkanını yaratan kültür ve medeniyet ortamını konu alır. Bu noktada, **Badâwa** (bedevîlik)'ten **hadâra** (hazerîlik)'e geçiş İbn Haldun'un teorisinde temel bir yer tutar. E. Rosenthal devamla, İbn Haldun'un bazı siyasal görüşlerini belirtmekte ve özellikle, Hilafet'ten **mülk** (mülk)'e geçişin "tabiî ve kaçınılmaz bir fenomen" oluşuna ağırlık vermektedir.

Siyasal örgütlenmesinin ideal biçimi Şer'î devlet, dört halife devrinin siyasal örgütüdür. Ancak bu örgütlenmenin, yerine güce ve fethe dayanan iktidarla yürütülen, devamlı orduyla desteklenen "mülk"e bırakması kaçınılmaz olmuştur. Bu fikirleriyle İbn Haldun, Sünnî görüşten ayrıldığı gibi filozofların görüşlerine de karşı çıkar. Felsefe, Şeriat'a karşıt doktrinler ge-

liştirdiği için filozofların görüşleri, spekülasyonları makul addedilmez. İbn Haldun dinin zayıflamasını istemez, ancak bu tercihi, kuruluşu ve yaşayışı itibarıyla din-dışı faktörlerle varolan mülkün (güce dayanan devletin) gerçekliğini açıklamasına engel değildir. Özetle, İbn Haldun'un metodu spekülatif değil, ampiriktir. Realizm ve deneyimleri görüşlerini belirler. Oysa filozoflar görüşlerini hipotez ve varsayıma dayandırırlar.

"İslâm Teolojisinin Aksiyomları Üzerinde Analiz"

İbn Haldun'un tarih metodunu inceleyen ve düşünürün sosyal teorisini ana hatlarıyla inceleyerek sonuca varan Kâmil Ayad(149) ve **Mukaddime** metninden geniş ölçüde yararlanarak sonuca giden E. Rosenthal'in monografileri(150) H. A. R. Gibb tarafından eleştirilmektedir. Gibb; Ayad ve Rosenthal'ın İbn Haldun'un düşüncesini "modernleştirmekte" olduklarını ileri sürmekte ve İbn Haldun için modern anlamda bi kavramlaştırmanın mümkün olamayacağını belirtmektedir. Gibb, konu üzerindeki spesifik çalışmasında(151) ve konuya dolaylı olarak değindiği diğer çalışmalarında(152) aynı tutumu benimsemiş ve sürdürmüştür.

---

(149) Mohammed Kâmil Ayâd, **Die Geschichtsund Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns, Forschungen zur Geschichts -und Geselleschaftslehre,** Stuttgart-Berlin 1930. Zikreden: H.A.R. Gibb, bkz.: aşağıda (151.) not.

(150) Bkz.: Yukarıda (140.) ve (143.) notlar.

(151) "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Thory." **Bulletin of the School of Oriental Studies,** VII, pt. 1 (London, 1933). ss. 23-31.

(152) "Studies in Comtemporary Arabic Literature", ("Egyptian Modernists"); **Bulletin of the School of Oriental of Oriental Studies,** ss. 445-446.

"Tarikh", (Arabic and Persian Historiography,) **Encyclopaedia of Islam, Supplement** (Leiden, 1938), ss. 233-245.

Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", **Archives d'Histoire du Droit oriental,** tome III(Wetteren-Paris, 1939), ss. 401-410.

Gibb'e göre;(153) İbn Haldun'un gerçek orijinalliği; siyasal birimlerin kurulmasının ve devletin evriminin temellerinde yatan siyasal, sosyal ve ekonomik faktörlerin ayrıntılı ve objektif analizinde aranmalıdır. Gibb'e göre -Ayad ve E.Rosenthal'ın haklı olarak belirttikleri gibi- İbn Haldun'un analizinde kullandığı materyalin bir bölümü düşünürün kendi deneyimlerinden sağlanmıştır. Materyalin bir bölümü de İslâm tarihiyle ilgili tarihi kaynaklardan edinilmiştir ve bunlar kurulu ön yargılardan ayıklanarak kullanılmıştır. Fakat, İbn Haldun'un eserinin dayandığı **axiom** ve ilkeler, önceki Sünnî hukukçuların ve sosyal filozofların dayandığı aksiyom ve ilkelerdir. İbn Haldun'un global "insan toplumu" **(el-müctemia el-insanî)** kavramı ve bu kavramın kökeni "insan topluluğu" **(el-ictima)** hep sünnî görüşte, etik karakterde kavramlardır. Nitekim, İbn Teymiye'nin (728 1328) "içtima" ve "cemaat" kavramlarını kullanış biçimi, İbn Haldun'da olduğu gibidir ve işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma hallerini içerir. Ayad'ın "İbn Haldun'un teolojik ilkelerden uzaklaşarak insan topluluğunu konu alması" ve "İbn Haldun'un önermesinin, peygamberin gösterdiği yol dışında insan hayatı olamayacağını kabul eden İslâm teologlarına cephe almakta olduğu" yolundaki görüşleri geçersizdir. Yine Gibb'e göre; İbn Haldun'un "materyalizm"ine, "pessimizm"ine ya da "fatalizm"ine yorumcularca işaret edilmektedir. Burada üzerinde durulacak husus, İbn Haldun'un özenli bir biçimde incelediği kurumların değiştirilmesi, reforma tabi tutulması yönünde hiçbir fikir ileri sürmemesidir. İbn Haldun, insan çaba ve düşüncesiyle söz konusu kurumların değişeceğine ihtimal vermekte, bunları devlet ve sülalelerin dönüşsel evreleri **(cycle)** şeklinde, adeta mekanik bir süreç olarak görmektedir. Gibb, Ayad'ın "(İbn Hal-

---

"The Evolution of Gevornment in Early Islam", **Studia Islamica,** IV (Paris, 1955), ss. 1-17.

(153) "The Islamic Background...", ss. 23-31.

dun'a göre) din otarşik devlette önemli bir unsurdur, ancak sadece din devletin mahiyetini ortaya koymaz, hatta bu hal İslâm devleti için de geçerlidir... devlet, bütün olgular gibi değişime açıktır... Devletin yasası dinden alınmıştır fakat uygulamada devlet kendi yolunu çizer... Devlet insan çabasıyla bir ihtiyacı karşılamak için kurulmuştur ve devlet insan içindir" sözlerini ele alarak Ayad'ın daha önce İbn Haldun'un İslâmi ortodoksi içinde yer aldığını kabul ettiğini, fakat bu halde ortada bir çelişki olduğunu ifade etmektedir. Zira, İbn Haldun sadece bir müslüman olarak kalmamakta, fakat **Mukaddime**'nin hemen her sayfası düşünürün malikî mezhebine mensup bir İslâm hukukçusu ve teologu oluşunun kanıtlarını taşımaktadır. İbn Haldun için din hayatta en üstün ve önemli şeydir, **Şeriat** da tek gerçek rehber. Gib'e göre, İbn Haldun'un bu inanışı, ne ortodoksi- dışı görüşlere karşı bir paravandır, ne de, özellikle, ortodoks görüşlerden korunmak için başvurduğu bir çaredir. Oysa Ayad'ın "[İbn Haldun] İslâm hukukunu kendi fikirlerine uygun biçimde yorumlamakta büyük hüner göstermekte ve din'i kendi bilimsel teorilerine bağlamanın yollarını aramaktadır" (s. 173) görüşü, İbn Haldun'un ortodoks-sünnet görüşlere karşı korunmakta olduğunu ima etmektedir.(154) Ayad'a göre, İbn Haldun'un kozalite(*) ve tabiî hukuk anlayışı İslâm İlahiyatına kesinlikle zıt düşen bir doktrindir. Oysa Gibb, Ayad'ın bu görüşüne karşı çıkmakta, İbn Haldun'un söz konusu fikirlerinin Kur'an kelâmında "mündemiç" olduğunu, Tanrı'nın "sebep"i yarattıktan sonra "netice"yi halk ettiğini ifade etmektedir. Hayra da şerre de yönelse devletin kurulması Tanrı emridir. İbn Haldun, devletin evrimini tahlil etmenin yanısıra, devrinin diğer İslâm hukukçuları gibi **Şeriat**'ın gereklerini tarihsel gerçeklerle telif çabasındadır. Gurur, Lüks (ısraf) ve hırs-tamah hepsi birer

(154) "The Islamic Background...", s. 171.

(*) Kozalite (causality): Nedensellik.

günahtır. Hatta **Şeriat**'a uygun davranış iktisadi hayatta bollukrefah getirecektir. İnsanlık (Tabiî" ve "hayvanî" güdüleri sebebiyle Şeriat'a uygun davranmadığı için önce yükselecek ve kaçınılmaz akibetine duçar kalacaktır. Bu anlamda İbn Haldun - sonuçta Gibb'e göre- bir "pessimist" ya da "determinist" olabilir, fakat determinizminin moral ve dinî bir temeli bulunmaktadır, sosyolojik değil.

"Rölativist Bir Determinizm"

H. F. Barnes[155] **Mukaddime**'nin sosyoloji alanındaki önemine Amerika'dan seslenen ilk yazar olmuştur. Barnes daha sonra Becker ile birlikte[156] İbn Haldun'a yakından eğileceklerdir. Becker ve Barnes'a göre;[157] müslüman gezginler, Yunan'ın olgun kültürü, İslâm ve hıristiyan kültürlerindeki sosyal örgütlenmelerinin bozulduğu çağların öğretici görünümü, diplomat ve devlet adamı olarak kendi öz deneyimi İbn Haldun'a zengin bir birikim sağlamıştır.[158] Becker - Barnes'e göre, Tarih'i doğal bir süreç olarak görmesi, İbn Haldun için kaydedilecek ilk ve önemli noktadır. İbn Haldun'un sosyolojik teorisinde bir "çatışma teorisi "gören yazarlar, İbn Haldun'un fikirlerinin sosyolojik teorisinin boyutları içerisinde sınırlandırılamayacağı görüşünü taşımaktadırlar: Göçebe ve yerleşik hayatın kutsal ve laik yapılarını incelemesi, bunlar arasındaki dinamik ilişkiyi

(155) Harry Elmer Barnes, "Sociology before Comte", **American Journal of Sociology,** XXIII (1917), ss. 197-198.

(156) Howard Becker - H. E. Barnes, **Social Thought from Lore to Science,** 1938.

(157) Becker-Barnes, **Social Thought...,** 3. ed., 3vols., (Dover Publications), New York 1961. Becker-Barnes eserlerinin ilk iki cildinde çeşitli bölümlerde İbn Haldun'a geniş yer ayırmaktadırlar. Özellikle bkz: Cilt I, ss. 266-279.

(158) Becker-Barnes, II, s.266.

çözümlemesi İbn Haldun'un temel fikirleri arasında yer almaktadır. Becker - Barnes'ın İbn Haldun'u yorumu şu şekilde gelişmektedir.(159) İbn Haldun öncelikle historiyografi'yi **(historiography)** kritik bir şekilde ele almış, Sünni geleneğin tarih yazışındaki noksanlıkları değerlendirmiş ve ondan sonra doğrudan Tarih'in kendisine bakmıştır. Tarih'in dışsal ve içsel görünümleri kavranmış ve böylece bir tanımı yapılmıştır. Çeşitli yer ve zamanlardaki toplumlarda geçerli olanları arızî olan olaylardan ayıklayabilmek için İbn Haldun yeni bir yaklaşıma başvurmuştur. Mantıksal gözlemci karakterdeki yaklaşımı eserin tamamında izlenebilmektedir. Ampirik verilerin kullanılışı son derece dikkatlidir. Ekonomik, sosyal (fakat anakronik bir "sosyolog" olarak değil) ve psikolojik faktörler aracılığıyla insanın bir **"état social"** de yaşayışı incelenmektedir. Bu sosyal hayat iki diyalektik biçimlenmeyle kendini gösterir: Göçebe ve yerleşik hayat. Bütün evrende anlamlı **"configuration"** vardır, toplumda da böyledir. "Tesadüf", "gizli sebepler"den başka şey değildir. Bu temel görüşü İbn Haldun'u tarihi bir determinizme götürmektedir. Determinizmini akıllı bir biçimde rölativist olarak örmüştür. Becker - Barnes İbn Haldun'un görüşlerini yorumlamaya devamla, İbn Haldun'un beşeri coğrafya anlayışının önemine değinmektedirler. İklim ve coğrafya İbn Haldun'un genel analiz şemasına uymakta ve şarta bağlı limitlerin maddî sınırlarını belirlemektedir. "Toplum'da belli bir kararlılık nasıl oluşmaktadır" sorusunun cevabı ise asabiyyete **(esprit de carps)** bağlı olarak verilmektedir. Asabiyyet aracılığıyla İslâm kritik bir biçimde incelenmekte, Hz. Muhammed karizmatik bir lider olarak ele alınmaktadır. **Esprit de corps** nasıl sosyal bir faktör ise, şehirleşme ve yerleşik hayat da aynı şekilde sosyal hayatın bir tarzıdır. Bu olguyu İbn Haldun lâik bir biçimde ele almaktadır. İbn Haldun'un siyasal hayatın dönüşsel gelişim eğilimleri

(159) Becker-Barnes, I, s. 267, vd.

yönünde sürdüğünü belirtmesi sadece İslâm tarihindeki sülaleler ve devletlerin ömürleri yönünden ele alınacak bir görüş olmasa gerektir, aynı yaklaşım devletin gelişmesi ve korunmasında sosyal entegrasyonun önemini de belirtmiş olmaktadır. İbn Haldun, insan'ın tanımında Aristoteles'i; insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve çokluğu nedeniyle bu ihtiyaçların giderilmesinin işbirliği ile mümkün olabileceğinde Platon'u çağrıştırmaktadır. Diğer sosyal filozofların görüşlerinin izlerini de, tutku ve istemlerin çatışma yaratması ve bu çatışmayı giderecek düzen ve kararlılık sağlanması yönünde hükümet kurulmasının gerekliliği görüşlerinde bulunmak mümkündür. Becker Barnes'a göre, İbn Haldun'un bütün spesifik teorilerinden daha önemlisi, devlet olgusunu hemen tamamıyla laik bir metodla açıklamasıdır.

"Geleneksel Felsefenin Gerçek Takipçiliği"

Muhsin Mahdi'nin temel eserindeki amacı, İbn Haldun'un "yeni kültür biliminin felsefi kaynak ve ilkelerini incelemek"tir.(160) Yazarın yaklaşımının hedefi, İbn Haldun'u içerisinde bulunduğu şartların ürünü olarak görmek değil, düşünürün kendi öz amacını **(deliberate intention)** araştırmaktır. Mahdi'ye göre(161) İbn Haldun, **qudamâ**'nın (kudema: eskiler: kadîm Yunan düşünürlerinin) ve onların müslüman takipçilerinin, özellikle İbn Rüşd'ün tilmizidir. İbn Haldun'un zamanındaki İslâm toplumunda bulunan felsefî düşünce kelâm'ın, mistisizm'in ve felsefenin bir karışımı idi. Gerçek felsefeyi bu karışımdan kurtarabilmek İbn Haldun'un temel kaygısını oluşturmaktaydı.(162)

---

(160) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture,** London 1957, s. 9.

(161) Örneğin bkz.: Mahdi, s. 8, 97, 108-109, 286.

(162) Mahdi, s. 198.

Gerçek felsefe ise, felsefe taklitçiliğinde, yani Neo-Platonizm'de bulunamazdı. Bunun için de İbn Haldun, Farabî'nin Neo-Platonik eğilimlerini, İbn Sina'nın Neo-Plâtonik doktrinlerini eleştirmek isteyecekti.(163) Bu eleştirinin Farabî ve İbn Sina'nın Neo-Platonik görüşleriyle ilgili olarak yapılmasına karşılık İbn Haldun, İbn Rüşd'ü temel felsefî konularda eleştirmeye hiç girmez. İbn Haldun'un belirli filozof ve felsefî doktrinleri eleştirmesi, temel felsefî ilkelere dayanır. İbn Haldun'da felsefedışı ya da felsefeye-karşı eleştiri yoktur.(164) Çaba, Platon ve Aristoteles'in; Neo-Platonizm, atomizm ve mantıkî nominalizm'e karşı savunulmasıdır. İbn Haldun, siyaset felsefesinin, İslâmî Platonik geleneğin gerçek bir takipçisidir.(165) İbn Haldun, tarihin ve toplum biliminin geleneksel siyaset felsefesi ile ilişkisinin sorunlarını görmekle kalmamış fakat geleneksel felsefe çerçevesi içerisinde ve felsefenin ilkelerine dayanan bir toplum bilimi geliştirmeye girişmiştir. Hatta denilebilir ki, İbn Haldun'a göre, geleneksel felsefe, insanlığın ve toplumun oldukları gibi ele alınarak incelenmesini amirdir ve böyle bir çalışmanın yürütülebilmesi ve bu çalışmanın sonuçlarının ihtiyaçları karşılamak üzere kullanılması için gerekli olan çerçeveyi çizer.(166) **Falâsifa** (felâsife)(167) ve özellikle Aristoteles'in açığı yol(168) böylece gerçekleşebilirdi. İbn Haldun'un siyaset felsefesinden

(163) Mahdi, ss. 108-109.

(164) Mahdi, s. 109 not. 1.

(165) Mahdi, s. 285. Mahdi, İbn Haldun'u Aristoteles'e daha yakın görmektedir. Bkz.: s. 275).

(166) Mahdi, ss. 73-132 (Özellikle s. 82-83, 92, 96, 101, 107), 286-288.

(167) Platon ve Aristoteles ile Farabî, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün Platon ve Aristoteles'ten kaynaklanan görüşleri. Grekçe **philosophoi** karşılığı.

(168) Mahdi, s. 80.

tarih'e dönmesi ve tarih'i araştırmasına bakılarak siyaset felsefesinin standartları, etkinliği ve değerine karşı şüphe duyduğu sonucu çıkartılamaz; böyle bir şüphenin izlerine İbn Haldun'da rastlanılmaz.(169) Yeni kültür bilimi (İlm-ül Umran) İbn Haldun tarafından açık bir biçimde tanımlanır: Bu bilim, tarihi anlamak ve yazmak için kullanılan bir araçtır. Tarih, yönetim sanatında yetkinliğine varmak için gerekli olan bir pratik sanat olduğuna göre, kültür biliminin nihaî amacı, devlet adamına yararlı olan tarih'in (tarih yazımının) hazırlanmasına yardımcı olmaktır. Yeni bilimin hedefi siyaset felsefesinden ayrılmakta ve gerçek olayların kavranmasıyla sınırlanmaktaysa da, siyaset felsefesiyle telif edilebilir **(compatible)** ve bu bilime siyaset felsefesi tarafından ihtiyaç duyulmuştur.(170) Öyleyse neden kadîm Yunan böyle bir bilimi gerçekleştirmemiştir? Bu açıdan bakıldığında, kudema'nın (filozoflar) değer ölçülerine göre bir bilimin amacı ve "meyvaları" itibarıyla değer kazandığını hatırlamak gerekir. Yeni bilim aciz **(feeble)** olduğundan ve özellikle soylu olmadığından kudema bununla ilgilenmedi. Kaldı ki, İbn Haldun için yeni bilim son derece önemli değildi. Hatta bazı zaman ve yerlerde buna gerek de yoktu. Gerileme bazı devletlerde açık biçimde gözükebiliyordu, ancak gerilemenin sebepleri belli değildi.(171)

Yeni bilimin temel karakteristiği, gerçek olayları incelemesi ve açıklamasıdır. Siyaset felsefesinde Platonik geleneğe göre bunun, yani gerçek'i ve mükemmel olmayanı inceleyen bir bilimin mümkün olup olamayacağı tartışmalıdır. İbn Haldun olacağına inanıyordu. Bu bakımdan, Aristoteles'e Müslüman takipçilerinden daha yakındı.(172) Toplumun köken ve

(169) Mahdi, s. 288.

(170) Mahdi, ss. 156-157, 289.

(171) Mahdi, ss. 139, 141, 228, 290.

(172) Mahdi, ss. 275, 285-286. "Metafizik ve Fizik'te Aristoteles'in, Siyaset Felsefesinde Platon'un takipçisi oldu." (s. 225).

gelişimi ile sosyal hayatın ilkel biçimlerinin araştırılmasına yer veren İbn Haldun, ilkel kültürün noksanlıklarını gösterir ve uygarlaşmış olarak adlandırdığı yetkin bir topluluğa yönelim gösteren eğilimini belirtir. İbn Haldun, daha önceleri (kudema tarafından) soylu bir bilimin inceleme alanına sokulmadığı için incelenmemiş olan, çeşitli toplumlardaki egemen ilkeler, insanlar için gerekli maddi koşullar üzerinde de dikkatle durur.(173) Özetle, insanların yaşayışı, tutkuları, yetenekleri; toplumların gelişmesi ve değişmesi, yükselmesi ve gerilemesiyle ilgilenmesi açısından İbn Haldun'un birçok modern düşünürü çağrıştırdığı söylenebilir. Fakat, İbn Haldun'un kültür biliminin felsefi temelleri yerine modern sosyal bilimi geçirirsek, vahim bir hataya sürüklenmiş oluruz. İbn Haldun, toplumun durumunu incelemek için gerekli olan verilerin toplanması ve tertiplenmesinin ampirik bir metodu lüzumlu kıldığına inanır, fakat ampirist değildir; şeylerin mahiyet ve sebeplerinin zihnî inşaalar olduğuna ve ontolojik temelleri bulunmadığına inanmaz. Sosyal hayatın kökenleri de değişik aşamaların kavranarak belirli alışkanlık ve inançları, hatta fikirlerin varoluşu karakterlerini açıklamanın mümkün olduğuna inanır, fakat **historicist** değildir; toplumun aşamalarının kurumları, sanat ürünlerini ya da hayat tarzını tamamıyla açıklayabileceğine inanmaz. Fizikî, coğrafî, biyolojik, psikolojik ve sosyal faktörlerin kültürün gelişme ve karakterini belirleyeceğine inanır fakat determinist değildir; bütün sosyal hayatın kanunluluklarla yönlendirildiğine inanmaz. Disiplinli bir yansıtmanın sosyal gelişmedeki belirli eğilimleri ve düzenlilikleri açığa çıkarabileceğine inanır, fakat pozitivist değildir; aklın bu eğilimleri ve düzenliliklerin sebeplerini açıklamayacağına inanmaz. Kültür bilimin son tahlilde uygulamalı **(practical)** bir bilim olduğuna inanır, fakat pragmatist değildir;

(173) Mahdi, ss. 198-199, 203, 232-233, 292.

başarının gerçekliğin tek kriteri olduğuna ya da insanın aksiyonla ilgisinin bilgi ve yargı ufkunu aşacağına inanmaz.(174)

Mahdi, İbn Haldun'un yeni kültür bilimi üzerindeki eserini tamamladıktan hemen sonra evrensel tarihini yazmaya başladığını kaydetmektedir. İbn Haldun'un, hayatının son otuz yılını "Tarih"ini yazmaya hasretmiş olması da kültür biliminin tarihin yerine geçtiğini ya da onun önemini azalttığını göstermez.(175) Yine Mahdi'ye göre, İbn Haldun'un tarih'e verdiği önemi de abartmamak gerekir, çünkü düşünür nihaî amacı olan siyaset felsefesinin hiçbir zaman gözden kaçırmamaktadır."(176)

"Diyalektik Kavrayış"

İbn Haldun'un diyalektik kavrayışına öteden beri dikkat çekildiği halde, bu olguya gereken özenle yakın zamanlarda eğilinmiştir.(177) Graudy, İbn Haldun'un sebep-sonuç ilişkisini,

---

(174) Mahdi, ss. 293-294.

(175) Mahdi, s. 294.

(176) Muhsin Mahdi'nin, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**'deki görüşleri doğrultusunda geliştirdiği iki etüdü daha vardır: **A History of Muslim Philosophy,** ed. M. M. Sharîf, vol. II, Wiesbaden 1966, ss. 888-904 ve 961-984'de yer alan bu çalışmaların ilkinde İbn Haldun "İslâm Filozofları", ikincisinde "Siyasal Düşünce" başlığı altında ele alınmaktadır. "Yumuşamış" görünümlü bir sunuşa (Bkz.: **A History...,** s. 889) rağmen, Aristoteles'in etkisinin daha ağırlıklı çizilmesi (s. 903) söz konusudur ve İbn Haldun'un felsefeyi, filozofların hatalarından koruyarak savunduğuna (ss. 972-973) dair Mahdi'nin görüşünde kayda değer bir değişiklik yoktur. Keza, bkz.: M. Mahdi, **"Ibn Khaldûn", International Encyclopedia of the Social Sciences,** (ed. David L. Sills, 1968). "Historical works" ve "Science of Culture" bölümleri. Yalnız bu son yazıda, Mahdi, " Böylelikle, kültür bilimi nihaî amaç olan siyaset bilimine katkıda bulunacaktır" diyerek "siyaset felsefesi" yerine "siyaset bilimi"ni geçirmektedir.

(177) Bkz.: Roger Graudy, **Sosyalizm ve İslâmiyet,** (çev.: Doğan Avcıoğlu - E. Tüfekçi), İstanbul, 1965.

illiyet bağıntısını mekanik bir determinizmle ele almadığı, diyalektik bir kavrayışla tarihsel olaylara baktığını[178] ifade etmektedir. Graudy, bu diyalektik kavrayışın, toplumların gelişmesinin iç diyalektiğiyle ilgili incelemelere, iş bölümünün ve ekonomik üretim tarzlarının açıklanmasına yönelmesiyle İbn Haldun'un tarihsel materyalizmin bir öncüsü sayılabileceğine işaret etmektedir.[179] Öte yandan, "diyalektik kavrayış" görüşüne katılan Hassar, "Evrensel akıl ve bireysel realiteye karşı şüphelerini ifade eden İbn Haldun, aynı zamanda, spekülâtif felsefenin bütün yapısına da şüpheyle bakmaktadır"[180] demekte, böylelikle, toplumsal gerçekliğin inceleme konusu olarak saptandığı, inceleme birimi olarak toplumun ele alındığı ifade edilmektedir. İbn Haldun'un bir tarihçi olarak değerine de dikkat çekilmektedir. Lacoste'a göre, "Thukydides tarih'in bulucusu ise, İbn Haldun da tarihi bir bilim olarak sunmaktadır".[181] Yine Lacoste, **Mukaddime**'nin diyalektik bir kavrayışla yazıldığını, İbn Haldun'un kurduğu sistemin bütününün aynı olguyu doğruladığını belirtmektedir. Özel olarak, toplumların gelişmesinin iç diyalektiğini incelerken İbn Haldun'un toplumları ve sosyal biçimleri ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırması, hatta, toplumların gelenek-göreneklerinde ve kurumlarındaki farklılıkların bu toplumların geçimlerini sağ-

---

N. Nassar, "Le maître d'Ibn Khaldûn: al-Âbilî", **Studia Islamica,** XX, (1964), ss. 103-115.

N. Nassar, **La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn,** Paris 1967.

Y Lacoste, **Ibn Khaldoun, naissance de I'histoire passé du tiers monde,** F. Maspero, Paris 1969.

(178) **Sosyalizm ve İslâmiyet,** ss. 58-59.

(179) ss. 61-62.

(180) Nassif Nassar, **La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn,** s. 66.

(181) Y. Lacoste, **Ibn Khaldoun...,** s. 187.

layış tarzlarına bağlı oluğunu söylemesiyle tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabileceği[182] belirtilmektedir.

"Sünnî Görüş İle Objektif Siyasî Gelişimin Uzlaştırılması"

M. Mahoud Rabi[c] eserinin yayınlandığı 1967 yılına kadar **Mukaddime**'nin içerdiği siyaset teorisi'nin yeterli bir biçimde incelenmediğini belirtmektedir.[183] Rabî'ye göre, İbn Haldun'un gerçek orijinalliğini açıklamak için siyasal birimlerin ortaya çıkışındaki değişik faktörlerin objektif tahlilini yapmış olduğunu söylemek yeterli değildir. İbn Haldun, Hilafet'in geçirmiş olduğu siyasal gelişmeleri ele alışında da orijinal bir yaklaşımı sürdürmektedir.[184] İslâmî ilkelerin metodu üzerindeki etkileriyle birlikte, düşünce tarzındaki laik unsurların etkisi de ihmal edilemez.[185] Rabî[c], İbn Haldun'un görüşlerini modernize etme çabalarına karşı çıkışı ve İbn Haldun'un düşüncesinin ortodoks İslâm'ın temellerine aykırı olmadığı açısından Gibb'in görüşlerine katılmakta, ancak İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisinin konusu ve orijinalliği açısından Gibb'le uyuşmamaktadır. Yazar, diğer çağdaş inceleyicilerle olan fikir birliğini ya da ayrılığının ikincil bir sorun, asıl amacının İbn Haldun'un siyaset teorisinin sistematik bir incelemesini gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir.[186] Yazar'a göre İbn Haldun'un araçları, meto-

---

(182) Örneğin bkz.: Garaudy, s. 61.

(183) Muhammed Mahmoud Rabî[c], **The Political Theory of Ibn Khaldûn,** Leiden 1967, s.11.

(184) Rabî[c], **The Political Theory...,** s. 12.

(185) Rabî[c], s. 13.

(186) Rabî[c], s. 13.

du ve "Asabiyyet" kavramıdır. İbn Haldun bu araçlarla iki temel aracı gerçekleştirmektedir. bunlar; Hilâfet'in gelişiminin, geçirdiği aşamaların rasyonalize edilmesi ve "Mülk" kavramının incelenmesidir. İbn Haldun metodu; sosyo-ekonomik bir düşünceyi, kültürel unsurların materyalist yorumunu, sebep-sonuç'ların dinamik ve karşılıklı yer değişimin, düalistik ve metafizik düşüncenin sınırlandırılmasını içermektedir.(187) Asabiyyet'in siyasal, sosyal, moral bir güç olduğunu belirten Rabi^{c}, İbn Haldun'un asabiyyet ile iktidar-güç arasında bağlantı kurduğunu, ilki sayesinde ikincinin sağlanabileceğini gösterdiğini belirtmektedir.(188) İbn Haldun, devlet'in yalnızca asabiyyet sayesinde laik temeller üzerinde kurulabileceği, ancak, kurulan devletin yaşamasının siyasal erdemlerin kaybolmaması ve moral değerlerin terkedilmemesiyle mümkün olabileceği görüşündedir.(189) Rabi^{c}, İbn Haldun'un amaçlarına geçerek düşünür'ün Şeriat yönetiminden otokratik bir yönetime geçişin, "ahd"ın yerini "asabiyyet"in alışının rasyonalize ettiği argümanını işlemektedir. İbn Haldun, "rasyonolizasyon teorisi" ile(190) Şeriat'ın gittikçe azalan rolü ve İslâm'daki siyasal organizasyonun din'den bağımsızlaşması sorununa çözüm getirmeye çalışmaktadır. Fitne, İslâm'daki ilk iç savaş, müminlerin birliği ilkesi yerine bir iktidar grubunu -Emevileri- ortaya çıkarmıştır. Saadet Devri'nin geçmişte kalması, iktidar'ın bir grup'a geçmesi açıklanmak gerektir.(191) Ayrıca, "ahd" ve "şûra" geleneği ile laik nitelikteki asabiyyet kavramı çelişki içindedir(192) ve bu çelişki

(187) Rabî^{c}, ss. 33, 37, 42, 43.

(188) Rabî^{c}, ss. 61, 65, 67.

(189) Rabî^{c}, s. 69.

(190) Rabî^{c}, s. 73.

(191) Rabî^{c}, ss. 92-99.

(192) Rabî^{c}, ss. 130-134, 164.

de rasyonalize edilmelidir. Bütün bunları **badâwa** (bedevî toplum)'dan **hadâra** (hazarî toplum'a geçiş sebebiyle ve bu geçişin de asabiyyet aracılığıyla gerçekleşmiş olması açıklamaktadır.(193) İslâm'daki Hilâfet sorunu, böylece, toplum yapılarının değiştirici gücü olan asabiyyet ile açıklanmakta; sülâlelerin yönetimi "makul" sayılmaktadır. Mülk olgusunun biçim, çeşit ve işlevlerinin (fonksiyonu)(194) gelişimi de insan toplumlarının gelişiminden etkilenmektedir. İktidarın kötüye kullanımı, lüks ve israf önlenebilirse Hilâfet ve Mülk bağdaşabilir. Rasyonel bir yönetim bunu sağlayabilecektir. **Mulk tabiî** ve **mulk siyâsî** ayırımıyla, hükümdarı bağsız, sorumsuz iktidarı (mülk tabiî) ile hukukun üstünlüğünün sağlandığı yönetimin (mülk siyasî) farklılığı ortaya konmakta, böylelikle, bir sistem olarak din dışı faktörlerle yürüyen Mülk'ün Şeriat'la ve Sünnî görüşle uyumlu kılınabileceği ve İlahi kaynak olan Şeriat ile dünyevî kaynak olan egemenlik'in bağdaşabileceği belirtilmektedir.(195)

C. SORUNLAR

1. Genel Kategoriler

Mukaddime üzerine yapılan incelemelerde yer alan temel görüşlerin ele alınması, İbn Haldun'un metod ve düşüncesi hakkındaki değişik ve benzer görüşlerin sergilenmesini sağlamaktan başka, düşünür'ün değişik yorumlara konu olmasındaki sebeplerin ipuçlarını da ortaya çıkarmaktadır. İbn Haldun'un metodunun ne olup ne olmadığının araştırılması; fikrî kökenleri;

(193) Rabî[c], ss. 48, 115, 132, 146-150, 167.

(194) Rabî[c], ss. 137-150.

(195) Rabî[c], ss. 163-169.

Mukaddime'sinin içeriği, esaslı unsurları; İbn Haldun'un amacı vb. hususların sergilenmesi, düşünür'ün getirdiği bütünün hangi uçlardan ele alındığı, hangi noktaların ön plana çıkartılıp hangilerinin ikincil ya da daha aşağı derecelere indirgendiği; daha da önemlisi, hangi bakımlardan noksan olarak ele alındığına tanıklık etmemize imkân hazırlamaktadır. Bu sorunlara dikkati çekerek, İbn Haldun'un sosyal ve siyasal doktrinini inceleme çabamızın genel bir girişini teşkil eden Birinci Bölümünü, "Bütünsellik Sorunu ve Mevcut Yaklaşımlar"ı tamamlamış olacağız. Söz konusu sorunları belirlememize yardım edecek temel örnekleri düşüncelerini sergilediğimiz yazarlardan seçeceğiz. Ancak, yeri geldikçe, başka inceleyicilerden de örnekler vereceğiz. Ve böylelikle, sınırlı tuttuğumuz "sergileme"den sağladığımız fikir platformunu genişletmiş olacağız.

İbn Haldun'un orijinalliği konusu, bütün İbn Haldun inceleyicileri için önde gelen bir sorun olmuştur. İbn Haldun'un orijinalliği çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Düşünür'ün fikrî yapısında "lâik" kavrayışın payının ne olduğu, illiyetçi tarih görüşüne sahip olabilmesinde İslâm'ın etkisi, İlm-ül Umran'ının gerçekten orijinal bir bilim olup olmadığı, sonuç olarak hangi felsefî kategoriyle oturtulabildiği, etkilendiği kaynaklar ve etkileri, kendi gözlemlerinin fikri yapısı içindeki payı vb. gibi sorunlar aslında sözü geçen"orijinallik" sorununun doğal uzantıları olarak kabul edilmektedir.

Pitirim A. Sorokin İbn Haldun'u idealist olarak tanımlamaktadır. Sorokin'e göre, tarih felsefesinin gelmiş geçmiş en büyüklerinden biri olan **Mukaddime** derin bir bunalım ve çürüyüşün Arap kültürünü etkisi altına aldığı çağda yazılmıştır.(196) **Mukaddime**'de İbn Haldun, tarihin gidişi, içerisindeki dinamik

(196) Pitirim A. Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,** (çev.: Mete Tunçay), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 17. 2. Baskı, Göçebe Yayınları, 1997, İst.

incelemelerini başlıca tekrarlanan devreler, ritmler, salınmalar, süreklilikler üstüne yoğunlaştırmıştır; bu bakımdan Platon, Aristoteles, Polybios ve Vico'u andırır. Oysa, 19. yüzyılın sosyolojisi ve toplum bilimi birkaç istisna dışında doğrusal eğilimler bulmak çabasında olduğu için toplumsal-kültürel değişimin bu tekrarlanan özelliklerine pek dikkat etmemiştir.(197) Sorokin, İbn Haldun'un toplumsal-kültürel görüşü dolaylı olarak da olsa, dönüşsel (devrevî; hep-tekrarlanan ritmler, salınmalar) teoriler çerçevesinde boyutlandırdığını ve dinamiğinin buradan kaynaklandığını ifade etmektedir. Sorokin, **"cycle"** teorilerinin yöresel kalışına dikkati çekerken, evrensel nitelikte olma iddiasını taşıyan İbn Haldun'un bu teorisinin ancak "mantıkî yönden tatminkâr" bulunabileceğini kaydetmektedir.(198)

İbn Haldun öncesi sistemli olmayan bazı gözlemler ve genellemeler bulunmakla birlikte,(199) sosyolojik anlamda sistemleştirmenin İbn Haldun'la ortaya konduğunu kabul eden Sorokin İbn Haldun'u fikrî yapısının bütünü içerisinde "idealist" olarak görmektedir. **Mukaddime**'nin toplumlar ve siyasal rejimlerle ilgili olarak ortaya koyduklarından "dönüşsel" bir teori olarak söz etmesi, aslında Sorokin'in "idealist" tanımının bir uzantısıdır. Sorokin, hem dönüşsel gidişi vurgulayarak hem de bu gidişin yorumunu **Mukadadime**'de yer alan toplumlar hakkında teorinin bütününden soyutlayarak İbn Haldun'u idealist olarak teşhis etmektedir. Oysa, öte yanda İbn Haldun üzerindeki ilginin 1930'larda yeniden ortaya çıkması, gelişmesi ve yeni araştırmaları tahrik etmesine katkıda bulunan G. Bouthoul(200)

---

(197) Sorokin, **Bir Bunalım Çağında...,** s. 242.

(198) Sorokin, **Social and Cultural Dynmaics,** vol. 3: **Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution,** American Book Company, 1936, s. 159.

(199) Sorokin, **Society, Culture and Personality,** New York 1962, s. 19.

(200) Gaston Bouthoul, **Ibn-Khaldoun: sa philosophie sociale,** Paris 1930. Aynı yazar, "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun" **(Revue Internationale de**

İbn Haldun'un materyalist yaklaşımına dikkati çekmekte ve düşünür hakkındaki görüşlerini bu nokta etrafında geliştirmektedir. M. Talbi ise İbn Haldun'un yaklaşımında diyalektik materyalizmle benzerlikler bulunduğunu kabul etmekte, ancak sosyal psikolojiye tanıdığı ağırlık sebebiyle "materyalizmin bir öncüsü" olarak nitelendirilemeyeceğini(201) belirtmektedir. Nitekim, Gabrieli de İbn Haldun'un asabiyyet teorisindeki materyalizminin, düşünürün din'in ruhsal ve sosyal değerini algılama biçimiyle birlikte düşünülmesi gerektiğine dikkati çekmekte, İbn Haldun'un materyalizmini bu çerçeve içerisinde betimlemektedir. M. Rabi^{c} ise; din, insan muhakemesi, bilim ve ahlak açısından örnekler getirerek İbn Haldun'un kültürel unsurları materyalist biçimde yorumladığını kanıtlamaktadır.(202) Z. V. Togan, İbn Haldun'un toplumların gelişiminde "iktisadî amiller"in başlıca etken olduğunu söylemesiyle çağdaş materyalist teorisyenlerin öncüsü olduğunu kaydetmektedir. Y. Lacoste ve R. Graudy de, değişik yönelimle olmakla birlikte, İbn Haldun'un temel görünümü bakımından materyalist yaklaşımı benimsediği fikrindedirler. Alî A. Wâfî, İbn Haldun'un ampirist olduğu, Hasan al-Saati ise şüphecilik ve objektifliğin İbn Haldun'un metodunu temellendirdiği(203) kanısındadır. C. Issawi, İbn Haldun'un ampirist olduğuna dikkati çekmektedir. Z. F. Fındıkoğlu, Pozitif [ve] Teolojik İlliyet Telakkileri" konusunu işlerken, İbn Haldun'un sosyal olayların açıklanmasında ilahî ve dini etkilere

---

Sociologie, XL, 1932) çalışması ve De Slane'in **Mukaddime** çevirisinin yeni baskısı (Paris 1934-1938) için yazdığı önsözüyle çabalarını sürdürmüştür.

(201) M. Talbi, "Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire", **Studia Islamica,** xxvi (1967), ss. 86-90, 99-112.

(202) Bkz.: Özellikle Rabî^{c}, ss. 37-42.

(203) Bkz.: Özellikle Rabî^{c}, s. 24.

(204) Issawi, s. 14.

esaslı bir yer vermemiş olduğunu[205] kaydetmektedir. Ülken ise düşünürün siyaset felsefesinin en önemli karakterinin natüralist olduğu görüşünü taşımaktadır: Ülken'e göre İbn Haldun, "Siyasî nizamın akıldan, Allah'dan veya diğer bir sırrî kuvveten gelmeyip tabiî bir hadise olduğunu da ısrarla söylemektedir".[206]

2. Orijinallik ve Din Temeli

İbn Haldun'un tarihsel, sosyal, siyasal, felsefi görüşlerini daha ayrıntılı bir biçimde inceleyen eserler sergilendiğinde; düşünürün metodu ve metodunun ışığında **Mukaddime**'nin temel yapısının mahiyeti hakkındaki değişik fikirler bazı noktalarda odaklaşmaktadır. İbn Haldun'un düşüncesinin ne ölçüde "lâik" bir kavrayışın ürünü olduğu sorunu bu odakların başında gelir. Özel olarak İlm-ül Umran'ın metodu ve mahiyeti, genel olarak **Mukaddime**'nin orijinalliği sorununun anahtarı bu konudur.

E. Rosenthal, İbn Haldun'u orijinal bir araştırıcı olarak görür. İbn Haldun'un sosyal olaylara gerçekçi (realist) bakışı, ampirik ve gözlemci yordamlarla gerçekleşmiştir. K. Ayad da İbn Haldun'un, peygamberlik hakkındaki görüşlerini İslâm ilâhiyatçılarına kesinlikle karşı çıkışının bir ifadesi olarak irdelemektedir. E. Rosenthal, İbn Haldun'un incelemelerinde İslâm'ı aştığını, devlet yönetiminin genel esaslarını ortaya koyacak bir düzeye eriştiğini, aslında İslâm'ı da teorisinin genel çerçevesi içerisine oturttuğunu belirtirken, İbn Haldun'un lâik yaklaşımını ön plâna çıkarmaktadır. Böylelikle, E. Rosenthal ve benzeri araştırıcılar İbn Haldun'u din'in etkisine kapılmamış bir düşünür olarak görür, sünnî Hilâfet teorisine ve Felasife'ye va-

(205) Z. F. Fındıkoğlu, **İçtimaiyat,** 2 cilt, s. 115.

(206) Ülken, **İbn Haldun,** s. 150.

kıf olmakla birlikte, orijinal bir teori kuran kişi olarak belirtir ve **Mukaddime**'yi ampirik yaklaşım ve gözlemlerden yola çıkılarak yazılmış bir "Medeniyet **Summa"**sı olarak nitelendirirler. Bu görüşe nazaran, İbn Haldun'un geleneksel öğretimden geçmiş olması olaylara gerçekçi bir biçimde yaklaşmasını engellememiştir. İbn Haldun, **Mukaddime**'sinde devlet'i doğal ve gerekli bir kurum olarak ele alır ve uygarlığı mümkün kılan siyasal ve sosyal birim olarak görür.

Öte yandan H. A. R. Gibb; Rosenthal ve Ayad'ın İbn Haldun'un düşüncesini "modenleştirmekte" olduğunu ileri sürmekte ve bu çabanın temeli olmadığının bir değerlendirmesini yapmaktadır. Gibb'e göre, İbn Haldun Sünnî görüşün bir takipçisidir; İbn Haldun'da sosyolojik değil moral ve dinsel bir temel aranmalıdır; İbn Haldun'un din'i hayatta en önemli unsur olarak görmesi bir "paravan" değildir. Şeriat yolunda bir inançtır. Gibb, İbn Haldun'un orijinalliğini siyasal, sosyal ve ekonomik faktörleri tahlilinde görür; İbn Haldun'da, hiçbir hâlde, İslâm ortodoksisine aykırı düşünce bulunmaz.(207) Togan'a göre, İbn Haldun, "dindar bir müslüman olduğu halde dünyayı dinden ayırmayı bilmiş"tir. Rosenthal'a göre, İbn Haldun dinin zayıflamasını istemez; ancak İbn Haldun'un bu tercihi, onu, kuruluşu ve yaşayışı itibarıyla din-dışı faktörlerle varolan mülk'ün gerçekliğini açıklamasına mani değildir.

İbn Haldun'un metodunun ne ölçüde "lâik" olduğu konusu, Gibb ile Rosenthal ve Ayad çatışmasında görüldüğü gibi, yalnızca **Mukaddime**'deki teoriler ile din'in -İslâmî akidelerin- çatışıp çatışmadığı, ya da **Mukaddime**'nin din'den bağımsız olarak düşünülüp düşünülmeyeceği hususlarını içermez. Konu, zaman zaman araştırıcıların sübjektif yaklaşımlarını -hatta kaygılarını- da davet ettiğinden, **Mukaddime'**nin bütün olarak ele

(207) Togan'ın; Gibb'in görüşlerinin İbn Haldun'un orijinalliğini kanıtlayan fikirlerin geçerliliklerini değiştirmediğini kaydetmiş olduğunu hatırlayalım.

alınıp incelenmesinden sonra açıklığa kavuşturulabilir. Burada, sorunların ortaya çıkması için çabamızı sürdürmekle yetindik.

Sorunların can damarında, İbn Haldun'un gerçekçiliği ve bunun önemli bir kaynağı olan gözemciliğine[208] Gibb bir yönden hücum etmiş olmaktadır. Yüzeyde din faktörü ve bunun etkisi gibi görünen tartışma, aslında **Mukaddime**'nin bütününü ilgilendirir. İbn Haldun'un orijinalliğine incelemeleriyle dikkati çeken E. Rosenthal'e karşı Gibb, İbn Haldun'un metodunun yeniliğine karşı çıkmaktadır. Bunu da, İslâm'da İbn Haldun'dan önce varolan bazı kavramların ("cemaat" gibi) İbn Haldun'da "benzeri" şekilde yer aldığını söyleyerek yapmaktadır. Gibb, İbn Haldun'un, tarihsel gerçekler ile Şeriat'ı uzlaştırma (telif) çabasında olduğunu iddia ederken kanıt olarak bazı "benzerlikler" ileri sürmektedir. Örneğin, Gibb'e göre, İbn Haldun'un "ısraf"ın medeniyetin ve devletlerin gelişiminin kaçınılmaz bir uzantısı ve göstergesi olduğunu ampirik verilerle ve teorik bir bütün içerisinde saptamış bulunması, "ısraf"ın aslında İslâmiyet'te günah sayıldığı dikkate alınırsa, **Mukaddime**'de sosyolojik bir temel olduğunu kanıtlamaz. Açıktır ki, sosyal nitelikteki bulguların saptadığı bir sonucu İslâmiyetin konu aldığı bir alanda benzeri olduğundan haraketle, Gibb'in, İbn Haldun'daki determinizmin sosyolojik değil, moral ve dinsel temeli olduğunu söylemesi mantık ve bilimsel tutarlılık açısından yanlıştır. Burada belirttiğimiz hususlardan E. Rosenthal'in görüşlerini bütünüyle paylaştığımız sonucu çıkmamalıdır, sadece İbn Haldun'u bağımsız olarak incelemiş olmayan Gibb'in tek yönlü ve kanıttan noksan belirli bir çabasını vurgulamak istedik.

3. Orijinalilik ve Felsefe Temeli

İbn Haldun'un yeni bir bilim kurarken, bilimsel araştırmanın ilkelerine bir yenilik getirmek amacını taşımadığı, ak-

(208) Bkz.: Ülken, **İçtimaî Doktrinler Tarihi,** s. 36 vd.

sine, kudemanın (eski Yunan filozoflarının) geliştirdiği ilke ve normlar doğrultusunda düşündüğünü ileri süren M. Mahdi bir diğer eğilimin savunucusur. Mahdi, ne E. Rosenthal ne de Gibb'in görüşlerini paylaşmaktadır. Mahdi'ye göre genel olarak felsefe, özel olarak siyaset felsefesi İbn Haldun'un görüşlerini hatta "amaç"ını belirlemektedir. Bu görüşe nazaran, İbn Haldun, tarih'in ve toplum bilimi'nin siyaset felsefesi ile ilişkisini görmüş fakat geleneksel felsefe çerçevesi içerisinde ve felsefenin ilkelerine dayanan bir toplum bilimi geliştirmeye girişmiştir. Ancak İbn Haldun, bu girişimini Farabî ya da İbn Sina takipçiliği şeklinde gerçekleştirmemiş ve neo-platonik görüşlere prim vermemiştir. Mahdi, İbn Haldun'u Grek felsefesinin "gerçek" takipçisi olarak görür. Araştırıcıya göre, İbn Haldun'un felsefi doktrinleri eleştirmesi felsefenin temel ilkelerine dayanır. İbn Haldun, Felsefeyi (Aristoteles ve Platon'un) neo platonizm, atomizm ve nominalizme varan uzantılarına karşı savunmaktadır. Bunun da başlıca kanıtları, İlm-ül umran'daki siyasal görüşlerin filozofların amaçlarına "benzer" olması, İbn Haldun'un İbn Rüşd'ü - Farabî ve İbn Sina" gibi irdelemeyerek - "temel" felsefî konularda eleştirmeye "girişmemesi"dir. Mahdi, öncelikle İbn Haldun'un "amaç"ını keşfetmektedir.(209) Mahdi'ye nazaran, İbn Haldun, hem Şeriat'ı hem de felsefeyi tehlikede görmekte(210) ve her ikisini de kurtarmayı(211) amaçlamaktadır. İlm-ül Umran'ın kendisinin neler getirdiğini değil, de neleri "hatırlattığı", nelere "benzediği", "amacının ne olduğu" vb. yaklaşımlarla M. Mahdi, İbn Haldun düşüncesini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. İbn Haldun'un İbn Rüşd'ü eleştirmeye "girişmemesi" felsefeye reddiye yazan İbn Haldun'un "gerçek"

(209) Bkz.: Mahdi, s. 9.

(210) Mahdi, s. 96.

(211) Mahdi, s. 97.

felsefe takipçisi olarak gösterilmesine yeterli kanıt değildir. İbn Haldun'un "Kudemanın (özellikle Aristoteles'in) ve onların öğretileri hiç olmamışçasına terkedilmiştir. Oysa, bu öğretiler mantık ürünleri ile doludur" demiş olması da Mahdi için[212] kendi görüşleri doğrultusunda bir adım sayılabilir. Oysa İbn Haldun burada belli bir muhteva içerisinde belli bir olaya dikkati çekmekten başka şey yapmamaktadır. Toplumların gelişmesini, toplumları konu, olayları birim olarak inceleyen İbn Haldun Mahdi'ye göre, bunu ister istemez yapmaktadır çünkü, bu iş "soylu bir bilimin inceleme alanına girmediği için" kudema tarafından gerçekleştirilmemiştir. Mahdi'ye göre, İbn Haldun'un gerçekleştirmiş bulunduğu araştırmalarının ve kurduğu teorilerin filozofların tasarlamış olduklarına "benzememesi" hali bu sebeple ortaya çıkmaktadır; yoksa, İbn Haldun gerçek felsefenin takipçiliğinden vazgeçmiş değildir. Bu açıklama, herhalde Mahdi'nin görüşlerini doğrulayacak kanıt olamaz.[213]

4. Metodun Vurgulanması

İlm-ül Umran'ın kategorik biçimde irdelenmesi, din planında köken araştırmalarına gidilmesi, kadîm felsefeyle bağlarının konu olarak alınmasıyla doğan sorunlara değindikten sonra değişik görüşlerde İbn Haldun'un metodunun hangi yönlerinin vurgulandığı ve görüşler arası ilişkilerden doğan sorunlara geçebiliriz.

---

(212) Bkz.: Mahdi, s. 80.

(213) Alî al-Wardî, M. Mahdi tarafından benimsenen görüşe karşı çıkmaktadır. Yazar, İbn Haldun'un Gazalî ve İbn Teymiye'den etkilenmesine; ayrıca genel olarak kadîm felsefe ve mantık'a, özel olarak Aristoteles'e aykırı düşen düşüncesine örnekler getirmektedir. Yine al-Wardî İbn Haldun'un "madde" olgusunu ele alışında da kudema'ya aykırı düştüğünü belirtmektedir. A. al Wardî, **Mantiq Ibn Khaldûn,** Kahire 1962, s. 3 vd. Zikreden: M. M. Rabîᶜ, s. 46.

De Boer, İbn Haldun'un mantıkî "istidlâl"ler ile gözlemle edinilen ampirik bilgilerin çoğu halde uyuşmayacağını; gerçekliğe (realiteye) hangisinin daha yakın olduğunun yine gözlemle anlaşılabileceğini kavramış olduğunu söylemektedir. De Boer'e göre, tarih biliminin konusunu İbn Haldun, aklî ve maddî kültürüyle sosyal hayat olarak görmektedir. Tarihsel olayların sebepleri ve tarihin kanunlarının bulunabilirliğini araştıran İbn Haldun'u De Boer İslâm "Felsefesi'nde bir sonuç" olarak görür. Bu "son"un, neyin "başlangıç"ı olduğu yazarca açıklanmış değildir. De Boer, ortaya atılan yeni bilimin siyasal ve psikolojik gözlemlere dayandığına dikkati çekmekle yetinir. Oysa gözlem'in İbn Haldun'daki önemine değinen Togan, İbn Haldun'un teorilerinin orijinal taraflarını açıklıkla ortaya koyabilmektedir. İbn Haldun'un tarih'te kanunluluk fikri dışında, devlet ve uygarlıkların oluşumunu etkileyen faktörlere somut olarak değinmiş olduğunu belirtmesi ve bu faktörleri açıklaması Togan'ın dikkate aldığı hususlar arasındadır. Becker - Barnes ise, "gözlem" olayını daha geniş bir perspektife oturtmakta İslâmiyet ve Hıristiyan kültüründeki sosyal örgütlenmelerin bozulduğu çağların öğretici görünümü ile İbn Haldun'un kendi öz deneyiminin birlikte zengin bir birikim sağladığını belirtmektedir. Becker-Barnes, sosyal hayattaki diyalektik biçimlenmeleri incelemesinin İbn Haldun'u tarihsel bir determinizme götürmüş olduğunu ifade etmekte, İbn Haldun'u betimlediği kavram ve terimleri sakınmadan kullanabilmektedir. Oysa, İbn Haldun'un gözlemlerinin önemini onaylayan Rabîc kavramlaştırma konusunda "ihtiyatlı" davranacak ve İbn Haldun'un olayları diyalektik biçimde kavrayışı karşısında "sebep ve sonuçların dinamik ve karşılıklı değişim" ifadesini tercih edecektir.

Becker - Barnes, İbn Haldun'un determinist görüşünü ön plana çıkarırken düşünür'ün mantıkî - gözlemci yordamı determinizmi için dayanak aldığını söylemektedir. Yine Becker Barnes, İbn Haldun'un determinizmini rölativist olarak ördü-

günü belirtmektedir. Becker - Barnes, İbn Haldun'un sosyal hayatın tarzlarını inceleyişini ve sosyoloji alanındaki önemine ayrıntılarıyla değinmektedir. Görüşlerinin özü hakkındaki kanımızı saklı tuttuğumuzda, Becker - Barnes'in, İbn Haldun'u kavrayışta dikkate değer girişimlerde bulunduğu ve özellikle İbn Haldun'un toplum bilimcisi olarak ele alınmasına katkı getirdiği açıktır. Oysa Becker - Barnes'a benzer şekilde İbn Haldun'un ilk elden gözlemde bulunduğunu ve tarih düşüncesinde rölativite'nin temel nokta olduğunu söyleyen hatta bu benzerliği asabiyyeti **"esprit de corps"** diye adlandırmakla sürdüren A. Toynbee, buna rağmen İbn Haldun anlayışına katkı getirmediği gibi, açıklık da getirememektedir.(214)

E. Rosenthal, İbn Haldun'un gerçekçiliğinin altını çizerken özellikle İbn Haldun'un metodunun spekülâtif değil, ampirik karakterde olduğunu belirtmektedir. E. Rosenthal, İbn Haldun'un gerçekçiliğinin kanıtlarını doğrudan sergilemek ve yorumlamaya yer ayırmakla birlikte, dolaylı bir yolla da İbn Haldun'da spekülâtif nitelik olduğu varsayımını çürütmeye girişmektedir. Ancak, E. Rosenthal İbn Haldun'un deneyime dayanan gerçekçiliğini, İbn Haldun'un siyaset teorisinin genel değerlendirmesini vurgularken yapmakta, bu siyaset teorisinin

---

(214) Toynbee, İbn Haldun'un temel kavramlarını çarpıtmakta, kavramlar arası ilişkileri ise gizem'e **(mystification)** uğratmaktadır. Hazarî toplumun kişilerinden "burjuvazi" diye söz eden Toynbee, İbn Haldun'un gözlemlerinin ürünü olan bulgularından ve bunları sistemleştirdiği teorilerinden "zihin şeması; **"mental picture"** diye sözetmektedir. Asabiyyet kavramının işlevini "zihin şeması" diye tanımlamak; Tarih'i bilimden ayrı ve onun üstünde bir olgu gibi gören, tarihsel olayları **authentique** yaratışlar olarak ele alan Toynbee'nin genel "felsefesi"ne uygundur, İbn Haldun gerçekliği ile ilgili değildir. Toynbee, kısaca, İbn Haldun'dan "yararlanarak" benimsediği bazı unsurları tarih etüdüne aktarmaktadır. Toynbee, âdeta "borcunu ödeme"nin ifadesi olarak İbn Haldun'dan edebî övgülerle söz eder, Bkz.: A. J. Toynbee, **A Study of History,** London, 12 vols., 1935-1961, vol. III, ss. 321-328 ve Annex III, "The Relativity of Ibn Khaldûn's Historical Thought", ss. 473-746.

oluşumundaki unsurların iç ilişkilerini ihmal etmektedir. M. Talbi'nin İbn Haldun'daki gerçekçiliği kabullendikten sonra yine de İbn Haldun'un materyalist sayılamayacağını, çünkü açıklamalarının sosyo-ekonomik temel dışında, psikolojik temellere de dayandığı yorumu(215) ise, eksik olmaktan ötede yanlışlıkları barındırmaktadır. Yanlış düşünce biçimi, İbn Haldun'un gerçekçi olup olmamasının araştırılmasından değil, yürütülen mantığın güdümlülüğünden doğmaktadır. Yürütülen mantık şudur: Önce, toplumların psikolojisini analiz etmenin "psikolojik temel", ya da "pisikolojik yaklaşım"la aynı (!) olduğunu kabul etmek; bunun arkasından, materyalist düşünceyi - mekanik bir biçimde sosyo-ekonomik yapıyı temel olarak alanlara hasretmek; sonuçta da "madem ki psikolojik temel var o halde materyalist değildir" görüşünü getirmek. Bu "mantık" silsilesine göre, birim ve olayların psikolojisini incelemek materyalizmle bağdaşmayacak; sosyo-ekonomik yapıyı etkilenmez bir veri olarak kabul edip yalnızca sosyo-ekonomik yapıyı temel alanlar materyalist sayılabileceklerdir. E. Rosenthal'deki tür eksiklik ve sınırlılık ile M. Talbi'deki yanlışlık ayrı olgulardır.

İbn Haldun'un metodunun, düşünür'ün nihaî amacına, yeni siyaset "felsefesi"ne yönelik olduğunu ve bu amaç çerçevesinde oluşmuş bulunduğunu M. Mahdi ileri sürmektedir. Mahdi, bu yargısını doğrulamak için birer "ampirizm determinizm, pozitivizm, pragmatizm" tanımını veri alır. Mahdi, İbn Haldun'un düşüncesinin bu kategorileri çağrıştıran yönleri bulunduğunu söyledikten sonra, İbn Haldun'un aslında yine bu kategorilere sığmadığını, çünkü bir kategorilerin tanımlarındaki -Mahdi'nin tanımlarındaki- esaslardan bazı hallerde noksan kaldığını, bazı hallerde de bu esasları aştığını belirtir. Böylece, Mahdi'ye göre İbn Haldun, ne ampirist, ne determinist, ne pozitivist, ne de pargmatist'tir: İbn Haldun'un kültür biliminin

(215) Bkz.: M. Talbi, "Ibn Khaldûn", **Encyclopedia Islam.** (New ed.)

temelleri kadim felsefedir, amacı da felsefenin bir gereğini yerine getirmektir. Mahdi'nin görüşünün temellendiği mantık yapısını ele aldığımızda boşluklarla karşılaşmaktayız. Burada vardığımız bu aşamada- amacımız, İbn Haldun'un metodunun ampirik, determinist, pozitivist ya da pargmatik olup olmadığını tartışmak değildir. Önemli olan nokta; İbn Haldun'un metodunun sözü geçen kategorilere uyup uymaması, İbn Haldun'un "düşünce temelinin" kadim felsefenin esaslarına dayandığının bir kanıtı olamayacağıdır. Yine aynı şekilde, İbn Haldun'un amacının belli kategoriler karşısındaki durumu, İbn Haldun'un "nihaî amacı"nın felsefenin gereğini yerine getirmek olduğu şeklindeki yargının bir kanıtı olamaz. Gerçi Mahdi, İbn Haldun'un düşüncesindeki felsefi örgünün temel olduğunu, İlm-ül Umran'ın da buna bir amaç teşkil ettiğini ıspata çalışırken, etüdü boyunca diğer kanıtlar da getirmek çabasındadır. Ancak üzerinde dikkatle durulması gereken husus, İbn Haldun'un metodunun ne olmadığını tesbit yoluyla İbni Haldun'un metodunun açıklığa kavuşturulamayacağı, hatta güdümlü yargılara kapı açılacağıdır.(216)

---

(216) 1973'de (**University of Utah**'da) verdiği doktora tezinde George S. Firzly'in dikkate değer bir çalışma yapmış olduğu anlaşılmaktadır. **Ibn Khaldun: A Socio-Economic Study** adlı çalışmanın yalnızca özetini görebildik. Firzly'e göre İbn Haldun yeni bir "sentez"e varmıştır: Metodu bilgi sosyolojisini kapsar, tarihsel görüşü kültür tarihine dayanır, sosyal değişmenin ekonomik yorumunu yapmıştır. Firzly, İbn Haldun'un tarımsal işgücü ile sınaî işgücünü ayırdığını, böylelikle, bir artık-işgücü tahliline giriştiğini belirtmektedir. "Tabiî olmayan" geçim yollarını belirleyen İbn Haldun işgücünü zenginliğin tek kaynağı olarak görmektedir. Ancak, Firzly'nin özetlediğimiz bu görüşleri, yine yazarın İbn Haldun'un evrimci düşüncelerini yansıtmak ve bunu sosyal olayları uygulayabilmek için Aristotelesçi bir metod izlemiş olduğu yargısı ile çelişmektedir. Eserin sadece özetinden yararlanabilmiş olmanın ihtiyatlılığı ile, kaydetmekle yetiniyoruz. (Söz konusu özeti görebilmemi sağlayan Dr. Mehmet Arda'ya teşekkür ederim.)

5. İçeriğin Vurgulanması

Mukaddime'nin içeriğinin vurgulanması doğrudan ya da dolaylı çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmektedir. **Mukaddime**'nin spesifik bir yönünü değerlendirmek isteyen araştırıcılar eser'deki belirli bir ya da birkaç "konu"yu dikkate almaktadırlar. Bu "konu"lar, **Mukaddime**'nin belli bölümleri olabileceği gibi, eser'in bütününde anlatılanlar arasından benzer sorunların işlendiği parçalar da olabilmektedir. Spesifik nitelikte sayılmayacak geniş perspektifli incelemelerde de, belirli "konular"a daha geniş yer verilmektedir.(217) Bu durumlar her düzeydeki araştırma için olağan sayılacak genellemeler olarak değerlendirilebilir. Acnak İbn Haldun örneğindeki görünüm karmaşıktır. "İbn Haldun düşüncesine yaklaşımda bütünsellik sorunu" başlığında da belirtmeye çalıştığımız gibi, İbn Haldun'un ele alınışındaki değişiklikler farklılıklar, diğer önemli düşünürlerle kıyaslandığında, pek az rastlanabilecek geniş bir çeşitlilik göstermektedir. Bu bakımdan, **Mukaddime**'deki belirli bir ya da birkaç konunun inceleme alanı olarak seçilmesi önemli ölçüde dikkat isteyen bir uğraşı beraberinde getirmektedir. **Mukaddime**'nın belli bölümlerinin ya da bölümler arası ortak noktaların konu olarak alınması daha ilk elde yapılan bir tercihi belgeleyecektir. Bu tercih, o belirli konunun incelenmesindeki varsayımlarla daha da sınırlanabileceğinden, şimdiye kadar verdiğimiz örneklerin de desteklediği gibi, **Mukaddime**'nin incelenmesi başlıbaşına bir sorun olmaktadır. -Tabiatıyla, bu sorun'un çözümünde sağlıklı yaklaşım, **Mukaddime**'deki her "konu"nun muhakkak dikkate alınması değil, fakat "konu"lar arası iç-ilişkilerin karşılıklı etkilerinin bir bütün içinde ihmal edilmemesidir.

---

(217) Bu tavır bile bir gelişme olarak irdelenmelidir. Bkz.: D. D. Dike - J.F.A. Ajayi, "African Historiography" **International Encyclopedia of Social Sciences.**

Mukaddime'deki içeriğin belli bir bölümünün vurgulanması, İbn Haldun'un metodu hakkındaki düşüncelerle de yakından ilgili olmaktadır. **"Mukaddime** üzerine yapılan incelemelerde temel görüşler" başlıklı bu son bölümün şimdiye kadar işlenen "sergileme" ve "sorunlar" altbaşlıklarında da izlenebileceği üzere, belirli "içerik tercihleri" ile belirli "metod açıklamaları" karmaşık bir İbn Haldun tahlili tablosu yaratmaktadır. İbn Haldun'un metodu hakkındaki görüşlerin çeşitliliği, önemli ölçüde belirli yargılarla yapılan içerik tercihlerinden doğmaktadır. İçeriğin belli bölümlerinin ve konularının vurgulanması ya da kısaca "içeriğin vurgulanması" diye özetlediğimiz bu olgu, araştırıcıların bakış açılarına göre İbn Haldun'un metodunun açıklanmasını da etkilemektedir. Fakat bir kez İbn Haldun'un metodu hakkında yargıya varıldığında, inceleme alanı olarak saptanacak bölümler konusunda da şartlanılmış olunabilecektir. İbn Haldun'un metodunun incelenmesi ile **Mukaddime**'nin içeriğinde vurgulanan konular arasındaki ilişki de, böylelikle, çeşitlilik gösterebilmektedir. Araştırıcılar, İbn Haldun'un metodu konusunda fikir birliğinde olsunlar veya olmasınlar, **Mukaddime**'nin değişik bölümlerine, değişik alanlarına ağırlık tanıyabilmekte ya da belli konuları vurgulayabilmektedirler. Buradaki hassas nokta şudur: Araştırıcı, "A" ya da "B" konusunu inceleyeceği için (örneğin **Mukaddime**'deki tarih görüşü ya da sosyal pisikoloji vb.) **Mukaddime**'de anlatılanların tümünü kullanmayabilir. Ancak bölümler, ya da bölümler arası ortak noktaların seçiminde çetrefil bir sorunlar zinciriyle karşılaşmaktadır. Çünkü **Mukaddime** yeni bir bilim sunma iddiasıyla ortaya çıkmış, modern bilim dallarının bulunmadığı bir çağın ürünüdür. Bu bakımdan, dünyayı kavrayacak metodu da beraberinde getirme çabasındadır. Öyle ki, bölümler arası, konular arası örgü son derecede giriftir. "A" ya da "B" vb. konusu incelendiğinde, araştırıcı, **Mukaddime**'nin kendisinde olmayan bir anlayışı türetmek tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bir örneğe başvuralım. Özetlersek, M. Mahdi'ye göre;[218] İbn Haldun "yeni kültür bilimi" (İlm-ül Umran) üzerindeki çalışmasını **(Mukaddime)** bitirdikten hemen sonra evrensel tarihini yazmaya başlamıştır. Bu durum, İbn Haldun'un tarih yazmak olan eski amacının değişmediğini gösterir. "Kültür bilimi"ne dönmüş olması, bunun sonucunda, tasarlamış olduğu tarih yazmak içindir. Yeni bilimin mahiyeti **(character)** ve yapısı bu amaçla belirlenir. M. Mahdi'ye göre, daha da önemlisi, yeni bilim tarihini yazılmasıyla yararını ortaya koymuştur. "Kültür bilimi"nin tarih yanında ikincil kalışı böylece yalnız sözde kalmamakla fiiliyatta da kendini göstermektedir. İbn Haldun hayatının son otuz yılını tarih yazarak geçirmiştir. Kültür bilimi tarihin yerini almaz ya da onun önemini azaltmaz. M. Mahdi devamla, İbn Haldun için tarihin önemini de abartmamak gerektiği inancındadır. İbn Haldun için, tarih de, siyaset felsefesinden öğrendiği standartları ve hedefleri uygulama imkânını yaratmak için yardımcı olacaktır. Böylece, M. Mahdi, İbn Haldun'un, siyaset felsefesinin standartlarını ve hedeflerini gerçekleştirmek üzere yola çıktığını, bu hedefleri gerçekleştirmenin, zamanında çevresindeki çöküş ve gerileyişin sebeplerini anlamakla mümkün olabileceğini kavradığını, bunun için de tarih araştırmaya karar verdiğini, tarihsel araştırmasında da kurmuş olduğu "kültür bilimi"ni araç olarak kullanmayı düşündüğü varsayımını getirmektedir. M. Mahdi'nin söylediklerinin özü budur. Bu varsayımın geçerli olmadığını çalışmamızda ayrıca saptayacağız. Burada, şimdilik, M. Mahdi'nin metod ve içerik vurgulamasındaki hatasını, özellikle içerik vurgulaması boyutlarında ele alalım. M. Mahdi, İbn Haldun'un "tarih felsefesi"ni ön plana çıkartmak için açıkça hatalı değerlendirmeler kullanmaktadır. İbn Haldun'un hayatının son otuz yılını "tarih yazmaya" hasretmesi, **İlm-ül Umran**'ın tarihin bir türevi olduğunu göstermez. **İlm-ül**

(218) **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, ss. 294-295.

Umran'ın esaslarını **Mukaddime**'de ortaya konmuş olmasını, İbn Haldun'un "artık tarih yazmaya hazır oluşunun" kanıtı olarak göstermek de hatalıdır. Bir kere, İbn Haldun hayatının son otuz yılını "tarih yazmakla" geçirmemiştir. Bunu İbn Haldun'un hayatı üzerindeki bütün literatür ıspatlamaktadır. Eğer kastedilen, "yazı yazmak" ise, İbn Haldun, hayatının sonuna kadar **Mukaddime**'yi gözden geçirmek, bölümlerini yeniden yazmak, hatta "kelimeleri" düzeltmekle uğraşmıştır. Z. V. Togan'ın işaret ettiği üzere,(219) İbn Haldun **Mukaddime**'deki fikirlerini yalnız Endülüs'te geçirdiği dönemlerde de, hayatının sonuna kadar tartmış ve geliştirmiştir. **MR**'de yararlanılan **Mukaddime** yazmalarından daha sonra yazılanlarında bulunan birçok eklemeler, değişiklikler, düzeltmeler yukarıdaki yargımıza tanıktır.(220)

(219) Bkz.: Z. V. Togan, "Ibn Khaldûn, **The Muqaddimah",** (Kitabiyat), **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,** III, 3-4, 1959-1960, s. 250.

(220) **Mukaddime**'nin özellikle Atıf Efendi (1936 sıra kayıtlı) ve Hüseyin Çelebi (793) Bursa yazmalarındaki ekleme - değişik - düzeltmeler (kısaca; yenilemeler) dikkati çekmektedir. Bu konuda bkz.: Ü. Hassan, "Mukaddime Metni..." ss. 111-126.

Mukaddime'deki "yenilemeler" için aşağıdaki örnekler bir fikir verebilir, (yanlarına "+" işareti konulan örneklere ilk elde bakılarak genel bir fikir edinilebilir,) bkz.:

MR, I:

s. 18 (Açıklama için bkz.: **MR, I,** s. 18 not 41)	
s. 21	(n. 53)
ss. 109-115	(n. 43)
s. 132	(n. 120)
s. 164	(n. 207 a)
ss. 268-269	(n. 59)
s. 278	(n. 80)
s. 296	(n. 16)
s. 351	(n. 91)
s. 353	(n. 98)
s. 361	(n. 118)
ss. 365-366	(n. 146)

Yalnız Atıf Efendi nüshası, diğer birçok yazma ve baskılarda bulunmayan hususları içermektedir. M. Mahdi'nin 1957'den sonraki yayınlarında bu esası değiştirecek bir husus getirme-

---

s. 395	(n. 233)
s. 411	(n. 273)
s. 477	(n. 421)
MR, II:	
+ s. 11	(n. 456)
s. 25	(n. 497)
s. 39	(n. 522)
s. 60	(n. 583)
+ ss. 124-128	(n. 713)
+ ss. 139-140	(n. 751)
s. 141	(n. 753)
s. 149	(n. 778)
s. 150	(n. 781)
s. 151	(n. 783)
s. 246	(n. 28)
s. 276	(n. 111)
s. 288	(n. 135)
ss. 292-293	(n. 144)
s. 294	(n. 149)
s. 295	(n. 152, 153, 155)
s. 298	(n. 165)
+ s. 337	(n. 54)
+ ss. 343-345	(n. 70)
s. 347	(n. 81)
s. 357	(n. 109)
s. 359	(n. 113, 115, 116)
s. 373	(n. 147)
s. 374	(n. 148)
s. 384	(n. 180)
s. 388	(n. 190)
s. 391	(n. 205)
s. 398	(n. 221)
+ ss. 411-412	(n. 2)
+ s. 448-453	(n. 111)

miştir. Aksiyonuyla da Ibn Haldun, **Mukaddime**'den sonra "tarih yazmakla" ve "siyaset felsefesi doğrultusunda" hareket etmekle vakit geçirmemiştir.(221) Timur'la olan görüşmesinin ana motifleri bile buna tanıklık eder.

İçeriğin vurgulanması olayında gerçeğin gözden kaçırılmasına genel olarak bakarsak, sözgelimi, Bedevi ve Hazeri toplumların psikolojisi üzerine yapılacak bir etüd, İbn Haldun'un bu toplum biçimlerinin üretim süreci içinde belirlenmesine dair görüşlerini ihmal edince, yanlış değerlendirmelere yol açabilecektir. Böyle bir örnek spesifik bir çalışma için geçerli olabilir. Geniş perspektifli çalışmalarda ise içerik sınırlaması, daha önemli inceliklerle birlikte, bir anlamda, İbn Haldun'un düşüncesinin anlaşılmasına daha tehlikeli sakıncalar getirebilmektedir.

---

s. 454	(n. 127)
ss. 455-456	(n. 132)
MR, III:	
s. 3	(n. 167)
s. 9	(n. 184)
ss. 16-19	(n. 239)
ss. 55-75	(n. 369)
s. 111	(n. 577)
s. 166	(n. 785)
s. 179	(n. 824)
ss. 180-182	(n. 831)
s. 227	(n. 951 a)
s. 235	(n. 979)
s. 259	(n. 1020)
s. 255	(n. 1035)
s. 270	(n. 1084)
s. 281-288	(n. 1111)
s. 357	(n. 1375, 1376, 1377)
s. 401-409	(n. 1577)

(221) Bkz.: E.I.J. Rosenthal, **Ibn Khaldun in Egypt,** Univ. of California Press, Berkeley-Los Angtes 1967, ss. 42-65.

Nispeten geniş perspektifli çalışmalarda güdümlü içerik vurgulaması güdümlü metod vurgulamasıyla daha çok kaynaşma imkanı bulabilmekte, böylelikle, araştırıcıların sübjektif "kaygı"larını gizleyebilmek imkanı da artmış olmaktadır.

Söz konusu içerik vurgulamasının tek sebebi, tabiatıyla, yalnızca sübjektif "kaygı"lar değildir. Eksik araştırma ya da noksan değerlendirmeler de hatalara yol açabilmektedir. M. M. Rabi'nin çalışmasını ele alalım. Rabi, İbn Haldun'un sosyo-ekonomik yapıyı dikkate alan düşünce tarzını düşünür'ün metodunu konu aldığı bölümde incelemektedir.(222) Daha sonra bedevilikten hazeriliğe geçişin "araç"ı olarak nitelendirdiği asabiyyet kavramını incelemekte ve konunun bir değerlendirmesini yapmaktadır.(223) Yazar, İbn Haldun'un sosyo-ekonomik yaklaşımını incelerken, düşünür'ün bedevi ve hazari toplumların farklılıklarını ekonomik temele oturttuğunu belirtmektedir. Ancak yazar, asabiyyet kavramının değerlendirmesini yaparken, sözü geçen ekonomik temeli ihmal etmekte; bedevi ve hazeri topluluklar arasındaki ekonomik farklılığı dikkate almadan, kültürel unsurları vurguladığı bir "yaşama tarzı"ndan söz etmektedir. Çünkü, yazar, İbn Haldun'un ekonomik yapıyı dikkate almış olduğu gerçeğinden "metod bahsi"nde bir kez sözetmiştir; "sonuç" bölümünde, sosyal ve siyasal nitelikte gördüğü bir kavramı (asabiyyet'i) kültür ve siyasetle ilgili örgütlenmelere yer vererek değerlendirirken, bu değerlendirmeyi, İbn Haldun'un ekonomiyi temel olarak ele aldığı gerçeğine dayandırmayı "gerekli görmeyecek"tir. Yine Rabi, İbn Haldun'un "biyolojik yaklaşım"ından söz ederken,(224) İbn Haldun'un bu görüşünden dolayı "kötümser" **(pessimits)** olarak eleştirildiğini kaydetmek-

(222) **The Political Theory of Ibn Khaldûn,** s. 33 vd.

(223) Rabî[c], s. 161 vd.

(224) **Rabî[c]**, s. 29.

tedir. Yazar'ın "biyolojik yaklaşım olarak mütalaa edilebilecek...", "İbn Haldun'un bunu [biyolojik analojilerle anlatılan sülalerin evreleri] gelişmenin tek faktörü olarak ele almadığı halde..." ifadelerinden İbn Haldun'a yöneltilen bu eleştirilerin haklı olmadığı kanısını taşıdığını ima etmektedir. Ancak, bu konuyu pekiştirecek inceleme alanına -tarih- girmediği için, susmakla yetinmek durumunda kalmaktadır. Oysa, insan toplumunun insan toplumu olarak olaylar ve tarihsel süreç içinde yerini belirlemek ve bunda anlatım kolaylığı sağlamak için yapılan biyolojik analoji, insanın insanlığına noksanlık getirmez. Ancak, Rabi, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'lı sosyologların organisizmlerini hatırlamış olsa ki, konuyu "sekiz satır" içerisinde geçiştirmektedir. Sosyal Bilim'in en yüksek biçimine kavuştuğu 19. yüzyılın ortasından sonra ortaya atılan toplumları organizmaya ya da hayvana benzeten demagojik nitelikli organisizm ve zoo-sosyoloji "teori"leri, ile, 14. yüzyılda İbn Haldun'un kurduğu biyolojik analojiler arasında "analoji" yapılamaz. Görüldüğü üzere, konuların araştırma boyutlarına oranla fazla sınırlandırılması, ya da konular arası iç ilişkilerin ihmal edilmesi yahut da metod - içerik ilişkisinin gözden kaçırılması; kısaca hatalı içerik vurgulamaları, İbn Haldun örneği gibi karmaşık bir inceleme alanında kolaylıkla yanlışlıklara yol açabilmektedir.

İçerik vurgulamasına ikinci bir örnek olarak R. Graudy' nin **Sosyalizm** ve **İslâmiyet** adlı eserini ele alalım. Graudy şöyle bir değerlendirme getirmektedir.(225)

"İbn Haldun tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabilir. O, toplumların gelişmesinin iç diyalektiği ile ilgili incelemesinde, iş bölümüne büyük önem veriyor, milletleri ve sosyal biçimleri ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırıyor. Hatta tarihsel maddecilik ilkesinin şu ilk formülünü bile ortaya ata-

(225) **Sosyalizm** ve **İslamiyet,** ss. 61-62.

biliyor: 'Ayrı ayrı kavimleri örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır.' (Cilt I, Sayfa 254). Örf ve adetleri ve üst-yapıları da bu tarihsel ilkenin kapsamı içine alarak şu sözleri de ekliyor: 'Bir insanın karakteri örf ve adetlerden ve alışkanlıklardan ileri gelir, yoksa onda doğuştan bulunan özelliklerden değil.' (cilt, I, s. 263). İbn Haldun, din, ırk, çağ, ülke bakımından birbirinden ayrı olan, ama üretim tarzı bakımından birbirine benzeyen toplumları kıyaslıyor ve bunlar arasında birbirine benzer yapılar ve gelişmeler buluyor. 'Göçebe' kavimlerle 'Kentliler' arasındaki çatışmada, o, feodallerle kentlerin ticaret 'burjuvazisi' arasındaki çatışmayı sezinler gibidir."

Graudy'nin bu paragraftaki değerlendirmesi orijinal bir teşhis değildir, İbn Haldun'un tarihsel maddeciliğin bir "öncüsü" sayılabileceği işlenmiş bir konudur. Graudy, konuyu bu paragrafta özlü bir biçimde yansıtmaktadır. Ne var ki, son cümlede, yani "'göçebe' kavimlerle 'Kentliler' arasındaki çatışmada, o, feodallerle kentlerin ticaret 'burjuvazisi' arasındaki çatışmayı sezinler gibidir" cümlesindeki yargı dayanaksız ve hatalar içeren bir yargıdır. "Göçebe" kavimler (çalışmamız içerisinde ortaya koyacağımız üzere "bedevi"nin yalnızca "göçebe" olmadığı gerçeğini bir yana bırakacak olursak) ile "kentliler" (yine çalışmamız içerisinde ortaya koyacağımız üzere "hazari"nin "kentliler" demek olmadığını da bir yana bırakacak olursak) arasındaki çatışmada, feodallerle ticaret burjuvazisi arasındaki çatışmanın benzerlikler gösterdiğinin ifade edilmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. Graudy'nin "kentliler" dediği, hazari toplumun üyeleri gerçi burjuvazi gibi daha ileri bir üretim tarzının belirlediği toplum yapısının üyeleridirler, ancak söz konusu çatışmada özellikle siyasal örgütlenmeye etki açısından aktif unsur değildirler. Feodaller - Burjuvazi çatışmasında aktif ve "vurucu güç"e sahip olanlar burjuvazidir. Ancak, sanayi devrimi süreci öncesinde durum Graudy'nin betimlediği gibi değildir. Hazari

toplum, Graudy'nin betimlediği gibi değildir. Hazari toplum, bedevi toplumu eritecek potansiyele sahip olsa da, "çatışma"da vurucu güce sahip olan Graudy'nin "göçebe" dediği bedevi toplumdur. Tarihin her devresindeki dinamik unsurun ne olduğunun "istidlal" yoluyla bulunabileceğini savunması Graudy'nin teorik hatasıdır. Bizi konumuz bakımından ilgilendiren olay Graudy'nin bedevi-hazeri çatışmasının esaslarını kavramadan yoruma gitmesi ve sağlıklı olmayan bir yargı taşımasıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN METODU

I.

GİRİŞ: İBN HALDUN'A KADAR İSLÂM'DA DİN-FELSEFE KARŞITLIĞI; DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE BİLİM KAPISI

A. DÜŞÜNCE - DAVRANIŞ MUHALEFETİNİN KÖKENLERİ

1. İslâm'da Düşünce Karşıtlıklarının İç İlişkileri

İslâm'da düşünce hayatının merkezleri arasındaki fikir farklılıkları, çatışmaları çok girift bir görünüm taşır. Bu girift görünümün aslında hangi dinamiklerin işlemesi sonucu doğduğunu incelemek, açıklığa kavuşturmak yüzlerce yıldır süren dev bir uğraş olagelmiştir. Biz burada doğrudan İbn Haldun'un metoduna geçmeden önce İslâm düşüncesinin ana kıvrımlarının

iç ilişkilerine ana çizgileriyle yaklaşmak istiyoruz. Bu çabamız, İbn Haldun'un metodunun incelenmesinde kolaylıklar sağlayabilecektir. Özellikle din - felsefe ile bunların bilim anlayışları karşısındaki durumu daha sağlıklı bir biçimde ele alınabilecektir.

İslâm düşüncesine bakıldığında ilk dikkati çeken olgu mezhepler tarikatlar -okullar- arasındaki fikir ayrılıkları, çatışmalarıdır. İster sünnî anlayış içinde olsun, isterse sünnî anlayışla batını bir tarikat arasında olsun, düşünce planından yüzeydeki ilişki ve çelişkiler bu mihver etrafında döner. Şia ve haricîler dışındaki okullar, meslekler - doktrinler - Hicretin daha 80. yılında "yeni" görüşler getireceklerdir. Bu görüşler zaman zaman aksiyona da geçecek tarihteki yerlerini alacaklardır. Emevi devleti sonrasında Abbasilerde ise itizal mesleği İslâm rönesansının gereği olarak doğacaktır. Felsefe ise daha bağımsız çalışacak, Mutezile'ye gerek kalmadığı iktidarca belirlenince, felsefe, çabasını çeşitli biçimleriyle sürdürecektir. Söz konusu ilişki-çelişki sürecinin nasıl oluştuğunun anlaşılması yönünde gösterilecek bir çaba, bizi düşünce planındaki daha derin bir ilişki-çelişki sürecinin kavranmasına götürür. Bu da, din ile felsefe kavrayışı arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılmasıdır. Özellikle felsefenin İslâm'a doğrudan girmesiyle, İslâm düşüncesinde, din ile felsefe arasında, sünnî ortodoksi ile grek felsefesi arasındaki "gelgitler", uyuşma-uzlaşma-barışma ya da çelişme-zıtlaşmalar görünürdeki okullar arası ilişkilerden daha derinde işleyen düşünce oluşumları haline gelmişlerdir. Bu ilişki zincirinin de temelinde, düşünce planının en alt yatağında, daha derinde işleyen bir oluşum bulunmaktadır. Bu da, hür düşünce ile önyargılı düşüncenin birbirleri karşısındaki durumu, çatışmasıdır. Böylelikle, yüzeyde; ister vahiyci-ilhamcı statik şeriat okullarının arasında, yine yüzeyde fakat daha anlamlı olarak statik şeriat ile felsefeden doğmuş olan batınî okullar arasındaki çelişkiler, düşünce planında, derinde din temeli ile felsefe temeli arasındaki çelişkilerin

birer uzantısı olmaktadır. Fakat, yine kaydettiğimiz üzere, bütün bu oluşumun düşünce temelinde ise, hür düşünce ile önyargılı düşüncenin savaşı yatmaktadır. İşte bu savaş Bilim'e yol açan, kaynaklık eden süreçtir.

Tabiatıyla, söz konusu sürecin oluşumunda İslâm toplumlarının maddi yapıları, üretim ilişkileri ve sanayi devrimi öncesi tarihsel devrimler çağında özellikle İslâm Uygarlığının gelişiminde üretimin belirleyiciliğini önemli ölçüde yüklenen ticaret ilişkileri ve ticaret yolları olgusu yatar. Bu nedenle, hür düşünce önyargılı düşünce çatışması, düşünce planında Bilim'e yol açan bir süreç olmakla kalmamış, kendini aksiyon'da da göstermiştir. Toplumların geleceği ve müminlerin "kaderi" üzerine söylenmiş sözlerin zaten aksiyona dökülmeyeceği ve aksiyonsuz gelişmeyeceği beklenemezdi.

2. İnanç Sisteminin Nitelik Değişimi

İslâm, çok tanrılı kaoslara nihaî darbeyi indirdikten sonra ufkunda gelişme imkânları buldu. Bu gelişme imkanları toplum üzerinde de yargıda bulunmak gereğini derinden hissettiriyordu. Kur'an-ı Kerim'de, insana aklını kullanması emrediliyor; aklını kullanmayan insandan daha şer mahluk olamayacağına dair ayet iniyordu. Oysa dinamik bir yenilikçilik biçiminde ortaya çıkan İslâm'ın eşitlikçi yanları karşısında, restorasyon çabaları -ve savaşları- geri kalmayacaktır. İslâm'ın ilke birliği güden ülkücü çağına ilk darbeyi Sıffiyn Savaşı indirdi.(1) "Asr-ı Saadet" sona eriyor; "Ehl-i sünnet" yolu(2) "ehl-i sünnet ve'l Cemaat" oluşumu demokratik gelenekli sosyal temellerinden yoksun bırakılın-

(1) Bkz.; Neşet Çağatay, **İslâm Tarihi,** Gerçek Yayınevi, İstanbul 1972, s. 390 vd.

(2) Bkz.: Osman Pazarlı, **Din Psikolojisi,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 162.

ca, meydan ölü bir hukuk'a uygun derebeyleşmiş devlet ideolojilerine kalıyordu. Bu nedenle Ehl-i Sünnet yolu yerini bağnaz İslâm'a, İslâm ortodoksisine bırakıyordu. Bu sıfat, Asr-ı saadetin sosyal realitede de samimi müslümanı için değildir. Sözde sünnî ama zümre çıkarları peşinde dondurulmuş görüşün adıdır. Ana-yasa (:Şeriat) tahrif edilmesi de, zümre menfaatleri doğrultusunda yorumlanacak, bunu sağlamak için yeni yorum teknikleri geliştirilecektir. Oysa Ana-yasa değişmesin diye "vezinli kafiyeli" bir üslupla inmişti, üstelik "tek"ti.

Şeriat'ın hilafet yerine saltanat aracı, demokrasi yerine istibdat aracı olarak kullanılmaya başlanmasının tepkileri de gerek fikir gerekse aksiyon kalkışmaları olmuştur.(3) İster Batınîlik öncesi (Ebu Müslim ve Merv'li Abdullah öncesi) mezhepler ister Batınî tarikatler arasından olsun İslâm'da çeşitli muhalefetler doğmuştur. Temel siyasal muhalefetler olan Şia ve Haricilik(4) ayrı tutulsalar bile diğer doktrinler İslâm'a "yeni" düşünceler getirmişlerdir. Hür düşünceye açık okullar zaman zaman getirdikleri düşüncelerle yetinmemeyi de bilmişlerdir.

Hz. Muhammed'in öncülüğündeki İslâm'ın tarihsel bir gerçek olan "yiğitlik - dürüstlük - eşitlik - yardımlaşma" yönündeki ilk saf kuruluş geleneklerinin Emevî devleti tarafından kanla bastırılmasından sonra, Hilâfet saltanata dönüştürüldü, iktidar edebileştirildi. Derebeyleşen sözde İslâm devletlerine Orta Asya'dan gelen demokratik gelenekli Türkler "taze kan" taşıdılar; müstebit muhalefet, İslâm'da rönesans böyle doğmuş oldu. Bu muhalefetler kanlı tenkillere uğradığında, muhalefetin fikri ve zikri "batın"da kaldı, batınî oldu.

---

(3) Hilâfet'ten "İmparatorluk"a geçişin siyasal plândaki bir tahlili için bkz.: W. M. Watt, **Islamic Political Thought,** Islamic Surveys, Chicago 1968, ss. 31-53.

(4) J. Wellhausen, **The Arab Kingdom and Its Fall,** Calcutta 1927.

W. Montgomery Watt, "Shî'ism under the Umayyads", **"Journal of the Royal Asiatic Society,** 1960, ss. 158-172.

3. Davranışa Açık Doktriner Muhalefet

İstibdat **(istibdâd)** makinasının çarkına uğramamış sosyal gelenekli, sosyolojik anlamda barbar Arapların itmesiyle, daha Hz. Muhammed'in ashabı sağken baskıya tepki Kaderiye doktrini olarak doğdu. Kurucusu Mâbed-i Cühanî (ölümü: 80 H.); "Allah, Kur'an-ı Kerim'de gösterildiği gibidir. Yaratıklar tam olarak halk edilmiştir. İnsanın yaptıkları kendi iradesinin mahsulüdür. Harici bir kuvvetin veya kaza ve kaderin neticesi değildir. Fiil ve hareketler önceden takdir olunmamıştır. Bunlar, beşerin istek ve kudretine tabidir. Cenâb-ı Hak, kullarının işlerine karışmaz. Ve fenalığı irade etmez. Herkes tutacağı yolu bizzat tayin eder,"(5) demişti. Emevilerden Abdülmelik bin Mervan (65 H./685 M.) tarafından öldürüldü. Doktrin, Basra'da doğmuş Şam'a ve Medine'ye kadar yayılmıştı. Kısa bir süre sonra Cebriye mezhebi ortalığı sardı. Görünürde Kaderiye'ye karşı idi. "Günah ve isyan vehim ve hayaldir" ve "Fiil hakkın muradına muvafıktır"(6) diyerek "determinist" bir görüşü çağrıştıran "laik" çıkışlı esaslar getiriyordu. Cahmiye adlı mezhebi ise Cehm bir Safvan (ö.: 128 H.) kurmuştu, Kur'an'ın "mahluk" olduğunu, yaratıldığını, yani sonradan yazıldığını öne süren bu doktrine göre ancak cisim görünebilirdi; "arş" bir mekan olduğundan orada ancak cisim bulunabilirdi.(7) Olaylar da cisim ile "kaim" idi. Bu kez de, "materyalizm" -pek de benzetme sayılmayacak biçimde ortaya konmaktaydı. Öte yanda, bu sıralarda itizal mezhebi kuruluyordu. Mutezile, Sıfatiye(8) ile birlikte akılcı esaslar getirecektir.

---

(5) Bezmi Nusret Kaygusuz, **Şeyh Bedrettin Simavenî,** İzmir 1957, s. 15.

(6) Kaygusuz, s. 15.

(7) Bkz.: Kaygusuz, ss. 13-14.

(8) Sıfatiye'nin rasyonalizmi için bkz.: Cemil Sena, **Allah Fikrinin Tekâmülü,** Semih Lûtfî Sûhulet Kütüphanesi, İstanbul 1954, s. 95.

Batınîlik'e yol, Ebu Müslim Horasanlı ile açıldı. Eba Müslim Horasanlı, İslâm'a göçebe Türklerin demokratik gelenek-göreneklerini getirmişti. Askeri nitelikte bir lider olan Horasanlı[9] yönettiği ihtilâl hareketi ile[10] Abbasîleri iktidara geçirdi ve Seffah ilk halife oldu. (132/749). Seffah ölünce yerine geçen (136/754) Ebû Cafer Mansur, Eba Müslim Horosanlı'yı katletti. Bundan sonraki yüzyıllar boyu süren istibdada karşı muhalefetler maddi ya da manevi anlamda "isyan doktrinleri" olarak ortaya çıktı.

Peygamber'i tanımazlık kollarına ayrılan, uygulamada Cuma ve Teravih namazını kaldıran acele iftarı yasaklayan, siyah giysili hatipleriyle Şiîlik ise ekonomik ve siyasal baskıya uğrayan küçük üreticilerin "mehdi" beklemesiyle simgeleniyordu.

Doğu'dan gelen hareket büyük oldu. Doğu "plebleri" ve köylülüğü IX. yüzyıl başlarında Bâbek'in (ö. 223 H.) ardında kalkıştı. Hürriyet - müsavat - iştirak[11] şiarları en az yirmi yıl Ahraz, Faris Şehrizor ve Semerkant'ı, özellikle Türk illerini sardı. On beş yıl süren savaş sonucunda Babek, Mu'dasım zamanında öldürüldü.[12] Hicretten sonra üçüncü yüzyıl bitmeden Karmat kasabasından Ebu Aii Hasan bin Ahmed, çoğu kurallarını Babekiyye'den alarak, Karmatiyye mezhebini kurdu.

---

(9) Bkz.: W Montgomery Watt, **Islamic Philosophy and Theology,** Edinburgy University Press, 1962, s. 61.

(10) Bkz.: C. E. Bosworth, **The Islamic Dynasties,** Edinburgh University Press, 1967, ss. 9, 7.

(11) Bkz.: Kaygusuz, s. 18.

(12) Kurulan işçi-köle devletinin kısa öyküsü, Abbasî iktidarının isyan karşısındaki durumu, isyanın esas itibariyle Irak tüccarına karşı ayaklanması vd. hususlar için bkz.: Enver Behnan Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatler Tarihi,** Türkiye yayınevi, İstanbul 1964, ss. 391-393. Kezâ, "Mübeyyeza" olayı için bkz.: ss. 393-394.

Irak'da isyan ederek Basraf ve Kûfe'yi ele geçirdi, Mısır askerini yenerek Şam'ı zaptetti. Bağdat'ta kurulan köle-işçi devleti 924-983 yılları arasında 61 yıl yaşadı.(13)

B. DİN - FELSEFE İKİLEMİ AÇISINDAN GELİŞİM ODAKLARI

1. Okullar

Emeviler devrinde ampirik çalışma alanlarında (fizik tıb - astronomi) ve felsefe konusunda dikkate değer bir gelişme olmamıştır. Abbasîler devrinde VIII. yüzyılın ortasından başlayarak önce Gundişapur'da başlıca tıb'ba ait olmak üzere Grek eserlerinin okuma ve incelenmeşine girişilmiştir. Din - tıb çatışması enderdir: Kadîm Yunan'da da tıb'ba karşı önemli bir tavır alınmamıştır. Oysa, Abbasî halifesi Me'mun zamanında, özellikle Mutezile'nin güç kazanmasıyla din - felsefe ilişkisi başlayacaktır.(14) Zaman için "okul" yolu sayılan felsefe ile statik sünnî görüş (sünnî ortodoksisi) çatışmaya girmiştir. Kur'an ve Hadis'in ilham ve itikade -vahiy ve iman yolu- karşısında felsefeden kaynaklanan bu okul, fikir planı ötesinde sosyal bir güç olarak ilk kez egemen olacaktır. Me'munun bizzat Mutezile'den oluşu söz konusu gidişe önemli bir destek sağlayacak ve bu destek de kendisini en çok Grek eserlerinin çevrilmesi ve yayılmasında gösterecektir. Bu devrin ikili bir önemi oldu. Hem daha sonraki orijinal felsefe akımlarını hazırladı, hem de İslâm'-

(13) 40.000 savaşçı ile başladığı belirtilen Karâmita (: Karmatîler) hareketi köle-işçi devleti kurmakla kalmamış, köylülükten de geniş destek görmüştür. (Bkz.: Şapolyo s. 411.) Abbasi devletinin doruğunun yaşandığı bir dönemde cereyan etmiş olması olayın önemini daha da artırmaktadır.

(14) Adıvar, **Tarih Boyunca İlim ve Din,** s.105.

da din felsefesi, hukuk felsefesi, mistik felsefe (Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf) hareketlerinin gelişmesine önayak oldu. Böylelikle, İslâm felsefesinin orijinal eserleri yalnızca Grek felsefesi geleneğini sürdüren filizoflar (el-felâsife) tarafından verilmedi: İslâm'da felsefe, kelâm, tasavvuf ve -sınır ve amaç daha kapsamlı olmasına rağmen- fıkıh içinde de gelişti.

İslâm düşüncesinde teolojik-felsefi hareketler; sufi hareketleri, "filozoflar", felsefe ve ilahiyat arasındaki orta yolda bulunanlar olmak üzere temel ayırımlar belirlenmeye başlıyordu. Mutezile, Eş'arîye, Matüzîdiye vd. okullar **ilâhiyatçı felsefe;** Abd el-Kadir Cilânî, Şehab el-Din, İbn Arabî vd. kişiler **tasavvuf;** el-Kindî, el-Razî, el-Farabî, Miskaveyh, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd vd. **felsefe;** el-Gazalî, Fakr el Din Razî vd. **"orta yol"** çerçevesinde fikir ileri sürecekler, eser verecekler, şerhler yazacaklardır.

IX. yüzyıl bir "çeviriler devri" oldu. Halife mütevekkil **Beyt ül-hikme** (Hikmet: bilginlik her şeyi bilme, tabiatı inceleme, felsefe -ve ayrıca- tabiplik)[15] yurdunu kurdu. Vezir Erdeşir, Dar ul-Ulum (İlimler Yurdu - Bilim Ocağı) adı verilen büyük kütüphaneyi yaptırdı. Helenistik felsefe İskenderiye'den Urfa - Harran - Bağdad'a geçiyordu. Gundişapur (Gunde - Şahur) İran fikir merkezi etki kaynaklarının ikincisi oldu. Bu yoldan gelenler yine Grek "bilim" ve felsefesi ile Hindçe'den Pehlevî'ye, oradan Arapçaya çevrilmiş eserlerdi.[16] El-Kindî ve

---

(15) **"Al-hikmâ",** köken olarak "okul: ilim, irfan" yüklenimlerini taşıyan bir kelimedir ve **"al-falsafa"**dan daha geniş bir anlam taşır, "Hikmet", Aristoteles felsefesinin bütün dallarını içerir. Grekçe **sophia** (İbranice **hokhmah**) kökenli "el-felsefe"de felsefenin, filozofinin işlevlerini belirler. Her iki kelimeye aynı anlam yüklenmekteyse de yer yer **"al-falâsita", "failasûf"** (el felâsife, filozoflar) yerine hükema (hakîmler) ve **ahl al-burhân** terimlerinin daha çok kullanıldığını görebilmekteyiz. Filozoflar içinde en etkili olmuş bulunan İbn Rüşd de **"hikmâ"**yı daha yaygın kullanmaktadır.

(16) H. Z. Ülken, **İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri,** 1967, s. 18.

Farabî'nin hareketin yaygınlaşmasında önemli katkıları oldu. Aynı devirde "mani" eserleri bile İslâm'a aykırı düşeceğinden sakınılmaksızın çevriliyordu. İskenderiye'nin ünlü museum örneği kütüphanesi ile birlikte bir rasathaneyi de külliyesinde barındıran Beyt ül-Hikme Doğu'da çığır açtı. Bu çığır içinde yürüyen felsefecilerin temel çabası din ile felsefenin, arasını bulmak, din'i "akl"a uydurmaya çalışmaktı.

Felsefe bir koldan "el-felasife" kanalıyla nispeten doğrudan İslâm'a girecek, fakat bir diğer koldan da, İslâm okullarına sızarak işlevini yürütecekti. İlahiyatçı - felsefi okulların kendi aralarındaki çatışma bu ikinci kanalın ortaya çıkardığı bir olgudur.

Şia ve Haricilik ihmal edildiğinde İslâm'da iki büyük fikir çerçevesi "Mutezile" ile "**Ehl-i Sünnet ve'l cemaat**" olarak ortaya çıkar.(17)

İlahiyatçı felsefe açısından İslâm'da, Mutezile ve Eş'ariye diğer ikincil okullardan sıyrılır ve ana okulları meydana getirirler.(18) Mutezile Vasıl İbn Ata'nın, (ö.: 755) Eş'ariye Ebu Hasan el-Eşarî'nin takipçilerinin okullarıdır. Tanımlamak gerekirse, Mutezile'ye Rasyonalizm, Eş'ariye'ye Skolastisizm uygun düşer. X. ve XI. yüzyıllarda gelişen ilahiyatçı - felsefi okullardan olan Eş'ariye'nin temel kaygısı, İslâm"a sızmış olan İslâmiyet dışı unsurlardan din'i arıtmak ve din bilincini din düşüncesiyle uyumlu kılmaktır.(19) Mutezile'nin rasyonalist

---

(17) Hellmut Ritter, "Muslim Mystics Strife with God", **Oriens,** vol. 5 (1952), ss. 1.

(18) Bkz.: Syed Mozzaffarudin, "Some Aspects of Muslim Tohught", **Islamic Culture,** IV, 1930, s. 452.

(19) M. Abdul Hye, "Ash'arism", **(A History of Muslim Philosophy,** I), s. 220.

Eş'ariye konusunda temel metinler ve özellikle açıklayıcı notlar bkz.: **The Theology of a-Ash'ari,** Beriut 1953.

kelam'ı karşısında Eş'ariler ordokos kelâm'ın kaynağını oluşturmuşlardır.(20)

Eş'ariler, insanların "ef'alini" (işlerini), Allah'ın ef'ali gibi görürler. Bununla birlikte bu okul hiçbir şeyde "sebep" görmez. Eş'ariler evrenin yaradılışında hikmet ya da gaye olduğu kanısında değillerdir.

Evren, ilahi "adet"in bir oluşumundan başka şey değildir. Cüz'i iradeyi de yaratan Allah'tır. Ortodoks nitelikteki bu İslâm teolojisi, böylece, tam anlamıyla ortodoks olan sünnî teolojiye de, kelam yöntemini kullanıyor olmakla aykırı düşmüş, ancak esas itibariyle Mutezile'ye karşıt bir okul içeriğiyle vücut bulmuştur.

Mutezile, itizal edenlerin (itizal: Azl'den, çekilen, ayrılan) okuludur. Vasıl İbn Ata'nın (699-748) takipçilerine genellikle Mutezile denilmiştir. Okul taraftarları ise kendilerini Birlik (Tevhid) ve Adalet (Adl) ehli olarak görmüşlerdir.

Hıristiyanlıkta, Tanrı'nın ve sıfatlarının niteliği tartışılagelmekteydi, Hicretin ilk yüzyılından itibaren İslâm düşüncesinde de irade-i cüz'iye ve kader sorunları tartışılmaya başlandı. Allah'ın tam bir adalet ve hayırdan ibaret olması dolayısıyla, insanların her türlü filinin önceden belirlenmiş olamayacağı, bu

---

Eş'ariye'nin karşılaştırmalı bir tahlili, "Ortodoks skolastik" niteliği ve el-Eşarî, el-Bakılânî, el-Gazalî ilişkisi için bkz.: De Lacy O'Leary, **Arabic Thougt and Its Place in History,** Routledge-Kegan Poul, London 1968, (first pub 1922), ss. 208-225.

(20) İslâm üzerine yapılan çalışmalarda yaygın, yaklaşım, Şeriatın esas olarak zamanla nasıl yorumlandığını belirtmektedir. Bu yaklaşımla Ehl-î Sünnet'ten geç kelâm'a uzanan çizgi veri vermekle yükümlü kılınan varlığını oluşturmuşlardır. Kelâm konusunda hareket noktası olarak Şeriatı değil, fakat Şeriatın yorumlanarak "değişikliğe uğratılması"na önayak olan etkenleri ele alan bir yaklaşım için bkz.: Wilfred Cantwell Smith, "The Concept of Shari Among Some Mutakallimun", (ed.) George Makdisi, **Arabic and Islamic Studies in Honor of Mamilton A. A. Gibb,** E. J. Brill, Leiden 1965, ss. 581-602.

nedenle de, etkin ve faal bir irade-i cüz'iyenin varlığını kabul etmek gereği üzerine bina edilen inanç itizal sayıldı. Hayr ve şer ikilemine hücumda da mutezile başı çekti. Mutezile, İslâm'da ilk kez, nassî (anlamında sarihlik, kesinlik bulunan Kur'an ayetinin delil olarak gösterileni: kesinlik, açıklık) ifadelere septik bir bakışla eğilmeyi, bu bakışla birlikte düşünmeyi ve sonuçta teoloji ile aklı uzlaştırmaya çalıştı. Mutezile'ye göre, "Eğer kelam (söz: Kur'an), Allahın sıfatlarındansa ve en eskiyse, kelamın öncesiz olması ve bütün alem yaratılmadan önce var olması lazım gelir, yoksa eğer Allah zaman içinde kelam sıfatını kullanırsa, bu sıfatı kullanır kullanmaz, kendi niteliğinde bir değişme olması gerekir. Diğer bir deyişle, susan durumundan, söylenen durumuna geçerek, bir değişmeye uğrar. Halbuki, Allah'a değişme isnat olunamaz. Bu nedenle, eğer kelam ilahi sıfatlardansa, Kur'an'ın da Allah kelâmı olmak itibarıyla öncesiz olması lazımdır. Oysa Kur'an, bu yaratılmış dünyaya ait bir şeydir. Bir zaman ve mekan içinde söylenmiş ve yazılmıştır. Bunun için Kur'an malılûk (yaratık) tır."(22) Mutezile, Abbasi halifeleri ve özellikle Me'mun zamanda kuvvetlenmiş ancak Me'mun'un ikinci halef ve yeğeni Mütevekkil zamanında (840-841) bir tepki doğmuş ve İslâm'dan başka dinden olanlara da Mutezile'ye de şiddetli baskılar yapılmıştır.(23)

Özetle; özellikle felsefenin çabası, ortodoks kelâmcıların itizal diye adlandırdığı mezhebi (Mutezile) güçlendirmiştir. Mutezilenin, ilahiyatın bile aklın incelenmesine bir zemin olduğunda ısrarla "Allah kelâmı'nı olduğu gibi kabullenecek yerde, Fail (Allah) ile fiilin anlamının açıklanmasını istediler. Bu, İslâm ortodoksisinin temeline yönelen bir girişim oldu. Mutezile, teo-

---

(21) Mir Valiuddin, "Mu'tazilism", (**A History of Muslim Philosophy,** 1), s. 200.

(22) (23) Bkz.: W. M. Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", **Journal of the Royal Asiatic Society,** 1963, ss. 38-57.

lojide bir kanunluluk - nedensellik arıyordu. Mutezileden olan Basralılarla, ortodoks görüşteki Kelâm taraflısı Bağdatlı bilginler çatıştılar. Ebu Haşim (933) ve taraftarları Mutezile esaslarına bağlı biçimde, Aristoteles ve Neoplatonik felsefeden esinlenerek "cüz-ü layete cezza" ya da "cevher-i fert" diye adlandırdıkları bir "atom"un bütün eşyanın özü olduğunu öne sürüyorlardı. Aslında, İslâm'da ilk felsefe hareketi Sokrates öncesi Grek filozoflarının etkisiyle doğmuş bulunan tabiat felsefesi biçiminde gözükmüştü. Bu çığır; Empedokles, Demokritos ve Pythagoras'ın fikirlerinin(24) Stoa okulunun - İslâm yazarlarına göre Revakîlerin (Revakiyyun: Stoacılar) düşüncesiyle karışık olarak girmesinden sonra İslâmî düşünce ile belli ölçüde kaynaşarak yeni felsefe dönemlerini oluşturmuştur. Mutezile'nin de atumculuktan ve Empedokles'ten esinlenen yönleri vardı. Mutezile karşısında, kelâmcılar, önceleri Ebu Bekir Bakıllanî önderliğinde Eş'ari düşüncesini sürdürerek "atomculuk"a karşı çıkıyor ve Bağdat'ta bir mihver kuruyorlardı. Allah cevherleri her an yeniden yarattığından cevher'in bağımsız boyutu olamayacağı, Basra mutezilesinin görüşünde olduğu gibi bağımsız bir kanunluluk aranamayacağı, zorunluluk gibi gözüken her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğu düsturu konuyor, Mutezile'nin kanunluluk - nedensellik arama çabasına karşı çıkılıyordu.

Sufîleri ana çizgimizi gözden kaçırmamak için konu dışı bırakırsak,(25) felsefe'nin din karşısındaki çabası bazı ünlü filozoflarla noktalanır. İslâm'da felsefenin genel çizgisi itibarıyla Platonik ya da Neo-Platonik felsefeyi değil de, Aristotelesçi fel-

---

(24) Bkz.: Alâeddin Şenel, **Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne,** A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara 1970, ss. 513; 319-321; 153 vd.

(25) Sonraları İslâm'a katılan kandaş örgütlenme özelliklerini kaybetmemiş toplumlarda, özellikle Türkiye'deki demokratik geleneklerin "Şövalye" ruhunun yer yer Sufîlik yönünde biçimleneceğini kaydedelim. Bkz.: Gotthard Jöschke, **Yeni Türkiye'de Islâmlık,** Bilgi yayınevi, İst. 1972, s. 34.

sefeyi benimseyerek yola çıkmış olması[26] bir bakıma önemli imkanlar açmıştır. İslâm düşüncesinde felsefeye ağırlık tanımak eğiliminde olanlar, bu gelişimin, haklı olarak, altını çizerler.

2. Felsefe

İslâm'da Aristoteles yolu El-Kindî, Farabî ve İbn Sina isimlerini akla getirir. Endülüs'te ise İbn Rüşd felsefenin doruğuna çıkacak ve artık felsefenin İslâm'da söyleyebileceği yeni bir söz pek de kalmayacaktır. Gazalî ise din felsefesi, metafizik, mistisizm ve etik anlayışı dolayısıyla kendine özgü bir yol -daha doğrusu birkaç yol- çizecektir.[27] Ancak Gazalî, temelde, felsefeye karşıdır.

El-Kindî (185/801-260/873) İslâm felsefesinin, felsefe ile din arasında uyum sağlanacak bir platforma yöneltmeye çalışmış ilk filozoftur. Taşıdığı Neo-Platonik Aristotelesçi görüşleri yeni bir kapsam içinde değerlendirme çabasının[28] orijinal bir yorumla geliştiğini ya da senteze vardığını söylemek mümkün değildir.[29] Kudema'nın fikirlerini Arap diline kazandırmak El-Kindî'nin temel amacı olmuştur ve bütün bilim dallarını içerir bir hale getirmesiyle dikkati çeker.

---

(26) Josph Hell, **The Arab Civilization,** tr. S. Khuda Bukhsh, Cambridge 1926, s. 87. Ancak, İslâm'da saf bir Aristotelesçilik aranmamalıdır. Aristotelesçilik zaman zaman Platon'cu yorumuyla içiçe geçmiştir. Ancak İbn Rüşd ile Aristoteles'in, belli ölçülerde, bağımsızca kavranması mümkün olabilmiştir.

(27) Felsefî kelâmın, imancı felsefenin kurucusu sayılan Gazalî'nin Eş'ariye'yi geliştirmesine ve filozoflara sert hücumlara bulunmasına karşılık "felsefe"den tam anlamıyla arınıp saf "İmancı - vahiyci - ilhamcı" bir düşünür olduğu da söylenemez.

(28) Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindî", **(A History of Muslim Philosophy,** I), s. 423.

(29) Rosenthal, "Al-Kindî and Ptolemy", **Study Orientalistici,** vol. II, Roma 1956, s. 455.

Farabî (258/270-339/950) felsefenin esas olarak bir birim, bir okul, tek bir düşünce olduğu fikrindedir.(30) Platon ve Aristoteles felsefenin kurucusudur. Peripatetikler, Platoncular, Stoacılar, Epikürosçular filozof gruplarının adlarıdır, bütün bunlar tek bir bütün, yani felsefe okulunu meydana getirirler. Ebu Nasr el-Farabî, teorik ve etik felsefede Aristoteles'in baş takipçisi ve ondan sonra "İkinci Öğretmen"dir. Farabî'nin en belirgin özelliği akıl'ı ön plana çıkarmasıdır. Bununla birlikte, siyaset teorisinde Aristoteles'in takipçisi sayılmamak gerektir. Geç Grek okullarında **politika** üzerinde sınırlı ölçüde durulduğundan, Farabî Platon'un **Devlet** ve **Yasalar**'ını Aristoteles'in yerine geçirir ve siyaset üzerine Platon'un çözümünü benimser.(31) Siyasal görüşleri, uygulamada, batınî espriler taşır ve sünnî ortodoksinin karşısında şiî harekete prim veren görüşlerle donanmıştır.(32) Bilim'i ve deney'i öğütleyen Farabî kehanet ve astroloji'ye karşıdır. Nedensellik ve determinizme inanır, "Tek" - "Bir" olan Allah'ın "İlk Sebep" oluşuyla yola çıkarak felsefe ve din'in tam uyumlaştırılması çabasını sürdürmüştür.

İbn Sina (370/980-428/1037) gerek İslâm'da gerek Batı'da büyük etkiler yapmış bir filozoftur. Grek geleneğine uygun olarak, bilinen şeyin biçiminin idrakiyle ilgili soyutlamalar, İbn Sina'ya göre, bilgi'dir.(33) Hellenik ve İslâmi entellektüel ve

---

(30) Ibrahim Madkour, **"Al-Fârâbi", (A History of Muslim Philosophy,** I), s. 456.

(31) Richard Walzer, "The Rise of Islamic Philosophy", **Oriens,** vol. 3 (1950), s. 15.

(32) Fauzi M. Najjar, "Fârâbî's Political Philosophy and Shî'ism", **Studia Islamica,** XIV (1961), ss. 58-59, 63, 67.

M. Mahdi-F. M. Najjar, "Alfarabi" [sunuş ve düşünürün eserlerinden seçme çeviriler], **Medieval Political Philosophy** (ed. R. Lerner - M. Mahdi). Glencoe 1963, s. 22 vd. özellikle s. 83 vd.

(33) Fazlur Rahman, "Ibn Sina", **(A History of Muslim Philosophy,** I), s. 492.

spiritüel dünyaları bu bilgiye dayanarak tek bir düşünce potasında birleştirme amacındadır. İbn Sina'nın temel kaygısı, Allah düşüncesine varma yolunda en üst aşamayı oluşturan insan mutluluğu ve mükemmelliğiyle ilgilenmektir.(34) Farabî her şeyden çok Saf Akıl (el-Aklu'l-Halis) üzerinde durmasına karşılık İbn Sina Nefs'i ön plana çıkarır. Felsefesinin ağırlık merkezi İlm'u Nefs, yani psikolojidir .Güz'i Nefs, insan nefsi, Farabî'de ölmezlik taşır; oysa İbn Sina Küllî Akl karşısında cüz'i nefs'e ayrı bir ölmezlik tanımaz.(35) Cüz'i insan nefs'lerinin ölmezliği biçiminde ortaya çıkan Aristotelesçi görüş karşısında bu nefs'lerin fanî olmadığı biçiminde ortaya konan Platoncu görüş İbn Sina'da ifadesini bulur ve dine daha uygun düşen bir sistemin dayanağını oluşturur. İbn Sina'nın mistik eğilimleri siyasal görüşlerine de yansımaktadır. Düşünürün siyasal görüşleri Platon'un **Yasaları**'nın etkisin taşır ve Şeriat'ın, genel olarak da İslâmî esprinin potasında bu etkiler eritilmeye çalışılmıştır.(36)

3. Felsefenin Doruğu

Kurtuba'lı İbn Rüşd (520/1126-595/1198), kendi düşüncesini sistematik biçimde bağımsızca formüle etmemesine(37) karşılık, Aristoteles şarihi olarak felsefedeki üstünlüğünü kabul cttirmiştir. İslâm felsefesininin candamarı olan felsefe ile din'in uyumlaştırılması sorunu, felsefî akım içinde en yetkin biçimde İbn Rüşd tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Rüşd'ün bu girişi-

(34) E. Rosenthal, **Political Thought...**, s. 143.

(35) De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi,** s. 100.

(36) E. Rosenthal, **Political Thought,** ss. 147-148.
Bkz.: Michael E. Marmara, "Avicenna" [sunuş ve çeviriler], **Medieval Political Philosophy** (ed. Lerner-Mahdi), s. 95 vd., özellikle s. 107 vd.

(37) Fazlur Rahman, "Ibn Sîna", s. 504.

minin "dahiyane" bir çaba olarak ifade edilmesi,(38) İslâm felsefesi etüdlerinde olağan karşılanmaktadır. Filozoflara karşı fakihler ve ilahiyatçılar tarafından yürütülen sert hücumlara Gazalî'nin de yine filozofları mahkûm eder mahiyetteki yazıları eklenince İbn Rüşd bir filozof olarak felsefeyi savunma görevini yükümlenmiştir.

İbn Rüşd, **Fasl'ül Mekaal**'da(39) felsefenin din ile tam bir uyum halinde oluşunu gösterme hedefini güder. Bu hedefin gerçekleştirilmesi gereğinin düşünce planını aşan diğer bir yönü de vardır. Filozofların, özellikle Gazalî'nin **Tehafüt**'ünde, dindışı ya da dinsiz olarak gösterilmesi; fakihler ve ilahiyatçılar tarafından küfr'e düşmüş olarak itham edilmeleri, sonunda ölüm cezasını gerektirecek önemde bir sosyal realite idi.

İbn Rüşd'ün **Tehâfüt-üt-Tehâfüt**'ü yazmadaki amacı, Gazalî'nin **Tehâfüt**'ündeki sözlerini "tasdik ve ikna cihetinden hangi mertebede bulunduklarını ve çoğunun yakîn ve burhan derecesinden yoksul olduğunu göstermek ise de, bu gaye onu ister istemez, Aristo felsefesi ile İslâm dini arasında bir uygunluk olup olmadığı ve vahiyle gelen hakikatler burhanî istidlâllerle erişilip erişilemeyeceği meselesi karşısında bir vaziyet almaya sevketmiştir"(40) Gazalî ile İbn Rüşd'ü Aristotelesciler teri-

(38) Bkz.: Ahmed Fouad El-Ehwany, "Ibn Rushd", **(A History of Muslim Philosophy, I)**, s. 504.

(39) **Fasl al-Maqâl fi ma bain al-Hikmah w-al-Sharî'ah min al-Ittisâl (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie),** ed. L. Gauthier, Bibliothèque arabe-française, I, 3. ed.: Alger 1948.

Türkçeye çevirisi: **İbn Rüşd'in Felsefesi: 1. Fasl-ül-Mekaal... 2. Kitab-ülkeşf..** tercümesi, çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlâhiyat F. Yay., Ankara. 1955.

İngilizçe çevirisi: **On the Harmony of Religion and Philosophy (The Decisive Treatise, Determining the Nature on the Connection Between Religion and Philosophy)**, ed.-tr. George F. Hourani, London 1961.

(40) Muhabat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti,** A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, Ankara 1956, s. 7.

mine vermiş oldukları anlam bakımından ayıran en önemli fark, Gazalî'nin, Farabî ve İbn Sina'yı Aristoteles'in İslâm'daki en büyük temsilcileri olarak görmesi, İbn Rüşd'ün ise Farabî ve İbn Sina'nın Aristoteles'i tahrif ettiklerine kani olmasıdır. Gazalî'nin Aristoteles'in fikirlerini İslâmiyette en iyi temsil eden kimseler olarak Farabî ve özellikle İbn Sina'yı almasına İbn Rüşd'ün karşı çıkış nedenlerinden birisi Farabî ve İbn Sina'nın Aristoteles'i bazı hususlarda yanlış nakletmekte oluşlarıdır.(41) İbn Rüşd'e göre, Gazalî'nin "maksadım hakikat değil, karıştırmak ve filozofların sözlerini iptal etmektir" demesi, ona değil, fena kişilere yaraşır; alimin alim olarak görevi akılları şüphelerle şaşırtmak değil, ancak haktır.(42) Yine İbn Rüşd'e göre, şeriatın maksadı gerçek "ilim ve ameli" öğretmektir. "Halka ruhlarının sıhhatı için şeriatın zahiri kafidir, onlara sahih veya fasit tevillerden bahsetmek haramdır."(43) Felsefede zahirî **(exoteric)** anlatımda daima bir bâtınî **(esoteric)** anlam olması, İslâm için de geçerlidir. Özellikle felsefenin siyaset felsefesi biçimindeki uzantısında cemaate bâtınî anlamları yansıtmaması, açık şeriat hükümleriyle çelişkili olduğu kanısını yaratmaktan kaçınması siyasal bir davranıştır ve İslâm'da olduğu kadar(44) eski Grek düşüncesinde de gelenekleşmiştir.(45) Sorunun felsefî konumu

---

(41) Türker, **Üç Tehâfüt...,** s. 343.

(42) Türker, s. 349.

(43) Türker, s. 370.

(44) Bkz.: Leo Strauss, **Persuction and the Art of Writing,** Glencoe 1952, s. 18.

(45) Nitekim, Farabî şu olayı kaydetmektedir: Platon Aristoteles'e gönderdiği bir mektupta, Aristoteles'i diyalog yerine risâle biçiminde yazarak felsefeyi popülarize etmiş olmakla suçlamakta; Aristoteles de cevabında daha az muğlak yazdığını fakat yine de öğretilerinin kitlede vülgarize edilmesine imkân tanımadığını belirtmektedir. Bkz.: **Kitâb al-jam' bain ra'yay al-hakîmain**

ise, İbn Rüşd'e göre şu şekildedir; Tevil (Kur'an-ı Kerîm'e sarahatten hariç mâna verme) yönünde insanlar üçe ayrılırlar: a) Tevile hakkı olamayan halk, b) Cedel ehli, bunlar tevili cedelî yaparlar, c) Yakîn tevil ehli, bunlar tevillerini değil halka, cedel ehline bile açıklamamalıdırlar.

Söz konusu "kaçınma"nın değerlendirilmesi bağımsızca incelenecek önemde bir konudur. Bilimsel düşünceye kapı aralamak kaygısının cisimleşmeye henüz başladığı ya da başlamaya niyetini gösterdiği bir ortamda bu durumun mazur görülmesi kabul edilebilir. Felsefenin kendi örgütünde olan bu mazeret karşısında bizim kanımızın önemi ise şüphe götürür. Felsefe akıl yolunu açık tutmaya çalışmaktadır, yoksa, akıl yoluyla varılacak sentezlerin kitlelere maledilmesi kaygısında değildir, hatta buna karşıdır. Ancak bu durum, felsefenin akılcılık üzerindeki ısrarını gölgelemez.

İbn Rüşd, **Fasl-ül Mekaal**'de bilim ve özellikle felsefeyle din arasındaki ilişki ve bitişiklikten söz etmektedir. Filozof'a göre, felsefeyle mantık "ilim"lerindeki akılcı bakışın - yaklaşımın - Şeriat'taki değeri, "vücûb" (vacip ve gerekli) dur. Filozof, "Fa'tebirû ül-il-ebsâr" ayetine ve benzerlerine dayanarak bu sonuca varmakta ve akılcı yaklaşımın kıyas yoluyla olabileceğine, kıyasın en mükemmel biçiminin de "burhân" (delil-ispat) bulunduğuna göre Burhan'ın şer'an vâcib oluşunu çıkarsamaktadır. İbn Rüşd'ün bu muhakemesinde "kıyas-ı fıkhî"nin şeriat nazarındaki geçerliliği başlıca dayanaklarından biridir. Filozofun bütün ifadesi; ilimle din arasında bir "taarruz" bulunmadığını ve müslüman olmayan milletler arasındaki felsefî ve ilmî hareketlerden vazgeçilemeyeceğini göstermeye yöneliktir. İslâm dinine göre, akıl ile nakil arasında taarruz olamaz; nakil akla

---

aflâtûn al-ilâhî wa-aristûlâlîs, ed. Albert N. Nader, Beyrut 1960, s. 84. Zikreden: Fauzi M. Najjar, "Fârâbî's Political Philosophy and Shî'ism", **Studia Islamica,** XIV (1961), s. 67.

karşıt görünürse akıl esas tutulur ve nakil, akla uyarlanır. Zaten, "menat-ı teklif" de akıldır ve "aklı olmayanın dini yoktur". Kur'an-ı Kerîm, bildirisinin kabul edilmesini daima muhataplarının akıl ve izanından beklemiş, bildirilenin insanlığın "hassa-i taakkulu"na bina etmiştir. İbn Rüşd, tasdik (inanma) hususunda insanların tabiatlarının çeşitli olduğu görüşündedir. Kimi, burhanla inanabilir, kimi, "cedelî" sözlere dayanır, kimi de "hitabî" sözler ister.(46)

Fasl-ul Mekaal'de İbn Rüşd felsefe ile Şeriat arasındaki ilişkiyi ortaya koymasında yürüttüğü düşünce şu şekilde özgülenmektedir: Şeriat felsefî çalışmaları zorunlu kılar. Çünkü varlıkları yaradanı yönünden incelemek felsefe olduğuna, Şeriat da Allahı ve varlıkları kıyas vasıtasıyla bilmeye yönelttiğine göre, felsefe Şeriat'a aykırı değildir, uygundur, -hatta bunu yapmak- hak, hakla zıt olmadığına göre, gerektir.(47) Şeriat'ta beyan edilmemiş şeyler, beyan edilmiş olanlardan kıyas yoluyla çıkarılır. Beyan edilmiş olanlarda lâfzın delâleti burhanî sonuca uyar ya da uymaz, uymazsa tevil talep edilir. Tevil mecazî mânâdan hakikî mânayı çıkartmaktadır. Zaten müslümanlar tevil etme esasında değil sadece neyin tevil edilip neyin edilmeyeceğinde anlaşmazlığa düşmüşlerdir, tevilde anlaşmazlık da küfr gerektirmez.(48) Felsefede Şeriat'a aykırı hiçbir şey yoktur.(49) İslâmiyet'te affedilmeyen hata Şeriat'ın ilkelerine taallûk ederse küfr'dür, ilkeler üzerine kurulmuş şeylerde ise bidat'tır. Şeriatın

(46) Nevzad Ayasbeyoğlu, **İbn Rüşd**'ün **Felsefesi,** "Önsöz", ss. xı-x.

(47) **Fasl,** çev.: N. Ayasbeyoğlu, ss. 2 vd., s 22.

(48) Bkz.: ve karş.: **Fasl,** ed. L. Gauthier, s. 8. (**Üç Tehâfüt**, s. 368.)
Fasl, ed.-tr.: G.F. Hourani, s. 44.
Fasl, (Ayasbeyoğlu), s. 11.
Fasl, (Gauthier), ss. 11-13.
Fasl, (Houranî), s. 50.

(49) Bkz.: **Fasl,** Houranî'nin notu, ss. 50-51.

zahiri cedelî ve hitabî dellillerle bilinir, bâtını ise ancak burhan ehline açıktır.(50)

İbn Rüşd'e göre, felsefe Şeriat yönünden vaciptir, onun kardeşidir. Felsefe de hakikattir, Şeriat da hakikattır; bu ikilemli hakikat, hakikatın iki yüzüdür, çünkü hak, hakka aykırı olmaz. Böylelikle İbn Rüşd, ön yargılı düşüncenin en koyu biçimlere büründüğü çağda, insan düşüncesinin hakkını, tanıtmak içindir ki felsefe ile çelişen din'in "arasını bulmaya" çalışır gözükmüştür.

Bu "uyumlaştırma-uzlaştırma" görünümü, İbn Rüşd'ün düşüncesinin aydınlığa çıkabilmesi için kaçınılmaz olan çerçeveyi oluşturur. Yoksa İbn Rüşd'ün getirmek istediği öz bu çerçeve içinde yer almakla birlikte, bu çerçeve değildir. Nitekim, İbn Rüşd'ün eserlerinin dinsel nitelikte oluşu, onu sadece, felsefe ile din "arabulucu"su hüviyetinde görmemize sebep sayılmamalıdır. Akılcılığını, gerçeklikten uzaklaşmayı öğütlemeye "tahsis" etmemesini İbn Rüşd'ün tezlerinin lehine irdelemek gerekir. Bu bakımdan, İbn Rüşd'ü akıl ile inancın uzlaştırıcısı saymak ve sadece bu yargı ile yetinmek yeterli değildir. İbn Rüşd'n din ve felsefe sorununu ve sonuçlarını incelemesi, -Şeriat'ın etik, sosyal ve siyasal normları belli ölçülerde kapsadığı dikkate alınırsa- çağının şartları içerisinde, yine çağının mevcut olan konularının hemen tamamına eğilmesini sağlamıştır. İnsan, tabiat ve Tanrı arasındaki ilişkileri inceleyen İbn Rüşd'ün, özellikle dinsel vahiy esasına -ve mistisizme- karşı çıkışını ve Kur'an'ın yazdığı her şeyin akıl yolu ile ispatlanabileceği önermesini dikkatten uzak tutmamak gerektir. Din ve felsefe, düşünüre göre, gerçeği değişik açı ve metodlarla açıklar.

İbn Rüşd'ün insan ve tabiat hakkındaki görüşleri; özellikle madde ve hareketin sürekli oluşu, başlangıcı ve sonu olan bir

(50) **Fasl,** (Ayasbeyoğlu), s. 21.
Fasl, (Gauthier), s. 18.
Fasl, (Hourani), s. 53.

şey olarak tasavvur edilemeyeceği yargısı da İslâm'da bir düşünce devrimidir. Hareket, mekanik bir mekan değiştirme değil; değişme, oluş, yaratma, ve çözülmedir. Sonuç olarak, denilebilir ki, İbn Rüşd, tabiatın ebedî bir oluş içinde sürdüğünü ifade etmektedir.(51)

İbn Rüşd, böylelikle, Aristoteles'in bir takipçisi olmaktan ötede yeni görüş ve ilkeler getirmekte, bu yeni ilkeler doğmatik önyargılara kesin bir karşı çıkış niteliğinde gözükmektedir. Ancak, İbn Rüşd'ün akılcılığını gerçeklikten uzaklaşmaya alet etmemesi, gerçeklik'i araştırmaya girişmesinde spekülasyonlardan kurtulmuş olması anlamına gelmez, nitekim öyle de olmamıştır. Çağının **mevcut olan** konularındaki tartışmalardan çıkartılabilecek felsefî sonuçları yetkinleştirmiş, "kavranabilirlik"leri analitik biçimde ele almış; ancak, maddesi itibarıyla mecut olan fakat "ilim alemi"nde konusu itibarıyla mevcut olmayan gerçekliklere eğilmesi söz konusu olmamıştır. Akıl'ın kavranabilirliği "ince öğütmesi" yerine tabiat-toplum-insanın gerçekliğinin kavranması için **İbn Haldun**'u beklemek gerekecektir.

Din - Felsefe ilişkisini statik bir biçimde ele alıp İman - Akıl karşıtlığı olarak ifâde etmek sınırlı ve yanlışlara sebep olabilecek nitelikte bir görüştür. Din "temeli" üzerinde inşa edilmiş bir toplumda felsefe'yi Kadîm Yunan'ın basit bir takipçiliği sanmak da noksanlıklar taşır. Doğrudur; Vahiy - iman'a karşı akıl'ı yeğlemek felsefe'ye düşmüştür. Ancak İslâm'da felsefenin, Grek felsefesinin tabiatından gelen bir akıl-yargılama işlevinden ötede ekonomik yapıya dayanan, sosyal çerçeveyi dikkate alan bir gelişimi olmuştur. -Bunu, Sünnî ortodoksiye fikirce direnmekle yetinmeyen toplu aksiyonlarda daha iyi görmekteyiz.- Mekke-Medine'nin kent hukuku olan Şeriat'ta "Mülk Allahın-

---

(51) **Averroes' Tahafut Al-Tahafut** (The Incoherence of the Incoherence) tr. Simon van den Bergh, 2 vols., London 1969. Bkz.: Özellikle, I, ss. 69-87, 221-234, 250-255, 275-285, 300-310 ve 311-333.

dır" Mülk'ün zümrelerde birikmesi ve birikmiş olanın "meşrûlaştırılması" sonucu "tağyir" edilen Şeriat'ın sosyal realitede ve siyasal platformda, ülkücü çağın çok gerilerde kaldığı dönemlerde, derebeyleşmiş bir yoruma "madun" bırakılması karşısında, felsefe kendi imkanlarını zorlayarak hür düşünceye kapı aralamak istemiştir. Bulguların yığılmasıyla birlikte birikimden düzenlemeye **(classification)** geçiş ancak mimarî, tıb, fizik, astronomi gibi alanlarda söz konusu olmuştur. Düzenli ve bağımsız bir özgür düşünce sürecinin "namına" hareket eden felsefe - özellikle İbn Rüşd felsefesi- din ile uzlaşma ihtiyacı -kaçınılmazlığı- içerisindedir. Spekülâtif karakteri ve metafizik temelleri sebebiyle "eli kolu bağlı" felsefe, bu bağlılığının elverdiğince bir rasyonalizm peşindedir. Ancak, felsefenin yapısında Bilim ile Teoloji'nin sınırlarını gerçekten ayıracak güç yoktur. Teolojik önyargılar karşısında bilimsel düşüncenin kendine yol açacağı çağa ulaşılmamıştır. Bu hal, İslâmda rasyonel düşünceyi **gerçekçi** temellere oturtan İbn Haldun'a kadar böylece kalacak; ve yine İbn Haldun'a kadar, ilhamcı ve vahiyci statik din karşısında, din ile felsefeyi düşüncenin iki yüzü olarak gören felsefenin üst aşaması, âdeta bilim'in yerini tutmuş bir kisveye bürünecektir.

II.

İBN HALDUN'UN METODUNUN ÖNCÜLLERİ

A. BİLİMSEL BÖLÜMLENİŞİ: RASYONALİZME GİDEN YOL

1. Nakil - Akıl Ayırımı

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, "ilimler"in yer aldığı kitaplardan yaratıcı bir sonuç çıkarmak, yeni bir senteze varmak İslâm dünyasındaki "düşünen adam" için imkânsızlaşmıştı. Düşünen adamlar taklitten öteye varamıyor, olsa olsa söylenmişleri daha "ince eleyip sık dokumak"la yetiniyordu. Çok genel bir biçimde irdelenirse, bir yanda vahiyci din, öte yanda hep aynı ilmikleri atan felsefe bütün düşünüş ve hatta davranışları kendi alanlarına hapsetmeye hazırdı. Ehl-i Sünnet'in türevleri aslını

yadsımış, derebeyleşen yönetimler özgür düşünceye bütün kapıları kapamıştı. İbn Rüşd'le en ince noktasına varan felsefe, özgür düşünce "namına" hareket etmiş, ancak kendisine özgü kısır döngülerden kurtulamamıştı. Bu ortamda, olup bitenleri -vakıaları- gözlemleyen, olayları "olay" olarak ele alan İbn Haldun'un, bütün düşüncelere hükmeden kalıplar ve toplumlara hükmeden sosyal-siyasal yapılardan oluşan kurulu düzen içinde yer açması gerekiyordu.

İbn Haldun'un bulunduğu değişik ortamlardaki sayısız deneyim ve gözlemleri,(52) ondaki gerçekçiliğin ön şartlarını ha-

(52) İbn Haldun'un hayatı ender rastlanır bir bilim ve serüven bileşimi olmuştur. İbn Haldun'un düşüncesinde deneyim ve gözlemlerinin yeri büyüktür; bu bakımdan, düşünürün hayatına olabildiğince özlü bir biçimde, değinmek gerektir.

İbn Haldun 27 Mayıs 1332 (1 Ramazan 732)'de Tunus'ta doğmuştur. Veliyüddin lâkabını taşıyan Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Hasan bin Muhammed bin Câbir bin Muhammed bin İbrahim bin Muhammed bin Abdurrahman İbn Haldun, adından da anlaşılacağı üzere, Tunus'lu asil bir ailedendir. Ailesi, daha İspanya'nın fethi sıralarında Hadramut'tan gelerek Sevil'e yerleşmiş, burada çeşitli önemli siyasal görevlerde bulunmuştu. Katolik lâkaplı III. Ferdinand'ın Sevil'i zaptetmesinden hemen önce şehri terk eden aile daha sonra İspanya'dan ayrılmış, yeniden Efrikiyye'ye dönmüştü.

İbn Haldun'un hayatı kabaca üç döneme ayrılabilir. İlk dönemde (20 yıl) çocukluğu ve gençliğindeki öğrenimi yer alır. İkinci dönemde (23 yıl) düşünür çalışmalarını sürdürmüş ve çeşitli siyasal serüvenler yaşamıştır. Son dönemde (31 yıl) ise İbn Haldun bir bilim adamı, (öğretmen) ve yargıç olarak yaşamıştır.

İbn Haldun, daha çocukluk ve gençliğinde Tunus'un "İlim" ve kültür imkânlarından sonuna kadar yararlandı. En yetkili öğretmenlerden klâsik bir öğrenim gördü; Kur'an, Hadîs, Dil ve Edebiyat, Fıkıh üzerine bilgisini derinleştirdi, çeşitli icazetler aldı. İbn Haldun'un öğretmenlerinin pek çoğunun Endülüs kökenli oluşu dikkati çeker.

İbn Haldun önce, Tunus sahibi Sultan Ebu İshak'ın yanında çalıştı. Daha genç yaşında sivrildi, ün kazanmaya başladı. İbn Haldun 1350 yılında Fas Hükümdarı Ebu İnan'ın hizmetine girdiğinde henüz 20 yaşına basmamıştı. Fas'-

zırlıyor, bu gerçekçilik ise onu yeniden gözlemlere itiyordu. Gerçeklik, kitaplara kıyısından köşesinden yansımıştı. Asıl olan olaylar ise tabiatta, toplumda, kişide kanunluluklarını yürüt-

---

taki görevi zamanının en büyük memuriyetlerinden biriydi. Sultanın emir ve hükümlerini damgalamakla görevli saltanat dairesi yetkilisi (bir çeşit müşavir, devlet bakanı) oldu. İbn Haldun'un âni yükselişi, aleyhindeki entrikaların çoğalmasına sebep oldu ve birbirini takip eden şikâyetler sonucunda 1357'de hapse atıldı. 21 ay hapiste kalan İbn Haldun, 1358'de Ebun İnan'ın ölümüyle iktidar Ebu Salim'in eline geçince, özgürlüğe kavuştu. Yine önemli yürütme ve yargı görevlerine getirildi. Ebu Salim öldükten sonra siyasal mevkiî bozulan İbn Haldun, 1362'de Gırnata'ya –Endülüs'e– geçti. Ebu Abdullah bin Ahber, İbn Haldun'u gösterişli törenlerle karşıladı. Sevil'e, Kastil Kralı "Zalim" Pedro'ya gönderilen siyasal heyete başkan oldu. Burada kendisine atalarının mülkü verilmek karşılığında hizmete girmesi teklif edildi. Teklifi kabul etmeyen İbn Haldun Gırnata'ya armağanlarla döndü. Önceleri yakın arkadaşlık kurduğu ünlü vezir ve edip İbn-ül Kâtip ile arası açıldı. Becaye Sultanı Ebu Abdullah'ın teklifi üzerine 1365'te Becaye'ye gitti ve törenlerle karşılandı. Bu ülkenin hemen bütün yönetimini üstlenen İbn Haldun Berberlerle savaşta orduyu yönetti, başarıya ulaştı. Ebu Abdullah'ın öldürülmesi üzerine 1371'de Tilmisan'a Ebu Hamu katına gitti. Daha sonra buradaki görevinden ayrılıp Cezayir yarkınında Beni Tacin ilinde İbn Selâme Kalesi adıyla tanınan şehre indi. Bütün devlet memuriyetlerini bıraktı. Burada üç yıl boyunca kendisini tamamıyla bilimsel çalışmalarına vererek **Mukaddime**'yi yazdı. 1377 yılının Kasımında **Mukaddime** tamamlanmıştı. 1378'de Tunus'a geldi, eserini Tunus Sultanı Ebu Abbas'a sundu. Tunus'taki kütüphanelerden de yararlanarak **Tarih**'i **(Kitab-el İber)** üzerinde 4 yıl daha çalıştı ve eserini tamamladı.İbn Haldun 1381'de Hac'ca doğru yola çıktı. Bu sıralarda Mısır'da Sultan Berkok tahta geçmişti. İskenderiye'ye gelen İbn Haldun, Camii Ezher'de ders vermeye başladı. Adı ve sanı artık her yerde anılıyor, büyük bir bilgin olarak tanınıyordu, 1384'de Malikî Mezhebi Kadılığı'na tayin olundu. İki yıl bu görevde kaldı, büyük bir İslâm hukukçusu olarak da ün saldı. Bu yüksek yargıçlık mesleğinde de aleyhinde bir kampanya başladı. İbn Haldun'un, hayatı boyunca gerçekçi kalmaya çalışmış bu siyaset ve bilim adamının, belki de şaşırtıcı bulunabilecek bir biçimde "reformcu" düşüncelerini uygulamak istemesi çıkarcı grupların Sultan'a şikayetlerini yoğunlaştırdı. Mısır'da, İbn Haldun'un bir siyasal dönüşüm için gerekli saydığı "asabiyyet" yok sayılabilirdi. Düşünür, hasımlarının iddialarını çürüttü ise de, üzüntüye kapılarak Malikî Kadılığından istifa etti, bilimsel çalışmalarına ve derslerine yöneldi. Uzun yıl-

mekteydi. Olayların materyal, toplumların konu olduğu bir genel inceleme yapmak için akıl yoluna sahip çıkan İbn Haldun'un karşısında bulunan ilk engel insan düşüncesini saran önyargılar

---

lar boyu çalışmalarını derinleştirdi ve özellikle **Mukaddime** üzerinde yeniden durdu, üzerinde yenilemeler yaptı. Bu arada Mısır'daki zaman zaman keskinleşen siyasal gelişmeleri izledi. Berkok aleyhindeki olaylara tanık oldu. Sultanın duruma hakim olmasından sonra 1399'da tekrar Malikî Kadılığına getirildi. Bu sırada Berkok öldü. 10 yaşında tahta geçen yeni hükümdar Ferec zamanında Filistin ve Kudüs'e yaptığı geziler sırasında Kadılıktan azledildi ise de dönüşte, kısa süre sonra, 1400'de yeniden Kadı olarak tayin olundu. Bunu takiben İbn Haldun'un sosyal statüsü ve siyasal gücü yine büyük bir yükselme gösterir.

Bu sıralarda Timur orduları Şam'ı ele geçirmişti. Ferec orduları Timur'la karşılaşmak üzere 1400 yılında yola çıktığında aralarında İbn Haldun da vardı. Bu arada Mısır'da bir ayaklanma tehlikesi baş gösterdiği için Ferec ve ordusu geriye döndü. Şam'a varan İbn Haldun, askerî yetkililerin Timur'a karşı direnmeye çalışmak, sivil yetkililerin ise şehri teslim etmek taraflısı olduğunu gördü. Şehrin duvarları askerî yetkililerce kontrol edildiğinden, İbn Haldun ve ulemadan bazı kişiler Timur'la barışçı görüşmeler yapmak için şehirden gizlice çıktılar. Bu sayededir ki tarihsel önemi olan ünlü görüşme yapıldı. 1401 yılının 10 Ocak ile 25 (ya da 27) Şubat günleri arasında Timur'un otağı, gerçekten tarihsel gidişin davet ettiği en önemli bir buluşmaya sahne oldu. İbn Haldun'un Timur'la görüşmesi Şam için "aman dileme" şartlarının bir yana bırakıldığı bir tarih ve kültür şöleni oldu. Düşünürün Timur'a asabiyyet teorisini de anlatmış olması, sonuçları bakımından, üzerinden bağımsız çalışmalar yapılmasını gerektirecek derecede önemli bir olaydır. Timur'un İbn Haldun'u yanında alıkoymak istemesi üzerine, düşünür büyük cihangirin "elinden kurtulmak" için bahaneler ileri sürdü; kitaplarını ve evrensel tarihi **Kitab-el İber'i** alıp tekrar geri gelmek vaadiyle Timur'dan ayrılabildi. Timur'un güneye inmek yerine kuzeye ve batıya yürümeyi tercih edişi, 1402 yılında Ankara Savaşı'na varan olaylar dizisini yaratmış oldu.

1401'den sonra İbn Haldun Mısır'da büyük saygı görerek ünü ülkeler arası yaygınlık kazanmış bir bilgin sıfatıyla yaşadı, kendini derslerine verdi, gözlem ve incelemelerini genişletti. Mısır'ın sınırlarını çok aşan, İslâm dünyasının bütününü, Türkleri ve Moğolları kapsayan incelemeler yaptı. Eserlerinde Venedik ve Cenova'ya kadar çeşitli atıflarda bulunacak şekilde Hıristiyan ülke ve şehirleriyle ilgilendi. 17 Mart 1406 (25 Ramazan 808) Çarşamba günü 74 yaşında öldü, Kahire'de toprağa verildi.

olmuştu. Bu ilk engeli aşmak, "mevcut"un içinden bir yol açmakla mümkün olabilecekti. XIV. yüzyıl İslâmına başkaca yol bulmak imkânsızdı; buna Şeriat da, onun "ilim"i de izin veremezdi.

"İlimlerin tasnifi" geleneğini yeni bir değerlendirmeyle kullanarak "mevcut" olan ilimler(53) arasındaki farklılıkları ortaya koyması, İbn Haldun'un çalışacağı ortama giden yoldaki ilk tıkanıklığı aşmasını mümkün kılmıştır. İbn Haldun'un çağındaki İslâm kültüründe mevcut bulunan "ilimler"le(54) ilgili en

---

İbn Haldun'un hayatı özellikle "resmî hayat"ı hakkında ayrıntılı bilgi mevcuttur. Düşünür çağının çeşitli özelliklerini de yansıttığı uzun bir otobiyografi **(El-Tarif)** yazmıştır. İbn Haldun'un hayatını anlatışı, İslâm Edebiyatının en ayrıntılı otobiyografisini meydana getirmekte, hattâ İslâm dışında da yazılmış bulunan otobiyografiler arasında, gerek yazılışındaki dikkat ve özen gerekse olayların anlatılışındaki ayrıntıların zenginliği açısından örnek bir yere sahiptir.

İbn Haldun'un hayatı hakkında tamamlayıcı bilgi için bkz.:

F. Rosenthal, **Ibn Khaldûn's Life", MR, I,** ss. xxix-lxvii.

M. E. Enan, **Ibn Khaldûn, His Life and Work,** Lahore 1951.

Z. K. Ugan, "Önsöz", **MU,** I, ss. I-VIII.

Z. F. Fındıkoğlu, **İş Mecmuası,** 1937, Sayı 14, ss. 27-32; Sayı 15-16, ss. 80-86, Sayı 17, ss. 21-29.

W. J. Fischel, **Ibn Khaldûn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research** (1382-1406). University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967.

W. J. Fischel, **Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.): A Study based on Ibn Khaldûn's "Autobiography",** Berkeley-Los Angeles 1952.

M. Talbi "Ibn Khaldûn", **Encyclopedia of Islam** (2. Ed.)

C. Issawi, "Ibn Khaldûn", **Encyclopedia Britannica,** (15 th ed. 1974).

Ayrıca, İbn Haldun'un gözlemleri konusunda bkz.: Jamil M. Abun-Nasr, **A History of the Maghrib,** Cambridge University Press, 1971, ss. 8, 9, 12, 108, 119, 141-42, 202.

(53) Bkz.: W. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi,** 2. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 1963, ss. 27-28.

(54) Farabî ve İbn Sina'nın ilimleri bölümlemesine bir giriş için bkz.: S.V.D. Berg (trans.), **Averroes' Tahafut al-Tahafut,** London 1969, II (Notes), ss. 171.

önemli ayırımı, tabiî **(tabî'iyya)** ve naklî **(naqliyya)** ilimler ayırımıdır.

Tabiî ilimler fikir ve akıl ile öğrenilir; insan algılama (idrak) yeteneğiyle bu ilimlerin konularını, sorunlarını, argümanlarını ("delil" ve "burhan"larını), öğrenim ve öğretim yöntemlerini kavrar, inceler ve anlar. Naklî ilimler ise, Şeriatı vaz'edenden (Şâri': **Shâri)** Nakil ve rivayet edilen haberlere dayanır; bu ilimlerin esas ve usulleri öğrenilirken akla dayanılmaz, ancak sorunların ayrıntı ve uzantılarını asıllarına bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur.(55)

Mukaddime'deki ilgili bütün bölümler dikkate alınarak Aklî-Naklî ilimler ayırımı altında belirlenen ilim dalları şematik biçimde özetlenebilir:(56)

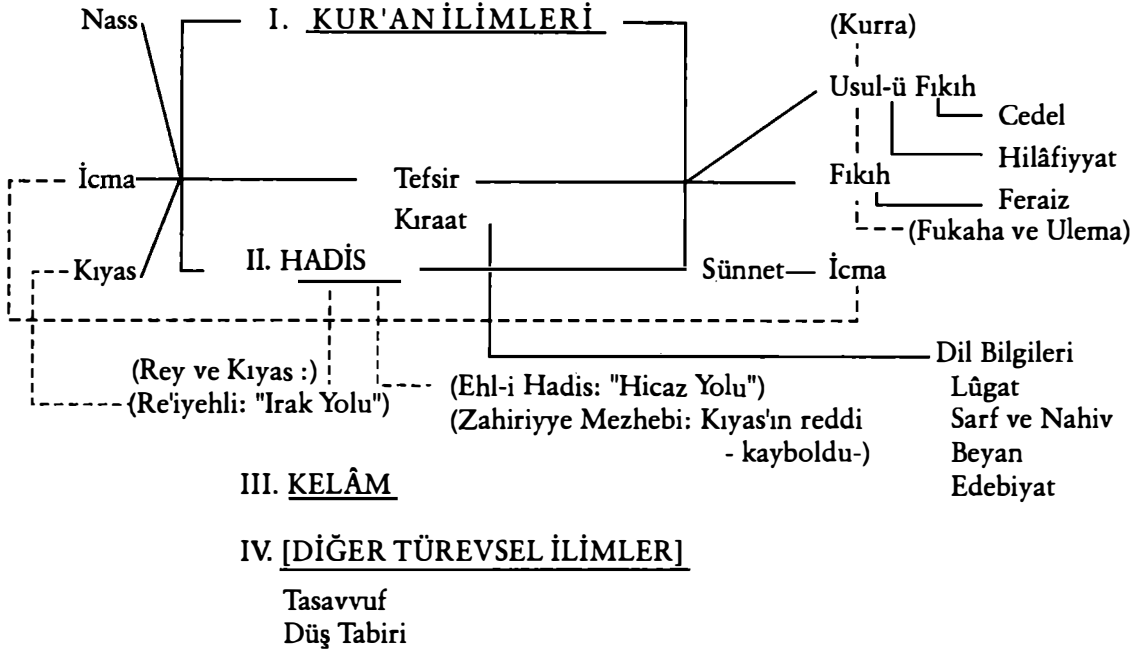
Ayrıca bkz.: (ed. R. Lerner - M. Mahdi) **Medieval Political Philosophy,** (Farabî için) s. 22 vd.; (İbn Sina) s. 95 vd.

İslâm uygarlığındaki temel inanç ve düşünce eğilimleri itibariyle **'ilm** anlayışının incelenmesi için bkz.: F. Rosenthal, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,** E. J. Brill, Leiden 1970. Rosenthal, "ilim" teriminin karşılığını bulmada büyük zorluklar çektiğini, sonuçta **"knowledge"** kelimesini tercih etmek durumunda kaldığını belirtmektedir. Rosenthal'in gerek İslâmî ilim kavramının genel özellikleri üzerinde durarak, gerekse "İlim İslâmdır" (Teoloji), "İlim Nurdur" (Sofilik), "İlim Düşüncedir" (Felsefe), "İlim Toplumdur" (Eğitim) ayrımlarıyla geliştirdiği incelemesi standart bir eser olacağa benzemektedir.

(55) **MU,** II, s. 455: **MR,** II, s. 436.

(56) İbn Haldun'u konu alan eserlerle ilimleri tasnifinin tam bir dökümüne rastlamadık. Bazı hâllerde, (Örneğin bkz.: F. E. Peters, **Aristotle and the Arabs,** New York University Press, 1968, s. 112) ana hatları itibariyle öğretici fakat eksik ve yetersiz tasniflere rastlamak mümkün olabilmektedir. Bizim şematik özetimiz doğrudan **Mukaddime**'den kaynaklanmaktadır ve **Mukaddime**'nin ilgili bölümlerinin **tamamının** incelenmesiyle düzenlenmiştir.

NAKLİ İLİMLER (ŞERİAT İLİMLERİ)



AKLÎ İLİMLER

I. MANTIK İLMİ
II. TABİÎ İLİM
   A. Fizik
   B. Tıb
   C. Tarım(*)
II. İLÂHİYAT İLMİ (al-ilm al-ilâhî: METAFİZİK)
IV. MATEMATİK (TALİMÎ İLİMLER: taâlim, Riyazî ilimler)
   A. Geometri ve türevleri
      1. Genel geometri
      2. Kürevî ve konik geometri: Sferik trigonometri ve Mekanik (Cerri eskal)
      3. Yüzölçümü
      4. Optik (Menazır)
   B. Aritmetik ve türevleri
      1. Genel aritmetik
      2. Cebir
      3. Ticarî aritmetik (Muamelât)
      4. Feraiz
   C. Astronomi ve türevleri
      1. Genel astronomi
      2. Astronomik hesap (Zayiceler ilmi)
   D. Müzik

(*) Sanayi faaliyetleri ve genel olarak iktisat "teori ve politika"sı **Mukaddime**'nin çeşitli bölümlerinde ele alınmış; mevcut aklî ilimler arasında sayılmamıştır.

2. Nakli İlimlerin Niteliği

İbn Haldun'a göre,(57) naklî ilimlerin her birinin temel ve dayanağı Kur'an âyetlerinden ve Tanrı elçisi'nin hadîs ve sünnetlerinden ibaret olan Şer'î delillerdir. Tanrı'nın Kitabını ve Elçisinin hadîslerini anlatmak ve açıklamak üzere vaz'edilen ilimler de şer'i ilimlerden sayılır. Naklî ilimler birçok kısımlara bölünür, Tanrı tarafından farz kılınmış buyrukların yükümlü olan mümin tarafından bilinmesi ve öğrenilmesi vaciptir. Bu emir ve hükümlerin her biri ayet ve hadislerin açık olan ifadesinden (nass) ya da din bilginlerinin ittifakla verdikleri hükümlerden (icma) ya da "kıyas"tan alınmış hüküm ve emirlerdir. Bundan dolayı her olayda Kur'an'a başvurulur; Kur'an'ın ifade ve cümlelerin incelenmesi "tefsir ilmi"dir. Kur'an'ın lehçelere göre okunmasına dair ilim "Kıraat ilmi"dir. Peygamber'den rivayet edilen sözlerin çeşitli ölçülere göre incelenmesi "Hadis ilmi"dir. Hükümlerin asıllardan yani Kur'an ve Hadisten "istidlâl"i, ayet ve hadislerden hüküm çıkarmak usulû, "Usul-û Fıkıh" ilmidir. Bu ilmin kanun ve kurallarına dayanarak âyet ve hadisten hükümler çıkarmak ve yararlanmak suretiyle Tanrı'nın kullarına emir ve yasak ettiği işlerin bilinmesine dair olan ilim, "Fıkıh İlmi"dir. Kulların kalbi olan, imanla ilgili yükümlülüklerini kapsayan iman akidelerini aklî delillerle ispat eden ilim "Kelâm İlmi" diye anılır. Kur'an ve hadisleri anlayabilmek için de "lûgat, nahiv, beyan ve edebiyat" gibi bölümlere ayrılan dil ile ilgili ilimler doğmuştur.

İlk bakışta, İbn Haldun'un naklî ilimleri sunuşunda kayda değer husus, bu ilim dallarını birbirleriyle olan ilişkilerini dikkate alarak sergilemiş, olmasıdır. İbn Haldun, sunuşunu düzenli bir biçimde yapmıştır, her Şeriat ilmiyle ilgili açıklamalarını da teker teker ele alacaktır.(58) İslâm şeriatının özelliği bakımından,

(57) **MU,** II, ss. 457-458: **MR,** II, ss. 437-438.

(58) Bkz.: **MU,** II, ss. 460-566; **MR,** II, s. 439, **MR,** III, s. 111.

İslâm şeriatıyla ilgili ilimlerin bütün diğer milletlerin din ilimleri karşısındaki durumu önem taşır. Diğer dinlerin ilimlerini öğrenmek yasaktır; "Çünkü İslâm şeriatı, Tanrı tarafından indirilen kitaplardan Kur'an'dan başkasına bakmayı yasak etmiştir."(59) Bu hükme İbn Haldun yorum getirmez. Zaten Tanrı emri ile kesinlik kazanmış duruma yorum getirmek olmaz. Ancak İbn Haldun'un bu konuyu burada kesip hemen naklî olan şeriat ilimlerinin gelişme süreçlerini incelemeye başlaması çok anlamlıdır. Babadan oğula, kuşaktan kuşağa aktarılarak sürdürülen naklî ilimler, Tanrı emri olduğu için vardır, ayırıcı özelliği de bu konular hakkında başka yere bakmanın yasaklanmış olmasıdır.

Asıl önemli olan nokta bu aşamada kendini belli etmektedir. İbn Haldun, önyargılı bir alanı kendi alanı içinde tutsak kalmaya bırakmanın en kolay yolunu, bizzat bu naklî ilimlerin kendi kendilerine çizdikleri, kendilerini hapsettikleri alana dokunmamakla bulmuştur. Bu şeriat ilimlerinin gelişme süreçlerinden ve bunun sebeplerinden bahsetmek yine bu ilimlerce yasaklanmış mıdır? Böyle bir yasak yoktur; aslında önemli olan da "olup-bitenlerin" (vakaların) sebep ve sonuçları olduğuna göre, söz konusu naklî ilimlerin gelişmeleriyle ilgili açıklamalar getirilebilir demektir. -Kaldı ki, İbn Haldun, Şeriatça yasaklanmış olanlara da, ilerde çeşitli örneklerini göreceğimiz üzere, ikilemli hatta üçlemli üslûplar kullanarak(60) girecektir.- Uygarlık yönünden gelişmiş yerlerde, sosyal ve uygar hayatın ihtiyaçlarını tatmin edecek biçimde, sanayinin gelişmiş olduğu Doğu'da naklî ilimler de gelişmiş olacaktır.(61) İbn Haldun, naklî ilimleri ayrı bir kategoride irdeledikten, onların "bağımsızlığı"nı tanıdıktan hemen sonra attığı bir adımla Şeriat ilimlerinin gelişmesi ile paralellik aramaktadır.

---

(59) **MU,** II, s. 458: **MR** II, s. 438.

(60) Bkz.: Ü. Hassan, "Mukaddime Metni", s. 123.

(61) **MU,** II, s. 459: **MR,** II, s. 439.

İbn Haldun tefsir ilmini incelerken, tefsir kitaplarının şer'î hükümlerle ilgisi olmayan "haber"lerle doldurulmasının sebeplerine değinmektedir.(62) Şer'î hükümlerle ilgili olmayan söylentilerin Şeriat yolundaki açıklanması, bunların Tanrı'ya ve Elçisi'ne uymamış kişilerin uydurmaları olarak nitelendirilmesi yeterli olmak gerekirdi. Oysa İbn Haldun, Arapların(63) semavî kitapları olmayan bir kavim olduğunu, bedevîlik içinde yaşadıklarını, okuma ve yazma bilmediklerini kaydederek; evrenin sebeplerini, yaradılışın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitap ehilleri olan Yahudilere ve dinlerinde onlara "tâbiîyet etmiş" olan Hıristiyanlara başvurduklarını belirtmektedir. İslâm öncesinde, Araplar arasında yaşayan Tevrat ehli Araplar gibi bedevî bir hayat yaşamaktaydılar. Tevrat ehlinden olan avam ne biliyorsa, Arapların başvurdukları bu kimseler de ancak o derecede bilgi sahibiydiler. Tevrat ehlinin çoğunu teşkil eden Yahudi dinini kabul etmiş olan Himyer Arapları, İslâmiyeti kabul ettikten sonra da İslâm Şeriatı hükümleri ile hiç ilgisi olamayan eski bildiklerini muhafaza etmişlerdi. İbn Haldun'un bu açıklaması, naklî

---

(62) **Mu,** II, ss. 466-467: **MR,** II, ss. 445-446.

(63) İbn Haldun, sosyolojik bir terim olarak "Arap" sözcüğünü "bedevî" karşılığı kullanmaktadır. Düşünür, burada, ırk, "milliyet", dil farkı gözetmez; göçebe-bedevîliği kasteder. Ancak, İbn Haldun, Berber, Türk ve Moğollardan da söz etmektedir. Düşünürün Araplar üzerinde özellikle durması, "Arap"ların "saf" göçebe oluşundandır. Arap sözcüğünün **genellikle** "göçebe" karşılığı kullanılması karşısında F. Rosenthal'ın **(MR,** I, s. 250 not 6'daki) "her zaman" yorumunu ihtiyatla karşılamamızı gerektirir. Çünkü, sık rastlanmasa da, **Mukaddime**'de "göçebe Araplar" **'arab bâdiya)** deyişini görmekteyiz. (Örneğin bkz.: **Mu,** II, s. 183). Konunun etraflı ve mükemmel bir tahlili için bkz.: Mahdi, ss. 199-200 not 5. Yalnız burada da (4. şıkta) belirtilen "göçebeliğin övülmesi onların Şeriata uygun düşmelerine orantılıdır" yargısıyla uyuşmamız mümkün değildir. İbn Haldun'un Arapları bedevî olarak tanımlaması üzerine Araplık "yanında" ve "karşısında" yorumlar geliştirmiştir. (Yine bkz.: Mahdi, aynı yerde. Karş.: İlhan Arsel, **Arap Milliyetçiliği...,** ss. 59-107.

bilim - aklî bilim ayırımının sağladığı imkanla, naklî bilimin "bütünlüğü"ne dokunmaksızın, İslâm'ın dini bir sorununu nasıl tahlil ettiğine bir örnek teşkil eder. Tahlilin, tarihsel ve sosyal bir temele oturtulmuş olduğuna, şimdilik, değinmiş olmakla yetinelim.

Mutezilîk, ehli-i sünnet'i reforma uğratmış bir mezheptir. Ehl-i sünnet'in reformdan geçirilmesi, İbn Haldun'un uygun göreceği bir oluşum değildir. Çünkü, felsefe katıştırılmış mezhep, iman ve vahiy'e dayanan din'i değiştirecektir. İman ve vahiy'e dayanan din, bütün hükümleri ve sorunları ile başbaşa kalmalıdır ki, akıl yolu da bağımsızlığına kavuşabilsin ve din'i rasyonel temellere oturtma gibi verimsiz bir alandan kurtarılarak gerçek bilime yol açılabilsin. Bu bakımdan, İbn Haldun tefsir ilmini incelerken(64) Mutezilik'e karşı tavrını hemen alır ve mutezîle mezhebinin tefsir ilmiyle ilgili olarak söylediklerinden, mutezilik adetinden sakınılması gereğini duyurur.

Ehl-i sünnet'in (mensubu olduğu) Malikî(65) mezhebi uyarınca kabul edilen sahih hadisler esas itibarıyla belirli olduğu halde,(66) İbn Haldun, hadislerin nasihlerini mensuhlardan ayırmak için çeşitli mezheplere mensup bilginlerin gösterdikleri bütün çabaları objektif bir biçimde değerlendirmektedir.(67) Düşünür, Fıkıh ilmini incelerken de,(68) yükümlü kulların iş ve amelleri ile ilgili "Varip - haram - müstehap - mekruh - mübah" ayırımlarını yaptıktan hemen sonra, ehl-i sünnet'in bütün mez-

---

(64) **MU,** II, s. 469: **MR,** II, s. 447.

(65) Malikî mezhebinin karşılaştırmalı bir tahlili için bkz.: Joseph Schact, **An Introduction to Islamic Law,** Oxford 1971 (first pub. 1964), ss. 57-75, özellikle ss. 61-62.

(66) Bkz.: **MU,** II, s. 493 vd.: **MR,** III, s. 12 vd.

(67) **MU,** II, ss. 470-483: **MR,** II, ss. 447-463.

(68) **MU,** II, ss. 483-498: **MR,** III, ss. 3-20.

heplerini karşılaştırmalı bir biçimde ele almakta, bu arada Malikî mezhebinden söz ederken, bu mezhebin yaygın olarak bulunduğu "Batı Afrika ve endülüs ahalisi, Irak ahalisi kadar medenî değildi, bedevî kültürü etkisiyle bunlar Hicaz ahalisine eğilimliydiler"[69] değerlendirmesini yapmaktadır. Her mezhebin kendine özgü fıkıh'ı ve usulü bulunmasının tarihsel köklerine eğilebilmek, İbn Haldun'un naklî ilim - aklî ilim ayırımdan sağladığı imkana bağlı olarak doğmuştur. "Müslüman" bir bilginin, XIV. yüzyılda tarihsel ve sosyal bir tahlil ve yorum getirebilmesinin ön şartı sözünü ettiğimiz ayırım olsa gerekir.

İbn Haldun, akıl aracını somut gözlemlerinin değerlendirilmesine ayıracaktır. İbn Haldun'un gözünde, felsefe ve spekülâsyon'a araç olmuş akıl'ın, ne tabiatı ne de toplumu açıklayamamış olduğuna tarih tanıklık etmektedir. Bu bakımdan, din'-in vahiy ve imanla sanırlanmış olduğu görüşünü sürdürür. Düşünür, Kelâm İlmi'ni incelemeye[70] başlarken, İlm-i Kelam, imandan olan akide ve inançları aklî delillerle ispat eden ve İslâm akidelerinde ilk İslâmların ve 'ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden bir ilimdir"[71] tanımını getirmektedir. İdrakin sınırsızlığına karşı çıkmak gerekir, "çünkü bizim idrakierimiz hadis ve mahluktur, Tanrı'nın kudreti ise, yalnız insanları yaratmakla sınırlanmış değildir, Tanrı'nın kudreti bundan çok daha geniş ve büyüktür."[72] Dolayısıyla, müminlere şu öğüdü verir.[73] " Sen aklınla Tanrı'nın birliği, ahiret, peygamberlik ve ilahî sıfatların mahiyetlerini ölçmek tamahına kapılma, bu konuların her biri

(69) **MU,** II, s. 494: **MR,** III, s. 13.

(70) Bkz.: **MU,** II, ss. 515-540; **MR,** III, ss. 34-75.

(71) **MU,** II, s. 525: **MR,** II, s. 34.

(72) **MU,** II, s. 520: **MR,** III, s. 38.

(73) **MU,** II, s. 521: **MR,** III, s. 39.

senin idrakinin öte tarafındadır." Daha da açık olarak söyleyince, " aklı nakle takdim etmek isteyenlerin yanıldıklarını ve anlayışları eksik ve fikirleri altüst olmuş bir halde bulunduğunu kavrarsın."(74)

"Önce geçip giden ulular, iman akidelerini Kur'an ve Hadiste anılan delillerle ispat etmişlerdir... Fakat sonradan anlaşılması kolay olmayan ve birbirine benzediği için tefsir ve izahı zor olan âyetlerdeki kaidelerle ilgili olan ayetlerin anlamlarını tafsilli bir surette açıklarken aralarında ihtilaflar türedi, bu ihtilaf, çekişme, niza ve münakaşalara yol açmış, bu münakaşalar ayet ve hadislerden ziyade aklî delliler ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu çelişme ve münakaşaların bir sonucu olarak kelam ilmi teşekkül etti."(75) Aslında, "ilim ve sanayiin gelişmesinin bir sonucu olarak bilginler birçok eserler telif etmeye, ilim ve fennin diğer incelemelerinde bulunmaya başladılar; mütekellimin (kelamcılar), Tanrı'yı her türlü noksandan ve mahluklarına benzemekten tenzih eden eserler yazdılar."(76) Ancak, "Mutezile, Tanrı'nın sıfatlarından olan işitme ve görme (sem'i ve sabar) sıfatlarına benzeterek kelam (söylemek) sıfatının da Tanrı'da bulunmamasına hükmetti. Mutezile, kelamın nefisle kaim bir sıfat olduğunu düşünmeden Kur'an'ın mahluk olduğu bidatini de ihdas etti. Halbuki geçip giden ulular Kur'an'ın kadim (ezeli)

---

(74) Bu ifâdeler karşısında, M. Mahdi'nin İbn Haldun hakkındaki "felsefenin gerçek taklitçiliği" tezi –şimdilik– önemli bir temelini, İbn Haldun'un "ikrar"ını kaybetmektedir. Tabiatıyla, aslında sorun burada bitmemektedir. M. Mahdi, İbn Haldun'un bu sözlerinin felsefenin takipçisi olmadığının yeterli kanıtı saymayabilir. Ancak yazar, İbn Haldun'un felsefe "lehinde" gözüken sözlerini içerikten soyutlayıp sergileme yöntemini takip etmektedir. Bu bakımdan, yazarın seçip çıkardığı alıntıların da tezine anlamlı bir katkısı olduğu söylenemez. Kaldı ki, söz konusu alıntıların yorumları da bazı hallerde "güdümlü" olmaktan kurtulamamaktadır.

(75) **MU,** II, ss. 529-530: **MR,** III, s. 46.

(76) **MU,** II, ss. 533, **MR,** III, s. 49.

olması inancında idiler."[77] Halifelerden bazılarının, bu arada Me'mun sözü edilen fikirleri Mutezile taraftarlarından öğrenerek kabullenip müslümanları da bu fikri "kabule zorlayınca... ehl-i sünnet bu bid'atların yayılmasına mani olmak üzere akli delillerle bu akideleri reddetmek üzere harekete geçti. Mütekelliminin üstad ve imanı olan Ebu Hasan Eşari... incelemelerine başladı."[78] Görülüyor ki, İbn Haldun, akıl'ın metafiziğe hizmetine prim vermekten şiddetle kaçınmaktadır. Bu prim, Mutezile gibi Abbasilerin ideolojisi olmuş bir sistematik bütüne verilmiş olsa bile.

İslâm'da aklî ilimlerin gelişmemiş olduğu bir çağda, deliller için bir ölçü teşkil eden mantık ilmi islâmlar arasında yayılmamış olduğundan bu delil ve kıyasların sureti mantık ilmi gibi aklî ilimlere uymazdı. Mantık gibi aklî olan ilimler islâmlar arasında az çok yayılmaya başlanmış ise de, başlangıçta bu ilimleri felsefe ilimlerinden sayarak, şer'î ilimlere tamamıyla aykırıdır diye Mütekellimîn öğrenmemişler ve önem vermeden bu ilimleri tamamıyla ihmâl etmişlerdi."[79] Ne zaman ki mantık ilmi İslâm'da yayıldı ve mantık'ın felsefede bir alet ve ölçü olduğu gibi, Şeriat ilimlerinde (naklî ilimlerde) de bir metod olması düşünüldü,[80] İslâm bilginleri mantık ile felsefî ilimleri birbirinden ayırdılar. İşte bu noktadan itibaren, İbn Haldun, kelam ilmi ile felsefe sorunlarının birbirine karıştığı düşüncesindedir. Bu karışıklık, ehl-i sünnet yolunun akıl ile desteklenmesine karşı çıkan İbn Haldun'un eleştireceği bir gelişme olacaktır.

---

(77) **MU,** II, s. 533-534: **MR,** III, ss. 49-50.

(78) **MU,** II, ss. 533-534: **MR,** III, ss. 49-50.

(79) **MU,** II, s. 536: **MR,** III, s. 51)

(80) İbn Haldun'un kelâm konusunda kökene inen bir araştırmaya girmiş olduğunu ve anlattıklarını tefsirî ve felsefî gelişim karşısındaki durumu hakkında bkz.: D. B. Macdonald, "Kalâm", **Encyclopedia of Islam.**

Kelam ilmi bilginleri mantık'ı bir ölçü olarak kabul edince, hasımlarını bu "delillere" dayanarak reddetmeye başladılar; " fakat Bakılânî gibi, delilin batıl olması delilin delâlet ettiği maddenin butlanıyla lazım geldiği fikrine kaail olmadılar."(81) Dolayısıyla; "Filozofların iman akidelerine aykırı olan fikirlerini bu metoda göre reddetmek dahi, çok vakit, kelâm ilminin konuları içine alındı."(82) İbn Haldun, devamla, bundan sonra gelen bilginlerin felsefî ilimlere çok önem vermelerinden ötürü, kelâm ile felsefi ilimlerin konularının birbirinden ayırt edilemeyecek bir hale geldiğini kaydetmektedir.(83)

"Şâri bize ilâhî ilimler ihsan etmiştir. Bizim vazifemiz bu ilâhî olan bilgileri kendi idrak ve bilgilerimize terih etmektir"(84) Demek ki, ihsan edilmiş olan ilahi ilimler (nakil yolu: aktarılan bilgiler) konusunda -sadece bu konuda- ilahî bilgilere güvenmek gereklidir. "Aklî delillerle naklî deliller birbirine uymazsa aklı bir tarafa atarak emredilmiş olan hüküm ve inanın doğruluğuna inanmak ve emri doğru diye bilmek"(85) tutacağımız yoldur. "Mütekellimîni aklî deliller aramaya sevkeder sebep dinden sapanların kendilerini aklî olan bid'atlerini ileri sürerek iman akidelerine itiraz etmeleridir. Mütekellimîn, onlara karşı koymak üzere itirazları cinsinden olan aklî deliller aramaya muhtaç olmuşlardır."(86) Ancak, kelam ile felsefenin, dolayısıyla spekülâtif akıl ile dinin, zamanla birbirine karışmaya başlaması eleştirisiz kalamaz: "Sonradan sofilerden olan Mütekellimîn aşırı gidenleri, bir takım vecit ve hallerden bahsederek ke-

(81) **MU,** II, s. 537: **MR,** III, s. 52.

(82) **MU,** II, s. 537: **MR,** III, s. 52.

(83) **MU,** II, s. 538: **MR,** III, s. 53.

(84) **MU,** II, s. 607: **MR,** III, s. 154.

(85) **MU,** II, s. 607: **MR,** III, s. 154.

(86) **MU,** II, s. 608: **MR,** III, s. 155.

lâm ilmi ile felsefe ilminin meselelerini tasavvufla karıştırıp bütün bu ilimleri birleştirdiler.. Halbuki bu üç ilim gerek konu, gerek mesele ve gerek delilleri bakımından birbirinden başkadır Ve ayrı ayrı ilimlerdir."(87)

İbn Haldun, bilimlerin bölümlenmesi sayesinde, ehl-i sünnet'in yolunu izleyerek önce dinde felsefe ve felsefî etkileri teşhis edecek, bunlara karşı çıkacak; sonra da ehl-i sünnet'in getirdiği kuralları kendi başına bırakıp dünyada olup bitene bakacaktır. Önce din'de akıl'ın rolüne reddiye, sonra da vahiy'i "Tanrı tecellisi" (dışa vurma, belirme) olarak kabul edip inceleme alanı olan dünya ve toplumların bağımsızlığını kurtaracaktır.(88) Bu plan doğrultusunda ilerleyen İbn Haldun, kelâm ile felsefeyi ayırdetmeye özen gösterir. "Bil ki, mütekellimin, çok defa, Tanrı'nın vücudunu ve sıfatlarını varlıkların halleri ile ispat ederler. Feylesof ise tabiîyat ilimlerinde tabiî cisimleri inceler. Bu cisimler de varlıkların bir parçasıdır. Fakat filosofun cisimleri incelemesi mütekelliminin incelemesinden başkadır. Filosof cismi hareket ve sükûnet hali bakımından, mütekellim ise o cismi yaradana delalet etmesi bakımından inceler. Filosof ilahiyatta ancak mutlak vücuda ve zatının icapları bakımından, mütekellim ise vücudu onu icat edene delalet etmesi bakımından inceler. Mensuplarına göre kelam ilminin konusu, bütün akidelerin şeriat bakımından doğru olduğu farzedildikten sonra, bu akideleri delillerle de ispat etmek ve bid'at ehillerinin şek ve şüphelerini tamamıyla çürütmektir."(89)

---

(87) **MU,** II, s. 609: **MR,** III, s. 155.

(88) Bu "kurtarma" gereksinmesi, İbn Haldun'un kuruluşu düzen içerisinde kendisini de "kurtarması"nı mümkün kılacak, düşünür zaman zaman görkemli bir hayat sürecektir. Bazı "kritik" olayların yorumu İbn Haldun'un görüşlerine bir açıklık getirmeyecekse düşünür kendisini "tehlikeye atmaz", örneğin Bkz.: (Hallac-ı Mansur hakkında) **MU,** II, s. 559: **MR,** III, s. 102.

(89) **MU,** II, s. 538: **MR,** III, ss. 52-53.

İbn Haldun, tasavvuf ilmi[90] ve Düş tabirini[91] inceledikten sonra Aklî ilimlere geçer.

İbn Haldun, genel planının gözden kaçırılması ihtimalini ortadan kaldırmak için şu notu da düşmeden edemez:[92] "Bu söylediklerimizin hiçbiri aklı ve onun idrak kudretini küçültmez, akıl doğru bir ölçüdür. Aklın hükümleri yakîn'i (gerçeklik) ifade eder, kat'îdir, aklın hükmünde yalan ve yanlışlık yoktur."

3. Aklî İlimlerin Niteliği

Belirttiğimiz üzere İbn Haldun'un akıl yolunu "kurtarması", din'i akıl ile telif, uzlaştırma çabasına girmemesiyle mümkün olabilmiştir. Din'i akıl ile telif çabasının en yetkin örnekleri felsefe planında görülmüştü. İbn Rüşd ile varılmış olan düzey, söz konusu uzlaştırma çabalarının doruğu olmuştur. Varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) konularındaki idealist spekülasyonlar olayları, gerçekliği açıklamak bir yana, realiteye yönelmiş bile değillerdir. İbn Haldun'da, bir yanda din'in vahiy ve iman konusu olarak kalması, akıl'ın din'e ya da din'in akıl'a bağlanmaması; diğer yanda yine akıl'ın felsefe'nin bir aracı olmaktan kurtarılması endişesi yatmaktadır. Bilimsel düşünceye ancak bu şekilde -zamanı için- teorik bir **zemin** hazırlanabilecektir. Bunu, gerçekleştirmenin ön şartı ise ilimlerin tasnifidir.

"Fikir ve düşünce sahibi olan insan için bilinmesi tabiî olan bu ilimler bir kavme mahsus değildir; bütün kavimler arasında müşterektir."[93] Topluluklar halinde dünyayı imar etmek işi başlayalıdan beri bu ilimler insanlar arasında mevcut-

(90) **MU,** II, ss. 540-560: **MR,** III, ss. 76-103.

(91) **MU,** II, ss. 560-566: **MR,** III, ss. 103-111.

(92) **MU,** II, s. 520: **MR,** III, s. 38.

(93) **MU,** II, s. 566: **MR,** III, s. 111.

tur.(94) Hikmet ve felsefe ilimleri diye adlandırılan bu ilimler dörde bölünür: Mantık ilmi, Tabiî ilim, İlahiyat ilmi ve Talim (Riyaziyye: matematik). Bu ana ayırımların her biri kendi içinde ayırımlara uğramaktadır.(95)

İbn Haldun, ilimi, "aklî ilim" olarak ele aldığında, ilimlerin mahiyeti ve gelişmesindeki ekonomik, sosyal, siyasal tarihsel ve kültürel bütün faktörleri dikkate alır. Örneğin, İslâmiyet'ten önce "Fars" ve "Rum"da ilimlerin gelişkin olması ve diğer ülkelerde ilimlerin ilerleme dereceleri uygarlık, bayındırlık, kültür ve devlet-saltanat faktörlerine bağlanmaktadır.(96)

İbn Haldun'un aklî ilimlerin gelişiminden söz ederken, naklî ilimleri inceleyişini aşan objektif tavrı yer yer açığa çıkmaktadır. İran'ın fethinden sonra İslâm ordusunun komutanı Saad bin Vakkas, ele geçen kitapları müslümanlar yararlansınlar diye getirmek üzere Halife Ömer'e mektup yazarak iznini ister. Ömer, bu kitapları suya ya da ateşe atma buyruğu verir ve gerekçe olarak; "Fars'ların bu kitapları hidayet yolunu gösteren ilimleri içine alıyorsa, yüce Tanrı pek mükemmel olarak bize hidayet yolunu göstermiş, insanları azgınlığa şevkeden bilgileri içine alıyorsa bizi bundan korumuş olur"(97) der. Bu olayı naklettikten sonra İbn Haldun yalnızca bir cümle eklemekte, "Bu suretle Fars'ların ilimleri bize ulaşmadan kayboldu"(98) diyerek diğer bir konuya geçmektedir. Söz konusu olayı naklettikten sonra İbn Haldun'un susması ve yorum getirmemesi, dolaylı bir yorum sayılmalıdır. Olayı yorum yapmadan sadece

---

(94) **MU,** II, s. 566: **MR,** III, s. 111.

(95) Bkz.: İlimlerin tasnifinin şematik özeti, yukarıda, ss. 101-102.

(96) Bkz.: **MU, II,** s. 568 vd.: **MR,** III, s. 113.

(97) **MU,** s. 570: **MR,** III, ss. 113-114.

(98) **MU,** II, s. 570: **MR,** III, ss. 113-114.

belirtmekle yetinmesi İbn Haldun'un üslûbunun genel özellikleri çerçevesinde çok ilginç bir tavrı yansıtmaktadır. "Ehl-i sünnet'in takipçisi" İbn Haldun'un Halife Ömer'in buyruğunu tartışması mümkün değildir, giderek bu buyruğu övmemesi bile düşünürün söz konusu davranışı onaylamadığının bir belirtisi sayılmalıdır. Kaldı ki, İbn Haldun, yaptığı nakillerden hemen sonra yoruma girişmek adetini bir yana bırakmış, onayını gösteren bir ifadeden kaçınmış ve kısa ve "katı" bir ifade ile Fars ilimlerinden yoksun kalındığını belirtmekten kendini alıkoyamamıştır.

İbn Haldun, Halife Ömer'le ilgili olaydan hemen sonra Yunan kültürüne geçmektedir. Düşünür, Yunan egemenliğinin yerini Roma'ya bırakması ve zamanla Roma'lıların Hıristiyanlık'ı kabul etmelerinden sonra, Hıristiyanlık "din ve şeriatleri"nin aklî ilimlere olan bakışları olumsuz olduğu için Romalıların bu ilimleri öğrenmeyi terketmelerinden söz ederken "Fakat... [önceden] yazılmış olan kitaplar olduğu gibi [Romalıların] depolarında muhafaza edildiği için ölmez eserler olarak baki kaldı" kaydını düşmektedir.(99) Görüldüğü gibi, kaybolmayan hikmet-akıl ilimleri kitapları İbn Haldun tarafından "ölmez eserler" sayılmaktadır. Bu yorum, İbn Haldun'un halife Ömer'in buyruğu olayındaki suskunluğu ve bir cümlelik "yorum"u ile karşılaştırıldığında, Halife Ömer olayını onaylamadığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun, Şeriat'ın bütün mümin kullar için yeterliliği, başkaca ilmin gerekli kabul edilir sayılmaması düşüncesinin getirdiği engel karşısında akıl'a dayanan ilimlerin mevcudiyetinin savunulması sorununu da halletmektedir. Aslında, İbn Haldun'un temel kaygısı, aklî ilimlerin mevcudiyetinin savunulmasından ötede kendi getirdiği metodunun geçerliliğini kanıtlamaktır.

---

(99) **MU,** II, s. 571: **MR,** III, s. 115.

"Aklî ilimlerin müslümanlar arasına girmesi -yasak iken nasıl mümkün oldu" sorusu İbn Haldun'da tarihsel gerçekliğin sergilenmesiyle cevaplanır. Müslümanların ilk zamanlarda sade bir hayat yaşadıklarını, devletlerinin kudret ve istikrar sağlaması ile birlikte sosyal yapının değiştiğini ve aklî ilimleri öğrenmenin kaçınılmaz olduğunu belirten İbn Haldun,(100) Halife Me'mun zamanında aklî ilimlerin doruğunun yaşandığı devrin uygarlık'ın gelişmesiyle paralel olarak gerçekleştiğini, uygarlık ve bayındırlığın çökmeye yüztutmasıyla ilimlerin ve eğitimin de gerilediğini belirtmektedir.(101) Aklî ilimlerin yayılmasının sorumlularının "günâh"ları probleminin cevabı ise iki cümleden ibarettir: "Bundan sorumlu olanlar bu günâhlara katlananlardır. Tanrı arzu etmiş olsaydı, onlar bu suçlara katlanmamış olurlardı."(102) Demek ki, İbn Haldun'a göre, din açısından tarihsel gelişim, Tanrı iradesinin dışavurulmasıdır. İslâmiyetin aklî ilimlere izin verilmesi konusu, **Mukaddime**'nin ilimlere dair olan yüzlerce sayfalık bölümlerinde, yukarıdaki iki cümle ile anlamlı bir biçimde "hâlledilmiş" olmaktadır.

Gerek genel olarak ilimlerin bölümlenişinde, gerekse özel olarak aklî ilimleri incelerken İbn Haldun, aklî ilimleri dolayısıyla felsefeyi "aklamak" amacında değildir. İbn Haldun, sosyal-siyasal doktrinin bütününde felsefeyi "kurtarmak" ve "aklamak" gibi bir amacı hedef gözetmediğini ortaya koymaktadır. İbn Haldun, aklî ilimleri incelerken de, **mevcut** aklî ilimlerin savunucusu değildir. Savunduğu, akıl yolunun, rasyonel düşüncenin önyargısız geliştirilmesidir. Bu bakımdan, "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yan-

(100) Bkz.: **MU, II**, ss. 571-572: **MR, III**, ss. 115-116.
Ayrıca Bkz.: **MU, pIII, s. 171 vd.: MR, III, s. 314 vd.**

(101) **MU, II**, ss. 572-573: **MR, III**, ss. 116-117.

(102) **MU, II**, s. 573: **MR, III**, s. 117.

lış bir yola sapmış olduklarına dair"[103] ayrı bir fasıl kaleme almış olması[104] şaşırtıcı sayılınalıdır. Aristoteles'i "filozofların büyüğü" olarak nitelendirmesi, Arisoteles'in felsefesini –kendisine yansıdığı kadarıyla – objektif olarak ele alıp değerlendirmesi,[105] "Aklî deliller"in önemine işaret etmesi,[106] İbn Haldun'un felsefe'nin bir takipçisi olduğunu göstermez. "Felsefenin boş bir şey olduğu" sözüyle İbn Haldun, hem Şeriat'ın bir gereğini yerine getirmekte, hem de ikilemli –hatta bir bakıma üçlemli– üslûbuyla kendi metodunun spekülâsyona dayanmadığını vurgulamaktadır. "Eflâtun da ilâhiyatta yakîn derecesinde bir bilgi elde edilemez, ancak zan derecesinde bir bilgi elde edilebilir, der. Bu kadar emek verdikten sonra yalnız zan derecesinde bilgi elde edecek isek, yorulmaya değmez. Bundan önceki zannımız bize yeter. O halde bu felsefî bilgilerle uğraşmanın faydası nedir?"[107] sorusunu da bilinçli bir şekilde soran İbn Haldun, –kendi geliştirdiği rasyonalizm gibi objektif, gözleme dayalı, gerçekçi bir metod olmayan– sırf akıl'a dayalı spekülâtif rasyonalizme karşı çıkmaktadır.

İbn Haldun, Filozoflardan Farabî, İbn Sina[108] ve diğer filozofların da –genel özellikleri itibariyle– aynı spekülâsyonlar çerçevesinde varlık sorununu çözümlemeye çalıştıklarını belirtmektedir. İbn Haldun'a göre, bu konular, "... dinimiz için olduğu gibi dünyamız için de önemli[109] değildir." Görülüyor ki, İbn

(103) **MU,** III, s. 101 vd.: **MR,** III, s. 246 vd.

(104) İbn Haldun, bu bölümün hemen ilk cümlesinde önemli bir bölüme başlamış olduğunu kaydetmektedir.

(105) **MU,** III, s. 103 vd.: **MR,** III, s. 248 vd.

(106) **MU,** III, s. 101 vd.: **MR,** III, s. 246 vd.

(107) **MU,** III, s. 107: **MR,** III, s. 251 vd.

(108) **MU,** III, ss. 104-105: **MR,** III, ss. 249-250.

(109) **MU,** III, s. 106: **MR,** III, ss. 251-252.

Haldun'un felsefe'ye reddiyesinin din gereği yapıldığını söylemek eksik olmaktan ötede yanlış bir görüştür. Felsefe'nin dünya'yı kavramaktan noksan kalışı, İbn Haldun'un düşüncesinde odaklaşmaktadır. İbn Haldun'un, filozofların "iddialarının doğruluğunu kabul etsek bile, maksatlarını ispata delilleri kâfi değildir"(110) görüşü, temelde, yine İbn Haldun'un, felsefenin "dünyayı kavrayamadığı" görüşü açısından değerlendirilmelidir.

Felsefe'nin sağladığı ilk ilim olan Mantık ilmi bilinenler aracılığıyla bilinmesi gerekenleri (meçhulleri) anlamak ve bilmek istenildiği vakit zihni kavrayan bir ilimdir.(111) Aklın doğru ile yanlışı ayırdetmesine(112) yarayan bir araçtır.(113) Mantık bilgisi, düşünceyi destekler.(114) "Arabiyyat, mantık ve benzerleri olan aracı bilgiler... ancak başkalarını [Başka bilgileri] öğrenmeye bir alet bir vasıta olarak ele alınır... Mantık vasıta olmaktan başka bir şey değildir."(115) Düşüncenin işlemesi, bilgi araştırmalarına dayanır; mantık temel bir bilgi değildir. "Mantık düşünce sırasında ortaya çıkabilecek yanlışlıklardan korunmak üzere... yedekçilik görevi gören... suni bir bilgidir."(116) Görüldüğü üzere İbn Haldun Mantık'ı bir araç olarak ele almakta, ona, felsefede olduğu gibi düşünceye kaynaklık işlevi yüklememektedir. Mantık ilmi böyle bir değerlendirmeyle aklî ilimler arasındaki yeralmaktadır.

---

(110) **MU,** III, s. 108: **MR,** III, s. 252.

(111) **MU,** II, s. 566: **MR,** III, s. 111.

(112) **MU,** III, s. 101: **MR,** III, s. 246.

(113) **MU,** III, s. 151: **MR,** III, s. 298.

(114) **MU,** III, s. 151: **MR**, III, s. 298.

(115) **MU,** III, s. 152: **MR**, III, s. 298.

(116) **MU,** III, ss. 148-149: **MR**, III, ss. 295-296.

İbn Haldun aklî ilimlerin bölümlenişini de büyük bir özenle gerçekleştirmiştir. Örneğin, Sayı (adet) ilimlerine genel bir girişten sonra, bu ilimleri; Aritmetik ve türevleri, Geometri ve türevleri, astronomi ve türevleri[117] ile Müzik[118] Ayırımlarında incelemektedir. Tabiî ilim[119] içinde ise Tıb ve Tarım da incelenmektedir. Metafizik (ilahiyat ilmi)[120] bunu izlemektedir. Şeriat'ın yasakladığı sihir ve tılsım[121] bilgilerinin mahiyetini de anlatan İbn Haldun, "Esrar-ı huruf"[122] (harflerin sırları) bilgisinin doğuş nedenleri ve neleri kapsadığını da açıklamaktadır. Bunlardan sonradır ki, ilimlerin uğraşı alanlarındaki bilgilerin açıklanmasına geçmekte ve eğitim sorunlarına yer vermektedir.[123]

B. GERÇEKÇİLİK BİÇİMİNDE RASYONALİZM

1. Sırf Aklın Yeterliğine Reddiye

İbn Haldun'un bilimleri bölümlemesiyle akıl'ı önyargılardan kurtarma girişimi, geliştirmiş olduğu gerçekçilik temeline dayanan rasyonalizmine "meşrûiyet" sağlamıştır. "Meşrûiyet sağlamak" olayının kaçınılmazlığı, İslâm'da XIV. yüzyıl ge-

(117) Bkz.: **MU,** II, s. 574 vd.: **MR,** III, s. 118 vd.

(118) Bkz.: **MU,** II, s. 567: **MR,** III, s. 112 vd. Ayrıca sanat olarak müzik için bkz.: **MU,** II, s. 395: **MR,** II, s. 423.

(119) Bkz.: **MU,** II, s. 599 vd.: **MR,** III, s. 147 vd.

(120) Bkz.: **MU,** II, s. 605 vd.: **MR,** III, s. 152 vd.

(121) Bkz.: **MU,** III, s. 1 vd.: **MR,** III, s. 156 vd.

(122) Bkz.: **MU,** III, s. 20 vd.: **MR,** III, s. 171 vd.

(123) Bkz.: **MU,** III, s. 152 vd.: **MR,** III, s. 298 vd.

riliğinin bir gereği olmuştur. İlk ülkücü Şeriat'ın zamanla düşünce alanında statikliğe zorlayan, sosyal ve ekonomik alanda derebeyleşme ve bezirganlığa kılıf hazırlayan, siyasal alanda istibdat'a boyun eğen bir biçime sokulmuş olması bu geriliğin en genel bir ifadesidir. İbn Haldun'un gerçekliğe dayanan rasyonalizmi, metodunun temellerinden birini oluşturur. Yukarıda sözü edilen ve bundan önceki bölümlerde incelenen bilimlerin bölümlenişine yer vermeden de, İbn Haldun, akılcılığı geliştirecek ve bunu gerçekçi bir temele oturtabilecekti. Ancak, düşünce planındaki bu gelişimin "hukuken" mümkün olup olamayacağı ve dolayısıyla **Mukaddime**'nin günümüze kadar erişip erişemeyeceği sorusu, cevabını en çok XIV. yüzyıl ve sonrası İslâm alemindeki iktidarların bilebileceği bir sorudur.

İbn Haldun'a göre(124) "Kişi, olağandışı gördüğü bir şeyi [kaynağı] işittiğini de inkâra kalkışmadan o şeyin asıl ve temelini dikkatle düşünsün, kendine hakim olsun, imkan ile imkansızlığın tabiatın aklının açık hükmü, doğru ve dürüst olan tabiat ve yaradılışı ile bunları birbirinden ayırsın, tabiatıyla imkan dahilinde olanının kabul, aklî imkansızlığına hükmettiğini bir tarafa bıraksın. Aklen mümkün tabirinden maksadımız kayıtsız ve şartsız mutlak imkan değildir; çünkü bunun dairesi pek geniştir, bundan dolayı olayların imkân veya imkânsızlığını tayin için bir sınır (bir kaide) yoktur. Aklî imkândan maksadımız her şeyin maddesi itibarıyla olan imkândır, bir şeyin aslını cinsini, sınıf ve büyüklüğünü, kuvvetinin miktar ve ölçüsünü gözden geçirdikten sonra o nispette o şeyi hallerine bakarak, bu ölçü dışında olanın imkânsızlığına hükmederiz."

Görüldüğü üzere, İbn Haldun, rasyonel araştırmayı gerekçi bir temele dayandırmanın gereğini büyük bir açıklıkla belirtmektedir. Düşünür, tarihsel kaynakların tutarlılıklarını değerlendirilmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı yukardaki metinde be-

(124) **MU**, I, s. 459: **MR**, I, s. 371.

lirttiği esası, uygulamada da gerçekleştirmiştir.(125) Tabiatıyla, gözlem yoluyla edindiği bilgiler, İbn Haldun'un gerçekçi araş-

(125) Çalışmamızın bunu izleyen başlıklarında daha iyi belireceği üzere, İbn Haldun, "modern" rasyonalizmin ilk adımlarını almasından üç yüz yıl kadar önce akılcılık metodunu kurmuştur. İbn Haldun, akılcılık metodunu, **modern rasyonalizmin tersine, gerçekçilik** biçiminde geliştirmiştir.

Öte yanda, Batı'da Yeniçağ başlangıcında rasyonalist düşünce ile karşılaşılır. Rönesans sonlarında gittikçe gelişen matematik-fizik, tabiatın yapısının matematik kavramlarla kavranabileceği fikrinin genel kabul görmesi yolunu açmıştır. XVII. yüzyıl düşüncesi bu kapıdan geçerek serpilmiş, bilgi örneği olarak matematik-fizik seçilmiştir. Buna göre, kavram-bilgi-kural bütünüyle akıl **(ratio)** içinde bulunuyordu. Akıl, gerçeği öğrenmek ve açıklamak için tek yoldu. Bu yaklaşıma nazaran, kavramlar tabiattan çıkarılmamışlar, aksine zihinde türetilmişlerdir. Evren ve insan "ruhu" aynı ilkelerle bezenmiştir. Rasyonel yapıda yaratılmış bulunan tabiata akıl ile kavranabilecek bir nitelik verilmiştir. Tabiat gibi felsefe konuları ("beşerî " konular) da sırf akılla bilinebilir. Kendi bütünü içinde kalacak olan akıl ile tabiat yapısı arasındaki uygunluk, –matematik - fizik'in sağladığı yolda– gerçekliğin kavranmasına yetecektir. XVII. yüzyıl düşüncesindeki metod arayışı, matematik - fizik'in yordam olarak bellenmesinde odaklaşır. Fiziğin nisbî olarak hızla gelişmesi, matematik-fiziğin metodunu iyice kavramakla sorunların çözümlenebileceği inancını yerleştirmişti. Bundan sonra, söz konusu metodu geliştirmek ve böylelikle gerçeği bilmek için kullanılacak "organ"ın "bilme faaliyeti"ni sağlamadaki yordamını kavrama çabası kullanılacak metoda esas olmuştu. XVII. yüzyılı aşan bu çaba XVIII. yüzyılı da kapsamış ve Kant'a varmış; bilgi'ye varmak doğru yolunun aranmasına devam edilmiştir.

Rasyonalizmin –modern rasyonalizmin kurulduğu çerçevesinde– sırf aklı ön plâna çıkarması temel özelliğidir. Açıktır ki, aklı "ilk" kavram-yetenek olarak ele alıp onun türevlerinden söz etmek, gerçekçi olmayan bir temelin dayanak olarak kabullenilmesi anlamına gelir. (Rasyonalizm - ampirizm, - realizm - idealizm, sübjektivizm - objektivizm, monizm - düalizm, determinizm - endeterminizm örneklerinde görülen ve temelde karşıt felsefî doktrinlerin uzantısı olarak kullanılan terimlerle yola çıkan genel metedolojik sorunlar konumuzun dışında kalır. Bilgi konusundaki çelişen epistemolojik doktrinlerin "kalıplaştırılmış" ifadeleri de bu açıklamanın sınırlarını aşar.) Belirtmeye çalıştığımız husus, XVII. yüzyıldan zamanımıza uzanan ve modern rasyonalist düşünce çizgisinin matematik - mantık görünümünde kendini ortaya koyan "saf düşünce"ye dayanan iddiasının (radikal rasyonalizm ya da kritik rasyona-

tırma yordamının temelini oluşturur; bunu, kaynakları kritik yaklaşımla değerlendirerek edindiği bilgi destekler.

2. Tarihsel Kaynakların Eleştirisinde Gerçekçilik

İbn Haldun'un rasyonalizmini gerçekçi temellere dayandırdığı düşüncesinin bütününde görülebileceği gibi, tarihsel kaynakları değerlendirirken verdiği somut örneklerde de izlenebilir.

Birinci örnek olarak İbn Haldun'un kaynakları değerlendirilmesinde demografik ölçü kullanmasını verebiliriz. İbn Haldun, Mesudî ve tarihçilerin İsrail ordusu hakkındaki sözlerinin güvenilir olmadığını saptamaktadır.(126) Nüfusun belirli bir dönemde ne kadar artmış olabileceğinin yaklaşık olarak hesaplanabileceğinden ve belirli bir sayıdan fazla artmış olamayacağından haraketle, İbn Haldun, Mesudî'nin naklettiği bazı abartmalı rakamların gerçek olmayacağını belirtmektedir. Düşünür bu aynı örnekte, her ülkenin kendi imkanları çerçevesinde asker besleyebileceği ve ayrıca savaş tekniği açısından belli bir coğrafî alanda ancak belli sayıda askerin savaş düzenine girebileceği gerçeği ile de görüşünü pekiştirmektedir.

---

lizm bölümlenişlerini de esasta kapsar biçimde) sürdürüldüğüdür. Rasyonalizmin temelinde, fizik objelerin gerçekliğinin bir türev olarak görünmesi yatar; böylece, **Modern rasyonalizm temelde gerçekçi olmaz.**

İbn Haldun'un rasyonalizminden bahsedildiğinde modern rasyonalizmin kastediliyor olması kanısını uyandırmak ve özellikle düşünürün spekülâtif karakterde olmayan düşüncesini vurgulamak için bazı yazarlar (Örneğin E.I.J. Rosenthal, Issawi) ampirist niteliğinin üzerinde durmaktadırlar. "Ampirizm"in de bir kategori olarak yeri belirlenmiştir. Ampirizm'de **"gözlemin** esas alınması söz konusu olduğunda, İbn Haldun ampiristtir. Ancak, ampirizm kategorisinin –dar– deneyimciliğe değgin anlayışı İbn Haldun'da bulunmaz.

(126) **MU,** I, ss. 19-23: **MR,** I, ss. 16-20.

İbn Haldun, ikinci bir örnekte, kendi askerî bilgi ve gözlemlerine dayanarak araştırmaya girişmekte, gerçeğe uymayan nakil ve rivayetlerin doğru olamayacağını belirtmektedir.(127) Yemen ve Arap Yarımadası'ndan kalkarak Efrikiyye'ye (Kuzeybatı Afrika) kadar gittiği söylenilen bir ordunun, yol boyunca düşman kavimlerle savaşmaksızın, en azından bu kavimleri ordu için gerekli erzak ve levazımatı vermeye zorlamaksızın böyle bir yürüyüşün üstesinden gelmiş olamayacağını askerî bilgisinden kanıtlar getirerek ortaya koymaktadır. İbn Haldun, kanıtlarını getirirken salt askerî plandaki bilgilerini birleştirmekte, tahlil ve değerlendirmesini ona göre yürütmektedir.

Üçüncü bir örnekte, İbn Haldun, coğrafî bir araştırma yapmaktadır.(128) İrem denilen Kur'an'da adı geçen bir şehrin Kur'an tefsircileri ve tarihçiler tarafından gerçek olarak kabullenişi karşısında İbn Haldun bunun mümkün olamayacağının kanıtlarını getirmektedir. Şehrin bulunduğu varsayılan yerin (Aden Sahrası), bu coğrafî mevkii bilen rehberlerin gözlemine dayanıldığında, böyle bir şehri barındırmadığı ve barındırmış da olamayacağı ortaya konmaktadır. İbn Haldun bununla da yetinmeyerek, söz konusu rivayetin doğuş sebeplerine de eğilmekte ve bu arada etimolojiden gelen yanılgılara değinerek sorunu açıklamaktadır.

Dördüncü ve önemli bir örnekte ise İbn Haldun, tarihsel ve siyasal persfektifli tahlili ön plana çıkararak araştırmaya girişmekte, tarihsel kaynakların getirdiği yorumları değerlendirmekte ve eleştirmektedir.(129) Ancak bu değerlendirmesinde de, İbn Haldun, salt tarihsel ve siyasal gerçeklerle ve tarihin rasyonel yorumu ile yetinmemekte, zamanın sosyal değerleri ve gelenek-göreneklerini dikkate alarak değerlendirmeye gitmekte-

(127) **MU**, I, ss. 23-27: **MR**, I, ss. 20-24.

(128) **MU**, I, ss. 28-31: **MR**, I, ss. 25-28.

(129) **MU**, I, ss. 31-40: **MR**, I, ss. 28-35.

dir. Halife Harun Reşid'in Bermekîleri felâketlere çarptırmasına sebep olarak tarihçilerin Harun Reşid'in kızkardeşi Abbase ile başveziri Bermekîlerden Cafer bin Yahya bin Halid arasındaki aşk öyküsünü ve bu öykünün doğurduğu gerginliği göstermelerini İbn Haldun çok kesin bir biçimde eleştirir. İbn Haldun, Harun Reşid zamanının siyasal durumunu inceledikten sonra, Halife ile Bermekîler arasındaki iktidar paylaşımını sorunun candamarı olarak görmektedir. Bermekîlerin siyasal otoriteyi gün geçtikçe daha çok ellerine geçirmiş olduğunu, hazinenin ve malî işlerin düzenlenmesinde Harun Reşid'in söz sahibi olmaktan çıkmaya başladığını, bürokrasinin çeşitli ve önde gelen kesimlerine Bermekîlerin kendilerine yakın kişileri geçirmiş olduklarını gösteren bir panorama çizdikten ve kanıtlarını getirdikten sonra İbn Haldun, "aşk öyküsü" ya da "dargınlık ve kızgınlık" gibi faktörlerle böyle önemli bir tarihsel olayın açıklanamayacağını, zaten tarihsel gerçeğin de bu olmadığını belirtmektedir. Gerçekten de, Harun Reşid'in kendi iktidarını sağlamlaştırmak için dışarıdan getirttiği yozlaşmamış kabile şefleri olan Bermekîleri kullanıp gerek kalmayınca, hele bunlar kendisi için tehlikeli olmaya başlayınca bir iktidar tekniği yoluyla Bermekîleri ortadan kaldırması tarihsel bir gerçeklik olduğu gibi; İbn Haldun'un bu örnekteki özel yorumu siyasal teorisinin bütününe de uygun düşmektedir.

Beşinci ve diğer bir örnekte, Taberî ve Mesudî'nin naklettikleri olaylar İbn Haldun tarafından tarihsel ve sosyal ölçütlere dayanılarak eleştirilmektedir.(130) İbn Haldun, Harun Reşid'in sofrasındaki ihtişam, lüks ve israfın sonradan yakıştırılmış olacağına işaret etmektedir. Zamanın giyiminden, süs eşyalarından somut örnekler veren İbn Haldun, henüz bedevî sadeliğinin tam anlamıyla bozulmadığı bir devirde aşırı bir sofra lüksü ve ihtişamının çelişkili bir durum yatacağını ve muhtemel olmadığını

(130) **MU**, I, ss. 40-42: **MR**, I, ss. 31-36.

kaydetmektedir. İbn Haldun bu eleştirisini getirirken Taberî ve Mesudî'nin kendi yazdıklarında bulunan çelişkilere de işaret ederek tam bir kaynak eleştirisi yöntemi geliştirmektedir. İbn Haldun, benzeri tahlillere konu aldığı diğer örnekler de getirmektedir. Halife Me'mun hakkında[131] nakledilen iki olayın yorumu bunlar arasında yer almaktadır.

İbn Haldun'un son bir dizi örnekle bazı tarihçilerin tarihsel gerçekleri kişi ya da zümre çıkarı sağlamak için çarpıtmış ve değiştirmiş olduklarını sergilediğini[132] kaydedelim. İbn Haldun halifelerin siyasal güçlerini kaybetmeye başlamalarını ve bunun sebeplerini, bu süreç karşısında çıkarcıların doğrudan ya da dolaylı olarak tarihsel gerçekleri saptırmaları ve değiştirmelerini somut örneklerle tahlil etmektedir.[133]

İbn Haldun'un akıl'a dayanan incelemelerini gerçekçi temele oturttuğu aslında sosyal-siyasal doktrinin bütününden ortaya çıkacaktır. Ancak, belirli tikel konuları incelerken aynı metodu izlemiş olduğu da açıkça görülmektedir. Nitekim, yukarıda verdiğimiz örneklerde İbn Haldun'un tarih kaynaklarını eleştirirken gerçekçilik biçiminden bir rasyonalizme dayandığı ve Platonik anlamda kendi kendine yeterli bir akılcılık gütmediği belgelenmektedir. Bunlardan başka **Mukaddime**'nin hemen her bölümü sözünü ettiğimiz metodun örnekleriyle doludur. İbn Haldun'un gerçekçilik biçiminde geliştirdiği rasyonalizmi için aşağıdaki örnekler, verilebilecek olanların sadece birkaçıdır: Müneccimlerin gaipten haber vermeleri iddiasının eleştirisi,[134] bedevî ve hazarî hayat ve üretim tarzlarını tahlili,[135] İbn

(131) Bkz: **MU,** I, ss. 42-44, 44-46: **MR,** I, ss. 37-39, 39-41.

(132) **MU,** I, ss. 46-64: **MR,** I, ss. 41-55.

(133) Özelllikle bkz: **MU,** ss. 47-48, 52-53, 56: **MR,** I, ss. 41-42, 46-47, 50.

(134) **MU,** I, s. 290: **MR,** I, s. 238.

(135) **MU,** I, s. 302 vd.: **MR,** I, s. 249 vd.

Rüşd'ü eleştirisi,[136] iktidar tekniği olarak bağış ve mükâfatların incelemesi,[137] hükümdarlığın mahiyetini anlatışı,[138] cinsel güdülerin mahiyetini normatif ve pozitif planlarda ele alışı,[139] "Fitne"nin gerçek sebeplerini açıklayışı,[140] ve Hz. Hüseyin'in kendi kudret ve kuvveti konusunda yanılgıya düşmüş olmasını ve yenilgisinin sebeplerini incelemesi[141] fen ile uğraşmaya başlamanın getirdiklerini incelemesi,[142] camîlerin dinî geleneklerce rivayet edilen yapılış tarihlerinin gerçeklere uymadığını belirttiği bölümdeki objektif tavrı,[143] geçinme yollarını incelemesi ve bu arada define arayıcılığı konusundaki akıldışı tutumların sebeplerini ortaya koyuşu,[144] Şeriat hükümlerinin tabiî ilimleri ve bu arada Tıb araştırmalarını düzenlememiş olduğunu ve düzenlemiş olamayacağını belirtmesi,[145] bedevîlerin kimya ile ilgili bilgiler elde etmiş olabileceklerine ilişkin rivayetleri ele alışı ve eleştirişi,[146] eğitim politikası hakkındaki önerileri ve bu arada Şeriat ilimleri ile aklî ilimler öğreniminin karşılaştırması ve uygulanacak esasları belirtmesi,[147]

(136) **MU,** I, s. 340 vd.: **MR,** I, s. 275 vd.

(137) **MU,** I, s. 440 vd.: **MR,** I, s. 350 vd.

(138) **MU,** I, s. 473: **MR,** I, s. 381.

(139) **MU,** I, s. 512: **MR,** I, s. 416.

(140) **MU,** I, s. 545 vd.: **MR,** s. 441 vd.

(141) **MU,** I, s. 548 vd.: **MR,** I, s. 443 vd.

(142) **MU,** I, s. 188 vd.: **MR,** II, s. 203 vd.

(143) **MU,** II, s. 257 vd.: **MR,** II, s. 263 vd.

(144) **MU,** II, s. 337: **MR,** II, s. 324.

(145) **MU,** II, s. 603: **MR,** III, ss. 150-151.

(146) **MU,** III, s. 81: **MR,** III, ss. 229-230.

(147) **MU,** III, s. 154 vd.: **MR,** III, s. 300 vd.

dil öğretiminin pratik yönlerini anlatışı,[148] siyasal "seçkin"-lerin sanata karşı tavırlarındaki olumsuz yönleri incelemesi,[149] şiir sanatının evrenselliği konusundaki düşündükleri.[150]

(148) **MU,** III, s. 206 vd.: **MR,** III, s. 354 vd.

(149) **MU,** III, s. 253 vd.: **MR,** III, s. 410 vd.

(150) **MU,** III, s. 255 vd.: **MR,** III, s. 412 vd.

III.

İBN HALDUN'UN METODUNUN ESASLARI

A. SEBEP - SONUÇ DİNAMİĞİ VE DETERMİNİZM

1. Sosyal-Siyasal Olayların Kanunluluklarının Araştırılmasına Yönelik Kavrayış

Akla dayanan bilim yolunu bir yanda önyargılı düşünce tıkanıklığından öte yanda spekülatif "sırf akıl" kargaşasından kurtararak gerçekçi bir temele oturtması İbn Haldun'a metodunu geliştirmesi imkânlarını hazırlamıştır. Bu metodun ana

karakteristiği illetçi-sebepçi[151] oluşudur. İbn Haldun, sebep-sonuç ilişkisiyle zincirleme gelişen determinist süreci bütün yönleriyle ele almış, "diyalektik" terimini kullanmadan tarihin diyalektiğindeki kanunlulukları ortaya çıkarmak amacına yönelmiştir. İbn Haldun, kaynakları bilimsel eleştirilerden geçirdikten sonra elde ettiği verileri somut gözlemleriyle sentezleştirerek metodunu ve toplum - siyaset teorisini kurmuştur.

İbn Haldun, sebep-sonuç zincirlemesi determinist sürecin[152] hem tabiat hem de toplum olaylarını aynı gelişmeyi gösterdiğini belirtmiştir. Toplumun ekonomik temel ilişkilere göre geliştiğini, esas itibarıyla üretim temeline dayandığını ortaya koyan İbn Haldun, bu etkileşme süreci içerisinde ekonomik temel ilişkilerinde kültürel unsurlardan etkilenebileceğini açıklamıştır.

İbn Haldun'un, sosyal olaylar zincirini bilimsel çalışmasına konu alırken yeni bir bilim (İlm-ül Umran) kurduğunu belirtmiştik. Tabiatıyla, sosyal düşünce insanlık tarihi kadar es-

---

(151) İbn Haldun "illet" ve "sebep" **('illa, subab)** sözcüklerini genellikle eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Gerçekten de, 'illet ve sebep" **Mukaddime** metninde çoğu zaman birlikte geçmektedir. Özel bir yüklenim taşıyan "illet ve sebep" terimi **causalité** anlayışına yöneliktir. Ancak, İbn Haldun, bazı hâllerde, "sebep"i daha kolay gözlemlenebilir, daha tikel olaylar için kullanmaktadır. Düşünür, teknik bir terim kullanmayı düşünmeyip yalnızca belirli bir bağlantı, bir "neden" araştırdığında **"dâ'î**, çoğul **dawâ'î** kelimesini kullanmaktadır.

"İlke" anlamına gelen "mebde" (çoğul mebâdî: **mebdâ, mabâdi')** ile "kural" anlamına gelen "kaide" (çoğul kavâid: **qâ'ida, qawa'id)** nin kendi aralarındaki ilişki, özellikle "mebde"nin "sebep ve illet" ile eşanlamlılık kazanması için bkz.: Mahdi, s. 232 not 2. Söz konusu eşanlamlılık, İbn Haldun'a göre, bir sebep-sonuç ilişkisinin "ilke" olabilmesiyle doğmaktadır.

(152) Karş.: H. Z. Ülken, **İlim Felsefesi,** I, Eğitim Fakültesi yay., Ankara 1969, s. 269: "Ibn Haldun... tarihî vakayı, sosyolojik olayı çevreleyen bir faktörler bütünü hâlindeki bir tetkik konusu gibi görülüyor..."

kidir. Ancak olayların "olay" olarak ele alınıp bunların sosyal-siyasal mahiyetlerinin sistematik analizi İbn Haldun ile başlamaktadır. İbn Haldun'dan önce toplumların incelenmesinde, çeşitli "ilim"lerin ve düşünürlerin sosyolojik nitelikte fakat sistematik olmayan gözlem ve genellemelerine rastlanır.(153) İbn Haldun, değişmenin evrenselliğini, tarihin kesintisizliğini-sürekliliğini, insan topluluklarının dinamik ve değişken karakterini gözlediği için, kendisinden önceki tarihçileri izlememiştir.(154) Genel olarak, İslâm düşünürlerinin İbn Haldun'un dü-

---

(153) Pitirim A. Sorokin, **Society, Culture and Personality,** New York, 1962, s. 19.

(154) İbn Haldun'un eski tarihçilerden ve Kudemadan doğrudan etkilenmiş olmadığı –ve olamayacağı– konusunda bkz.: Fransız Rosenthal, **A History of Muslim Historiography,** E. J. Brill, Leiden 1968, (Second revised ed.), s. 113 vd., özellikle ss. 116-119, 121. İbn Haldun'un fikir "köken"leri , fikir "kaynak"ları hakkındaki spekülâsyonların geçersizliğini, aslında, adı geçen eserin birinci bölümünde (ss. 3-194) yer alan incelemenin bütünü ortaya koymaktadır. Gerçekten de, İslâm'da "siyasal bilim"in ancak Grek ekonomik düşüncesi yoluyla temsil edilmesi (s. 116), Kudema ile İbn Haldun arasında doğrudan bir köprü bulunmayışı (s. 117), İbn Haldun'un gerçek anlamda takipçisinin de olmayışı ancak Türk devlet adamları ve uleması tarafından incelenmiş olduğu (s. 117), İbn Haldun'un kurduğu sisteme ilişkin bir fikir "kaynak"ı bulunmadığı ancak kullandığı veriler itibariyle kaynaklarından söz edilebileceği (s. 118), İbn Haldun'un sadece klâsik disiplinlerden değil her çeşit belgelerden, yazıtlardan ve madenî paralara kadar varan bulgu ve verilerden yararlanarak bunlardan tarihsel sonuçlar çıkarmış olduğu (ss. 118-119), böylelikle yalnız metodu itibariyle orijinal değil, araştırma yordamı ve tekniği itibariyle de "yeni" olduğu s. 119 vd.) F. Rosenthal'in vurguladığı olgular aasında yer almaktadır. Historiyografi ve tarih anlayışı ve yazımı konusunda İbn Haldun öncesindeki örneklerin **Mukaddime** karşısındaki durumunu tartışabilmek için gerekli veriler de sözü geçen eserden edinilebilir. (Bkz.: ss. 30-98, özellikle ss. 15-17, 60) Özel bir anlam taşıyan "tarih" **(tâ'rîh)** ile genel ve yaygın anlamdaki Tarih (biliminin) karşılığı **('ilm) al-ahbâr** arasındaki etimolojik ve şematik farklılık (ss. 11-15); tarih kavramının İslâmi ve çağdaş görünümleri (s. 8 vd.) F. Rosenthal'in "Giriş"i çerçevesinde ele aldığı ve İbn Haldun'un fikir

şünce sistemindeki sentezin oluşmasına etkide bulumuş olmaları söz konusu değildir.(155)

İbn Haldun'un sosyal-siyasal görüşlerini sentezleştirmesi dikkatle izlendiğinde düşünürün gerçekten yeni bir bilim kurmuş olduğu görülmektedir. **Mukaddime**'nin ilk bölümünde insan topluluklarının çeşitleri üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde, sosyolojik anlamda barbarlığın yani bedeviliğin özellikleri üzerinde durulur. Üçüncü ve en geniş bölüm ise, siyasal sistemlerin ve kültür devirliliklerin sebep-sonuç dinamiğinin incelenmesindeki yeni yaklaşım sunulur. Bunu, sosyolojik anlamda uygarlığın yani hazeri toplumun mahiyeti ve özelliklerinin incelendiği dördüncü bölüm izlemektedir. Beşinci bölümde, üretimin yolları ve geçim için gerekli sanatların incelenmesine ayrılmıştır. Altıncı bölüm ise ilimlerin incelenmesinden oluşur. İbn Haldun, geçim yollarıyla ilgili bölümü bilimlerin incelenmesinden özellikle önce ele aldığını belirtmektedir. Çünkü, İbn Haldun'a göre geçinme ve bunu sağlayan üretim süreci "tabiî bir zarurettir", ihtiyaçtan doğar. Oysa, ilim ikincil derecede bir önem taşır; bir "meziyet" ve olgunluk işidir. "zarurî" olan şey, "kemâl"e varmayı gerektiren nesneden önce

---

"kaynak"ları sorununun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacak konular arasındadır.

(155) Grunebaum'a göre, "Çevrenin düşünce üzerindeki etkisi İbn Haldun'dan önce as-Sakkâkî tarafından dikkate alınmıştır, fakat İbn Haldun'un eseri bu konuda as-Sakkâkî'ye oranla çok ileridir. Mesudî ise (**Tenbîh**'de) İbn Haldun'dan dört yüz yıl önce hükûmet sistemleri üzerinde durmuş, din ile mülkün karşılıklı etkilerini incelemiş, bir ulusun yasalarını ve ulusun dini, iktisadiyatı, doğal özellikleri ve komşusu halkların etkisi ile bağımlı olduğunu yazmıştır. Ne yazık ki, Mesudî'nin çözümünü bilmiyoruz. Yine, İbn Haldun'un Mesudî'nin çalışmaları hakkında bilgi sahibi olup olmadığını da bilmiyoruz." Grunebaum'un bu müphem işareti dışında İslâm düşünürlerinin İbn Haldun'a fikir "kaynak"lığı etmiş olmaları konusunda tutarlı gelişmeler kaydedilmiş değildir. Gustave E. von Grunebaum, **Medieval Islam,** 1953 (second ed.), (first ed. 1946), ss. 339-340 not 39.

gelir[156] İbn Haldun, bütün bu bölümlerde, sosyal olayları mahiyet ve özelliklerinin türdeşliğine göre ayırmakta, tasnif ve tahlil etmektedir. Sonuç olarak, İbn Haldun, sosyal olayların kanunluluklarla belirlendiği görüşüne varmaktadır.[156a] Bu şekildeki bir araştırma ve tahlil bütünlüğü, İbn Haldun'un olayları "olay" olarak ele alıp işlemesini mümkün kılmıştır. Olaylardan meydana gelen gerçeklik "tarih"te, "toplum"da, siyaset alanında aynıdır; bundan ötürüdür ki, kurulan bilim "İlm-ül Umran"dır. Bu ilim, çağdaş anlamda hem tarih, hem sosyoloji, hem siyaset teorisidir ya da -tek başına- hiçbiri değildir.

İbn Haldun'un sosyal-siyasal olayların incelenmesinde kullandığı araştırma ve tahlil yordamları dikkate değer niteliktedir. Toplumun, toplum şartlarının insanı yaratırken insanın da toplumu yarattığının kanıtlarını **Mukaddime** boyunca göstermesi; toplumu bireylerin toplamı şeklinde gören mekanik anlayışa imkân tanımayan tavrı, İbn Haldun'un hemen hemen tartışmasız kabul ve övgü ile söz edilen temel sosyolojik yaklaşımını meydan getirir. İbn Haldun, çalışmamız boyunca göreceğimiz üzere, psikolojik yaklaşımları soyutlamamakta, toplum ve siyaset alanındaki toplumsal ve bireysel psikolojiyi maddî temellere bağlamaktadır.[157]

İbn Haldun'un devlet ve toplumun dönüşsel özelliklerini organizmaya benzeterek anlatması, sülâlelerin üç kuşaklık bir zaman içerisinde sona erdiği[158] görüşü konusunda çeşitli fikir-

(156) **MU,** I, s. 99: **MR,** I, s. 85.

MU, I, s. 302: **MR,** I, s. 249.

(156a) **MU,** I, ss. 90, 84: **MR,** I, ss. 77, 72.

(157) Ancak, bazı batılı inceleyicilerin İbn Haldun'un psikolojik yaklaşımlarını soyutlayarak ele alıp bağımsız etüdler yapmaya çalışmaları da görülmemiş bir yaklaşım değildir. Bunlar verimsiz spekülâsyonlar olarak kalmaktadır.

(158) **MU,** I, ss. 432-434: **MR,** I, ss. 343-344.

Ugan, "devlet" diyor, burada "sülâle" denilebilirdi. Mülk, hem devlet hem o devlette hükümdarlık eden sülâle anlamına gelebilir. Bkz.: **MR** çevirisi.

ler ileri sürülmüştür. Bu görüşler, bazı hallerde kötümser olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Organizmacı anolojilerin kısırlığı da yöneltilen eleştiriler arasındadır. Bu konuda şimdilik şu kadarı kaydedilebilir: Bir kuşaklık zamanı kırk yıl olarak hesaplayıp bir sülalenin egemenliğini yüz yirmi yıl dolayında göstermesi, İbn Haldun'un zamanında gözlediği ya da elindeki bilgilerden çıkarsadığı bazı tarihsel gerçeklere dayanmaktadır.(159)

---

(159) İbn Haldun'un sözünü ettiği devletlerdeki sülâleler "çoğunlukla" gözüken kategoriye girer. Nitekim, H. Kıvılcımlı, **Tarih...,** s. 158) şu kanıtı ileri sürmektedir: "İbn Haldun'dan beri görülmüş Devletlerin ömürleri '120' yıl çevresinde dolaşmıştı. Buna İslâm tarihinden güzel örnek bulunamazdı. Mekke mütegallibesi Ebu Süfyan bezirgânlığının elçabukluğu ile avorte edilen 'Hülefâyi Râşiddiyn' (Cennetle 'müjdelenmiş', seçimle iktidara gelmiş peygamber vekilleri) ilk İslâm Cumhurbaşkanları çağı genç öldürülmüştü: 39 yıl yaşadı. Ondan sonra, Emeviye: 91 yıl, Abbasiye (Türk oyuncağı olmadan önceki gerçek bağımsızlıkları zamanı): 111 yıl, daha Haruner Reşid devrinde: Endülüs Emeviliği" ile İslâmlığın 'Tevâifül Mülûk' Prenslik ulusları) (Avrupa'daki 'Derebeyi krallıklar') çağı açılmıştı. Mağrup (Batı) ülkelerinde: Beni Müdrar (Güney Fas): 145 yıl, İdrisiye (Fas): 135 yıl, Benu Rüstem (Cezayir): 159, Benu Ağlep Tunus): 112 yıl. Mısır'da; ilk Fatımiyye: 165, Beni Tolon: 37, Memlukiler: 135, Çerakese: 138 yıl. Arabistan'da; Haremeynde Benu Ahzar: 99 yıl, Elcezirede Benu Hamdan (Musul): 99 yıl. Kürt mülukü (Diyarbakır): 105, Benu Mervas (Halep): 60, Beridiyum (Basra): 26 yıl.. İran ve ötesinde, Mecusi (Celân): 97, Bâvendiye (Taberistân): 26, Mâzendrân: 115, Beni Tâhir (Horasân): 25, Beni Saffar: 141, Beni Sâmân: 131, Al'i Büveyh: 112, Gazneviye: 166 yıl. İlk Selçuklular: 53, Türkistan hâkanlığı (Al'i Goruyan): 107, Harzemilér (Cengiz'e kadar): 100 küsur yıl... En sürekli görünen Osmanlılık bile 100'üncü yılında Timur akınıyla düştü."

İbn Haldun, öte yandan, **genel** olarak **devlet**'ten söz ederken, "Çökmeye yüz tutmuş, parçalanmış, zayıf düşmüş devletlerin [bile].. bundan sonra **uzun müddet** devam etmesi mümkündür" demektir. (Bkz.: **MU,** II, s. 101: **MR, II,** s. 121-122.) İbn Haldun'un "120 yıl" konusunda öne sürdüklerinin özel bir durumu için olduğu, devletin, çökkünlüğe uğramaksızın uzun süre yaşayabileceğini belirtmesinden de anlaşılmaktadır. Bkz.: **MU,** II, s. 292: **MR,** II, s. 288.

Karş.: Grace E. Cairns, **Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History,** Greenwood Press, Connecticut 1971, ss. 324-326, 331.

Organik benzetmelerin, üslûp özelliği dikkate alındığında, anlatım kolaylığı sağlamak ve özellikle eseri okuyacak egemenleri etkilemek için yapıldığı anlaşılmaktadır.(160)

İbn Haldun'un bir anlamda takipçileri sayılabilecek olan Hacı Halife (Kâtip Çelebi) ve Naîmâ da görüşlerini açıklarken organizmacı analojilere yer vermiştir. XIV. yüzyılda İbn Haldun'un XVII. yüzyılda Hacı Halife ve XVIII. yüzyılın başında Naîmâ'nın bilinç yaratmak üzere ürettikleri bu görüş ve anlatım biçimleriyle Tarih Bilimi'nin kurulduğu bir zamanda (XIX. yüzyılın ikinci yarısında) ortaya atılan organizmacı görüşler(161) arasında paralellik aramak yerinde olmaz.

2. Sosyal-Siyasal Gerçekliğin Açıklanması Hedefi

İbn Haldun, kurduğu metodu sayesinde toplum ve siyaset teorisini geliştirmiştir. Toplumların temel özellikleri, gelişme biçimleri, devlet olgusunun ortaya çıkış ve geçirdiği aşamaları

---

(160) Nitekim, İbn Haldun'un devletlerin ebedî olmadığı ve olmayacağı görüşü çeşitli zamanlardaki hükümdarları etkilemiştir. Kendi çağındaki etkisi, özellikle Timur'la görüşmesi, bu arada kayda değer niteliktedir. İbn Haldun'un siyasal reformların hedef alındığı zamanlarda ürkütücü olmadığı, buna karşılık tutucu iktidarlarca hoş karşılanmadığını işaret etmeliyiz. Osmanlı devletinde İbn Haldun'un düşünceleri uzun süre hoşgörü ve ilgi ile karşılaşmış, oysa, II. Abdülhamit zamanında aynı düşünceler yasaklanmıştır. (Bkz.: A. Adnan Adıvar, "İbn Haldun", **İslâm Ansiklopedisi.)** (Ayrıca bkz.: Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939,** Oxford University Press, London-New York-Toronto 1962, ss. 41, 51-52.)

(161) XIX. yüzyılda geliştirilen organizmacı teoriler bilimsel gelişmeleri hiçe sayarlar. Bu organizmacı teoriler ("Toplum organizma gibidir; doğar, büyür, ölür" biçimindeki genel analojiyi ihmâl edersek) başlıca ikiye ayrılır: "Toplum vücut gibidir; kafa, kol, gövde, bacak gibi organların fonksiyonları vardır." (Organisizm.) "Toplum organizma gibidir; hücrelerden oluşur." (Organisizm: Zoo-sosyoloji.) Böylelikle, söz konusu görüşler toplumla organizma arasında kıyas yaparak teori türetirler.

incelerken İbn Haldun'un temel kaygısı, toplumlar ve toplumların yönetimi, siyaset olgusu etrafında toplanır. Bu bakımdan, İbn Haldun'un toplum-siyaset teorisi bir bütün meydana getirir. Bu bütünü gözden kaçırmamanın başlıca yolu da, öncelikle, İbn Haldun'un metodunun özelliklerinin ve can damarlarının sağlıklı bir biçimde kavranmasıyla mümkün olabilmektedir. Şimdiye kadar, İbn Haldun'un gerçekçilik temelinden hareket ettiği ve rasyonalizmini bu temel üzerinde kurduğunu belirttik. Bu, İbn Haldun'un düşüncesinin, araştırıcı bir zeka olarak ortaya çıkışını gösterir. Ancak araştırıcı zekanın kavrama ve yorum biçimlerini göstermekledir ki, bir metod anlaşılabilir. İbn Haldun'un kavrama ve yorum biçimi, olaylar arası ilişkiler ve bu ilişkilerin mahiyeti üzerinedir. İbn Haldun'un İlm-ül Umran adıyla yeni bir bilim kurmuş ve usulünü de buna göre geliştirmiş olması ortaya sorunlar çıkarmaktadır. Yeni bilimin mahiyetinin iyi anlaşılmaması bu sorunları körükler nitelikte sonuçlar vermektedir. İbn Haldun'un tarih anlayışı, çağdaş terminolojiyle, sosyolojik bir içeriğe yönelmiştir.(162)

(162) İbn Haldun'un çok önceleri belirlediği bu olgu, çağdaş gelişmeler karşısında giderek daha çok önem kazanmaktadır. Çeşitli disiplinlerin geçen yüzyıl boyunca kendilerine uğraşı alanı açmak için "kavga" etmelerinin etkilerinin uzun bir zaman aldığı bilinir. Sosyal bilim alanında bazı evrelerde disiplinlerin birbirlerinden uzaklaşmaya çalıştıkları, bazı evrelerde de "barıştıkları" görülmektedir. Tabiî ve "müspet" bilim dallarını da kapsar biçimde geliştirilen, esas itibariyle sosyal bilim dallarının yakınlaşmasıyla sonuçlanabilecek yeni bir gelişimin yaşandığı görüşünü taşımaktayız. Politik ekonomi ile sosyal bilimin, Tarih ile Sosyolojinin –olması gerektiği gibi– sentezleri itibariyle birleşmeleri eğilimi, yeni bir disiplinler arası yönsemeyi oluşturmaktadır. Tarih'in bir sosyoloji basamağı oluşu, Tarih'in "nasıl oldu"larını sosyoloji'nin "yorumlayışı" daha sıkı ilişkiler içinde vücut bulabilmektedir.

Bu konuda **International Encyclopedia of Social Sciences**'deki etüdler dikkati çekmektedir. Disiplinler arası bütünleşme eğiliminin ipuçlarını veren, özellikle tarih-sosyoloji ilişkisi konusunda dikkati çeken değinmelerde bulunan ilginç bir etüd için bkz.: J. Jean Hecht, "Social History", Int. **Ency. of Soc. Sciences.**

Mukaddime'deki historiyografi ile[163] ve klasik tarihçilikle ilgili olmayan tarih anlayışı,[164] İbn Haldun'un tarihi hem bir inceleme alanı, hem de esas itibarıyla temel hedefi olan toplum-siyaset olgusunun açığa çıkarılmasında bir araç olarak irdelemesini gerekli kılmıştır. Bu bakımdan, sosyoloji ile tarihin işbölümü yaparak -ya da yapamayarak- karşılıklı vaziyet aldıkları çağdaş görünüm açısından İbn Haldun düşüncesini ve toplum-siyaset doktrinini açıklamaya çalışmak kısır bir döngüyü davet edebilmektedir. İbn Haldun'un tarihsel sürece yaklaşımı, sosyal-siyasal nitelikteki doktrininin bir aracıdır. İbn Haldun için, sebep-sonuç etkileşimiyle gelişmiş olan tarihteki olaylar, aynı dinamik etkileşimle ilerleyen -ve ilerleyecek olan- zaman kesitleri içindeki sosyal-siyasal olaylara ışık tutmaktadır. Yine bu kavrayışın bir gereği olarak İbn Haldun'un düşünce bütününün can damarını oluşturan sosyal siyasal süreç sentezini "doktrin" diye adlandırıyoruz. İbn Haldun'un kurduğu bir doktrin vardır ve bu doktrinin anakronik olarak irdelenmesi, onun anlaşılmasında önemli bir mesafe aldırmamaktadır.[165]

Bkz.: Peter Laslett, "History and the Social Sciences" **aynı yerde.**

Krş.; ve Durkheim, Weber ile Ernst Troetsch'in görüşleri için bkz.: R. E. Mc. Grew, "History and the Social Sciences" **Antioch Review,** 18, 1958, ss. 276-289.

(163) Historiyografi'nin genel özellikleri, "tarih yazımı" ve "tarihçilik" anlamları, ilgili terminoloji sorunları, "tarih yazmanın tarihi"nden farklı oluşu konusunda bkz.: J. H. Hexter, "Historiography: The Rhetoric of History": **Int. Ency. of Soc. Sciences.** Etüd, **"Date"** (tarih), **"Histoire",** (Tarih), Tarih disiplini (Tarih) biçimindeki ayırımın açıklığa kavuşturulmasında da yardımcı olabilir. İslâm historiyografisi için yetkili yazarın özet girişimi için bkz.: Franz Rosenthal, "Islamic Historiography", **Int. Ency. of Soc. Sciences.**

(164) Krş.: H. Z. Ülken, **İlim Felsefesi,** I, s. 235.

(165) Çalışmamızın Birinci Bölümü'nde sergilenen çeşitli kıyas ve benzetmelerin çokluğu, İbn Haldun'un hemen her çağdaş bilim dalında ilgi görmesi ve zaman zaman bu dallara "hapsedilmeye" çalışılması hep bu "anakronik" doktrinin "şaşırtıcılığından" olsa gerektir.

İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrini, metodunun iyi kavranması ve sosyal görüşlerinin siyasal görüşleriyle sentezleşmesinin **Mukaddime**'ye dayanılarak belirtilmesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla, -genel olarak çalışmamızın bütününde olduğu gibi- özellikle İbn Haldun'un metoduyla ilgili açıklamalarımızdaki belirli başlık ve bölümler başlıbaşına birer "bütün" meydana getirmekten çok İbn Haldun'un düşüncesinde sentezleşen genel bir kavrayışı açıklamaya yönelmiştir. İbn Haldun'un metodunun bütünü, çeşitli unsurların iç ilişkilerinin bağlanmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu ilişkileri göstermek amacıyla, teknik ve "kuru" karşılıklı referanslar yerine -özlü ve sınırlı bir biçimde kalmasına dikkat ederek- ayırımları bağlayıcı kısa tekrarları tercih ettik.

B. TABİATTA DİYALEKTİK SÜREÇ

1. Varlıkların Gelişimi

Tarih içinde saklanan anlam, İbn Haldun'a göre, incelemek, düşünmek, araştırmak ve varlığın (evrenin, var olan bütün şeylerin) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve olayların vuku ve cereyanının sebep ve düzenini inceleyip bilmektir.(166) Tarih'in zahirî (açık anlaşılan) anlamı ise olayları ve olayların ortaya çıkmasının maddî tümellerini kapsar. Demek ki, tarih'e bütün vakıaları içeren genel bir süreç gözüyle bakıldığında, tabiat olaylarını da kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda, "olup bitenler" genel ve içsel kapsam bütünlüğüyle dikkate alındığında, sosyal-siyasal olaylarla tabiat olaylarının gelişim kanunları arasında bir paralellik bulunabileceğinin ilk ipucuna İbn Haldun tarafından değinilmiş olunmaktadır.

---

(166) **MU**, I, s. 5: **MR**, I, s. 6.

İbn Haldun doğrudan tabiatta, özel olarak canlılara eğildiği **Mukaddime** bölümlerinde sebep-sonuç zincirlemesi determinist sürece bütün açıklığıyla yer vermektedir. İbn Haldun tabiat olaylarının kavranmasının illetçi yaklaşımı gerektirdiğini ortaya koyarken bilim tarihi açısından önemli sezgileri de beraberinde getirmektedir.

"Biz evreni, tertip, düzen ve mükemmeliği ile ve sebeplerini ona sebep olan âmillerle ilgili ve varlıkları birbirine bağlı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine dönüşümünü (istihalesini) gözlemliyoruz."(167) XIX. yüzyılda diyalektik metodun temel özellikleri yeniden ortaya konurken, ana hatlarıyla, her nesnenin hareket halinde olduğu bu hareketlilikte karşılıklı bir ilişki -ve çelişki- bulunduğu, sebep-sonuç dinamiğinin varlıkların birbirine dönüşümüne yol açtığı ifade edilecektir. İbn Haldun'un da sebep-sonuç dinamiğine, illetçi gelişime ve bu sürecin belirliliğine dikkati çekmiş olmaktadır. Bu görüşünü bütün maddî hayat için geçerli sayması, İbn Haldun'un tabiatın diyalektik bir süreç içerisinde işlediğini gözlemlediğine işaret etmektedir. Temel maddeler, unsurlar, diğer bir aşamaya "dönüşmeye hazırlık kazanırlar ve bazı hallerde dönüşler." Bu olay maddelerin hareketinin "bir birine bağlı oluşu" sebebiyledir.(168)

Bundan sonra mürekkep (karmaşık) unsurlardan olan varlıklara baktığımızda, madenlerin gelişim ve oluşumunun giderek yüksek aşamalara vardığını, bu gelişmenin de bitkilerin ilkel aşamalarıyla ilişkili olduğunu görürüz. Benzeri bir şekilde, bitkilerin üst aşamalarını oluşturan çeşitlerin hayvanların alt aşamalarıyla bitişiklik göstermektedir.(169) Ancak bu bitişiklik statik bir bitişiklik değildir; yukarı aşamaya geçişi mümkün kılan

(167) **MU,** I, s. 229: **MR,** I, s. 194.

(168) **MU,** I, s. 230: **MR,** I, s. s. 194.

(169) **MU,** I, s. 230-231: **MR,** I, s. 195.

bir "uygunlaşma" sürecini, "dönmeye elverişlilik" sürecini içerir.(170)

2. İnsanı Yaratan Gelişim

İbn Haldun'un tabiatta sebep-sonuç karşılıklı ilişki dinamiğine dayanan determinist oluşum ve gelişimi gözlemlerken aynı zamanda ilk kez önemli bir bilimsel bulgunun öncülüğünü de yapmış olması ilgi çekicidir: "Daha sonra hayvanlar dünyası gelişmiş, türleri çoğalmış, giderek neticede düşünce ve fikir sahibi insana kadar yükselmiştir. Daha yüksek aşama olan insanlara, seziş ve kavrayışları bulunan fakat henüz gerçek düşünce ve fikir aşamasına varmamış olan maymunlardan ulaşılmıştır. Bu noktada (maymunlardan sonra) insanların ilk aşamasına gelinmiştir. Bizim (fizikî) gözlemlerimiz buraya kadar uzanır."(171)

---

(170) Bkz.: **MU,** I, ss. 230-231: **MR,** I, ss. 194-195. Söz konusu "ittisal" (bitişiklik), yukarıda da belirttiğimiz üzere, statik bir bitişiklik değildir. Önce bir "müsait" oluş evresi ve daha sonra yukarı aşamaya geçiş söz konusudur. Böylelikle, İbn Haldun, evrim teorisinde, sezgi düzeyinde de olsa, niceliksel ve birikimsel evrim ile niteliksel geçiş ayırdını da kaydetmiş olmaktadır. Yakın geçmişin bilimsel evrim teorilerinden önceki modern evrim teorilerinin bazılarında evrimin zaman boyutunda gelişme olarak görülüp birikim - zıplama (değişme, sapma) aşamalarının ihmâl edildiğini hatırladığımızda, İbn Haldun'un görüşünün dikkate değer yanı daha da belirginleşmektedir.

(171) **MU,** I, s. 231: **MR,** I, s. 195.

İbn Haldun tarafından gözden geçirilmiş ve onaylanmış olduğu bilinen (Bkz.: Ümit Hassan, **"Mukaddime** Metninin Yaygınlık Kazanması", ss. 120-122.), yazmalardan yararlanmış olan **MR** metnine - aslında birçok kez yaptığımız gibi - bu alıntımızda da öncelik verdik. **MU**'nda yer alan metin "Darwinizm"in müjdeciliğini, üslûp yönünden, bir bakıma, daha açıkça yapmaktadır. Ancak, **MR**'ın üslûp yönünden yoruma prim vermeyen daha "doğrudan" metnini özellikle –bilerek– tercih ettik. Böylesine önemli bilimsel gözlemi içeren metinde her kelimenin önem taşıması beklenileceğinden bu yolu tuttuk.

İbn Haldun'un yukarıda yer alan genel olarak tabiattaki sebep-sonuç bağıntılı dinamik gelişimi, özel olarak da insanın maymundan geldiğini sezen görüşü **Mukaddime**'nin "Genel Olarak İnsan Uygarlığı" başlıklı birinci ana bölümünde yer almaktadır. İbn Haldun, aynı görüşü, **Mukaddime**'nin "ilimlerin Nev'i. Öğretim Usulleri. Öğretim ve İlimlere Arız Olan Bütün Haller" başlıklı altıncı ana bölümünde de tekrar edecektir. Ancak bu kez İbn Haldun, daha da açık bir ifade kullanacaktır:

"Varlıkların tamamının bütün basit ve karmaşık halleriyle tabiî bir düşüş ve yükseliş tertibi içerisinde düzenlerle oluştuğunu ve böylelikle her şeyin kesintisiz bir süreklilik meydana getirdiğini açıklamıştık. Varlıklar her özel aşamada dönüşmeye hazırlanırlar; bu hal basit maddî unsurlarda da, bitkilerde de, hayvanlık aşamasında da böyledir. Algılama ve hünerlilik gösteren yaratıklar olan maymunların tasarlayıp düşünerek hareket eden yaratıklar olan insanlarla ilişkisi için de bu hal böyledir."(172)

---

(172) **MR,** II, ss. 422-423. Bu alıntının yapıldığı alt başlığı da kapsayan **Mukaddime**'nin altıncı ana bölümünün ilk altı alt bölümü **MU**'da yer almamaktadır. Bu durumun sebebi açıkça bellidir: **MR, Mukaddime**'nin Atıf Efendi nüshası ve Hüseyin Çelebi (Bursa) nüshasından yararlanarak hazırlanmıştır. Bu iki nüsha (ki sözü edilen ikinci nüsha da birinci nüsha esas alınarak yazılmıştır) **Mukaddime**'nin İbn Haldun tarafından gözden geçirilmiş, eklemeler ve düzeltmeler yapılmış olan metinleridir. Tabiattaki süreklilik ile sebep-sonuç dinamiğini konu alan bir önceki alıntılarımızdaki **MU, I**, ss. 230 - 231: **MR,** I, ss. 194-195 gözlem ve düşüncelerin bir tekrarı ve özeti olan bu ikinci alıntımız, belirttiğimiz üzere, daha da açık bir ifade taşımaktadır. Bu açıklık, "kesintisiz bir süreklilik" ve "dönüşmeye hazırlanılan" sözleriyle belgelenmektedir.

İbn Haldun'un Atıf Efendi ile Hüseyin Çelebi nüshalarının en son yazılmış nüshalar olması ve daha önceki nüshaların kapsamadığı bölümler ve düzeltmeleri kapsamasının diğer bir önemi de, **Mukaddime**'yi yazdıktan sonra İbn Haldun'un artık **Mukaddime**'deki teorilerine dönmediğini ileri süren ve bundan sonuçlar çıkarmaya çalışan bazı araştırıcıları tezkip etmesidir. Örneğin, M. Mahdi, İbn Haldun, **Mukaddime**'deki esasları vazettikten sonra "ta-

Özetle; her şeyin kesintisiz bir süreklilikle hareket, oluşma, gelişme ve değişme halinde olduğunu, basit elemanlardan başlayarak her aşamadaki canlı - cansız unsurların dönüşmeye hazırlık safhası geçirdikleri ve dönüştüklerini, şeylerin ve varlıkların birbirleriyle ilgili ve ilintili olduğunu ve bütün bu ilişkilerin belirli bir düzen içinde yürüdüğünü -somut gözlemleri de dayanak alarak- teorileştiren bilinen ilk eser **Mukaddime** olmaktadır. •

C. TOPLUMLARIN VE SOSYAL OLAYLARIN TARİHİNDE DİYALEKTİK SÜREÇ

1. Tarihin Konusu

İnsanların, dünyanın insan yaşanabilecek yerlerinde cemiyetler halinde yaşamaları ve yeryüzünü imar etmele-

rih" yazmaya koyulmuştur, görüşündedir. (Bkz.: **Ibn Khaldun's...**, s. 294 vd.) Bu görüşle M. Mahdi, İbn Haldun'un **Mukaddime**'de geliştirdiği teorilerin düşünür için bir araç olduğu hükmüne varmaktadır. İbn Haldun'u genel olarak sosyal bilimin özel olarak siyaset biliminin öncüsü kılan teorilerine ikincil bir önem atfetmek isteyen bu gibi görüşlerin geçerli olmadığına **Mukaddime**'nin bütünü gerçek cevaptır. Ancak burada kaydettiğimiz örnekte olduğu gibi, İbn Haldun'un **Mukaddime**'yi kaleme ilk alışından sonra eserine tekrar yönelmiş olması da söz konusu spekülasyonlara ayrı bir cevap teşkil etmektedir. Z. V. Togan'ın da İbn Haldun'un görüşlerinin kırk beş yaşına kadar teşekkül etmiş olduğu yolundaki iddialara karşı çıktığını tekrar kaydetmekle yetinelim. Ayrıca bkz.: Yukarıda, ss. 67-69 not. (220).

Mukaddime'nin ilk dönemlerde yazılmış olan nüshalarında, arapça incelemelerde kullanılan ünlü Bulak baskısında ve Paris yayınında bulunmayan ve bizim aldığımız alıntıyı da kapsayan sözünü ettiğimiz altı "alt bölüm"ün konularını belirten bazı başlıklara bakmak bile İbn Haldun'un sonraki katkılarının önemine işaret edilebilir: "İnsanın düşünme yeteneği", "Hareketin bir sonucu olarak ortaya konan şeylerin düşünce yoluyla gerçekleştirilmesi (ne dair)", "Deneyimci akıl ve ortaya çıkışı" (vd.).

ri[173] anlamına gelen umran[174] İbn Haldun'a göre tarihin konusudur. İbn Haldun, "yeni ve bilinmedik" bir metod geliştirerek[175] uygarlık ve sosyal kalkınma demek olan umran'ı incelemiştir. Düşünür, böylelikle, gerek evrenin sebep ve illetlerinin anlaşılmasında; gerek önceden geçmiş çağların, olayların ve toplumların hallerinin anlaşılmasında ve sonradan gelecek çağ, olay ve toplumların kavranmasında; gerekse devletin ve siyasetin bu gelişmelerle ilgisinin anlaşılmasında yarar sağlayacağı görüşündedir.[176]

Eski tarihçilerin eleştirisi, İbn Haldun'un metodunu açıklamak için kullandığı bir yoldur.[177] Yoksa düşünür, eski tarihçiliğin mirasçısı, vakayiname geleneğinin takipçisi olacak değildir, hatta **Mukaddime**'de klasik anlamda "tarihçilik" görevi de üstlenmeyecektir.[178] Bilinmesi gereken "Sosyal kaide ve kanunlar... [bunların] değişmekte olduğu... hal ve olayların birbirine uymasının ve benzeyişlerinin ve başkalıklarının sebep ve illetleri... devlet ve milletlerin başlangıç halleri ve meydana çıkmalarının sebepleri ve değişmelerini gerektiren âmiller, bu devletleri yönetenlerin halleri[dir]."[179]

Zamanın geçmesiyle bütün tarihsel şartların değişmekte olduğunu unutmak araştırıcıları yanılgılara sürükler.[180] "Bu

(173) **MU, I**, ss. 7, 10: **MR, I**, ss. 8, 10-11.

(174) Bkz.: Ugan, **MU**, 1, ss. 658-659, not 11.

(175) **MU, I**, s. 11: **MR, I**, s. 11.

(176) **MU, I**, s. 11, vd.: **MR, I**, s. 11 vd.

(177) Bkz.: Yukarıda, "Sebep-Sonuç Dinamiği ve Determinizm" başlığı, s. 124 vd.

(178) "[Tarihçilerin] Bu yanlışlıklar[ın]dan bahsederken uzun açıklamalarda bulunarak az kalsın eserin hedefi dışına çıkacaktık..." (**MU, I**, ss. 64-65: **MR**, ss. 55-56).

(179) **MU, I**, s. 65: **MR, I**, s. 65: **MR, I**, s.

(180) **MU, I**, s. 66: **MR, I**, s. 56.

değişiklikler şahıslarda, vakitlerde, şehirlerde meydana geldiği gibi çevre ve bölge ve devletlerde de vukua gelmektedir... Bizden önce dünyada eski Fars kavimleri, Süryaniler, Habatlar, Tebabia, İsrail oğulları ve Kıptîler yaşadılar. Bunların devlet ve yurtlarının yönetiminde kendilerine özgü kurumları, kralları, siyasetleri, sanayileri, ayrı ayrı dilleri, ıstılahları ve kendi cinslerinden olan fertlerle aralarında ortak olan özellikleri ve dünyayı imar tarzları vardır ki, arkalarında bırakmış oldukları eserleri bunu göstermektedir. Bunlardan sonra ikinci tabakaya mensup olan Farslar, Rumlar ve Araplar geldiler. Bunların eski kurumları ve adetleri ya o cinsten ya onların benzeri ya da başka ve eskilerine benzemeyen kurumlara dönüştü, adetlerle değişti. Bunlardan sonra Muzr 'Arapları' yönetiminde İslâm Devleti kuruldu. Bütün kurumlar yeni bir değişikliğe uğradı..."(181) İbn Haldun, tarihin genel şartlarını belirtmekle birlikte İslâm'a özel bir yer -çağ- ayırmış olmaktadır.(182)

(181) **MU,** I, s. 67: **MR,** I, s. 57.

(182) "Bugün ilk bakışta çok basit, hatta gelişi güzel söylenmişe benzeyen... İbn Haldun'un üç Karn bölümleyişi, bugünkü Tarih gelişimi ve malzemeleri açısından göz önüne getirilirse, dâhiyane denilebilecek bir seziş sayılır. Birinci Karn (çağ): Bitkisel tipte sübtropikal ırmak koyu medeniyetlerini içine alır: Fırat - Dicle boyu Irak, Nil boyu Mısır, Sind - Ganj boyu, Hind, Sarı - Mavi ırmaklar boyu Çin medeniyetleri gibi... İkinci Karn: Sübtropikal ırmak boylarından kopmuş, ırmak boyu medeniyetlerinin uzaklardan tedarikleme zorunda kaldıkları üretici güçleri, az çok daha yerli yerinde sağlayabilmiş hayvansal tipte daha hareketli medeniyetlerdir. Bunların en iyi tanınan örnekleri Greklerle başlayıp Romalılarla biten Akdeniz medeniyetleridir. Üçüncü Karn: İslâmiyet çağı idi... İslâmlık, tarihte ilk defa, Uzak Doğu medeniyetleriyle Batı arasında cihan bezirgânlığının en sağlam, en sürekli ve en işlek, en büyük istikrarlı köprüsü oldu. Yalnız, İslâmlık doğarken; gerek İskenderin denediği Orta-yol, gerek Atilâ'nın zorladığı Kuzey yolu derebeyleşmelerle tıkalı idi. Araplar hiçbir derebeyleşmenin tıkayamayacağı Güney yolu'nu seçtiler... yahut o yol, arapları, cihanın beklediği kıtalar ve medeniyetler arası bezirgân yolunu... açma görevine 'atadı' Bu bakımdan, İbn Haldun, İslâmlığa başlıbaşına bir Karn (Çağ) ayırırken, kendi dini olduğu için kayırma yapmıyordu. Ne de-

2. Sosyal Hayatın Temelleri ve Uzantıları

İbn Haldun'un tarihi ele alışının vakayinamecilik ve -çağdaş anlamıyla "olay tarihçiliği" ile bir ilgisi yoktur. Böyle olmadığı gibi, İbn Haldun modern anlamda bir "sosyal tarihçi" de sayılamaz. Çünkü İbn Haldun'un toplum olaylarını kavrayışı, çözümleyişi ve anlatışı bunu da aşmaktadır. Kaldı ki, sosyal tarihçilik ve benzeri disiplinler, disiplinler-arası işbölümünün yaygınlaştığı çağımızda bazı boşlukları doldurmak için türetilmiş olduğundan, bu gibi dallar **Mukaddime**'yi betimleme gücünden yoksun kalmaktadır. İbn Haldun, toplumların gelişme sürecinin ekonomik ilişkiler dinamiğine dayalı olduğu(183) gözlem ve değerlendirmesinden hareket etmiş, bu temel üzerinde sosyal hayatın kanunluluklarının neler olduğunu araştırmıştır. Sosyal hayat ise, siyasal hayattan ayrı düşünülecek bir süreç değildir. Sosyal hayatın, topluluklar halinde yaşamaya başlamanın ortaya çıkmasıyla birlikte otorite fikri ve siyasal örgüt de kaçınılmaz olarak doğmuştur. Yasaklamak, hükmetmek ve böylece düzenlemek için iktidar olma, söz konusu otorite ihtiyacını karşılar.(184) Siyasal hayat ile sosyal hayat birbiri içine geçmiştir. "Beşer cinsi" için sosyal hayat bir zarurettir.(185) Yi-

---

diğini bütün gerçekçi şuuru ile kavrıyordu." Bkz.: H. Kıvılcımlı, **Tarih...**, ss. 155-157.

(183) Bkz.: Aşağıda, "Ekonomik İlişkilerin Temel Yapı Olarak Alınışı" başlığı, s. 148 vd.

(184) Bkz.: **MU**, I, ss. 103-104: **MR**, I, s. 91-92.

Düşmanlık ve zulümün önlenmesi için gerekli olan otorite –hükümet ve hâkime olan ihtiyaç– ile fiiliyatta görülen iktidar arasındaki benzerlik ya da ayrılıklar, bunların varoluşunun meşruiyet temelleri İbn Haldun'un siyasal görüşlerini geliştirdiği **Mukaddime**'nin ilgili bölümlerinde yer almaktadır; konu, çalışmamızın "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi" ile ilgili bölümlerinde incelenecektir.

(185) **MU**, I, s. 103: **MR**, I, s. 91.

ne insanlar, topluluk halinde yaşamaları ile birlikte, sosyal hayatın çeşitlerine ve aşamalarına göre değişiklikler görülmekle birlikte, bir yönetim olgusu içiçe geçer ve İbn Haldun'un kuracağı doktrin de soyutlanmış bir siyasal ya da sosyal doktrin olmaz; üretim temeli fikrine dayalı bir sosyal-siyasal doktrin olarak gerçekleşir. İbn Haldun'un kurduğu doktrinin önemli bir yönünü, bazı incelemelerdeki terimle, İbn Haldun'un siyasal teorisi oluşturur.(186)

D. SOSYAL GELİŞİMİN VE KÜLTÜREL ÖĞELERİN MADDÎ TEMELLİNİN TAHLİLİ

1. Kanunlulukların Maddeci Yorumu

İbn Haldun'un incelediği birimlerin toplumlar olduğunu kaydetmiştik. Toplum haline gelme ise, düşünüre göre, zaruretlerin sonucudur: İnsanların birey olarak gelişimi, ancak toplum haline gelmelerine yönelik olduğu ölçüde anlam kazanır. Biraraya geliş, rastlantıların sonucu değildir. Aynı şekilde, toplum halinde yaşayışla birlikte ortaya çıkan ve gelişen siyasal örgütlenmelerde de belirli bir gelişim düzeninin, kanunlulukların dışavuruluşu, "tecelli"sidir.

İnsanın maymundan türemiş olduğunu izleyen İbn Haldun, insan ile hayvan arasındaki farkın anatomik ve fizyolojik yönlerden çok daha önemli ölçütlere dayandığını da saptamıştır. İnsan, ancak "geçinme işini üretmesi", "kendi cinsinden olan diğer fertlerle bir araya toplanarak geçinme vasıtaları gibi hususlarda birbirleriyle yardımlaşmasıyla" ve "bu yardımlaşmanın

(186) "[İbn Haldun'un] Siyaset teorisi, özel anlamıyla 'uygarlık' demek olan 'umran' tanıtmasının bir bölümünü oluşturur." E.I.J. Rosenthal, s. 84.

sonucu olarak cemiyetler halinde yaşamasıyla... hayvanlardan ayrılır."(187)

İbn Haldun, böylelikle, insan ile hayvan arasındaki farkın teknik ve sosyal temellerini de ortaya koymuş olmaktadır. Düşünür, insanın hayvandan farkını yalnızca soyut bir "düşünebilme yeteneği" ile açıklamamakta; insanın diğer insanları ve geleceğini düşünmesini, düşüncesini sonuçta üretim için kullanmakta olduğunu, insanlar arasındaki yardımlaşmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu görüş, insanın sosyal bir hayvan olduğu görüşünün, üretim faaliyetini ihmal etmeyen biçimde yeniden değerlendirilmesidir. "Fikir"in mi, "madde"nin mi "önemli" olduğu yolundaki soyut tartışmaya girilmeksizin insanın sosyalleştirilmiş olması metafizik düşünceye set çekmiştir. İnsanların toplu halde yaşaması bir tercih konusu değildir, belli bir gerekliliğin ifadesidir. Toplu halde yaşamak gerekir, "Bunun sebebi, tek bir kişinin kendi başına geçim ve yaşama ihtiyaçlarını temin edememesi ve sosyal hayatta kişilerin birbirlerinin yardımına muhtaç olmalarıdır."(188) Böylece sosyal hayat ve işbölümü maddi olayların bir gereği olarak vücut bulmuş olmaktadır.(189)

İbn Haldun'un sosyal gelişimi ve sosyal gelişimin unsurlarını maddeci bir biçimde yorumlayışı ile ekonomik görüşleri ve bunun özü olan üretimi sosyal gelişmenin temeli olarak görmesi içiçe geçmiştir. İbn Haldun'un sosyo-ekonomik görüşü ve üretimi temel yapı olarak ele alışı üzerinde daha sonra duracağız. Aslında üretim ve sanayi temeliyle ilgili de olsa düşünürün sosyal gelişimi maddeci bir biçimde kavradığını kanıtla-

(187) **MU,** II, s. 441: **MR,** II, s. 411.

(188) **MU,** II, s. 268: **MR,** II, s. 271.

(189) Aslında bu sosyo-ekonomik vakıa daha karmaşık olaylara yol açacaktır: "O cemiyete mensup olanlardan bir kitlenin birbirine yardım etmek suretiyle istihsal ettiği maddeler o kitlenin ihtiyacı derecesinden kat kat fazla olur..." (**MU**, II, s. 268: **MR,** II, s. 271).

mak için şimdiden ekonomiye dayanan determinist görüşü üzerinde bir nebze durmak gerektir.

"[İslâm'ın] doğu ahalisi ile Batılılar[ı] arasında zeka, ilim ve sanat kavrayışı bakımından olan fark, medeniyet ve kültürün Doğuluların akıllarını aydınlatması ve geliştirmesi nispetinde nefs-i natıkalarının (bilinçlerinin) zeka aydınlığına kavuşmasından [ötürüdür]. Biz sanat (üretim açısından sanat: zenaat) ve sanayiden bahsederken bunu açıklamıştık.(190) Şimdi de bu konuyu gözden geçirelim: Uygar ulusların gerek geçinme, yaşayış, barınma işlerinde gerek din ve dünya işlerinde ve diğer hal ve göreneklerde bir takım kaide ve metodları (usulleri) vardır. Uygar toplumlar her iş (Amel) ve davranışlarında bu ilkelere (düstur) uygun hareket ederler ve bu kurallar (kaide) dışında iş görmezler. Bu kurallar görgü gelenekleri (muaşeret edepleri) atalardan gelme ve sırasıyla öğrenilen sanayi kabilindendir. Bütün sanayiin fikir ve zihinleri geliştirmeye hizmette olduğu bellidir. Sanayi bilinç (nefs-i natıka) üzerinde bir etkide bulunur. Bu etki yeni bir düşünüş yarattığı ve zekayı kuvvetlendirdiği için yeni bir hüner ve sanatın öğrenilmesini kolaylaştırır. Böylece gelişmiş olan aklın bilim ve öğrenimleri çabuk kavrama yeteneği artar."(191) Toplumların ve sosyal olayların tarihini somut biçimde objektif olarak gözlemlemesi, İbn Haldun'u, sosyal -ve siyasal- gelişimin değerlendirilmesinde ekonomik bir determinizme ulaştırmıştır. Yukarıdaki metinde açıkça belirtildiği üzere; sanayiin zekâyı, zekanın da sanayii karşılıklı etki - tepki yoluyla, diyalektik bir gidişle oluşturduğu ve geliştirdiği olgusunu gözlemlemesini, düşünürün umran'ı kavraması, incelemesi ve açıklamasının başlıca anahtarı saymak gerektir. Genel varlık konusunda; İbn Haldun, kendisinden önce öne sürülmüş bulunan ve ilerde yüzyıllar boyunca daha da yaygın-

(190) Bkz.: **MU,** II, s. 438 vd.: **MR,** II, s. 406 vd.

(191) **MU,** II, s. 449: **MR,** II, ss. 431-432.

laştırılacak olan ontoloji sorusunun -"ruh mu maddeyi, madde mi ruhu yarattı ve yaratır" döngüsünün- "mutlak varlık" metafiziğine kaçılmaksızın cevaplandırılmasına pratik bir biçimde kapı açmaktadır.

İbn Haldun, "İlim ve fenlerde ilerlemenin ülkelerin bayındırlığı, ekonomik durumu ve yerleşik ve sosyal hayatın derecesiyle orantılı oluşu"(192)nu **Mukaddime** boyunca incelemekle birlikte, bu olguyu belirli bir bölüme başlık olarak koyup üzerinde ayrıca durmayı uygun görmektedir. İlim ve fenlerde ilerlemenin ekonomik durum ve sosyal hayatın derecesiyle orantılı oluşunun "sebebi şudur: Yukarıda anlattığımız gibi bilimlerin öğretimi sanayi cümlesindedir... Yine yukarıda anlattığımız gibi, sanayi; şehir nüfusunun azlığı veya çokluğu, uygarlığın ve bayındırlığın erişmiş olduğu yaygınlık ve derece, yerleşik ve sosyal hayatın itiyat ve icaplarının ahali arasında yayılması nispetinde gelişir ve çeşitleri de o nispette iyileşir. Çünkü uygar ve sosyal hayatın itiyat ve icapları, geçinme için gereken nesnelerden olmayıp ek ve zait şeylerdendir. Cemiyet fertlerinin emek ve çalışmaları, geçinmeleri için gereken miktardan fazla kazanç temin ederse, o cemiyetin üyeleri geçinmelerinden artan vakit ve emeklerini insana mahsus olan ilim, fen ve sanatı öğrenmeye sarfederler."(193) İbn Haldun, sosyal ve ekonomik kalkınma ve gelişme ölçüsünde eğitimin de ilerleyebileceğini -ve ancak bu süreç sonunda eğitimden yarar sağlanabileceğini- böylece saptamış olmaktadır. Sınaî kalkınma ile eğitimin önceliği ve karşılıklı yeri konusunda tam beş yüz yıl önce verilmiş olan bu cevap ilgi çekici sayılmak gerektir.

"Batı'da (Mağrip) İslâm devletinin kudretinin eksilmesi, sosyal ve siyasal sistemin bozulması, sanayiin eksilme ve kay-

---

(192) **MU,** II, s. 452 (Bölüm başlığı): **MR,** II, s. 434.

(193) **MU,** II, ss. 425-453: **MR,** II, s. 434.

bolmasını hızlandırmıştır"[194] gözlemini getiren İbn Haldun, daha da somut olarak, "Batı Afrika'da talebenin... ilim tahsil etme süresi onaltı yıl olduğu halde, Tunus'ta.beş yıl[dır].. Batı Afrika'da tahsil süresi bu kadar uzamış[tır]... Endülüs'e gelince, orada öğretim ve öğrenim büsbütün durmuştur; onlar, artık ilimlere hiç de önem vermiyorlar, bu da İslâmların yaşadığı ülkelerde yüzlerce yıldan beri bayındırlığın azalmaya başlamasından ve ekonomik durumun alt üst olmasından ileri gelmiştir"[195]

İbn Haldun, açıkça, madde olmaksızın anlam, sanayi olmaksızın öğrenim olamayacağı görüşündedir. İbn Haldun sanayi üretimi ile belirlenen ekonomi temeli ile geçinme, bayındırlık, bilim, eğitim ve diğer bütün bu dünya ve öte dünya işleri arasındaki bağlantıyı, karşılıklı ilişkiyi ortaya koymakta, bunu sadece belirli bir bölümün teorik plandaki girişinde belirtmiş olmakla yetinmemekte, **Mukaddime**'nin bütünü boyunca tekil konulara[196] ve olaylara da uygulamaktadır. İbn Haldun, emeğini sadece geçimini sürdürmeye ayırıp geçimi dışında başka bir şeyle uğraşamayacak hale gelen toplumda bilim ve bilgi edinilemeyeceğini örneklerle anlatmaktadır.[197]

Genel varlık konusunda (ontoloji) sorulara cevap getiren İbn Haldun, aynı düşünce sistemi içerisinde, giderek, bilgi ve gerçekliğin idraki konusunda (epistemoloji) da ipuçları sunar. İbn Haldun, ilâhî sınırlar içerisinde kalmayan sosyal-kültürel unsunların tahlilinde yine maddi temeller aramaktadır: "Sanat ve sanayide çalışmalar ve sanayide melekeden daima bir kural

---

(194) **MU,** II, s. 444: **MR,** II, s. 427.

(195) **MU,** II, s. 447: **MR,** II, s. 430.

(196) Coğrafya'nın toplumlara ve kişilere etkisi, karakter oluşumunu belirlemesi konusunda bkz.: **MU,** I, s. 208: **MR,** II, s. 177.

(197) Bkz.: **MU,** II, s. 444 vd.: özellikle, s. 453 vd.: **MR,** II, sö 427 vd.: özellikle, s. 434 vd.

ve kanun elde edilmesi nefs-i nâtıkânın idrakinin tekâmülüne hizmet eder; bundan dolayı sanatlarda tecrübe ve meleke[198] edinmek dahi akıl, ve sosyal hayatın tekâmülü de aklın inkişafına yardım eder."[199]

İbn Haldun gözlemlediği diyalektik gidişi maddî temellere dayandırıken hümanist bir sonuca ulaşır ve insanların eşit doğduklarını, bilimde gerileyişin ekonomik ve sosyal sebepleri olduğunu söyler: "Âdi kimseler (avâm-ı nâs) bu zekâyı gördükleri zaman bunun, insana mahsus olan hususiyetlerden farklı yaradılıştan ileri gelmekte olduğu zannına kapılırlar..."[200]

İbn Haldun'un **Mukaddime**'nin bütünü içinde, birey olarak insanların zekâlarında ve kavrayışlarında farklılığın, ya da toplumların fertlerinin genel ortalamasının değişiklik ve farklılığının aynı üretim ve sosyal örgütlenme tarzlarına bağlı olduğunu savunacaktır. Kendi anlatımına yer vermek gerekirse, İbn Haldun, akıl, zekâ ve melekelerde farkın maddi temellere dayalı olduğunu belirttikten ve özellikle sanayiin rolü üzerinde durduktan sonra, "Bedevî, şehirlinin bu zeka ve kavrayışını gördüğü zaman, bunu şehirlinin yaradılıştan gelen bir özelliği sanar ve kendini akıl, insanlık ve yaradılışı itibarıyla şehirlinin aşağı (dûn) derecede görür. Halbuki onun bu düşüncesi gerçekten uzaktır"[201] sonucuna varmaktadır.

---

(198) "Meleke" özel bir anlam taşır: "Melekeler, gerek âza ve beden kuvvesiyle ve gerek matematik gibi dimağ kuvvetiyle elde edilmiş olsun, cismanî (mücessem) dir." **MU,** II, s. 443: **MR,** II, s. 426.

(199) **MU,** II, s. 438: **MR,** II, s. 406.

(200) **MU,** II, ss. 450-451: **MR,** II, ss. 432-433.

(201) **MU,** II, s. 451: **MR,** II, s. 433.

2. Toplum Biçimlerinin Farklılığının Maddeci Yorumu

İbn Haldun'un sosyal gelişme ve bu gelişmedeki kültürel öğelere maddeci yaklaşımının temelinde bedevî - hazerî toplum biçimlerini ayırdedişi yatar. İslâm'da Doğu ile Batı arasındaki bilim ve fenlerde görülen gelişme farklılıkları ve yine Doğu ile Batı arasındaki genel olarak düşünce ve kültür düzeylerindeki farklılıklar örneklerinde bu farklılıkların sosyo-ekonomik sebeplere dayandırılışını izlemiştik. Ancak, İbn Haldun'un açıklamalarını gerçekleştirişi sadece bu genel sebebe dayanmamaktadır. Üretim ve toplum biçimlerinin farklı oluşu İbn Haldun'un asıl somut açıklama yoludur. Bedevî toplum ile hazerî toplumu ayırdı, bu farklı toplum biçimlerini belirler. Bedevilik ve hazerilik İbn Haldun'un somut ayırımına göre iki ayrı sosyal ve ekonomik hayat tarzıdır.(202) Bedevî hayat tarzı; basit, cesarete dayanan karşılıklı yardımlaşmanın bir ana öğe olduğu, bağımsız bir yaşayış biçimidir.(203) Ancak bedevilik sertliği, ekonomik geriliği de içerir. Hazeri hayat tarzı, uygar hayat tarzıdır. Bu halde daha bilgili, işbilir kişilerden oluşan toplum, tüketime açık ve merkezi siyasal otoriye eğgin bir görünümdedir. İbn Haldun'un **Mukaddime** boyunca geliştirdiği, sosyal gelişim ve kültürel öğelerdeki maddeci yaklaşımı bedevî - hazerî ayırdındaki farklı üretim tarzlarına ve sosyal hayat biçimlerine dayanır.

İbn Haldun, İnsan düşüncesindeki gelişkinlik farklılıkları

---

(202) Bedevîlik ve hazerîlik'in mahiyetleri, yapısal özellikleri, farklılıkları, birbirleri arasındaki sosyal ve siyasal farklılık ve ilişkiler çalışmamızın içerikle ilgili bölümlerinde incelenecektir. Bu noktada, konuya İbn Haldun'un metoduyla ilgili tespitlerimizi sergilemek amacına yönelik olduğu ölçüde değinmiş bulunuyoruz.

(203) Coğrafya'nın bedevîlik'e, bedevîlik'in coğrafyaya etkisi için bkz.: **MU,** I, ss. 207-209: **MR,** I, ss. 117-188.

ile ilim ve fenlerdeki gelişme düzeyleri farklılıklarının maddi temellerini araştırırken ortaya koyduğu Doğu Batı İslâm'ı örneği, aslında hazerî - bedevî toplum özelliklerinin genel bir yansımasını da içermektedir. Söz konusu farklılıklardan sonra diğer örneklerden kısaca söz edilebilir.

İbn Haldun'un dinsel sorunlara yaklaşımı da, esas olarak, gerçekçi ve maddi temelleri araştıran bir nitelik gösterir. Örneğin, düşünür, "Halifelik ve halifeliğin şartları hakkında ümmetin anlaşmazlığı"(204)nı incelerken somut maddî şartlara dayanarak mükemmel bir tahlil yapmaktadır. İbn Haldun, önce, "hilafetin Kureyş'e ait olduğu" önermesini ele almakta ve bu önermeyi incelemektedir. Düşünür, daha sonra, söz konusu önermeyi reddedenlerin görüşlerini incelemektedir. Bunu takiben de önermeyi reddedenlerin görüşlerinin reddedilmesini de ele almaktadır. Sonuçta, İbn Haldun, sentez olarak, hilafetin Kureyş'e ait ve özgü olduğunu, ancak bu halin zaman ve mekan içerisinde geçerlik kazanmış bir olgu sayılacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, yine zaman ve mekan içerisinde değişiklikler boyunca -siyasal iktidar olgusunun değişmesi doğrultusunda- hilafetin Kureyş'e ait ve özgü olmayabileceğinin de imkân dahilinde bulunduğunu göstermektedir. Yine, örneğin, hilafetin adaletli, lüks ve israftan uzak, mülk-devlet'in otoriter ve giderek müstebit yönetiminden ayrı örgütlenişi, düşünce ve inanç" planında "dinlerinin onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye çağırmasından", sosyal olarak "bedevîliklerinden" ve temelde "yurtlarının ekonomik durumundan dolayı, Araplar dünyanın hal ve durumundan, genişlik ve bolluktan istifade etmekten uzak idiler."(205) Hilafet ile daha sonraki dönemlerde hilafetin bir mülk-devlet haline dönüşmüş şekli arasındaki farklılık, İbn Haldun'un "kariha"sından

(204) **MU,** I, s. 481 vd.: **MR,** I, s. 388 vd.

(205) **MU,** I, s. 515: **MR,** I, s. 418.

çıkmış bir spekülasyon değil, sosyal ve ekonomik gerçekliğin maddi temellere dayanan bir ifadesi olmaktadır.(206)

İbn Haldun, "Mehdi'nin dönüşü" ile ilgili incelemesinde de maddi temelleri araştırır ve "Mehdi'nin zuhur edeceği haberi"nin gerçekleşmesinin ancak kuvvetli bir asabiyyet sayesinde kurulacak devletin varolmasıyla mümkün olabileceğini(207) belirtir. Yoksa Mehdi, heterodoks Şiîliğin ya da birçok İslâm mistik filozofunun (sofinin) söylediği dönüşsel (devrevî) "teoriler" gereği dönmeyecektir.

Devletin, kandaş toplum özellikleri ve bunların uzantılarından doğan birlikte hareket tarzı -asabiyyet- yardımı ile laik temeller üzerine kurulabileceğini gözlemleyen İbn Haldun, böylece kurulan bir devletin yaşaması için siyasal ahlakın ve moral değerlerin(208) varolmasını da gerekli bulmuştur. Bedevî toplu-

---

(206) Halifenin seçiminde "demokratik seçim"den nasıl vazgeçildiğini ve bu hâlinin nasıl kaçınılmaz olduğunun incelenmesi için bkz.: **MU,** I, s. 535.

(207) **MU,** II, ss. 178-179: **MR,** II, s. 195.

İbn Haldun, ilgili bölümde, "dine davet"te başarı kazanmanın bile kuvvetli bir asabiyyet sayesinde gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Düşünür, dinsel akidelerde yer alan "haber"lerin gerekli koşullar olmaksızın gerçekleşmeyeceğini, örneğin dine davet konusunda "Tanrı İradesinin" yerini bulmasının gerekli sosyal ve siyasal koşullar altında gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Örneğin, belirli bir devlet gerekli kuvvete kavuşmadan o devletin "üstünlüğü"nü sürdürdüğü topraklarda "din" tutunamaz, yayılamaz. Devlet ise, çalışmamızın İbn Haldun'un "Siyaset Teorisi"nin ele alındığı bölümde görüleceği üzere, belirli bir toplum biçiminin (hazerîliğin) ürünüdür.

(208) İbn Haldun'un aklî ilimleri tasnifi, bunların her birinin anlatılması ve tahlilindeki gerçekçi ve maddeci yaklaşım kendini açıkça göstermektedir. Bu yaklaşımın ilimlerin bölümlenişiyle ilgili olarak üzerinde durduğumuz **Mukaddime** bölümlerinde belirgin bir biçimde sergilenişi karşısında; ilim ve fenlerin incelenmesinden konusu itibariyle daha az somut ve daha karmaşık olan moral değerleri örnekleme yapmayı tercih ettik. Böylece, zemini daha "kaypak" bir konuda da İbn Haldun'un somut ve objektif gözlemler yoluyla gerçekçi ve maddeci bir yorum yaptığı izlenebilir.

luk özelliklerinden olan sadeliğin terkedilmesiyle lüks, sefahat ve ısrafa dalınması söz konusu moral değerlerin ortadan kalkmasına sebep olur. Siyasal ahlak ve diğer moral değerlerin eksilmesi ve yozlaşması, soyut moral, etik ya da psikolojik yaklaşımlarla açıklanmamaktadır. İbn Haldun, bahse konu gelişmelerin siyasal sebeplerine işaret ederken de, temelindeki ekonomik sürecin belirleyişini ortaya koyarken de çevrenin ve olayların maddi etkisini özellikle belirtmektedir: "Çocuk iyi ve kötü şeylerden hangisi ile daha önce karşılaşır ise, onu kabul eder ve öbüründen uzaklaşır, uzaklaştığı bu işi kabul etmek nefs'e ağır gelir..." "Şehir halkı her çeşit lezzetler, bolluk ve genişlik içinde yaşamaya alıştıkları... için birçok huy ve kötülüklerle nef'lerini lekelerler..." "Bedevilik ve köy hayatı yaşayanlar ise ancak vücutlarını koruyacak miktarda dünyaya düşkün olup... dünya lezzetlerinin sebeplerine sahip değildirler.. Onların kötü yollara sapmaları ve kötü huy ve ahlakları şehirlilere nispetle çok azdır." "[Bu haller] uygarlığın bozulmaya yüz tutmasındandır..." "insan alışkanlıklarının oğludur. Onunla alışıp kaynaşmıştır. Kendi [mücerret] tabiat ve mizacının oğlu değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler onun yaradılış ve tabiatı onun için bir meleke ve alışkanlık olur."(209)

E. EKONOMİK İLİŞKİLERİN TEMEL YAPI OLARAK ALINIŞI

1. Üretim Tarzı

İbn Haldun iki değişik üretim ve hayat tarzı gözlemlemiştir. Bunlar bedevîlik ve hazerîlik'tir. Bedevîlik - Hazerîlik ayrımı öncelikle değişik ekonomik, giderek sosyal ve sonuçları

(209) Bkz.: **MU**, I, ss. 309-315; **MR**, I, ss. 253-258.

itibarıyla siyasal süreçlerdeki farklılıkları belirtmektedir. Bedevîlik ve Hazerîlik'in farklı üretim tarzları oluşundan hareket etmesi, İbn Haldun'un bu ayırımını temel bir metod konusu haline getirmektedir.(210) Burada, konuya, İbn Haldun'un bakış açısını değerlendirme ölçüsünde, özellikle ekonominin temel yapı olarak alınışı bakımından yer verilecektir. Tabiatıyla, böyle bir tercih bedevîlik ve hazerîlik tarzlarının ekonomik anlamı ile sosyal ve siyasal görünümleri arasındaki ilişkinin ihmâl edilmesi demek değildir. Zaten, **Mukaddime**'nin yapısı buna izin vermez.

İbn Haldun'a göre insanlar için maddi hayatın üretilmesini sağlamak diğer bütün olaylardan önce gelir: "Hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir(211) olgusu üzeri-

---

(210) Bedevîlik ve hazerîlik'in sosyal biçimlenişi ve bu sürecin siyasal yapı ile etkileşiminin kapsam ve mahiyeti konusu üzerinde çalışmamızın "Siyaset Teorisi" bölümünde durulacaktır. Yaygın sözlük anlamıyla "göçebelik" olarak karşılanan "bedevîlik" ve "yerleşiklik" olarak karşılanan "hazerîlik"in mahiyetlerinin açıklığa kavuşturulmasından önce bu gibi sözlük karşılıklarıyla betimlenmeleri çok önemli sakıncaları beraberinde getirmektedir. Bedevîlik **(Badâwa)** ve Hazerîlik (Hazaret: **Hadâra**) İbn Haldun'un gerek üretim plânındaki ekonomik görüşleri gerekse bunun bir devamı olan sosyal-siyasal doktrini çerçevesinde özel anlam yüklenimleri taşımaktadır. Bu anlam yüklenimleri incelenmeden Bedevîlik ve Hazerîlik'in terim olarak mahiyetleri ve **Mukaddime**'nin bütünü içerisinde gördükleri işlev açıklığa kavuşturulmadan yerlerine Türkçe –ya da diğer herhangi bir dilde– terimler geçirmek önemli bir metod yanlışlığı olur. Bu metod yanlışlığı biçimsel bir aksaklıktan öteye, İbn Haldun'un kurmuş olduğu doktrinin mahiyetinin incelenmesini de saptıracak niteliktedir. Dolayısıyla bu aşamada, orijinal terimleri kullanmak gerekliliği doğmaktadır. Sözü geçen temel terimlerin **Mukaddime** içerisindeki özel anlamlarını açığa çıkartmanın ilk adımı konunun ekonomi açısından ele alınması olacaktır. Bu yaklaşım, siyaset teorisine geçiş için de kesin bir gereklilik göstermektedir. Konuyu özetleyen açıklamamıza bu bölümün sonunda yer alan "Siyaset Teorisine Geçiş: Üretim Tarzlarının Özel Anlamları" başlığında verilecektir, bkz. s. 158 vd.

(211) **MU,** I, s. 302: **MR,** I, s. 249.

ne sürekli üretim tarzı "inşa" edilir. İlk üretim tarzı da bedevîlik'tir.

Bedevîlik, bu tarz içerisinde yaşayan toplumların varoluşlarını sürdürecek derecede üretim yaptıkları ve "ince" zevk ve ihtiyaçların tatminine yönelik taleplerin mevcut olmadığı bir süreci izler. Bedevîlik, şehirliliğin ve uygar hayatın aslıdır; uygar hayat olan hazerîlik bedevîliği izler. Hazerîlik'te bolluk ve refah, bunların gerektirdiği ölçüde tüketime yönelmek ve bunun için üretmek esastır.

"Bilinmelidir ki, insan topluluklarının hallerinin başkalığı ve değişikliliği, onların geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır"(212) yargısındaki "geçimlerini sağlayış tarzı", doğrudan üretim ile ilgilidir. Nitekim, yukarıdaki yargısını yansıttığı cümleden hemen sonra İbn Haldun şöyle devam etmektedir: "İnsanların bir kısmı ağaçlar dikerek ve ekinler ekerek, bir kısmı [...çeşitli hayvanlar] besleyerek ve bunları üreterek, bunlardan istifade etmek suretiyle geçinmelerini temin ederler."(213) Bedevîlerin hayatlarını sürdürmeleri, tarım ve hayvan beslemeye dayanır. "Bundan dolayı bu yolda geçinmelerini temin için sahralarda ve köylerde yaşamak bir zarurettir. Bu tarz hayat yaşayan bedevîlerin biraraya toplanarak ihtiyaçlarını temin etmeleri ve geçinmeleri, sosyal hayatları icabı olarak, geçinebilecekleri besinleri, barınakları ve vücutlarını ısıtmak için gereken vasıtaları temine mahsus kalır... Bu tarz hayat yaşayanlar sonradan halleri genişleyerek ihtiyaçlarından artacak derecede zenginlik ve genişlik elde ederlerse, bu hal onları geniş yaşayışa sevk eder. Bundan sonra hayat için bir zaruret olan nesnelerden fazlasını

(212) **MU,** I, s. 302: **MR,** I, s. 249.

Toplumu ve kişilerin belirli coğrafya koşulları içerisinde üretimin nasıl etkilediği, üreticilerin de coğrafya'yı kollektif olarak değiştirmesi yönündeki faaliyetleri için bkz.: **MU, I,** s. 210 vd.: **MR,** I, s. 179 vd.

(213) **MU,** I, ss. 302-303: **MR, I,** s. 249.

elde etmek üzere yardımlaşma biçimlerini geliştirirler. Yiyecek maddelerini ve giyimlerini çoğaltırlar, bunları güzelleştirmeye ve süslemeye, evlerini genişletmeye ve şehir hayatı yaşamak üzere şehirler ve kasabalar bina etmeye başlarlar. Bu yolla yaşayışlarında refah ve genişlik husule geldikten sonra yiyecek maddelerinin çeşitlerini çoğaltmaktan başka [lüks bir biçimde tadlarını zenginleştirirler]. [Değerli kumaşlardan] giyimler yapmak, giyim çeşitlerini artırmak... süslenmek.. genişlik ve rahatlığın icaplarına uymak yoluna sapar... evlerini genişletir ve yükseltir, konak ve saraylar yapar... Sanat ve sanayi alanında ilerlemenin son haddine varırlar... Bunlar (hazerî toplum üyeleri) göçebelerden ve köyde yaşayanlardan (bedevîlerde) daha çok kazanç sağlar, daha iyi ve geniş bir hayat yaşarlar. Çünkü bunlar (hazerîler) gereken miktardan daha çok kazanç sağladıkları için yaşayışları da o nispette genişler. Bu açıklamamızdan göçebelik ve köylerde (bedevî toplumda) ve şehirlerde (hazerî toplumda) yaşama çağlarını geçirmenin insanlar için tabiî ve zarurî olduğu anlaşır."(214) İbn Haldun'un açıklamaları, "...insanların cemiyetler halinde yaşayarak dünyayı imar ederken bu (bedevîlik) yaşayış tarzının devrelerini geçirmenin zaruret olduğunu anlatmak içindir."(215)

Bedevîlik, hazerîliğin aslıdır ve bütün insanların yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir. Bedevîlik'in hazerîliğe doğru yürümekte olduğu bir gerçekliktir. "Hazerîlik (Uygarlık) hallerinin bedevîlikten "göçebelik ve köy hayatı) doğmuş ve uygarlığın temellerinin bedevîlik olduğu görülmektedir. Bununla beraber göçebelik ve köy hayatı türlüce olduğu gibi, değişik şehirlinin uygarlık hallerinin arasında farklar vardır."(216) Bedevîlik ve hazerîlik farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır, ancak bu üretim

(214) **MU,** I, ss. 302-304: **MR,** ss. 249-250.

(215) **MU,** I, s. 307: **MR,** s. 252.

(216) **MU,** I, s. 308: **MR,** I, ss. 252-253.

ve sosyal hayat tarzlarının bir süreci izlediği önem taşır. Nitekim, hazerîlikteki "uygarlık ve imar"ın (umran) nicelik ve nitelikçe değişik gelişmişlik dereceleri göstermesi tabiîdir.(217)

Üretim tarzı, geçinmelerini sağlayış tarzı bedevî ve hazerî toplumlar ayırımının en önemli ölçütüdür. Basit üretim araçları ve hayvancılık ve tarımla çerçevelenen nicelik ve nitelikçe basit üretim sade bir hayatı hazırlarken, öte yanda gelişkin üretim araçları ve yaygın ve teknolojideki sınaî üretim(218) karmaşık, tüketimci ve giderek ısrafa yönelik bir hayatı hazırlamaktadır.(219) Söz konusu değişik hayat tarzlarının incelenmesi İbn Haldun'un sosyal - siyasal doktrininin ve bunun önemli bir bölümü olan siyaset teorisinin temelini oluşturur. **Mukaddime**'nin hemen bütünü bedevîlik ile hazerilik arasındaki yaşayış farklılıklarını, kurum değişikliklerini, gelenek - görenek ayrılıklarını; kısaca, toplum, örgüt ve bireylerdeki farklılıkları -ilişki, çelişki ve geçişleri- konu edinir. Diğer bir ifade ile, **Mukaddime**'nin

---

(217) **MU,** I, s. 309: **MR,** I, s. 253.

(218) Ortaçağ İslâmında genel olarak sınaî üretimin, manifaktürün gelişkinliği ve yüksek derecedeki uzmanlaşması için bkz.: Abraham L. Udovitch, **Partnership and Profit in Medieval Islam,** Princeton University Press, 1970, ss. 65-66.

Bkz.: S.D. Goitein, "The Main industries of the Mediter ranean as Reflected in the Records of the Cairo Geniza", **Journal of the Economic and Social History of the Orient,** IV, 1961, ss. 168-197. Goitein, iki yüz altmış beş değişik zenaat saymakta ve sanayiin derinlemesine uzmanlaşılmış dallara ayrıldığını kaydetmektedir.

(219) Aslında insanların bünyesi, fizyolojik özellikleri de üretim tarzlarına bağlıdır. Bkz.: **MU,** I, s. 207 vd.: **MR,** I, s. 177 vd. Haldun, değişik toplum biçimlerinde üretilen besin maddelerinin insan vücut ve ahlâkı üzerindeki belirleyici etkisini somut örneklerle incelemektedir. Düşünür, konu üzerinde dururken, çok ilginç gözlemlerde bulunmaktadır. Örneğin, siyasal otoritenin temsilcilerinin üretim sürecinde müdahalesinin etkileri; bedevîlerin hazerîlere oranla kültürlerinin eksikliğine rağmen "ilim ve zihinleri" kavrayışlarının çok iyi oluşu bu arada kaydedilebilir. (**MU,** I, s. 208: **MU,** I, ss. 177-178.)

hemen bütün başlıkları altında incelenen konularda Bedevîlik-Hazerîlik ayırımının ve bu ayırımı gerekli kılan farklılıkların o belirli konu açısından değerlendirilmesine rastlanır.

Bedevîlik ile hazerîlik ayırımı İbn Haldun'un doktrininin bütünü içerisinde dinamik hüviyetiyle önem kazanır. İbn Haldun tarafından vurgulanan bedevîlik'ten hazeriliğe geçiş sürecidir. Üretimin ve sosyal hayat, kurumlar ve davranışların değişmesi ile birlikte siyasal örgütlenme de değişecektir. Söz konusu değişme, çelişkisiz bir evrimleşme niteliği göstermez. Bedevîlik'ten hazerîliğe geçiş, geri toplumun evrimleşmesinden çok, bedevîlik ve hazerîliğin aynı zaman-mekan boyutlarında temasa geçmelerinden(220) doğan ilişki ve çelişkilerin dinamiğiyle önem kazanmaktadır. Bu da, siyasal yapı ve ilişkileri oluşturan önemli bir unsurdur.

2. İşbölümü

Bedevî hazerî toplumlardaki üretici güçlerin ve toplumun ihtiyaçlarını -giderek çeşitli tüketim düzeylerindeki taleplerin karşılanmasına yönelik üretim faaliyetlerinden doğan üretim ilişkilerinin- **Mukaddime**'de ele alınmış biçimi, XIV. düşüncesi hatırlandığında "şaşırtıcı" bulunsa yeridir. Denilebilir ki, ekonomik hayat ve sosyal gelişmenin temelinde yatan kanunluluklar hakkındaki bilgisi İbn Haldun'un sosyo-ekonomik yaklaşımını mümkün kılmıştır. Sonradan "işbölümü" terimiyle adlandırılacak olan, kişilerin ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamaması olgusundan doğan süreç de İbn Haldun'un ekonomik ilişkilere öncelik veren metodunun kavranmasında dikkate alınmalıdır.

(220) "Temasa geçme"; yakın coğrafî bölgelerde bulunarak bölgelerarası ekonomik-siyasal ilişkiler sebebiyle, ya da bedevîlerin hazerîler üzerine yürümeleri dolayısıyla çatışma sonucu, yahut da hazerî siyasal örgütlenmelerin bedevî unsurları davetlerinden ötürü veya bu ilişkilerden birden fazlasının etkisiyle gerçekleşir.

"Kişilerin biraraya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, geçinme[221] hususlarında birbiriyle yardımlaşmak ve nefislerini korumak içindir"[222] yargısını İbn Haldun, **Mukaddime**'nin Birinci kitap İkinci Bölümünün hemen ilk satırlarında yazmaktadır. Sosyal hayatın biçimlerini incelemeye başladığı bu bölümden önce, daha birinci kitap'ın Birinci Bölümü'nün hemen ilk satırlarında "işbölümü" sürecinin incelenmesine başlanmıştır:

"İçtimaî hayat insanlar için bir zarurettir... Tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğunu temin etmekten acizdir... kendisine ve diğer birine yetecek miktarda istihsal edebilmek için bu maddenin istihsaline yetecek kadar kişilerin biraraya toplanmaları gerektir. Bir gıda maddesinin en asgarî haddini, mesela birinin bir gün yaşaması için gereken buğdayı un haline, unu hamur haline, hamuru ekmek haline getirmek zarureti vardır. Bu üç işin her biri çanak, alet ve esbaba muhtaçtır. Bunlar demirci, marangoz ve çömlekçi tarafından yapılır... Buğdayın taneler halindeki istihsali dahi... birçok hüner ve zanaatlara muhtaçtır. Bunların hepsini veyahut bazısını vücuda getirmek tek bir kişinin kudreti dahilinde değildir... yeterli miktarda istihsalde bulunabilmek için istihsale yetecek kadar kişilerin biraraya toplanmaları gerekir. Yapılan işbirliği sayesinde [İstihsale katılan] kişiler kendilerinin sayılarından kat kat fazla insanın ihtiyacına cevap veren istihsalde bulunabilirler."[223]

İbn Haldun, işbölümünü statik bir olay olarak görmemiştir. Düşünüre göre, işbölümünü değişik üretim tarzlarının hâkim

---

(221) "Geçinme" için yapılan işler üretim faaliyetleridir: "Ağaçlar dikerek... ekinler ekerek... koyun, inek, keçi, bal arısı besleyerek... tarlalar ekerek... sanayi alanında çalışarak... sanayii ilerleterek..." **MU,** I, ss. 249-250.)

(222) **MU,** I, s. 302: **MR,** I, s. 249.

(223) **MU,** I, ss. 100-101: **MR,** I, s. 89-90: Bu ve takip edecek açıklamalar karşısında Adam Smith'in **Wealth of Nations** (1776) adlı eserinin konu üzerindeki "öncülük" payesinin haklılığı herhalde tartışmalı olmaktadır.

olduğu değişik toplum biçimlerindeki farklı üretim süreçleri içerisinde ayrı özellikler gösteren bir olay olarak görmek onu kavramak için yeterli değildir. İşbölümü sürekli bir gelişme ve değişimi izleyen bir olaydır ve sosyal hayatın maddi yönleriyle ilişkilidir. Yaşama düzeyinin yükselmesi, tüketimin nicelik ve özellikle nitelikçe artması, çeşitlenmesi ve hızlanması, üretimin özellikle sınaî üretimin yaygınlaşması ve çoğalması ile işbölümün gelişimi ilişkili ve orantılıdır. Üretim ve üretime dayalı işbölümü, hem değişik zamanlarda veri mekanda (belirli toplum biçiminin hakim olduğu yerde) değişmekte hem de veri zamanda ayrı fakat ilişkili mekanlarda değişmekte; veri toplumun üretim açısından (üretime katılanlar ve üretime katılmayanlar ayırımından dolayı ortaya çıkan) farklı kesimleri arasındaki ilişkilerle etkileşime girmekte; emek-değer teorisini "davet ederek" buna göre mahiyet kazanmakta ve değişmektedir: "Bu yolla işleri aralarında bölüşmek suretiyle istihsal edilen (miktar)... müstahsilleri sayısından kat kat fazla kişiyi geçindirir. Özetle, cemiyet fertlerinin bir araya toplanarak istihsal ettikleri maddeler, istihsal etmek üzere çalışanların ihtiyaçlarından fazladır... Emeklerinin kalan kısmî ihtiyaçlarından fazlasına sarfedilmiş olur, bunlar istihsallerinin fazlasını geniş bir hayat ve bu hayatın icap ve itiyatlarına ve diğer bölgeler ahalisinin ihtiyaçlarını temin etmek için harcamış olurlar... Demek ki, emek ve çalışmanın çoğalmasıyla bunun kıymetli olan servet para o cemiyetle çoğalır. Bunun bir sonucu olarak kazançların artması ve çoğalması tabiîdir. Servet ve zenginlik o cemiyeti hayatta bolluk ve geçim genişliğine, genişliğin icap ve itiyatlarından olarak evleri süslemeye, güzel ve nefis giyimler giymeye, cihazlarını, çanak, tabak gibi ev eşyasını güzelleştirmeye, iyileştirmeye ve hademeler... kullanmaya sevkeder. Bunların hepsi de say ve amel(224) tabir

(224) Emek-değer teorisinin ilk olarak biçimlenmesine yönelik açıklamaya girişirken İbn Haldun'un "Amel" **('amal)**'i tekil ve özellikle çoğul olarak kul-

edilen emek ve çalışmanın ve işin kıymetleridir. Çalışma ve iş ile servet kazanmak vasıtaları temin edildikten sonra iş ve sanayi alanlarında uzman ustalar çalıştırılılır, istihsal ve sanayi ilerler ve revaç bulur, bunun bir sonucu olarak şehir veyahut bölgenin geliri ve aynı nispetle masrafları da çoğalır..."(225)

3. Üretim Temeli ve Emek

Sosyal hayat ve ilişkilerin oluşumunda üretim temelinin ve emeğin rolü İbn Haldun'a göre belirleyici derecede önem taşır. Eğer bir ülke yüksek bir hayat düzeyine erişmişse, bu durum o toplumdaki üretimin bir sonucudur ve bu yine bu durum tarihsel gerçeklikten kaynaklanmayan diğer herhangi bir sebebe bağlanamaz:

"İnsanların cemiyetler halinde yaşayarak imar ettikleri yerlerde hayat seviyesinin yüksekliği ve açıklığı, nimet ve servetin azlığı ve çokluğu ülkelerin bayındırlığına, istihsalin azlığına ve çokluğuna tabidir"(226)

Sosyal hayatın üretim'e "tabi" oluşu, üretimi mümkün kılan temel faktörün saptanmasını gerektirecektir: "Her kazanç ve sermaye birikimi insan emeğiyle sağlanır. Kazanç sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarfetmeyi icabettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarfetmekle olacağı meydandadır. Emek sarfedilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hasıl olmaz."(227)

---

lanmasında "labor products" (emek-ürün) kavramına çok yaklaşması (Bkz.: **MR**, II, s. 272 not 103), **MU**'da "sây ve amel" teriminin yer almasını haklı göstermektedir.

(225) **MU**, II, ss. 268-270: **MR**, II, ss. 271-273.

(226) **MU**, II, ss. 274-275: **MR**, II, ss. 275-276.

(227) **MU**, II, s. 322: **MR**, II, s. 313.

Böylelikle emeğin mahiyeti ve ürünlerin ve hizmetlerin değerinin ancak emek'le ölçülebileceği -klasik iktisatçılardan dört yüz yıl önce- açıklığa kavuşturulmaktadır: "Kişilerin emek sarfederek ele geçirdikleri ve topladıkları para ve mal, zanaat ve sanayide çalışmak suretiyle elde edilirse bu kazançların ve topladıkları mal ve paranın emeğin kıymetinden ibaret olduğu meydandadır... Kazanç ve kâr zanaat ve sanayi dışında başka vasıtalarla elde edilirse, bu kazançların ve kârda dahi emeğin kıymeti olacağında şüphe yoktur... Emeğin kıymeti, eser ve tesiri [çeşitli üretim ve hizmet alanlarında](228) daha açıktır veya açıkça gözükmez...(229)

İbn Haldun her gelirin ve servetin insan emeğine dayanması(230) sosyal ve siyasal gelişme ve genişlemenin üretim teknik ve hacmi arasındaki parallelliğini(231) birlikte ele alır.(232) Hazerîlikteki siyasal örgütlenmenin -mülk'ün- gelişme ya da gerileme sürecinin ekonomik sürece bağımlı olduğunu belirtir.(233) Ancak bu bağımlılık tek yönlü değildir. Devlet yönetiminde derece ve rütbe sahibi olmak ya da sosyal statü bakımından "şeref" sahibi olmak da servet sahibi olmanın bir yoludur.(234) Şeref ve derece mal ve servet kazanmayı kolaylaştırır.

---

(228) İbn Haldun, tarım ve ticaret alanlarındaki durumu örneklerle işlemektedir.

(229) **MU,** II, ss. 323-324: **MR,** II, ss. 313-314.

(230) **MU,** II, s. 269: **MR,** II, s. 271.

(231) **MU,** II, s. 281: **MR,** II, s. 280.
"Servet" ile devlet ve sosyal hayatın ayrılmazlığı "suret - madde" ilişkisi gibi kopmaz bir özellik gösterdiğinin açık ifadesi için, bkz.: **MU,** II, s. 308: **MR,** II, s. 301.

(232) **MU,** II, s. 284: **MR,** II, s. 282.

(233) **MU,** II, s. 284: **MR,** II, s. 282.

(234) **MU,** II, s. 340: **MR,** II, s. 326.

Bunun yolu, "işlerini parasız gördürmek" ve "işleri için sarf edecekleri paraları ceplerinde kalacak" bir biçimde insan çalıştırmakla mümkün olur.(235) Bu görüşleri İbn Haldun'un bir artı-değer teorisi sezinlemesine kapı açmaktadır.(236) İbn Haldun'un geçim yollarını incelediği ve "tabiî geçim yolları tabiî olmayan geçim yolları" ayırımını yaptığı bahislerde(237) de

(235) **MU,** II, ss. 341-342: **MR,** II, ss. 326-328.

(236) Ernest Mandel şu yorumu getirmektedir:

Milletlerin zenginliğinin "zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden" (emtiadan) ileri geldiğini Adam Smith'ten önce İbn Haldun ileri sürmüştür. Her zenginleşme, son tahlilde, zanaatkârların (işçilerin) emeğinin ürünüdür. İbn Haldun bu kavramı genişletiyor: İspanya'da buğdayın fiyatının Kuzey Afrika'dakinden daha yüksek olmasının sebebi, yiyeceklerin orada daha nadir olması değil, buğdayı üretmek için daha uzun bir müddetin ve daha yüksek ekim masraflarının gerekli olmasıdır. Albert le Grand'ın, Thomas'ın, Duns Scot'un ve diğer skolastiklerin aksine, burada amaç artık adil fiyat'ın belirlenmesi değil, **cari fiyatların açıklanmasıdır.** Değer teorisi artık etik değerler üzerine değil, ampirik verilerin ve teorik analizlerin bir sentezi üzerine kurulmuştur. Çünkü, İbn Haldun değer teorisini genel bir şekilde formüle etmekten geri kalmamıştır:

"Her edinilen şey, her meta ve servet sadece insan emeğinin ürünüdür... Emek olmazsa, bu faaliyetler (zanaatkârlık, tarım ve madencilik) hiçbir kâr (gelir), hiçbir yarar sağlamayacaktır."

İbn Haldun, kalifiye emeğin basit emeğe indirgendiğini fark etmekte ve hatta bir artık-değer teorisini sezinlemektedir. "Yeryüzündeki bu kudretli insanların büyük kazançları, başkasının emeğinin ya da başka kabilelerin hediyelerinin ele geçirilmesidir", diye yazmaktadır.

Küçük meta üretimi üzerine kurulmuş bir toplumda İbn Haldun, bir haberci (öncü) olarak görünmektedir. İnsanın, emtia üretiminin ve bizzat metanın ihtiva ettiği bütün çelişkilerin **bilincine** varabilmesi, ekonomi politiğin gerçekten bir bilim olarak doğabilmesi için üretim tarzında ve ekonomik **gerçeklikte** yeni ve köklü bir değişiklik gerekecektir.

(E. Mandel, **Marksist Ekonomi El-Kitabı, (Traite d'Economie Marxiste)** 2 cilt, Ant yay., İst. 1970, II. ss. 452-453. "Artı değer teorisini sezinlemek"le ilgili paragrafın altını biz çizdik.)

(237) **MU,** II, ss. 325-380: **MR,** II, ss. 315-355.

sömürü mekanizmasını ortaya koymuş olduğu irdelenebilir.(238) Genel çizgileriyle, değer kavramının incelenmesi çerçevesinde bir emek-değer ve artık-değer teorisinin -kapitalizm öncesi sanayi biçimlerinde ve manifaktür düzeyindeki kavranabilirlik ölçüsünde- geliştirilmesi söz konusudur.(239)

İbn Haldun'un sosyal hayat ve ilişkilerin ekonomik temeller ve ilişkilere bağımlı değişimini gözlemlemesi; üretim tarzı, işbölümü ve ürünlerin değerinde emeğin rolü hakkındaki görüşleri yalnız bu konu çerçevesindeki ampirik verilerin değerlendirilmesi olarak ortaya çıkmamakta, düşünürün sosyal-siyasal doktrini ve bu doktrinin önemli bir uzantısı olan siyaset teorisine yönelmektedir. Böylelikle, İbn Haldun'un siyaset teorisi, önyargıya dayanan faktörlerden bağımsız, lâik nitelikte bir teori biçiminde ortaya çıkmaktadır.

F. SİYASET TEORİSİNE GEÇİŞ: ÜRETİM TARZLARININ ÖZEL ANLAMLARI

İbn Haldun, sosyolojik anlamda barbar topluluğun (bedevîlik) daha gelişkin bir üretim tarzı ve sosyal ilişkiler sürecine, hazerîlik sürecine geçmesiyle kültürel unsurların da değiştiğini ve uygarlık ilişkilerine dönüştüğünü saptamıştır. İnsanların üre-

(238) George F. Firzly. Ibn Khaldun: **A Socio-Economic Study.**

(239) Bkz.: M. H. Dowidar, **L'économie politique, une science sociale,** (textes à l'appui / économie) François Maspero, Paris 1974. Dowidar, eserinin ekonomi politiğin gelişimiyle ilgili bölümünde İbn Haldun'un (bkz.: ss. 103-111); "yeni bilim"in metoduyla (ss. 105, 107) **causalité** kavrayışına dayanarak (s. 106), değer (s. 109), emek-değer (s. 111), artık-değer (s. 110) kavramlarını senteze ulaştırışını belirtmektedir. Yazar, ilgili görüşlerini **Mukaddime**'nin V. Bölümüyle (özellikle V Bölüm, 1. Başlık [Fasıl] temellendirmektedir. Bkz.: **MU,** II, s. 319 vd.: **MR,** II, s. 311 vd. (Adı geçen eseri sağlayan ve ilgili bölüme dikkatimi çeken Dr. Fikret Başkaya'ya teşekkür ederim.)

tim yoluyla geçimlerini sağlayış tarzları Umran'ın yapısını ve gelişimini belirlemektedir. Umran'ın incelenmesi İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrinini meydana getirmekte, siyaset teorisi de bu bütünün önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Bu noktada, "bedevîlik"in mahiyetinin anlaşılmasında ekonomi temeli açısından bazı sonuçlara varmış bulunuyoruz. Bedevîliği **Mukaddime**'de yer alan biçimiyle ve ekonomi temelleri açısından incelediğimizde, bu üretim tarzının çoğu halde göçebelik özellikleri göstermekle birlikte salt göçebelik olmadığını izlemekteyiz. Konuya birinci aşamada baktığımızda; İbn Haldun'un Bedevîlik yaşayış tarzını hem göçebe yaşıyışı hem de **köyde**(240) (yerleşik) yaşayış olarak ele aldığını görmek mümkündür. Düşünür, gerek göçebe yaşayışı gerekse köydeki yerleşik yaşayışı bedevîlik ana kategorisi içerisinde kabul etmektedir.

Konunun açıklığa kavuşması, ikinci aşamada üretim temeline bakmayı gerektirir. İbn Haldun, bedevîliğin sadece çoban topluluklar için değil tarım toplulukları için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle, avcı toplulukların aşağı barbarlık adını alan ekonomi ve hayat tarzlarından sonra gelen çoban toplulukların orta barbarlığı ve tarım topluluklarının yukarı barbarlığı bedevîliğin anlam olarak içerdiği toplum aşamalarıdır. Diğer bir deyişle, bedevîlik çobanlık ve tarım toplumu olarak orta ve yukarı barbarlığı kapsamaktadır. "Göçebelik" ve "yerleşiklik" bedevîliği hazerîlikten yani uygar toplum biçiminden ayıran ölçüt değildir. Yerleşiklik esas itibarıyla hazerî toplumların özelliği olmamakla birlikte, **Mukaddime** boyunca incelenen "bedevîlik" dikkate alındığında, bedevîlerin de yerleşik

(240) Bedevîler **köy**'lerde de (yerleşik) yaşamaktadırlar: "kırlarda ve köylerde oturan bedevîler... Bu (çeşit) bedevîler, kendilerini şehirlerdeki hazerî hayata kolay uyarlayabilirler..." (**MR,** I, s. 253) Öte yanda, hazerî toplum üyeleri geçimlerini **sanayi** yoluyla ya da **ticaretle** sürdürürler. (Bkz.: **MR,** I, s. 250).

olabileceği ve bu yerleşiklik içerisinde tarım üretiminde bulunabileceği anlaşılır. Hazerîliğin tamamıyla yerleşik, çoğu kez şehirlerde yerleşmiş bir üretim ve yaşayış tarzı oluşu yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir. Oysa, hazerîliğin yerleşik oluşu, bedevîliğin mutlaka yerleşik olmadığını göstermez. Daha önemlisi, göçebeliğin ana özelliği çobanlıktır; fakat **Mukaddime**'deki "bedevîlik" Bazı yerlerdeki örneklerinde(241) çobanlığı aşan üretim faaliyetlerinde bulunmaktadır. Yalnız ekonomik ve sosyal değil, sonuçları ve uzantıları itibarıyla İbn Haldun'un siyaset teorisini etkileyecek olan bu tesbiti yaptıktan sonra bedevîliğin esas karakterinin göçebe bir yaşayış tarzı olduğunu söyleyebiliriz. **Mukaddime**'deki "bedevîlik" kavramının özellikleri incelendiğinde, gerçekten de, çoğu bedevî toplulukların göçebe olduklarını görüyoruz. Ancak, tekrar etmek pahasına da olsa vurgulanması gereken husus, bedevîliğin çoğu zaman göçebe özellikler göstermekle birlikte yalnızca göçebelik olmadığıdır. Bunun da ilk sebebi, **Mukaddime**'de kavramlaştırıldığı biçimiyle "bedevîlik"i yalnızca göçebe özellikler, orta barbarlık nitelikleri göstermemesi; ikinci sebebi de. "Bedevîlik"i hazerîlikten ayıran karmaşık nitelikte diğer sosyal ve özellikle siyasal karakteristikler bulunmasıdır.

Tarım üretiminde bulunulması, bazı halde, göçebeliğin yerini tarım üretimine, orta barbarlığın yukarı barbarlığa bıraktığının kesin kanıtı sayılmayabilir. Çünkü temel uğraşı çobanlık, temel yaşayış biçimi de göçebelik olmakla birlikte, belirli bir topluluk kısmî ve özellikle geçici bir tarım üretiminde bulunuyor olabilir.(242) Bu halde, yaşayış biçiminin göçebelik olduğu söylenebilir. Ancak, göçebe topluluğun yapabileceği tarım üre-

(241) Bkz.: **MU**, I, s. 302 vd.: **MR**, I, s. 249 vd.

(242) Childe, **What Happened in History**, s. 70. (Geçici –gelgeç– tarımın niteliğinin betimlenmesine yardımcı olan kaynağın ilgili bölümüne dikkatimi çeken Dr. Alâeddin Şenel'e teşekkür ederim.)

timi, sürekli bakımın gerekli olmadığı bazı taneli ekin (tahıl) üretimi ile sınırlıdır. Bunu aşan bir üretimin, örneğin sebze ve meyva üretiminin, bahçeciliğin mevcut olması, tarım üretiminin tamamıyla benimsenmiş olduğunun kanıtıdır. Kaldı ki, aslında bahçecilik vb. mecut olmasa dahi taneli ekim üretiminin yaygınlaşması; yaşayışı sürdürmek için temel üretimin tarım olması, o topluluğun yukarı barbarlığa geçmiş olduğunu belirler. **Mukaddime**'de taneli üründen başka meyva ve sebze üretiminde bulunulmasının bedevîlik üretim tarzı içerisinde olabileceğinin gösterilmesi,(243) bedevîliğin üretim açısından niteliği hakkındaki görüşümüzü doğrulamaktadır. Böylece, "bedevîlik"in karşılığının yalnızca "göçebelik" olmadığını ekonomi planında göstermiş oluyoruz.

(243) Bkz.: **MU**, I, ss. 302-304: Özellikle **MR**, I, ss. 249-250.

Bu çok önemli fasıl'da İbn Haldun, Bedevîlik'ten Hazerîlik'e **geçişi**'ni ana hatlarıyla anlatmaktadır. Burada, çobanlık uğraşısını ve ayrıca tarımsal uğraşın birlikte bedevîlik'i oluşturduğu belirtilmektedir. Bedevîlerin, çoğu yerde ve zamanda esas olarak çobanlıkla uğraşmaları, tarımsal faaliyeti hazerîlik'in tekelinde kalmasını doğurmamakta; hazerîlik'te esas olarak, sınaî üretim, zanaatler egemen olmaktadır.

Ayrıca, İbn Haldun'a göre yalnızca Arap-bedevîlerin "bedevî" değil, bedevîlik evresinde yaşayan birçok "ulus"un da bedevî olduğu hatırlanmalıdır.

IV.

DEĞERLENDİRME

A. GENEL DEĞERLENDİRME

Mukaddime'nin bütününü dikkate alarak belgelendirme yoluyla bir açıklama yapmadan İbn Haldun'un metodunu temel bir felsefî kategori ile sıfatlandırmak anlamlı değildir. Örneğin, İbn Haldun'un ampirik metodundan sözedildiğinde, bundan somut olarak ne kastedildiği araştırılmalıdır. Çalışmamızın İbn Haldun'un metodu ile ilgili başlıklarında "amprizm"i bir değerlendirme ölçüsü olarak kullanmadık; bu özellikle tercih ettiğimiz bir yaklaşımın gereğidir. Ampirizmin Rasyonalizm karşısında -Modern felsefi kategoriler açısından doğurduğu antitez, İbn Haldun örneğinde, düşünürü bir "kefeye oturtarak" çözüm-

lenir nitelikte değildir. İbn Haldun'da deneyim'in metafizik bir abartması bulunmaz. Aynı şekilde, bilimsel soyutlamaların ve teorilerin azımsanması, düşüncenin nisbî önemi ve aktif rolünün inkârı da söz konusu değildir. Ancak, İbn Haldun'un metodu, sırf akıl'ın yeterliliğiyle, saf bir rasyonalizmin benimsenmesiyle de ilgili değildir. İbn Haldun'un düşüncesi gerçekçilik temeline dayanan, gözlemlerden ve rasyonel eleştirilerden geçen kaynaklardan veri alan, süreklilik ve değişme olgularını kavramaya yönelik, sebep-sonuç dinamiği ile işleyen bir kavrayışla belirlenir.

İbn Haldun'un imana ilişkin sorunlarda vahiy'e dayanan imanın ilkelerini kabul ettiği görülmektedir. Bu kabul, "İbn Haldun'un Metodunun Öncülleri" başlığında tartıştığımız üzere, genellikle gözlemlerle kaynaklanan verilerin ışığında **gerçekçiliğe dayanan** bir rasyonalizmi işleyebilmeyi mümkün kılmaktadır. Vahiy yoluyla gelen ve sonuçta kurallaşan dinsel "akide"ler, kendi düzenledikleri alanların normlarıdır. Bu sayededir ki, İbn Haldun, toplumların ve sosyal olayların tarihindeki diyalektik sürecin, determinist bir gidiş şeklinde kendini gösterdiği ve bunun da maddî temelleri olduğunu ifade edebilmiş, laik nitelikte bir sosyal-siyasal doktrin kurabilmiştir.

Ekonomik ilişkileri özellikle üretimi toplumların gelişme ve değişmesindeki belirleyici bir faktör olarak görmesi, İbn Haldun'un düşünce sistemi içerisindeki maddî temelleri oluşturur. Düşünürün üretim tarzlarını ve toplum biçimlerini ayırması statik değildir; İbn Haldun, söz konusu ayırımında, üretim tarzlarının değişmesi ve birbirleriyle ilişkilerini de incelemiştir. Tabiatıyla, bütün kültürel faktörlerdeki maddecî yorum da bu halin bir uzantısı olarak biçimlendirilmiştir. İbn Haldun söz konusu yorumlarında zamanının önyargılarını bir yana bırakmıştır. **Mukaddime**'de teorik plandaki önyargısız düşünce, somut örnek ve incelemelerde de geniş ölçüde kendini göstermektedir.

İbn Haldun'un vahiy yoluyla gelmiş bulunan Tanrısal

buyrukları kabul etmesi olgusu ile, kurduğu doktrinin temellerinin farklı oluşu, onun ikicilik **(dualisme)** planında bir metod yürütmüş olduğu varsayımının ileri sürülmesine sebep olabilir. Ancak, hemen belirtelim ki, **Mukaddime**'nin bütününün dikkate alınması böyle bir varsayımı geçerli kılmayacaktır. Bir kere, vahiy yoluyla ulaştırılan emirlerin, gözlem ve deneyime katışması söz konusu değildir. Kaldı ki, gerçekçi yaklaşımla yapılan değerlendirmelerin de dinsel "emir"lerle bağlantısı kurulmamaktadır:

"Her şey Tanrıdandır. Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeğiyle sağlanır"(244) yargısında, "her kazanç ve sermaye birikiminin insan emeği ile sağlanması" realitesi başlıbaşına bir yar-gıdır. Dinsel "takdir"in tecellisi olan "Her şey[in] Tanrıdan" oluşu keyfiyeti, bir gerçekliği ifade eden "Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeği ile sağlanır" yargısı ile söz konusu gerçekliği betimleyecek biçimde bağlantılı değildir.

İbn Haldun'un sübjektif psikolojik yapısının niteliği, onun kağıda geçen bulgu ve değerlendirmelerini değiştirmez; çünkü o veri psikolojik yapı bir kez, düşünürün bulgu ve değerlendirmelerini ortaya çıkarış süreci içerisinde etkisini göstermiş bulunmaktadır. İbn Haldun'un inançlı bir müslüman olduğu ya da olmadığı gibi bir spekülasyon, tarihsel bir realite olan teorilerinin yazılış biçimini XX. yüzyılda değiştiremeyecektir.

İbn Haldun'un yukarıdaki ("Her şey Tanrıdandır. Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeği ile sağlanır") yargısında birinci cümlede ifadesini bulan dinsel inanç ile, ikinci cümlede somut gözlemlerinin ve analizlerinin sonucu ortaya konulmuş düşüncesi birbirinin sınırını aşmamaktadır. Bu "aşmama" hali söz konusu olmakla birlikte, İbn Haldun'un, yine de **Mukaddime** boyunca İslâmî-sünnî görüşlerini bir öğüt tekrarı, bir iman yenileyişi olarak sürdürmesi; kökeninde ister **Mukad-**

(244) **MU**, II, s. 322: **MR**, II, s. 313. Özellikle bkz.: **MR**, metni.

dime'ye kurulu düzende kabul sağlama endişesi yatmış olsun, isterse bir inancın korunması fakat yalnız zamanda bilimsel araştırmanın bağımsızlığının da sürdürülmesi çabası bulunmuş olsun, sonuçta bir şey değiştirmeyecektir. Çünkü sonuç, örneğin burada, İbn Haldun'un emek'in mahiyetini somut olarak kavrayışıdır.

"Fâtıma evladından zuhuru beklenen Mehdi hakkında bilginlerin fikirleri ve bu meselenin açıklanması" başlıklı fasıl'da(245) İbn Haldun, Mehdi'nin dönüşünü dinsel bir norm planında reddetmemektedir. Ancak, yine düşünüre göre, "Mehdinin dönüşü", daha doğrusu Mehdi'yi bekleyen sorunların çözümünün mümkün olabilmesi, bir takım somut maddî koşulların gerçekleşmesine bağlıdır. Bunlarda, güçlü bir asabiyyete sahip bir grup'un mevcut olması, yetenekleri itibarıyla bir önderin yetkinlik taşıması ve bütün bunların meydana çıkabileceği güçlü bir devletin, bir yönetimin vücut bulmuş olmasıdır.(246) Mehdi, bu somut koşullar altında "dönebilir" İbn Haldun'un düalist bir yaklaşımı benimsemiş olduğu bir sav olarak ortaya atılabilirse de bu sav İbn Haldun'un metodunun kavranmasına yardımcı olmaz, hattâ tam tersi bir sonuç doğurabilir. Çünkü, İbn Haldun, "dinsel beklentinin gerçekleşeceği"ni kabul etmekte, ancak, tarihsel gelişim içerisinde, belirli sosyal ve siyasal şartlar olmaksızın "öncelikle bu şartlar varolmaksızın- "Mehdi"nin işlevinin (fonksiyonunun) gerçekleşemeyeceğini öne sürmektedir. Bu bakımdan, İbn Haldun'un dinsel normları ele alışı ile bilimsel yaklaşımının ortaya çıkışı, birbirine zıt, birbiriyle çelişen iki yaklaşımın birlikte sürdürülmesi biçiminde olmamaktadır. -Modern terminoloji ile- düalist bir yaklaşım esas olarak benimsenmiş değildir. Kabul edilmesi zorunlu olan norm kabul edilmiş; dinsel plandaki bir beklentinin gerçekte nasıl ortaya çıkabileceğinin

(245) **MU,** II, s. 137 vd.: **MR,** II, s. 156 vd.

(246) **MU,** II, ss. 178-179: **MR,** II, ss. 195-196.

bilimsel tahliline girişilmiştir. Diğer bir ifade ile dinsel plandaki norının simgesel değerinin gerçeklik karşısındaki yeri belirtilmiştir. Aslında, bu tartışmalarla birlikte vurgulanması gereken husus, İbn Haldun'un metodunun metafizik olmamasıdır.

B. SONUÇLARI SINAMA: "İLM-İ SİMYA" ÖRNEĞİ

İbn Haldun'un metodunu incelerken, bu metodun birbirini tamamlayan özelliklerini **Mukaddime** boyunca işlenen teorik düşüncelerden ve çeşitli örneklerden çıkarmıştık. Bunu yaparken de, eserin tamamını kavramaya yönelik bir yaklaşımla hareket etmiştik. İbn Haldun'un tek **bir** somut sorunu incelerken metodunu uygulayışına ayrıntılı örnek getirmemiştik. Burada, bir "değerlendirme" çerçevesinde, böyle bir uygulama yapacak ve İbn Haldun'un metodunu incelerken açığa çıkarmaya çalıştığımız hususların geçerliliğini ortaya koyacağız.

Mukaddime'nin bir fasıl'ı "Kimyanın Faydasızlığı[na] Dair..." dir.(247) Burada kimya, sonraki yaygın kullanımıyla "simya" **(alchemy)** anlamındadır. İbn Haldun diğer bazı başka madenlerden gümüş ve altın yapma işini eleştirirken konuyu değişik planlarda ele almakta ve bunların birbiriyle ilişkisini kurarak, yargıya varmaktadır. İbn Haldun'a göre, kalp para yapanların uğraştığı simyanın zararı geneldir ve bu kişilerin cezalandırılması gerekir.(248) Üzerlerinde asıl durulacak kesim, "Kimyagerliği bir zanaat ve meslek edinen ve sahtekârlığa yanaşmayan ve müslümanların paralarını bozmaktan, değerini düşürmekten uzak bulunan ve ancak gümüşü altın; kurşun, bakır ve kalayı istahsal ettikleri ilaç ve iksirle gümüş haline getirmekle uğraşanlar..." dır.(249) İbn Haldun, öncelikle, Farabî ve

(247) (248) **MU**, II, s. 123 vd.: **MR**, III, s. 267 vd.

(249) **MU**, III, s. 128: **MR**, III, ss. 270-271.

takipçişi Endülüslü filozoflar ile İbn Sina ve takipçisi Doğulu filozofların simya "ilmi" üzerine söylediklerinin tutarsız yönlerine değinmekte ve "fen"ne göre açıklamasına geçmektedir.(250)

Bir madenin oluşması için belirli koşullar altında belirli süreye ihtiyaç bulunduğunu kaydeden İbn Haldun, bu noktada, zamanı için önemli sayılmak gereken bir argüman geliştirmektedir. "Kimya zanaatı ile altın yapmak inkânsızdır" düşünürün birinci önermesidir. İbn Haldun simyanın imkânsızlığını anlatırken, ortaya sürdüğü sebep çok açıktır: "Beşerin bilgisi bundan acizdir.(251) Düşünür, çok özenli bir metod uygulamasıyla altının elde edilmesinin **imkânsızlığını** anlatırken, aslında bunun teorik olarak **imkân dahilinde** olduğu önermesini getirmektedir.(252)

> "Beşerin bilgi ve kavrayışı bundan acizdir. Kimya bilgisiyle altın yapmayı iddia eden kimsenin hali, meniden insan yaratmayı iddia eden kimseninkine benzer. Bu iddiada bulunan kimsenin meninin bütün parçalarını, ölçüsünü, geçirdiği devrelerini ve rahimde nasıl yaratılmakta olduğunu hiçbir şey bırakmadan bütün dal budakları ile bildiğini farazi olarak kabul edersek, bu iddiada bulunan kimsenin de insan yaratabileceğini kabul etmek gerektir. Fakat o kimse bu bilgiye sahip olmaktan çok uzaktır."
>
> "Kolayca anlaşılsın diye kimya zenaatı ile altın yapmanın imkânsızlığını ispat eden delili kısaca anlatalım. Elverişli olan maddeyi kemaline vardırmak suretiyle, altın yapacaklarını iddia eden kimyagerler, bu sınaî ve sunî olan fiilerini maddenin tabiatına tamamıyla uygulamak veyahut madeni maddede tabiî bir tesir ve fiil

---

(250) **MU,** III, s. 130 vd.: **MR,** III, s. 272 vd.

(251) **MU,** III, s. 134: **MR,** III, s. 276.

(252) **MU,** III, ss. 134-135: **MR,** III, ss. 276-277.

meydana getirip, o maddeyi kendi şekil ve suretine sokacak kuvvet ve ayrı bir mizaç sahibi bir madde yaratmak iddiasında bulunurlar. Bu ise sınaî ve sunî olan fiilin ve yahut kendisinde maddeyi başka bir şekle sokmak kuvvet ve kudreti bulunan maddenin fiil ve tesiri ile, altın şekil ve suretine getirilecek olan maddenin tabiatının hallerini bir bir etraflıca bilmeye dayanır. Madenin tabiatının halleri ise sayılıp bitirilemeyecek derecede çok olup, beşerîn bilgisi bunları kavrayamaz. Bu iddiada bulunan kimsenin durumu insan veya hayvan ve bitki yaratmak iddiasında olan kimsenin haline benzer. Bu iddiayı bozan delil ve burhanın özü bundan ibarettir. Ve bildiğin delillerin de en kuvvetlisidir. Bu açıklamadan istidadı bakımından altına en yakın olan madenden altın yapmanın imkânsızlığı, fasileleri değiştirmenin mümkün olmayışından ve tabiattan ileri gelmeyip, ancak beşer bilgisinin bunu bilmekte ve kavramaktan aciz olduğundan ileri gelmekte olduğu anlaşılır."

Görüldüğü üzere İbn Haldun, simya ilmi amacına ulaşabilir savının önce çelişkilerine işaret etmekte, "bu hal imkânsızdır" yargısını getirmekte, "imkânsızlık"ı anlatırken "imkân"ın boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu boyutlar, tabiatın sınırlılığından değil, beşer bilgisinin noksanlığından doğmaktadır; sözgelimi, "meninin bütün parçaları, ölçüsü, geçirdiği devreler ve rahimde nasıl yaratılmakta olduğu hiçbir şey [eksik] bırakmadan bilindiğinde", İbn Haldun'a göre, "İnsan yaratılabileceğini kabul etmek gerekir."

İbn Haldun geliştirdiği argümanı bu şekilde açıklamakla da yetinmemekte ve ekonomik sebeplere yönelmektedir.(253) "Altın ve gümüşün değeri iki madenin insanların **çalışma ve emeklerinin karşılığı** olarak ortaya çıkmasıdır; az bulunurlar, hikmet'i de burada aramak gerekir."

(253) **MU,** III, s. 136: **MR,** III, s. 278.

Böyle bir sözde zenaatın ve bununla uğraşanların bulunuşu ise tamamıyla sosyo-ekonomik yapıyla ilgilidir.(254) "Tabiî olmayan yollarla birden çok para elde etmek isteyenler, bu mesleğe intisap etmektedirler. Bu yol ile kazanmak isteyenlerin çoğu sosyal hayat yaşıyan toplulukların fakir olan kişileridir. Mütekelliminden olan hakimler de bu zenaatın varlığını inkar veya ispat edenlerin halleri de böyledir. Mesela bu zenaatın varlığını inkâr eden İbn Sina ise vezirlerden olup zengin ve mal-mülk sahibi idi. Bu zenaatın varlığını kabul eden Farabi ise ancak fakirce geçinmeye yeteçek bir kazancı zorla temin eden bir fakirdi. İşte bunların her biri kimyagerliğe ve bu mesleğe düşkün olanlar hakkında açık bir suçlandırma teşkil eder."

C. ÖZEL DEĞERLENDİRME: MUKADDİME'DE SİYASAL GERÇEKLİĞE YÖNELİŞ

İbn Haldun, İlm ül-Umran adlı yeni kurduğu bilimde ekonomik faktörler ile sosyal olaylar arasındaki ilişkiyi, bilinçli bir biçimde, "siyasal gerçeklik - siyasal yapı" fikrine yönelik olarak işlemektedir. En "aykırı" sayılabilecek olan bir örnek, "Mehdi'-nin dönüşü" sorunu bile cevabını siyasal yapının tahlilinde bulmaktadır.(255) Laik bir siyaset ve devlet teorisinin amaçlanışı **Mukaddime**'nin bütününe yansıyan bir olgudur. Ekonomik yapıyı ve sorunların incelenmesini izleyen hacimli fasıllardan sonra konu şu şekilde bağlanır.(256) "Devletin kudret ve serveti, te-

(254) **MU,** III, s. 140: **MR,** III, s. 280.

(255) Bkz.: **MU,** II, s. 178: **MR,** II, s. 195. Bkz.: Yukarıda, ss. 146-147, özellikle ss. 163-164.

(256) **MU,** II, s. 296: **MR,** II, s. 291.

baanın hali (istihsali) ile mütenasip olduğu gibi, para tebaanın serveti ve sayısının çokluğu nispetinde devletin hazinesinde toplanır. Bunların hepsinin de aslı yurt bayındırlığının artması (ve istihsali)dir. Sen bunları, hepsini de düşün, devletlerin hâl ve durumunu düşünürsen bu sözlerimin doğru olduğunu anlarsın."

Mukaddime'nin, **"Hedefi,** sosyal kaide ve kanunları; varlığın tabiatlarını; kavimlerin, ülke ve asırların hallerini ve olayların cereyanlarının değişmekte olduğunu; bu değişmelerin tesirlerini bilmeye... Sebep ve illetlerini incelemeye; devletlerin başlangıç ve değişmelerini icabettiren amilleri, bu devletleri yönetenlerin hallerine incelemeye"(257) yöneliktir. Böylelikle, uygarlık ve sosyal ilerleme-değişme'nin incelenmesine dair olan İlın ül-Umran'ın bir siyaset teorisine açıldığını İbn Haldun daha eserinin hemen başlarında belirtmiş olmaktadır.

E. I. J. Rosenthal ile birlikte;(258) İbn Haldun'un "geçmişin altın dönemleri"ne dönük(259) bir özlem taşımadığını, tarihsel süreklilik ve değişimi kavramak-kavratmak ereğini güttüğünü, siyasal realizmi geliştirmeye yöneldiğini, insanlar için insanlar tarafından yaratılan siyasal kurumları incelediğini söyleyebiliriz. Gerçekten de, **Mukaddime,** ütopyacılığa ve romantizme düşmeden siyasal gerçekçiliği çeşitli yönleriyle geliştiren bir eser olmuştur.

---

(257) **MU,** I, ss. 64-65: **MR,** I, ss. 55-56.

(258) E.I.J. Rosenthal, **Islam in the Modern National State,** Cambridge University Press, 1965, ss. 26-28.

(259) İbn Haldun'un "geçmişin altın dönemleri"ne tam anlamıyla dönük olmasa bile, Devr-i Saadet'in yeni bir plânda kurulması, kendine özgü maddî temellere dayanan "Mülk" ile "Şeriat'ın Hilafet"i karışımı bir siyasal örgütlenme ülküsünü taşıdığına dair bir sav için bkz.: Rabîᶜ, s. 169. Konu hakkındaki yorumumuz için bkz.: Aşağıda, s. 268 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE İNSAN FAKTÖRÜ: ASABİYYET KAVRAMI

I.

ASABİYYET KAVRAMININ İŞLERLİK GÖSTERDİĞİ PLATFORM

A. ASABİYYET KAVRAMININ ELE ALINIŞINDAKİ TİKEL YAKLAŞIMLARIN DURUMU

"Asabiyyet" teriminin mahiyeti, İbn Haldun'un siyaset teorisinin candamarını oluşturur. Bu kavramın **Mukaddime** içerisindeki yerinin önemi çoğu araştırıcılar tarafından kabul edilmekle birlikte, üzerindeki yorumlar farklılıklar göstermektedir.

De Slane'nın **Mukaddime** çevirisinde asabiyyeti **"esprit de corps"** olarak yorumlamasından[1] sonra Gaston Bout-

(1) **Prolégomènes historique d'Ibn Khaldoun.** Traduits en Français et commentés. (...) Paris, 1862-1868.

houl[2] ve daha sora Howard Becker ve Harry Elmer Barnes da aynı yorumu sürdürmüşlerdir.[3] A.F. von Kremer'in yorumu ise "topluluk duygusu" **("Gemeinsinn")**, hatta "milliyetçilik fikri" **(Nationalitatsidee")** olmuştur.[4] Öte yandan, Hellmut Ritter, "dayanışma duygusu" **("feeling of solidarity")** karşılığını kullanmıştır.[5] Salahuddin Khuda Buksh[6] ve Haroon Khan Sherwani'nin[7] hemen aynı zamanlarda kullandıkları karşılık

---

(2) "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", **Revue Internationale de Sociologie,** XL, 1932.

(3) **Social Thought From Lore to Science,** I, ss. 271-278.

(4) "Gemeninsinn", içerdiği "fikir-duygu" yorumu ihtiyatla karşılandığında, esas olarak kabul edilebilir bir karşılıktır; oysa, "Nationalitatsidee" gereksiz bir modernleştirmeyi içerir; üstelik yönelimi bakımından da yanlış bir karşılıktır. Bkz.: "Ibn Chaldûn und seine Culturgeschichte der islamischen Reische", **Sitzungsberichte der Kaiserlichen,** Akademie der Wissenchaften, Phil.-hist., Klasse, Vienna. 1879, XCIII, ss. 581-634.

İngilizce çevirisi için bkz.: Salahuddin Khuda Buksh (tr.) **Constributions to the History of Islamic Civilization,** Calcutta, 1929-1930, 2 vols., vol. II, ss. 201-260.

(5) "Irrational Solidarty Groups: A Socio-Psyschological Study in Connection with Ibn Khaldûn", **Oriens,** vol. I, 1948, ss. 1-44; özellikle bkz.: s. 4.

(6) "Ibn Khaldun and History of Islamic Civilization", **Islamic Culture,** vol. I, 1927, ss. 567-607; özellikle bkz.: s. 577. Buksh, **"communal spirit"** karşılığını kullandıktan sonra, "asabiyyet, modern 'milliyetçilik fikri'ne denk düşer" görüşünü de –ilk açıklamasıyla çelişkili bir biçimde– ileri sürmektedir. (s. 577 not 1.) Bu zamanlarda, milliyetçilik akımını desteklemek için yapılan bu gibi yorumlara başka yazarlarda da rastlamak mümkündür. Örneğin, A. Ali Yusuf da, asabiyyet'i, "De Slane'in dediği gibi **Esprit de Corps** ya da **National Discipline** olarak adlandırabiliriz" demektedir. Bkz.: A. Ali Yusuf, "The Religious Polity of Islam", **Islamic Culture,** vol. VII, 1933, s. 10.

(7) "The Place of Oriental Thought in the Field of Political Science" **Islamic Culture,** vol. II, 1928, ss. 398-413; özellikle bkz.: s. 411.

David S. Margoliouth ise "klana-aitlik" **("clannishness")** demektedir. Bkz.: "Ibn Khaldûn", **Encyclopaedia of the Social Sciences** (1932).

ise, "komünal ruh" **("communal spirit")** dır. Ernest Gellner, asabiyyetin ifade ettiği anlamı "sosyal iltisak" **("social cohesion")** ya da "askerî ruh" **("martial spirit")** olarak görmektedir.(8) Manfred Halpern, "grup dayanışması" **("group solidarity")** yorumunu, bazı uzantılarıyla birlikte belirtmektedir.(9) Topçuoğlu da "tesanüt bağı", "sosyal irtibat bağı", "sosyabilite" tanımlarını kullandığı bir tahlili geliştirmektedir.(10)

Erwin Rosenthal, asabiyyeti bir "dayanışma" **("solidarity")** ve "vurucu güç" **("striking power")** olarak irdelemektedir.(11) Muhsin Mahdi, asabiyyeti "sosyal dayanışma" **("social solidarity")** olarak karşılamakta,(12) ancak bu karşılığın, kavramın genel anlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret

---

(8) **Thought and Change,** London, (Weidenfeld-Nicholson), 1964, s. 143.

(9) **The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.** Princeton University Press, 1963, s. 12: Halpern'e göre, güçlü bir "grup birliği" temeli üzerinde "bağlılık" **("loyalty"),** "cesaret" **("courage")** ve "irade" **("will")** bulunur.

(10) H. Topçuoğlu **Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** ss. 346-347.

(11) **Political Thought...,** s. 98. E.I.J. Rosenthal, asabiyyet kavramını işlerken terimi olduğu gibi kullanmakta, başka karşılıklar bularak anlatımını bunlarla sürdürmek cihetine genellikle gitmemektedir. (Örneğin, bkz.: **Political Thought,** ss. 87, 195, 233; **Islam in the Modern National State,** ss. 18, 23, 81.) Yazar, "dayanışma ve vurucu güç" tanımını sürekli olarak yararlanmak için geliştirmiş değildir; söz konusu terimleri, asabiyyetin bağlılık **(corporate loyalt)"** (bkz.: **Islam...,** s. 405); "yek-vücut duygu... ortak bakıştan doğan yürütme **(corporate sense... drive born of a common outlook)" (Political Thought,** s. 29), "dayanışma ve karşılıklı sorumluluk duygusu **(sense of solidarity and mutual repsonsibilitiy)" (Political Thought,** s. 87.) gibi örnekler de aynı amaçla kullanılmaktadır.

(12) Bkz.: **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** ss. 196, 263, ayrıca; ss. 178, 195 vd., 242, 245, 252 vd., 256-257, 259-261.

etmektedir.(13) F. Gabrieli ise asabiyyeti olduğu gibi kullanarak mahiyetini açıklamaya girişen yazarların başında gelir.(14)

F. Rosenthal, **(The Muqaddimah...)** çevirisi boyunca "grup duygusu" **("group feeling")** terimini kullanmaktadır.(15) Z. K. Ugan ise **(Mukaddime)** çevirisi boyunca asabiyyet kavramını aynen kullanmaktadır.

Görüldüğü üzere, özellikle çok sınırlı tuttuğumuz bir dökümde bile, asabiyyetin değişik tanım ve karşılıklarına rastlamaktayız. Aslında bütün bu ve diğer karşılıklar değişik yazarların yalnızca asabiyyet kavramını karşılamak için kullandıkları birer terim olmaktan çıkmaktadır. Yazarlar, **Mukaddime** üzerine yaptıkları genel yorumu doğrulayabilmek için asabiyyet kavramını da yer yer belirli bir değerlendirme "süzgeç"inden geçirmektedirler. XVIII. - XX. yüzyıl gelişmelerine tarihten güdümlü bir biçimde dayanak aramak için yapılan "milliyetçilik" vb. zorlama-yakıştırmalar bir yana bırakılırsa yazarların kullandıkları karşılıklarda ve yaptıkları tanımlarda "hakikat payı" bulunmaktadır. Ancak bu "hakikat payları", çoğu halde birer "pay" olmaktan öteye geçmektedir. Asabiyyetin; "sosyal dayanışma", "komünal duygu", "askerî ruh", "sosyal birleşim-'yapışma' (il-

---

(13) L. Gumplowicz'in **"Solidaritat",** Issawi'nin **"solidarity",** Ayad'ın **"Gemeinsinn",** Schimmel'in **"Gemeingefühl"** ve Flint'in **"public spirit"** karşılıklarının tartışılması; özellikle Khemiri'nin **"Nationalismus"** yorumunun boşlukta kalışının gösterilmesi için bkz.: Mahdi, **Ibn Khaldun's...,** s. 196 not 1.

(14) F. Gabrieli'nin yorumu için bkz.: "Asabiyya", **Encyclopedia of Islam** (New Ed.). Bkz.: Yukarıda, ss. 37-38.

Albert Hourani de asabiyyeti olduğu gibi kullanmaktadır. Bkz.: **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,** Oxford University Press, London 1962, ss. 22-24.

(15) Karş.: Edith Penrose, "Stagnation", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

tisak)", "vurucu güç" gibi terimlerin ifade ettikleri anlamları belli ölçülerde içermekte olduğu söylenebilir. Bu karşılıklar asabiyyetin açıklanmasına yardımcı sayılabilir. Fakat asabiyyet teriminin gerçek mâhiyetinin bütün boyutlarıyla anlaşılması, bu kelimeyi İbn Haldun'un kavramlaştırmasının bütün yönleriyle incelenmesine ve bu yönlerin iç ilişkilerinin araştırılmasına bağlıdır. Asabiyyetin bazı "görünüm"leri ve ortaya çıkış biçimleri aracılığıyla gerçek işlevine işaret edilmiş olunabilir, ancak **Mukaddime**'deki sosyal-siyasal doktrinde incelenen **değişme** sürecini meydana getiren ve bütünleştiren "harç", asabiyyet, yine de tam anlamıyla kavranmamış kalır.

Asabiyyetin ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren, bu gelişme karşısında değişen bir gerçekliği yansıtması; **"Mukaddime**'de ele alınan üretim ve sosyal hayat tarzlarına, "bedevîlik" ve "hazarîlik"e daha yakından eğilmemizi zorunlu kılmaktadır. Bedevîlik ve hazerîliğin anlaşılması ise, insanlığın geçirdiği genel evrelerin, "barbarlık" ve "uygarlık"ın, birbirleriyle ilişkileri açısından ele alınmasını gerektirmektedir. Uygarlığın genel konumları yapıldıktan sonradır ki, bedevîlik ve hazerîliğin bu genel çerçeve karşısındaki durumu incelenebilir. Burada özen gösterilecek nokta; uygarlığa geçici ya da uygarlıkla ilişkiyi mümkün kılan barbarlık durumunun vurgulanmasıdır. Paralel anlamda, bedevîliğin de vurgulanması gerekecektir.

B. BARBARLIK VE UYGARLIK: ÖZELLİKLE BARBARLIK

Toplumlarda bulunan işbirliği, birlikte eylem, kollektif aksiyon gücü insanların toplu halde yaşamalarına dayanır. Kollektif gücün temelinde ise kandaş topluluk özellikleri yatar.

Kan **(Gens)**[16] olarak adlandırılan tarih öncesi kurumda giderek sosyal örgütlenmelerin doğmuş olması, insanlık gelişmesinin temel özelliğidir.

Kan kurumunun insanlık kadar, en azından Vahşet sonrası insanlığı kadar eski olduğu, yalnız aryenlerde değil, diğer semitik ve yafetik uluslarda da benzeri fonetiklerle yaşamış olmasından anlaşılabilir. Arapçanın **"cins"** kelimesi Sanskritçenin **"cana"**sı ve Grekçenin **"jenos"**u ile bir gibidir. Gene Arapçadaki "can" ve "cin" kelimeleri de başka kökten gelmişe benzemezler. "Cann" kelimesi, cennette Havva ile Ademi kandıran ve bütün yakın - doğu uygarlıklarının eşiğinde tarım tanrısı ve simgesi olarak en büyük rolleri oynayan yılana kadar gider. **Cinn;** Gizlenmek; örtülü olmak ve önce gelmek anlamına gelir; Adem oğlunun gözünden örtülü olması dolayısıyla onlara da denir. Her kan örgütünün diğer kanlara karşı kapalı, "örtülü" kalışı düşünülürse, **Can-Cin-Cins** kelimeleri arasında bir kök bağlılığı bulunmadığını çürütmek güçleşir. Yafetik Türkçede hâlâ yaşayan **kan** kelimesi, Almanca **"kan"**ın aynıdır. İlk oymak şeflerinin **Han** sıfatları, aslında H ile K harflerinin karışımı ile başlar. İlk Türk

---

(16) "Morgan'ın bu kandaş grupları genel olarak tanımlamak için kullandığı Lâtince **gens** kelimesi, Grekçede aynı anlama gelen **genos** kelimesi gibi, Aryen dillerde ortaklaşa bulunan **gan** kökünden gelir (ki kuralara göre, Almancada **k** harfi, Aryence **g** harfinin yerini tutarak kelime **kan** olur), anlamı: dünyaya getirmek'tir. **Gens, genos** Sanskritçede **canas,** (yukarıdaki kurala göre) Goth dilinde **kuni,** Eski Kuzey [Nordik] ve Anglo-Sakson dilinde **kyn,** İngilizcede **kin,** orta yukarı Almancada **künne;** hepsi aynı kandaşlığı, bir nesilden gelmeyi belirtir. Ancak, Lâtincede **gens,** Grekçede **genos** kelimeleri özellikle ortak bir nesilden (kabilenin ortak atasından) gelmekle övünen ve bazı sosyal ve dinî kurumlarla özel bir topluluk hâlinde birleşmiş bulunan bir grup insan için kullanılıyor; bununla birlikte bu topluluğun aslı ve mahiyeti, şimdiye kadar bütün tarihçilerimiz için karanlıkta kalıyordu." F. Engels, **(Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni:) The Origin of the Family, Private Property and the State:** K. Marx - F. Engels, **Selected Works,** International Publishers, New York 1968, s. 518.)

kabileleri içinde doğmuş bulunan **Gens-Kan** ayrılık ve örgütünden **"Hkan"** sözcüğünün geldiğini söylemek, pek aykırı sayılmaz.(17)

Kan örgütünün nüfusça gelişmesini sosyal örgütlenme açısından gelişmesi izlemşitir. **Phratry** (Fratri: kabilenin ikinci derece bölümü(18) ve kabile aşamaları giderek geniş kandaş örgütlerinin gelişmelerini belirlemektedir.

İnsanlığın gelişimindeki etnik aşamalar, Vahşet **(Savagery)** ve Barbarlık **(Barbarism)** aşamaları Uygarlık öncesinin ana evrelerini oluşturmuştur. Gerek Vahşet gerekse Barbarlık aşamaları kendi içerisinde üçe ayrılırlar. Böylelikle Aşağı Vahşet - Orta Vahşet - Yukarı Vahşet ile Aşağı Barbarlık - Orta Barbarlık Yukarı Barbarlık birbirini izlemiştir.(19) Her aşa-

---

(17) H. Kıvılcımlı, **Tarih...,** ss. 70-71. **"Gens"**in "kan ile karşılanması böylelikle münkün olmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, Greklerde de, Lâtinlerde de, Cermenlerde de, Türklerde de **"Gens-Genos-Kan-Han"** kelimeleri, toplumda Anahanlığın (ana hukukunun) alt edilip Babahanlığın üstün geldiği çağlardaki kullanımı ile Tarihe geçmiş bulunuyor. Onun için **Kan** sözcüğü, erkeğin tekelinde, baba cihetinden akrabalık işareti gibi görünür. Oysa, **Kan**'ın ilk şekli ve anlamı ana cihetinden akrabalık aslını belirtir. Dolayısıyla, "kan", kan birliğini ve bu birlikten gelişen örgütlenmelerin bütün evre ve ayırımları için tam bir köken-birlik ifadesi olmaktadır.

(18) Bkz.: Lewis H. Morgan, **Ancient Society,** Harvard University Press, 1964, s. 81 vd. (Eserin ilk basımı 1877'dedir; kullandığımız basım standart 1878 basımı esas alınarak düzenlenmiştir.)

[**Ancient Society** Dr. Ünsal Oskay tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.]

(19) Morgan, ss. 11-23.

Morgan'ın materyalistik, ekolojik ve teknolojik bir teori çerçevesinde sunduğu eseri üzerine genel bir değerlendirme için bkz.: Leslie A. White, "Introduction", Morgan: **Ancient Society,** [yukarıda belirtilen] 1964 ed., ss. xliii-xlii. Morgan'ın "gelişme aşamaları"na karşı yürütülen eleştirilerin, sistemin geçersizliğini ortaya koyamamış olmaları; belirli bulgular karşısında, gelişme aşamalarını tayin için Morgan'ın kendi ölçütlerini kullanışındaki yeter-

mının bazı temel özellikleri o aşamanın mahiyetini açığa çıkarmaktadır.(20)

Barbar(21) insanın bazı temel özellikleri olmuştur. Gerek aşağı barbarlığın avcı toplumu, gerek orta barbarlığın çoban top-

---

sizliğinin tartışılması hakkında bkz.: White, "Introduction", özellikle ss. xxv-xxvi.

Morgan'ın üçlü ayırımının çağdaş "ilkel-uygar toplum" ayırımları karşısındaki durumu için bkz.: T.B. Bottomore, **Sociology: A Guide to Problems and Literature,** 2. ed., Allen Unwin, London 1971, (1. ed. 1962), s. 127. Antropolojik bulguların sistemli toplumsal gelişme evreleri tasnifleriyle uyum göstermesi ve siyasal sistemler açısından çıkartılan sonuçlar için bkz.: Bottomore, s. 152.

Gordon V. Childe, Morgan terminolojisini çağdaş arkeoloji ve antropoloji değerlendirmelerinde kullanmış, ancak çağlar tasnifini yalnızca teknik-ekonomik elemanları dikkate alarak geliştirmiştir. Bu konuda Childe'ın **The Dawn of European Civilization** ve **The Most Ancient East** adlı eserlerine bakılabilir. Ayrıca bkz.: Childe, **What Happened in History,** Penguin Books, (rev. ed.:) 1954. (1. ed. 1942). Türkçeye çevirisi **Tarihte Neler Oldu,** çev.: Alâeddin Şenel - Mete Tunçay, Alan Yayınları.

(20) Temel özelliklerinin yansıtıldığı şematik özet için bkz.: Morgan, s. 18.

Karş.: Leslie A. White, **The Evolution of Culture: The Development of Civilization of the Fall of Rome,** McGraw-Hill, New York-Toronto-London 1959, ss. 69-70, 131-132, 245-247, 256, 302.

(21) Buradaki "barbar", Uygarlık'tan önceki Barbarlık döneminin insanıdır. Morgan'ın bölümlemiş olduğu Vahşet ve Barbarlık sosyal çağlarından bu ikincisi insanlık gelişiminin uzun ve anlamlı bir çağıdır. Yeryüzünde ilk Uygarlık ortaya çıkarken Vahşet döneminin insanı kalmamış, insanlık Aşağı, Orta ve Yukarı Barbarlık örgütlenmelerinin insanları ile sürmüştür. Uygarlığın doğuşundan sonra da, barbarlık, çeşitli zaman-mekân boyutlarında devam etmiştir. Sözü edilen barbar insan terimini, tamamıyla sosyolojik bir içeriğin belirlenmesi amacıyla kullanmaktayız. Bu anlamdaki barbarlığın, Yunancada "yabancı" anlamına gelen **"barbaros"** kelimesiyle ilgisi yoktur. Yine, kullandığımız sosyolojik muhtevalı barbarın "gaddar, acımasız" vb. pejoratif yüklenimli terimlerle de ilgisi yoktur. Uygarların, özellikle "batılı" uygarların "hoşlarına gitmeyen" uluslar için kullandıkları "barbar" kelimesinin bizim kullandığımız barbar kavramından ayrı tutulması da özellikle gerekmektedir.

lumu, gerekse yukarı barbarlığın tarımcı toplumunda değişik özellikler görülmekle birlikte, temelde hepsinin kandaşlık bağlarından gelen birlikte inanma, birlikte harekete geçme ve dayanışma gibi özelliklere sahip oldukları bilinmektedir. Bu temel özelliklerin başında demokratik ve eşitlikçi hayat tarzı gelir.(22)

Morgan, kandaş toplumun en klasik yapısını ve bundan doğan özellikleri Iroquois kanlarında ve konfederasyonunda bulmuştur. **Demokrasi ilkesi** kanlarda doğmakta ve kendini **sachem** ve şeflerin demokratik seçiminde göstermektedir. Ayrıca, mülkiyetin kollektif esaslara bağlı oluşu grup-içi bağlılığı pekiştirmektedir.(23) Sosyal örgütlenme açısından en önemli olan husus, karşılıklı yardımlaşma, savunma ve haksızlıkları giderme yükümlülüğüdür. "Savunma"yı da genel anlamıyla "güvenlik" olarak düşünmek gerekir. "Yardımlaşma, güvenlik ve haksızlığı ortadan kaldırma"nın tek kelimelik özeti **"dayanışma"**dır. Kandaşlık bağı, dayanışma biçiminde ortaya çıkar.(24) Toplumun sistemli örgütlenmesi, böylece öncelikle **sosyal** bir örgütlenmedir. Bu örgüt biçimi, giderek, aynı zamanda, siyasal bir örgütlenmeye dönüşür. Özel mülkiyeti korur. Siyasal örgütlenme denince, kadîm **(ancient)** toplumlardaki biçim ile modern toplumlardaki biçimi ayırdetmek gerektir. Bunlardan ilkinde; kan'ın, fratri'nin, kabile'nin, kabile federasyonları'nın ve konfederasyonların üyelerinin bu örgütlerle olan ilişkilerinin yönetilmesi anlaşılmalıdır. Modern toplumdaki devlet'e kadar varan siyasal örgütlenme kişileri değil, mülkiyete esas olan unsurları

---

(22) "İlkel toplum"daki demokrasi için bkz.: L.A. White **The Evolution...** ss. 246-247. Barbar toplumların ekonomik sistemlerinin "ilkel komünizm" olarak adlandırılabileceği hakkında bkz.: L. A. White, **The Evolution of Culture,** ss. 250, 255.

(23) Morgan, ss. 69-70.
Bkz.: White, s. 245 vd.

(24) Morgan, s. 71.

ele alır, düzenler ve yönetimi sağlar. Bu bakımdan, iki "siyasal" örgütlenme biçimi temelden değişiktir.(25) Bu durum tam bir evrensellik gösterir.(26) Böylelikle, **societas** ile **civitas,**(27) kandaş toplum ile siyasal toplum ya da devlet örgütü yönetimi ayrılırlar.

Kan'ın **sachem**'ini (barış başkanını) ve şef'ini (askerî komutanını) seçmesi, bu seçimin bütün diğer yakın kanlar tarafından onaylanması, bundan sonra da ortaklaşa kurultay tarafından onanması demokratik yönetimin asgarî şartlarıdır. "Başkan"ın yönetiminin, yol göstericiliğinin moral bir temeli vardır, cebir - zecire **(coercion)** dayanmaz. Ölenlerin kişisel kullanımda bulunmuş oldukları eşyalar bütün öteki kandaşlara kalır. Kandaşlar yardımlaşma, birbirlerini koruma yükümlülüklerinden başka yabancılarca yapılacak olumsuz bir eyleme **ortak** olarak direnmek durumundadırlar. Ölen üyenin adı, onun en büyük oğlunun hayatı süresince, yine bu büyük oğulun rızası olmaksızın kullanılamaz. Bu hal dışında, adlar ortaklaşa verilir, kabile kurulu **(council)** tarafından duyurulur. Kurul, kadın-erkek herkesin oy hakkına sahip olduğu bütün ergin kandaşların **ortak** toplantısıdır; başkanın seçimi, atanması, gerektiğinde azlinde tam yetkili tek organ söz konusu kuruldur. Kandaş toplum örgütü içinde, hayat tarzının belirlenişi olan "egemenlik" ortaktır ve kurula aittir. Yine kandaş toplumda, mezarlıklar da ortaktır. Bütün bu özellikler barbar toplumun farklı aşamalarında -giderek değişiklikler göstermekle birlikte- mevcut bulunan temel kandaşlık ilişkilerini belirler.(28) Yine bütün bu özellikler az çok evrensel nitelikler taşır.

---

(25) Morgan, s. 60.

(26) Morgan, ss. 63, 190, 278.

(27) Morgan, Bölüm I. Kavramların açıklanması ve yorumu için Bkz.: L. A. White, s. 309.

(28) Morgan, ss. 60-132.

Kandaşlık-barbarlık örgütlenmesi içerisinde önde gelen bir özellik; "kandaş olarak" kabul edilen fakat gerçekte aynı kan birliğinden olmayan kişilerin, belirli kandaş-barbar topluluğun doğal üyesi haline gelmeleridir. Yabancılar, kana kabul edildikleri gibi, bütün kabileye de kabul edilebilirler. Öldürülmeyen savaş esirleri bir kan tarafından kabul edilince bütün kabilenin üyesi olurlar. Hatta, gerekli onay yapıldıktan sonra, **dışarıdan yığın halinde** gelen başka gruplar belirli bir kandaşlık örgütüne alınabilmektedirler. Savaşın, yiğitliğin geçerli olduğu barbarlık tavrında tutsak edilen kişi yalnızca kabile haklarına sahip kılınma şansına değil, o kabilenin **tam üyesi** olma imkanına da sahiptir. Aslında, yukarı barbarlık aşamasına kadar esirlik kurumu barbarlıkta tam olarak yerleşmiş değildir.(29)

Kabile - federasyon - konfederasyon düzeylerinde kandaş üyeliğe yığın halinde geçişler olabildiğini(30) kaydetmiştik. Böylece, kandaşlık, geniş anlamda, gerek anahanlık hukukunun tabu kurumu döneminde gerek babahanlık hukukunun totem kurumu örgütlenişinde;(31) üretim, coğrafya nüfus gibi maddi temeller üzerinde gelişen bir gerçeklik olmuştur. Bu gerçeklik, giderek, gerçek anlamda biyolojik kana bağlılığından, kan bağlılığı var imişcesine işleyen bir "birlik duygusu", "kollektif üretim", "kollektif savaş", özetle "kollektif aksiyon "haline dönüşmüştür.

Barbarlıkta demokratik bir yönetim vardır. Kabilede ve daha yüksek örgütlenme biçimlerinde organizasyonun askeri ol-

---

(29) Morgan, s. 75.

(30) Morgan, s. 109 vd.

(31) Aslında, sürünün yarattığı bolluk erkeğin mülkü biçiminde geliştiği için erkek seçkinleşmiştir. Kandaşlar için eşitlikçi bir düzeni ortaya çıkaran totem örgüt ve inançları temeli üzerinde tabu güdüsü ve tavrı babahanlık düzenini doğurmuş ve giderek pekiştirmiştir.

masına karşılık, yönetimin niteliği demokratiktir.(32) Uygarlıktan önce, barbarlığın geçirdiği aşamalarda siyasal örgütlenme biçimleri zamanla gelişmiştir. İlk aşamada (aşağı barbarlık), yönetimi, kanlar tarafından seçilen –ve azledilebilen başkanların oluşturduğu kurullar sürdürüyordu. İkinci aşamada (orta barbarlık) **işbirliğine** dayanan ortak bir kurul ile bir genel askerî komutan bulunuyordu. Bunlardan birincisi sivil, ikincisi askerî yönetimi sürdürüyordu. Üçüncü aşamada (yukarı barbarlık) bütün halkın yönetimini belirleyen "egemenlik" hakkı söz konusuydu. "Egemenlik" halk kurulları ya da temsilcileri başkanlar tarafından yürütülüyor, ayrıca, bir genel askerî lider bulunuyordu. Bu asgarî esaslar evrensel nitelik göstermekteydi.(33)

Kısaca, kandaşlık hareket tarzı evrensel nitelikler göstermiştir.(34) Başkanların ayrıcalıklı üstünlüğünün olmadığı, kabilelerine kandaşlık bağlarıyla bağlı ve bağımlı olduğu, kişisel hakları bakımından kabile üyelerine eşit bulunduğu barbarlıkta temel ilkeler, özü bakımından, özgürlük, eşitlik ve kardeşliktir.(35)

Tarihte yay ve sapan keşifleriyle ortaya çıkan, ok ve yaylı avcılık geçimiyle belirlenen, teknik bakımdan çömlekçiliğin ortaya çıkışıyla gelişen Aşağı Barbarbık, barbarlık gelişiminin ilk aşamasıdır. Bu çağ teknik yönüyle, **Neolitik** (Yenitaş) çağıdır. Evcil sürü üretimi biçiminde yeni bir yaşayış tarzı getiren çağ ise çobanlık gereği göçebe hayat sürülen Orta barbarlıktır.

---

(32) Morgan, s. 105.

(33) Morgan, s. 107.

(34) Bkz.: Morgan, s. 107 vd. (Greklerde, "İtalyan" kabilelerinde.) Ayrıca bkz.: F. engels, **The Origin...**, s. 518 vd. (s. 527: Spartalılar, Romalılar; s. 530 vd.: Grek genleri; s. 555 vd.: Keltler ve Germenler.)

(35) Morgan, s. 79.
Bkz.: L. A. White, s. 246.

Teknik bakımdan Tunç Devri olan orta barbarlıkta yerleşikliğin belirtileri ortaya çıkar. Üretimin esas olarak tarıma dayandığı, kent sistemlerinin doğduğu, teknik bakımdan Demir Devri olan Yukarı Barbarlık ise -sulama dahil- sistemli tarla tarımını uygulayan bir çağdır. Toprak mülkiyeti kent yerleşmesini yaratmıştır, teknik ise sanayi ile tarımı hem bütün olarak hem de kendi içlerinde bölümlenmiştir.

Aşağı - Orta Yukarı Barbarlık dönemlerinin, aşamalarının farklı nitelikleri olduğunu belirtmiştik. Gerek genel olarak ekonomi, gerek işbölümü ve gerekse yaşayış ve sosyal ilişkiler, örgütlenme ve inançlar açısından barbarlığın değişme'ye uğradığı açıktır. Daha kandaşların ilk eşitlik süreci boyunca, "totem"den "tabu"ya geçişte farklılaşmalar olmuştur. Ondan da önce, vahşet çağlarında kadının ev, erkeğin ise av ile uğraşması üzerine ilk işbölümü yaratılmıştır. Orta Barbarlık boyunca bazı insanların göçebe kalmaları, diğerlerinin yerleşiklik kazanmaları diğer bir sosyal işbölümünü getirmiştir. Sonraları, yukarı barbarlıkta sanayi ile tarımın ayrılmasının koşulları insanlığı uygarlık döneminin eşiğine getirmiştir. Uygarlıkta ise tarım üretimi şart ve kaçınılmazdır. Ancak uygarlığın asıl sebebi yalnızca tarım değildir. Uygarlığı ayıran karakteristik, tarım ile sanayi kolları arasındaki işbölümünün gelişmesine bağlı olarak, ticarettir. Tüccarın sosyal bir sınıf olmasıyladır ki uygarlık başlamıştır.(36)

Konumuzun gelişimi açısından hemen vurgulamamız gereken iki nokta ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi: "totem"in ve ifade ettiği sosyal örgütlenmenin değişime uğraması - ve bir anlamda yozlaşması-sonucu "tabu"ya dönüşmesi, kamusal düzenin "tekelleşme"ye başlaması ve ortaklık'ın zedelenmesi, anahanlık hukukunun giderek tamamıyla ortadan kalkarak babahanlık hukukuna dönüşmesi, kandaş eşitlik ilke ve davranışlarının törpülenmesi ve zamanla toplum içi ilişkileri cebir'e

(36) Karş.: G. Childe, **Tarihte Neler Oldu,** s. 190 vd.

dayanmaya başlaması, kamu adına yapılan mal alışverişinin yerini kişinin yaptığı ticarete bırakması, bezirgânlık ve tefeciliğin ağırlık kazanması ve genel olarak uygarlığın kurumlarının yerleşmesi sürecinde bütün değişme'ye rağmen belirli bir kandaşlık tavrının bulunmasıdır. Kendini eşitlikçi toplumda üstün gören, seçkin sayan ve zorba babahanlık dönemi kişisinin, orta barbarlık ya da özellikle yukarı barbarlıkta "istibdat tohumu" taşıyan ferdinin bile kandaşlık eşitliği "inkar etmesi" söz konusu olmamıştır. Barbarlıkta kural, dayanışma-yardımlaşma'dır. Bu bakımdan çeşitli aşamalarda ve değişik mekanlarda bulunan barbar toplumların sosyal yönden asgarî davranış ortaklıkları, ister gerçek akrabalığa dayansın isterse kabile dayanışmasına sonradan alınmış kişiler arasında oluşsun, fertler arasındaki somut bir olguya dayanır. Bu olgu, "duygu" planında kalmaz; birlikte haraket etme, topluca eylem, toplu güçle ve dayanışma ile aksiyon tarzı olarak kendini gösterir.(37)

Vurgulanması gereken ikinci önemli nokta; barbarlık ile uygarlığın gerek -yazılı- Tarih öncesinde gerek sonrasında bir arada bulunmuş, aynı zaman ve -geniş- mekân boyutlarında birlikte yaşanmış olmalarıdır. (Bu hal, Batı'da Sanayi Devriminin ön şartlarının hazırlanmaya başlandığı XIV. - XV. yüzyıla kadar sürmüş bulunmaktadır.) Söz konusu birlikte varoluşun en canalıcı özelliği, barbarlık ile uygarlığın, sürekli bir kavga, bir savaş içerisinde bulunmuş olmasıdır. -Zaman zaman iç içe geç-

---

(37) Karş.: Marw-Engels'in **Alman İdeolojisi**'nde yer alan "kollektif aksiyon" **(Zusammenwirken)** kavramının bir üretici güç oluşu, Bkz.: (ed.) T. B. Bottomore and Mawimilien Rubel, **Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Philosophy,** Penguin Books, 1963, s. 77. **[Die deutsche Ideologie, Marx-Engels** Gesamtausgabe I/5, ss. 18-19.] **L'Idéologie Allemande,** (présentée et annetée par G. Badia), Editions sociales, Paris 1968, s. 58. **Alman İdeolojisi,** çev.: **Selahattin Hilâv,** Sosyal Yayınlar, İst.: 1968, s. 53. Ayrıca bkz.: aynı eser, (ed., Bottomore-Rubel; s. 228. (prés.) Badia; s. 62, (çev.) Hilâv, ss. 60-61.

miş görünümlere bürünmekle birlikte-İnsanlığını çağlar boyu iki büyük "kamp"a ayrılmış olması tarihsel bir gerçekliktir. Uygar olmayanların çoğu durumlarda kendi tarihlerini yazamayışları, bütün Ön-Tarih'i **(Protohistoire)** ve Tarih'i uygarların yazmasına sebep olmuştur. Böylece; tarih öncesi, ve -yazılı- tarih boyunca yaklaşık yedibin yıl süren çatışmaları uygarlık cephesi açısından yansıtılmış olduğunun bilincinde bulunmak gerektir. Özet olarak, barbarlık ile uygarlığın iki ayrı **üretim, hayat ve aksiyon tarzı** getirmiş bulunduğu, bu halinde, kandaş-barbar tarzın uygarlık potasında gittikçe erimesine rağmen Sanayi Devrimi'nin doğuşu sürecindeki gelişmelerin hızlandığı dönemlere kadar sürdüğü, birlikte varoluşun sürekli bir çarpışmalar, savaşlar, altüstlükler getirdiği belirtilmelidir.

Yeryüzünün her yerinde Türkler, Moğallar, Cermenler, Semitler tarih öncesinin sınıfsız toplumlarından gelmişlerdir ve toplum olarak barbarlık aşamasını yaşarlarken kandaşlık özelliklerini sürdürmüşlerdir. Kandaşlık özellikleri denince yalnızca somut olarak izi bilinen akrabalık ilişkilerinin doğurduğu tavır değil, akrabalık ilişkileri var imişçesine işleyen bir karşılıklı dayanışma duygusu ve aksiyonu anlaşılmalıdır. Yeryüzünün değişik yerlerinde, ayrı zamanlarda aynı temel özelliklerin izleri görülmüş ya da varoluşları gözlemlenmiştir.

Türklerde siyasal yapıdaki kurultay geleneği, alp (ilb) davranış geleneği, sosyal ve siyasal hayattaki bütün demokratik gelenekler,(38) -barbar- Araplardaki yardımlaşma ve dayanışma

(38) Orta Asya Türkleri yüzyıllar boyu süren uğraşlarında ilk topraklarından dışarıya "demokratik" geleneklerini sürekli taşımışlardır. İslâm'daki siyasal örgütlenmelerin, "Orta Doğu"da binlerce yıldır mevcut olan antik uygarlıkların etkisiyle köreltilmesi sonucu, derebeyleştiği ve tavaif-ül mülûk hâlini aldığı zamanlarda Horasanlı Türkler İslâm'ı yeniden diriltmişlerdir. Bu potansiyelin kökenine kısa bir bakış Ziya Gökalp'a başvurularak yapılabilir: (Ziya Gökalp, "Türk Devletinin Tekâmülü", Dergâh Mecmuası, Zikreden: Bezmi Nusret Kaygusuz, **Şeyh Bedrettin Simavenî,** ss. 81-82.)

geleneği, İngiliz toplumunun köklerinde yatan ve sanayi devrimini ilk olarak başarmalarını mümkün kılan faktörler arasında yer alan demokratik kandaşlık gelenekleri doğudan batıya evrensel nitelikler gösterir.

Gerek çok sayıdaki siyasal örgütlenmelerde iktidar olmuş gerekse değişik iktidarlar karşısında önemli direnmeler göstermiş bulunmaları, Türkleri, kandaş toplulukların temel özelliklerinin betimlenebilmesi açısından elverişli bir örnek durumuna getirdiği söylenebilir. Böylelikle, kandaşlık özelliklerini korumuş bulunan toplulukların çeşitli alanlardaki örgütlenmelerdeki demokratik ve eşitlikçi insan faktörü daha belirgin olarak ortaya çıkar.(39) Nitekim, İbn Haldun da Türk-

---

"Eski Türklerde beylerin ne kadar servetleri varsa, umumiyetle İl'e aitti. Türk ilinde kendine mahsus bir nevi Komünizm vardı. Boy beyleriyle hatunlar ekseriya şölen adı verilen umumi ziyafetler verirlerdi. İl'e mensup bütün fertler bu genel sofralarda yer, içer, eğlenirlerdi. Bunların arasında çıplak olanlara elbise giydirilir, borçluların borcu ödenir, düşkünlere yardım edilirdi. Türklerde beylikle tamalı ve hisset birleşmezdi. Gerek beylerbeyi, gerek boy beyleri servetleri için birer mütevelliden başka bir şey değillerdi. Bunların bütün servetleri, menfaatları umuma ait vakıflar hükmünde idi. Fakirler de zenginlere haset etmezdi. Çünkü zenginlerin servetleri kendilerine tevzi edilmek için daima dolup boşalan birer umumi hazine idi. Türk Komünizmi yalnız beylerle halk arasındaki tesanüdden ibaret değildi. Doğrudan doğruya halk arasında da canlı tesanüd zümreleri mevcuttu. Her kırk hane arasında mütesanit bir cemaat teşkil ederdi. Bu zümrelerden her birinde senede en az dört izdivaç vukua gelmesi kanuni bir mükellefiyet halinde idi. Geline masraf yapacak iktidarda olmayan delikanlıların masrafları bu cemaatler tarafından verilerek evlendirilirdi. Hangi cemaat bu mükellefiyeti ifa etmezse mesul olurdu. Türklerde zevecat taaddüdü usulü cari olmadığı halde nüfusun haddinden fazla çoğalması bu izdivaç tesanüdünün neticesi idi. Bu kaideye göre hiçbir delikanlı bekâr kalamazdı. Ve hiçbir baba küffü olan bir gence kızını vermemezlik edemezdi. Romalılarda baba ölmedikçe oğulları vatandaş hukukuna malik olamazdı..."

(39) Türklerin kandaşlık nitelikleri Önasya'ya gelmelerinden sonra da sürmüştür. Türklerin kandaşlık geleneklerinin etkisi Osmanlılık öncesinde, sırasında ve sonrasında kendisini çeşitli biçimlerde göstermiştir. Bu hâl, tabia-

leri bu açıdan karakteristik bulmuş ve konu üzerinde özenle durmuştur.(40)

---

tıyla, belirli bir gelişim içerisinde, değişik kurumlarda farklı sonuçlar doğurmuştur. Söz konusu davranış biçimi zamanla katışıklık gösteren bir kalıtım biçiminde devam etmiştir.

Tarihsel gelişim üzerine özetler, gaza ilkesi ve bazı kurumların özellikleri için bkz.: Halil İnalcık, **Türk İdarî Teşkilâtı Tarihi,** Ders Notları, (Teksir), Ankara (tarih ?), s. 7 vd., s. 59 vd..

Fütüvvet kurumu, ahî örgütü ve ahîliğin kökeninde Batı'daki karşılığıyla "şövalye" davranışının yatması konusunda bkz.: H.A.R. Gibb - H. Bowen, **Islamic Society and the West,** vol. I, s. 58 not 5, s. 59 not 1, s. 184 not 2.

"Fütüvvetin temelinde 'cüvan-merdlik' vardır. Cüvan-merdliğin aslı üç şeydir: Dediğini yapmak, sözünde durmak, sabırlı olmak." Bkz.: Abdülbakî Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı", **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** Cilt II, no. 1-4, Ekim 1949 - Temmuz 1950, s. 74.

"Fityân, [Fütüvvet ehli: 'gençler birliği'] gayri kanunî icraatlarında birbirlerini mütekabilen desteklemekle itham edilirlerdi. Bu gayri kanunî icraat arasında şunları sayabiliriz: Zenginlerden tehditle para koparmak –ve hemen ilâve etmeliyiz ki– bu gaspedilen paraları fakirler arasında taksim etmek. Komünistliği hatırlatan bu gaye..." Bkz.: Franz Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı", **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** cilt 15, no. 1-4. Ekim 1953 - Temmuz 1954, s. 11.

Sosyolojik anlamda barbarlık (eşitlikçi, doğrulukçu, korku ve yalan bilmez toplum) çerçevesindeki özelliklerin değişik ekonomik, sosyal ve siyasal yapılı kurumlara yansımasını Türkler örneğinde büyük bir açıklıkla görmek mümkündür. Konumuzun sınırlarını zorlamadan kaydetmekle yetinirsek, Osmanlılık'ın vücut bulması ve yükselmesindeki en önemli bir temel etkeni de yine birlikte eylem gücünü işletebilen "saf insanlık hâli"nde aramak gerekecektir. Osmanlılık'ın "kuruluş" günlerinde, kandaş kökenli gazi gelenekli davranışlar kendisini olaylarda, giderek rivayetlerde göstermiştir. **Neşrî Tarihi** bunun örnekleriyle doludur. Bkz.: Mehmed Neşrî, **Kitâb-ı Cihan-Nümâ** Neşrî Tarihi, I. cilt, hazırlayanlar: F.R. Unat ve M.A. Köymen, T.T.K. yay., Ankara 1949, özellikle ss. 111-112.

(40) Örneğin bkz.: **MU,** I, ss. 152-154: **MR,** I, ss. 136-138. **MU,** I, s. 174: **MR,** I, s. 153. **MU,** I, ss. 306-307: **MR,** I, ss. 251-252. **MU,** I, s. 379: **MR,** I, s. 302: **MU,** I, s. 441: **MR,** I, s. 351. **MU,** I, s. 468: **MR,** I, s. 378: **MU,** I, s. 609: **MR,** II, s. 12. **MU,** I, ss. 617-618: **MR,** II, ss. 18-19. **MU,** I, ss. 625-626: **MR,** II,

Kandaş özellikleri kaybolmamış Arapların[41] davranışları; birlikte yaşama, topluca eyleme geçme ve dayanışma biçiminde kendini gösterir.[42] Bu davranışlar tipik barbar özellikle-

ss. 25-26. **MU,** I, ss. 630-631: **MR,** II, s. 28. **MU,** I, s. 643: **MR,** II, s. 37. **MU,** II, s. 29: **MR,** II, s. 67. **MU,** II, s. 37: **MR,** II, s. 73. **MU,** II, s. 317. **MR,** II, s. 307.

(41) **Hasab** birliği, **qabîla** (kabile) ortaklığı, öncelikle kan birliğine dayanır. Ancak, zamanla, ortak davranış bütünlüğü, kan birliği var imişçesine işleyen bir sosyal bilinçle çevrelenmiştir. "Kandaş" denildiğinde, her iki hâl de anlaşılmalıdır.

(42) Ignaz Goldziher, ünlü eseri **Muhammedanische Studien**'de (1888) Araplardaki kabilevî özellikleri sergilemektedir. **(Muslim Studies,** ed. by S. M. Stern, trans. from the German by C.R. Baber and S. M. Stern, vol. I, Allen-Unwin. London 1947.) Bunlar, karakteristik barbar özellikleridir. Bedevîlerin, kuruluş ve yayılma döneminde İslâmiyet karşısındaki tutumları (özellikle ss. 15-18), doğal hayata bağlılıkları (s. 29), davranışlarının arkasında yer alan kan birliğinin ve kan birliği fikrinin önemi (ss. 45-46) dikkati çekmektedir. Kabileler arasında rekabet olmakla birlikte, **karşılıklı yardımlaşma** da önde gelen özellikler arasındadır (s. 57).

Goldziher **mufâkhara, shi'âr** ve **tahâluf** gibi davranış ve örgütlenme biçimleri üzerinde durmaktadır. Arap kabileleri arasında tertiplenen yarışmalarda, şairlerin kendi kabilelerini övmeleri ve tarafların kahramanlarının, dövüşmeleri, **mufâkhara,** yaygın bir gelenek olmuştur (s. 57). Arap kabile örgütlenmelerinin orijinal tipi olan **federasyon-konfederasyon** örgütü (**hilf** ya da **tahâluf**) (ss. 65-66) orta-barbarlık örgütlenmelerindeki evrensel eğilimleri ortaya koymaktadır. Yazar, burada önemli bir noktaya; nesep birliğinin, yerini nesep birliği konusundaki varsayıma (nesep birliği olduğuna dair inanca, böyle bir birlik var imişçesine hareket tarzına) bırakmış olduğuna değinmektedir (s. 66). Goldziher, ortak yerleşme alanlarındaki kabilelerin kaynaşmaları olayı üzerinde de durmaktadır (s. 66).

Şiar **(shi'ar)** ise, askerî demokratik yapılı barbarlık örgütlenmesinin, bedevîlik örneğinde yer alan ilgi çekici bir davranış biçimidir. Savaşın en kızgın bir ânında ya da çok tehlikeli bir durum karşısında kabileye adını vermiş olan kahramanın adını, gayrete getirici ünlemlerle birlikte haykırmaya "şiar" denilmektedir. Şiarın temel işlevi kabile üyeleri ya da savaşçıları arasında birlik sağlamak, ortak bir cesaret güdüsü yaratmaktadır. Şiar, aynı zamanda, kabilenin "şanlı" geçmişi ve onur verici geleneklerinin simgesi sayılır.

ridir. Barbar araplar denilince, çoğu zaman, göçebe araplar anlaşılır. Oysa, kent yerleşimi düzeyindeki hayat tarzı da, bu aşamada uygarlıkla katışıklık başlamış ve hatta -bir ölçüde- gelişmiş olsa bile, barbarlık özelliklerinin sürdürüldüğü bir yaşama biçimidir.

C. BEDEVİLİK VE HAZERİLİK: ÖZELLİKLE BEDEVİLİK

İnceleyebildiğimiz kadarıyla, şimdiye kadar **Mukaddime** üzerine yapılan hiçbir araştırma İbn Haldun'un bedevilik ve hazerilik kavramlarını tam anlamıyla açıklığa kavuşturamamıştır. Bu eksiklik, söz konusu kavramların noksan olarak anlaşılmasıyla sınırlı kalmamış, giderek, çoğu hallerde, özel olarak asabiyyet kavramının, genel olarak da İlm ül-Umran ın eksik ya da güdük yorumlarına yol açmıştır. İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrininin, özellikle asıl açığa çıkartmaya çalıştığımız siyaset teorisinin bu durum karşısında doğru yönde yorumlanması beklenemez.

İbn Haldun'un **'umrân badawî** ile **umrân hadarî**'yi gerçekten nasıl ayırdığının, bu iki terim ile **hangi** toplum birimlerini kastettiğinin ipuçlarını vermeye -bildiğimiz kadarıyla yal-

---

Kabile mensubu, kabilenin şiarını bir yardım çağrısı olarak bağırdığında, en yakın durumda bulunan diğer fert ya da fertler, her ne hâl içerisinde bulunurlarsa bulunsunlar, derhâl yardıma koşacaklardır (s. 63 not 2). Böyle bir davranış bir fedakârlık sayılmaz; ortak davranışın yerleşmiş ve doğal bir biçimidir. Şiar bir savaş çağrısı olarak "atıldığında" harekete geçmek, yardım çağrısı olarak bağırıldığında yardıma koşmak onur verici bir hâldir (s. 63 not 5). Toplanmak üzere şiar atıldığında, kabilenin bütün üyelerinin hazır bulunması, üstün bir övünç vesilesidir. Goldziher, bu durumun geç devir şiirlerine kadar yansımış olduğunu kaydetmektedir (s. 63 not 6). Bu durumun İslâmî "cihad" açılmasının kökenlerinden olduğu kanısındayız.

nızca Muhsin Mahdi yaklaşmış, o da bu tesbitini tek bir "dipnot"a[43] "sıkıştırmış"; bu tesbitini derinleştirmemiş ve gereken temellere oturtmamıştır. Asıl paradoksal olan durum, Mahdi'nin tesbitinin, eserin bütününde ileri sürdüğü tez[44] ile koparılmaz bir bağ taşımaması, hattâ bazı yönleriyle bu tesbitin Mahdi'nin görüşlerinin bütününe pek de "yaramaması"dır.

M. Mahdi'nin bedevîlik ve hazerîlik hakkındaki (belirttiğimiz "not"taki) tesbitini aktarmak, öne süreceğimiz düşüncelerimiz için en uygun başlangıcı meydana getirmektedir:

> "İbn Haldun'un sosyal düşüncesini şimdiye kadar araştırmaya girişen kişilerden çoğunun, bu ayırımın (bedevî - hazerî) tam olarak ifade ettiği anlamı gözden kaçırmalarına sebep, **bedevî** kelimesinin çeşitli anlamları, özellikle bu kelimenin temel anlamı (ki 'ilkel, **-primitive-** demektir) ile 'göçebe', 'kırsal' hayat vb. gibi türevsel anlamları arasındaki farklılıkları açıklıkla ayıramamalarındandır. (Bkz.: Örneğin; Hussein, **[Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun,]** 123-26; Bouthoul, **[Ibn Khaldoun: Sa Philosophie Sociale,]** 63-64; Ayad, **[Die Geschichts - und Gesselschaftslehre Ibn Haldûns,]** 187 vd.; E. Rosenthal, **Ibn Khaldun,** 6-7). Arapça **bedevî b- d-'** köklüdür (başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek [Kur'an 9:11, 24:31, 85:13; Dozy **Supplément** I 59; Lane **Lexicon** 170 b - 72 a; Q=Muqaddimah, ed. E.M. Quatremere, I 252]) ve öncelikle ve herşeyden çok 'ilkel' toplumlar, yani, insanın sınırlı ve gerekli ihtiyaçlarını tatmine yöneldiği toplumlar karşılığındadır. Bu sebeple, bir kültür aşaması olarak bedevîlik, 'uygarlık'la, ya da -diğer bir anlatımla- büyük

(43) **Ibn Khaldun's Philosophy of History,** s. 193 not 7.

(44) Bkz.: Yukarıda, ss. 46-49.

şehirlerdeki karmaşık, lüks, ileri teknik beceriler vs. ile karakterize edilen kültür ile karşılaştırılabilir. (Q II 250-51, 255-61). Bu şekilde tanımlanan ilkel kültür, göçebe olmayabilir. Çöllerde dolaşan ilkel insanlar olduğu gibi, dağ ve mağaralarda yaşayan (Q II 203 3: 'dağlardaki kültür' **['umrân aljibâl])** toprak işleyen ve burada yaşayan (Q II 317), küçük köy ve kasabalarda yaşayan (Q II 327) ilkel insanlar da vardır. Bu insanların İbn Haldun'un ilkel kültür' diye adlandırdığı ortak bir yaşama tarzı vardır. İbn Haldun 'ilkel' kelimesini, bu ortak hayatın onu oluşturan yönlerini, örneğin, 'ilkel (siyasal) yönetim' **(mulk badawî)** (Q I 230-34), 'ilkel yapı' **(binâ badawî)** (Q II 234) ve 'ilkel endüstriler'i **sinâ'a badawî)** (Q II 317) belirtmek için de kullanır."

"Böyle bir hayat tarzının sosyal kalıtımın karmaşıklığına bağlı olarak dereceleri olmaktadır. Nitekim, göçebeler dağ-mağaralarda yaşayanlara oranla daha ilkeldirler, bunların her ikisi de köy ve kababada oturanlara oranla daha ilkeldirler (Q I 224-25, II 313-14, 317), Aynı şekilde, 'uygarlık' sadece büyük şehirlerde yaşamak demek değil, fakat uygarlığın özelliklerine uygun hayat tarzını sürdürmektir. Bu da, lüks üretim ve tüketime yönelme, mutlak siyasal iktidara yönelme, karmaşık nitelikte bir sanatın yaratılması ve lüks derecede sofistike ilimlerin bilinmesidir. (Q I 223, 25, 235, 37, 250-51, 256 İbn Haldun bazı hallerde 'kültür'ü, kültürün uygarlık aşaması anlamında kullanmaktadır, bkz.: Q I 270). Hayatını sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan üretim ve tüketime yönelmiş insanlardan meydana gelmiş olmalarından dolayı uygarlaşmış bir kültüre sahip bulunmayan büyük şehirler bulunmaktadır. Bu gibi uygarlaşmamış şehirler ancak burada yaşayanlar uygar bir hayat tarzı geliştirdiklerinde 'uygar olmaya başlamaktadır-

lar **(tatamadadan al-madîna)** (Q II 237, 307: 10 - 11, 39, 343, 383: 14-15, III 265). İlkel kültürde olduğu gibi uygar kültür de, karmaşıklığı ve belirli bir bölgedeki sürekliliği oranında kendi içinde derecelere ayrılmaktadır (Q II 250-51, 255-61)."

"Şu husus da ayrıca vurgulanmalıdır ki, İbn Haldun, tarihin somut verilerinden çıkardığı ve teorik bilimin konusu yaptığı çeşitli sosyal olaylar arasındaki ilişkileri anlatırken teknik terimler geliştirmekte ve kullanmaktadır. Dolayısıyla, İbn Haldun'un terimlerinin teknik anlamlarını, bir ya da birkaç teknik olmayan karşılığına indirgemek, 'ilkel' teriminin 'göçebe' olarak kullanılması örneğinde olduğu gibi, düşüncesinin ciddî şekilde yanlış anlaşılmasına yol açabilir."

M. Mahdi'nin yukarıda yer alan (üç paragraflık uzun dipnotundaki) tesbiti, gerçekten de, İbn Haldun'un düşüncelerinin ve kurduğu doktrinin anlaşılması yolunda atılmış önemli bir adımdır.(45)

---

(45) Ancak M. Mahdi bu tesbitini işlememiş, deyim yerindeyse güdümlü bir biçimde kullanmıştır. Yazarın kendi yorumuyla "Kültür Bilimi"nin (İlm ül-Umran'ın) İbn Haldun tarafından tarihi anlamak ve tarihi yazmak için bir araç olarak ele alındığı aslında tarihin yönetim sanatında yetkinlik sağlamak için gerekli olan pratik bir sanat olduğu, ilm ül-Umran'ın nihaî amacının da devlet adamına yarar sağlayacak olan tarihin hazırlanması için yardımcı bir bilim olarak düşünüldüğü yolundaki görüşü, bu araştırıcının tezini doğrulamak için geliştirdiği bir spekülâsyondur. M. Mahdi'nin tezi ise daha önce kaydettiğimiz üzere, kısaca, İbn Haldun'un kadîm Yunan siyaset felsefesinin bir takipçisi olduğudur. Yukarıda belirttiğimiz, Mahdi'ye göre İlm ül-Umran'ın tarih karşısındaki ikincil durumu da bu noktada ortaya çıkar: Siyaset felsefesi, kısmen, devlet adamının özel durumlarda nasıl hareket etmesi gerektiğiyle ilgilendiğine göre, İlm ül-Umran da siyaset felsefesiyle ilgilidir. Yine Mahdi'ye göre, "Kültür Bilimi"nin [İlm ül-Umran'ın] konusu, siyaset felsefesinden ayrılmakta ve gerçek olayların anlaşılmasına yönelmekte ise de, siyaset

Bedevî hayat tarzının ekonomik dayanağı, belirli üretim yordamlarına bağlı olmak biçiminde kendini göstermektedir. Bedevîlikte, tarım ve çobanlık faaliyetlerinde, ya da bunlardan herhangi bir tanesiyle uğraşmak esastır. İbn Haldun'a göre, Bedevîlerin, tarım ya da çobanlık üretiminde bulunmalarına, belirli coğrafî konumlarda olmalarına, kavimlerinin gelenek - göreneklerine göre gelişme farklılıkları, dereceleri olmaktadır. Yalnızca çobanlıkla uğraşanlar bile, ürettikleri hayvan cinsine göre gelişkinlik derecelerine ayrılırlar.(46) Demografik unsurlar da söz konusu derecelenmeyi etkiler.(47)

---

felsefesiyle uyumlaşabilir **(compatible)** olarak düşünülmelidir ve siyaset felsefesi tarafından böyle bir bilime ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü, Kültür Bilimi, siyasal bir toplumu yönetmek için gerekli olan tarihsel olaylar hakkında güvenilir bilgilerin elde edilmesine katkıda bulunmaktadır." (Bkz.: **Ibn Khaldun's...,** s. 289.) Mahdi'nin bu tezindeki "güdümlülük", İbn Haldun'u klâsik felsefenin takipçisi olarak göstermek istemesinden doğmaktadır. Yazar bu sebeple mantıkî bir "kurgu" geliştirmektedir. Çalışmamızın İbn Haldun'un metoduyla ilgili bölümlerinde gösterdiğimiz üzere, bilimsel düşüncenin öncülüğünü yapmış olan İbn Haldun'un düşünceye getirdiği bu nitelik sıçramasını, "tarih yazmaya yönelik bir ön-mesele ya da "kadîm felsefenin gereğini yerine getirme" gibi amaçları araç olarak kabul etmek, belirli bir "güdümlülük"ün odaklaşması anlamına gelir. İşte bu sebepledir ki, Mahdi'nin bedevîlik ve hazerîlik'le ilgili önemli tespitleri, "tespit olunmuş olmakla" kalmaktadır. İbn Haldun'un "tarih yazdığı" **Kitab el-İber**'in diğer Kitap'larında **Mukaddime**'de kendi geliştirdiği metodunu gereğince kullanamamış olduğu eleştirileri ve ayrıca, İbn Haldun'un **Mukaddime**'yi ömrünün sonuna kadar düzeltmiş ve yeniden düzenlemiş olması da, –Mahdi, **Mukaddime** bittikten sonra İbn Haldun artık sadece tarih yazmaya koyulmuştur savını ortaya atmaktadır– görüşümüzü doğrular niteliktedir.

(46) Bkz.: **MU,** I, s. 306: **MR,** I, s. 252.

Batı'da Berberler, doğuda Kürtler, Türkmenler ve Türkler farklı tipte bedevîlik derecelerine sahiptirler. Araplar (sosyolojik anlamda bedevî araplar) da, çöle en çok bağlı olan gruplar olarak bedevîliğin az gelişmiş dereceleri arasında yer alırlar. **(MU,** I, s. 306: **MR,** I, s. 252.)

(47) Bkz.: **MU,** I, s. 308: **MR,** s. 253.

Bedevîliğin sadece göçebe hayat tarzı olmadığı,[48] uygar hayat tarzından önce gelen toplum biçimlerinin tümünü kapsadığı İbn Haldun tarafından açıklıkla belirtilmektedir: "Bedevîlik, uygar hayatın aslıdır ve bütün insanların hazerî hayat yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir."[49] Bütün insanların, –bütün insanların toplum hâlinde yaşamları kaçınılmaz olduğuna göre–[50] bütün toplumların içinde bulundukları ya da geçirmiş oldukları bir evre, bir aşama olan bedevîlik toplumsal özellikleri bakımından bazı ortak somut psikolojik davranışlar gösterir. Bedevîler, hazerîler'e oranla "hayır ve iyiliği kabule daha yakın"[51] olurlar. "Dünya lezzetlerine" doğal hayatlarının gerektirdiği ölçüde düşkün olup daha fazlasını arzulamazlar.[52] Ayıplanmayı gerektiren bir hayat yaşamazlar,[53] kötü alışkanlıklardan uzaktırlar.[54] Hazerîlere oranla daha yiğit ve yürekli **(şecaatli)** bir karaktere sahiptirler.[55] **Yar-**

(48) Bedevîliğin klâsik göçebe tanımından hareketle çizilen özellikleri için bkz.: P. K. Hitti, **The Arabs...**, ss. 7-22.

(49) Bkz.: **MU,** I, s. 308: **MR,** I, s. 252.

İbn Haldun'un kritik metodla edindiği bilgilerin ve gözlemlerinin, uygarlık öncesi hayat tarzı olarak sadece dar anlamda göçebeliği kapsadığını ileri sürmek imkânsızdır. Bu bakımdan, "Bedevîlik, uygar hayatın aslıdır" denildiğinde; hem göçebelik öncesi (avcı) toplumla, göçebelik ve sonrası (yerleşik barbar) toplumların tümü anlaşılmalıdır. Bedevîler "toprak işleyen ve burada yaşayan" bir topluluk da olabilir. Ancak, İbn Haldun'un gözlemlerine konu olan alanın önemli bir bölümünün (Kuzey Afrika) göçebe özellikler sahnesi olduğu da unutulmamalıdır.

(50) **MU,** I, s. 308: **MR,** I, s. 252.

(51) **MU,** I, s. 309: **MR,** I, s. 253.

(52) **MU,** I, s. 310: **MR,** I, s. 254.

(53) **MU,** I, s. 313: **MR,** I, s. 256.

(54) **MU,** I, s. 385: **MR,** I, s. 305.

(55) **MU,** I, s. 314: **MR,** I, s. 257.

dımsever, güçlü, kendilerine güvenli, fiziksel yetenek isteyen uğraşlarda başarılı, silâh kullanmada becerikli olurlar.(56) Öğretim ve eğitimden çoğunlukla uzak oldukları için sınırlı bir kültüre, hayat tarzlarının imkân verdiği ölçüde bilgiye sahiptirler.(57) Akrabalık bağına önem verirler.(58) Daha dövüşken ve yiğit (bahadır ve şecaatli) olduklarından savaşta başarılı olurlar.(59) Hangi kavim daha çok –yoğun– bedevî özellikleri gösterirse, daha az nimete ve bolluğa alışmışsa o kavim savaşta daha başarılı olur.(60) Genişlik, bolluk, rahat, sükûnet içinde yaşamaya başladıkları ölçüde atılganlıklarını kaybederler.(61) Bedevîlerin özetlenen bütün bu nitelikleri,(62) sahip oldukları asabiyyet "bağı" ile belirlenir.

Barbarlık ve uygarlık ilişkisinde barbarlığın tarihsel işlevi ne olmuşsa, gözlemleyebildiği ve kritik incelemeleri sonucunda öğrenebildiği kadarıyla İbn Haldun bunu bedevîlik - hazerîlik ilişkisinde bedevîliğin işlevi biçiminde incelemiştir.

---

(56) **MU,** I, ss. 315-403: **MR,** I, ss. 258-320.

(57) **MU,** I, s. 319: **MR,** I, ss. 260-261.

(58) **MU,** I, s. 323: **MR,** I, s. 263 vd.

Gerçek akrabalık yani kan bağının doğurduğu ortak davranış tarzı ile akraba "imişçesine" kurulan bağ arasında, sonuçları bakımından fark yoktur. Ortak duygu-davranış birliği, kan bağından ya da bununla aynı sonucu doğuran bağdan oluşur. Akraba çevresinin ya da aynı yakınlıkta saydığı kişilerin zulüm ve saldırıya uğraması karşısında onları korumak üzere "harekete geçmek" tek bir tip davranıştır. Himayeye alınan kişileri, müttefikleri ve kölelikten azatlıları korumak, desteklemek, bunlara yardımda bulunmak nesep bağı gibi bir hareket tarzıdır. Bkz.: Aşağıda, s. 198 vd.:

(59) **MU,** I, ss. 323, 350-352: **MR,** I, s. 263, 282-283.

(60) **MU,** I, s. 351: **MR,** I, s. 282.

(61) **MU,** I, ss. 356-430: **MR,** I, ss. 286-342.

(62) Bu niteliklere sahip olmanın temelinde ekonomik yapı ve üretim sürecinin yattığı dikkate alınmalıdır. Bkz.: **MU,** I, s. 515: **MR,** I, s. 418.

Barbarlığın kandaş toplum özelliklerini yansıtan kollektif aksiyon ne ise; asabiyyet de, paralel anlamda, aynı aksiyon tarzını yansıtır. Barbarlığın kollektif düşünme ve eyleme geçme tarzının görünümleri nasıl "dayanışma, birlik duygusu", "kollektif hareket", "yiğitlik", "eşitlik", "kardeşlik ise, aynı görünümler İbn Haldun tarafından bedevîliğin "asabiyyet" davranışı biçiminde terimlendirilen hareket tarzında aynen gözlemlenmiştir.(63) Bu paragrafta özetlemiş bulunduğumuz bir önerme niteliğindeki değerlendirmemizi "Asabiyyet Kavramının İçeriği" başlığında inceleyeceğiz.

(63) Becker-Barnes (II, s. 707); İbn Haldun'un gözlemlediği kabilelerde sınıfların ve özel mülkiyetin bulunmayışını saptamasının düşünür için önemli bir çıkış noktası olduğunu kaydetmektedir.

II.

ASABİYYET KAVRAMININ İÇERİĞİ

A. KOLLEKTİF AKSİYON NİTELİĞİ

"İbn Haldun, asabiyyetin oluşumunu şöylece belirtmektedir: "Asabiyyet, düşmanların saldırısından **korunmak** ve saldıranları **kovmak** (ve servet **kazanmak**) ve [istilâlar], birlikte **harekete geçmek** ve diğer sosyal **faaliyetlerle** olur.(64) Görüldüğü üzere, asabiyyet, esas olarak, bir hareket tarzını içermektedir. Asabiyyet'in varlığını oluşturan temel olgu kendisini, "korunmak", "kovmak", "kazanmak", "harekete geçirmek", "faaliyette bulunmak" eylem ve işlemleriyle göstermektedir. Bu bakımdan, asabiyyet'te kandaş toplum özelliklerinin uzantısı olan

(64) **MU,** I, s. 352: **MR,** I, s. 284.

"birlik duygusu" bulunmakla beraber, bu "duygu", soyut bir duygu ve sadece duygu plânında kalan bir olay değildir.(65) Duygu, kendisini **hareket (eylem)** ile yaşatmakta, hareket ile "beslenmekte" ve varlığını sürdürmektedir. Asabiyyet, **davranış biçimidir.** Bu **davranış biçimi kollektif** olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir. F. Rosenthal'in asabiyyet'i **(MR)** çevirisi boyunca, "grup duygusu" **(group feeling)** olarak karşılaması yeterli sayılmamalıdır. Çünkü, asabiyyet'in içerdiği süreklilik ve değişkenliğin varolması, ancak aksiyon ile mümkün olabilmektedir. Asabiyyet soyut bir duygu (bir his) değildir.

Asabiyyetin kollektif bir aksiyon olması, **Mukaddime**'nin bütününde açıkça izlenebilir. Ancak, İbn Haldun'un kendi getirdiği kanıtların özetini yine kendisinin yapmış olması

---

(65) **Mukaddime**'deki özgün terimlerin bilinmesi karşısında **MU** ile **MR**'ın karşılaştırılması zaman zaman ilginç noktaların ortaya çıkarılmasına imkân hazırlamaktadır. Örneğin, yukarıda yer verdiğimiz alıntıda geçen "[istilâlar]" kelimesinin aslı **"mutâlabah"**tır. Bu sözü Ugan "istilâ", Rosenthal ise **"pressing of claims"** biçiminde çevirmiştir. "Mutâlebât - mutalebe", "taleb"den gelmektedir. Mutâlebât'ın "istilâ, saldırı" olarak yorumlanması mümkünse de, hukukî bir terim olması dolayısıyla, "istem... **hareket**" yorumuyla çevrilmesi de mümkündür. İlginç olan nokta, F. Rosenthal'in bu hususu dikkate alarak ve durumu belirtmek gereğini duyacak kadar (bkz.: **MR,** s. 284 not 99: burada Rosenthal söz konusu kelimenin **"action"** olarak çevrilebileceğini kaydetmektedir) "titiz" bir çeviri yapmasına rağmen, yine de, çok daha önemli ve temel bir kavram olan asabiyyet'i "duygu" betimlemesiyle karşılamayı tercih etmiş olmasıdır. Asabiyyet'in bir duygu olmaktan çok, bir davranış tarzı olması gerçeği karşısında, F. Rosenthal'in kavramın "duygu" yönünü vurgulaması, hattâ kavramı sadece bir duygu olarak belirtmesini anlamlı karşılamak gerektir. Rosenthal'ın söz konusu tavrı, herhâlde, en azından, İslâm Ortaçağ ürünlerinin dünyayı kavramamızda yarar sağlayacak ürünler olması ihtimâli –ve tehlikesi(!)– karşısında, bu ürünlerin sadece "hayretle incelenecek" fikirleri içeren eserler düzeyinde kalmasını tercih etmek zihniyetinden doğmaktadır.

sorunu bir bakıma iyice açıklığa kavuşturulmaktadır. Düşünür, asabiyyet kavramının genel konumunu geliştirirken şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "[Yukarıda anlatılanlar] Asabiyyet'in yani bir kavmin bir araya toplanarak kendisini **koruması** ve düşmana **karşı koyması,** memleketler **fethedip zafer kazanmayı istemesi,** düşmanı kuvvet ve şiddetle **yenmesi** olduğunun açık bir delilidir."(66) Burada, asabiyyetin –belirli bir örnek içinde– kollektif aksiyon oluşu(67) bir kez daha ifadesini bulmaktadır. Ayrıca, İbn Haldun bu açıklamasıyla asabiyyet'in mahiyetini belirleme yolunda önemli bir adım daha atmaktadır. Asabiyyet yoluyla ülkeler **fethedilmekte** ve **zafer** kazanılmaktadır. Zafer ve fetih sadece birer askerî olay olmakla kalmayacak, bu aksiyonlar yoluyla, "mülk" ya da yeni mülkler kurulabilecektir.

B. DEĞİŞİK KAYNAKLI BİÇİMLENMELERİNDE AYNI GÜCÜN OLUŞMASI

"Kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak nesep bağı ile birbirine bağlanmaları veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde [olabileceğine]"(68) göre, hısımlık ve akrabalık bağının mahiyetine bakmak gerekir. Bu bağ, "insanlarda tabiî bir halettir."(69) "Tabiî" oluş, yalnızca organik –fizyolojik– bir

(66) **MU,** I, s. 360: **MR,** I, s. 289.

(67) E.I.J. Rosenthal, çeşitli asabiyyet tanımları ve betimlemeleri yanısıra, bir kez de "birleşik eylem: **united action"** sözünü kullanmaktadır. (Bkz.: **Political Though...,** s. 87.) bizim genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız doğrultuda sonuçlar çıkarmamakla birlikte, E. Rosenthal'in **Mukaddime**'yi iyi "tanımak"tan gelen bu teşhisini kaydetmekte yarar gördük.

(68) **MU,** I, s. 323: **MR,** I, s. 264.

(69) **MU,** I, s. 323: **MR,** I, s. 264.

durum değildir. Yine, bu durum, bir duygu olmakla da kalmaz. Kişi, kandaşlık bağı ile bağlı olduğu diğer kişilerin, "başına gelen felâketlere engel olmak ister", onlara "yardım eder", "zulûm ve tecavüze uğramalarına karşı çıkar" ve onları "savunmak üzere **harekete geçer**."(70) Kısaca, tabiî olan bu bağ, sonuç itibariyle, aksiyona yönelik bir potansiyel taşımaktadır. Asabiyyet'in ilk çeşidi kandaşlık bağlarından doğar ve bir çeşit öncelik taşır. Bu bağ, **"silât al-rahîm"** (kan bağı) adını alır.

Doğrudan kan bağı dışında olmakla birlikte, "Köle sahiplerinin kölelikten azad ettiği kimsenin üzerindeki hak ve hukuku ve himayesine aldığı kimsenin hamisi üzerindeki hak hukukunu dahi bir nevi akrabalık kabilinden olup azatlısı veyahut himayesine aldığı kimse herhangi bir zulûm ve tecavüze uğrarsa... harekete geçerler ve yardımlarına koşarlar. Azadeden ile azad edilen ve himayesine alan kimse ile himayesine sığınan kimse arasındaki kaynaşma ve bağlılık nesep bağına benzer ve ona yakın bir hâl ve bağlılık doğurur."(71)

Böylece **hilf** (hilf) ve **walâ** (velâ) uygulaması da asabiyyetin diğer çeşitlerini meydana getirir.(72)

---

(70) **MU, I**, s. 323: **MR, I**, s. 264.

(71) **MU, I**, ss. 323-324: **MR, I**, ss. 264-265.

(72) Konu hakkında Ugan açıklayıcı bilgi vermektedir:

"Kölelik ve köleleri azad etme İslâmiyetten önce de Araplar arasında meşhur idi. Örf ve âdetlerince köleliğin ve azad etmenin kendilerince tanımış hak ve hukuku vardı. İslâmiyet ise bu hak ve hukuku tesbit etti. Köleleri himaye ederek geniş hukuklar bağışladı. İslâmiyet çağında köle ve azatlılardan en büyük komutanlar, valiler, ilim ve sanatın her alanında büyük ilim ve sanat adamları yetişti. Bunların sayısı sayıp tükenmez derecede çoktur. Bağdat'ta halifeleri oyuncak gibi kullanan komutanlar ve Mısır'da ve Şam'da kudretli devletler kuran Kölemen Sultanlar vesaire bu köle ve azadlılardandır."

"İslâmiyette kölelik, satın almak ve İslâm fütuhatı esnalarında esir edilmek suretiyle vukua edilirdi. İslâmlar savaşlarda pek çok esir alırlardı. İslâmlar orduları yendikçe ve savaşla şehirler fethettikçe adamlarını, kadın ve çoluk ve

İslâm öncesinde asabiyyetin kandaşlar arasındaki çıkar birliğini yönelttmesi ve sebebini düşünmeden bu doğrultuda hareket etme eğilimini körüklemesi söz konusuydu.(73) İslâmla birlikte asabiyyetin "olumsuz" yüklenimleri mahkûm edilmiştir. İbn Haldun, teorik görüşlerinin candamarı olan bu sosyal gerçekliği ve işlevlerini inceleyebilmek için İslâmın normlarını yorumlamış ve görüşlerini engellemeyecek biçimde eritmiştir.(74)

çocuklarını esir ederler, hayvanları, bağ ve bahçe ve tarla ve ırmakları fatihlerin malı telâkki olunur, bunları ganimet malı olarak aralarında bölerlerdi. Barış yolu ile fethedilen şehir ve bölgeler bunun haricinde olup, onlarla barışın şartlarına göre muamele edilirdi. İslâmiyette harb esirlerinin hükümlerine göre, hükümdar veyahut onun naibi esirleri öldürmek veyahut köle edinmek veyahut belli para mukabilinde azad etmek veyahut ecir ve sevabına karşılıksız olarak serbest bırakmak hakkını haizdi. Payına isabet eden kimse köleyi hizmetinde kullanır, yahut belli para mukabilinde veyahut bir şey almadan azad ederlerdi. Esir düşenler İslâmiyeti kabul ederler ise leh ve aleyhte Müslümanlara her cihetten müsavi ve hukuka nail olurlardı. Herkes köle azadederse Velâ hakkı ona ait olurdu ki İbn Haldun bunu incelemiştir. Azadedilen köleye mevlâ denilirdi. Sonradan Emeviler çağında Arap olmayan herhangi kavimden olursa olsun İslâmiyeti kabul eden herkesi Mevlâ adıyla anmışlardır. Araplardan herhangi birinin himayesine sığınana da Mevlâ adı vermişlerdir. Hadiste: "Bir kavmin azadlısı bir nevi akrabalık sayıldığı için diğer akrabalık bağı gibi Asabiyetten sayılmıştır. Büyük üstat bu konuyu kendinin sosyolojik felsefesi bakımından çok iyi bir şekilde açıklamaktadır. Bir savaş vukuunda azatlılar kendilerini azadeden efendilerinin bayrağı altında toplanırlar ve savaşırlardı."

"Bir kavmin veyahut bir kimsenin himayesine sığınan dahi o kavimden veyahut o kimsenin ailesinden biri gibi ve o kimsenin veyahut o uruğ kavmin akrabası gibi Asabiyye bağıyla bağlanmış telâkki olunurdu." (**MU**, I, ss. 671-672 not 65, 66).

(73) Bkz.: **MR**, I, s. lxxxiii.

(74) İbn Haldun, Tanrı elçisinin "Söz neseplerini ve akraba ve kardeşlerinizin şeceresini birbirinize bağlayacak derecede öğreniniz" sözünün, nesebi kardeşlik bağı ve akrabalık hukukunu korumaya hizmet edecek kadar bilmek anlamına geldiğini, nesep bağının vehmî bir bağı yansıttığını, belli ölçülerde bilinen akrabalık hakkında bilinenle yetinmek gerektiğini, şecerelerle uğraşmaktan ve boşa emek sarf etmekten kaçınmak lâzım geldiğini belirtmektedir. İbn Haldun,

Ugan da, düştüğü şerhte, İbn Haldun'a paralel biçimde, **Mukaddime**'deki asabiyyet kavramını İslâm'daki klâsik anlamından ayırmaktadır.(75)

"Nesepler, diğer uruğların akrabalık bağları veya **ittifak aktederek** andlaşma veya 'velâ', yani azadetme veya kendi kendini uruğlarında bir suç işledikten sonra cezaya çarpılmaktan kurtulmak üzere diğer uruğlara gelerek kendisini onların nesebinden olduğunu iddia ederek, o uruğun hamiyet ve kardeşlik bağından istifade ile kısastan veyahut diyet ödemekten kurtulmak maksadıyla veya herhangi başka bir sebepten dolayı diğer

bilginlerin nesep bilgisi hakkında, "O ilmi öğrenmenin faydası, onu bilmenin zararı yoktur" yargılarını da boş şeylerle iştigali önlemek için söylediklerini kaydetmektedir. İbn Haldun, asabiyyet bağını ön plâna çıkarmanın olumsuzluğunu belirten İslâmî normların, aslında, soy-sop sorunları ile uğraşmayı, dar anlamda "şecerecilik"i önlemek için konulduğunu belirterek kendi teorik düşüncelerinin temellerinden olan –özgün– asabiyyet kavramını inceleme alanına "alabilmekte"dir. (Bkz.: **MU,** I, ss. 324-325: **MR,** I, ss. 264-265.

(75) Ugan asabiyyetin dinsel ve tarihsel kökeni hakkında şu notu kaydetmektedir: "İbn Haldun Asabiyyet tâbirini çok kullanır. Asabiyyet, Asabe kelimesinden yapılmıştır. Kişinin babası tarafından olan akrabasına Asabe denilir. Seriat ise Asabeyi daha geniş mânada kullanmış: Kur'anda anılan ve ölünün arkasında bıraktığı mal ve servetinden belli payları olan kimseler, paylarını aldıktan sonra baki kalan malı almak hakkını hâiz olan kimselere şer'i bir ıstılah olarak asabe adı vermiştir. Tarih kitapları ise Asabiyyeti taassup mânasına kullanmışlardır ki boy ve uruğların kendi nesillerinden gelen kimsenin hak ve hukukunu ve şahsını ve ailesini koruyan kimselerdir. İbn Haldun ise daha geniş mânada kullanarak akrabalardan başka bir kimsenin veyahut bir ailenin veyahut bir hanedanın veyahut boy ve uruğun köle azatlısı (Mevlası) veyahut herhangi bir hanedan ve boy ve uruğun himayesine sığınan kimse mânasına kullanıyor ve sosyal hayat ve devlet kuruluşu gibi birçok meseleleri bu temele göre açıklıyor. Araplar cahiliyet çağında asabiyyeti hak ve hukuku ve şahıs ve aileleri veyahut uruğ ve boyu ve devlet gibi herhangi bir kavmî teşekkülü korumaktan ziyade zulüm ve tecavüz ve yağmacılığa alet etmişlerdi. İslâmiyet ise, mutlak asabiyyetten faydalanmaktan değil, asabiyyeti bu gibi haksızlıklara alet edinmekten menetmiş, yoksa İslâmiyette meşru müdafaalar, derecesine göre, farz ve vaciptir." (**MU, I,** ss. 661-662).

bir uruğa intisabetmekle nesepler değişir, karışır [ve birleşir]."(76) İzlendiği üzere, esas olan, birlikte hareket etmenin ön koşullarının, potansiyelinin varolması ve bunun da kendisini sürekli olarak eylem biçiminde göstermesidir. Asabiyyetin çeşitleri olan doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık (kandaşlık varmış gibi hareket etmek) arasında uygulamada bir fark yoktur. Diğer bir kandaş toplum özelliklerine sahip sosyal örgütlenme biçimini geçen kişi ve topluluklarda yeni "hüküm ve kaidelerden faydalanmakla o nesebe gerçekten intisabetmiş gibi olur.(77)

Nesep asabiyyeti ile sebep asabiyyeti arasında yaratıcılık ve harekete geçiricilik nitelikleri bakımından fark yoktur. Andlaşma-anlaşma ile kurulan "mükteseb" bağ, neseb asabbiyeti gibidir. İnsanlar, sonradan kazanılan kollektif aksiyon gücü sayesinde de akrabalar gibi hareket ederler. "Ülfet", birbirine alışkanlık, uzun zaman beraber çalışmak ile doğar; ekonomik ve siyasal bir bağdır. Birinin ihsaniyle yetişmiş kişilerde de aynı sosyal davranış gözükür. Dolayısıyla, asabiyyet bir kez varolduktan sonra, farklı köklerden kaynaklanmış olması, kollektif aksiyon gücü niteliğini değiştirmez.(78)

Özetle; neseb (soy) asabiyyetinin öncelik taşımasına, köken olarak güvenilir bir kaynak olmasına rağmen, neseb asabiyyeti ile sebep asabiyyeti, kollektif bir aksiyon gücü olmaları açısından, birbirlerine yakınlaşır ve zamanla aynılaşırlar.

C. SOSYAL ANLAMI VE EKONOMİK TEMELİ

İbn Haldun, asabiyyetin gerek bedevîlikte gerekse hazerîlikte yapısını, özelliklerini ve işlevini incelemiş, bedevîlikten

(76) **MU**, I, s. 329: **MR**, I, 267.

(77) **MU**, I, s. 330: **MR**, I, s. 268.

(78) Bkz.:**MU**, I, s. 463: **MR**, I, s. 374.

hazerîliğe geçiş'i mümkün kılan dinamik bir güç olduğunu belirlemiştir.

Bedevîliğin genel yöneliminin uygarlığa doğru olduğu,[79] bu süreç içerisinde insanların değiştiği,[80] İbn Haldun'un doktrininin esasları arasında yer alır. Bedevîler –aynı genel olarak barbarlar, kandaş topluluklar gibi– hazerîlere (uygarlara) oranla hayır ve iyiliği kabule daha yakın olurlar.[81] Bedevîlerin karakterlerinin iki yönü daima dikkate alınmalıdır. Eşitlikçi, yiğit ve yürekli olmaları, onların şiddet ve kuvvet taraflısı olmalarına engel değildir. Bedevîler, kendi güvenliklerini topluca sağlama durumunda olduklarından, aile ve mallarını yine birlikte koruma durumunda bulunduklarından daima silâh taşırlar.[82] Sahip bulundukları vuruculuk-dövüşkenlik hem korunma, savunma ve gereğinde saldırı, hem de dayanışma içindir: "Şiddet ve kuvvet bunlar için bir yaradılış, şecaat bir karakter olmuştur; lüzumunda biri yardım isteyip harekete geçmek üzere çağırdığında bu kuvvet ve şecaatlerini kullanırlar."[83] Kudret, yardım ve iyilikseverlik doğrultusundaki kollektif aksiyon ise asabiyyettir. Barbarlığın sert ve zor olan, dayanıklılık isteyen sosyal hayatı yiğit-eşit-doğru bir hareket tarzını kaçınılmaz kılmaktadır. Belirli bir asabiyyet hem savunmada hem de saldırıda gerekli olmaktadır.

Asabiyyetin sosyal anlamı siyasal anlamından ayrı düşünülemez. Asabiyyetin **Gaye**'si **(ghâya)**[84] iktidar elde etmeYe,

---

(79) **MU, I**, s. 308: **MR, I**, s. 252.

(80) **MU, I**, s. 310: **MR, I**, s. 254.

(81) **MU, I**, s. 309: **MR, I**, s. 254.

(82) **MU, I**, ss. 314-315: **MR, I**, ss. 257-258.

(83) **MU, I**, s. 315: **MR, I**, s. 258.

(84) İbn Haldun'un **gaye** kelimesini kullanmasında sübjektif bir anlam aramak yanlış olur. Asabiyyet, "kendi kendine" devlet kuracak değildir. Devlet kur-

mülk –devlet– kurmaya yöneliktir.(85)

Uygarlık'ta, şehir hayatı(86) esastır. Üretim düzeyi –niceliksel ve niteliksel olarak– yüksektir; bolluk ve refah hüküm sürer; üretimin organizasyonu karmaşıktır. Refahlı ve tekellüflü hayat yaygındır.(87) Bolluk ve refah, üretimin çokluğundan ileri gelir.(88) Bedevîlikte (barbarlıkta) görülen sınırlı üretim-tüketim süreci kaybolur ve Hazeretin (uygarlığın) çeşitli biçimlerinde(89) ihtiyaç ve talepler çoğalır, pahalılık artar(90) devletin yıkılmaya yüz tutmasına paralel olarak, ekonomik düzen bozulur. Bunun bir sonucu olarak da sosyal hayat yozlaşır,(91) ısraf ve sefahat artar, tekellüflü hayatın taleplerini yerine getirmek alışkanlık hâlini almış olduğu için insanlar meşrû geçim yolları dışında gayri-meşrû yolları aramaya yönelir. Yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalan yere and içme ve ihtikâr hüküm sürer. Hayasızlık başlar. Oysa, bedevî-barbar hayatta bu gibi davranışlara rastlanılmaz.(92) Bedevî-Barbar toplumlarda birbirine

---

mak "gayri-iradî" hiç değildir. Belirli coğrafya koşulları, tarihte ortaya çıkmış olan gelenek-görenekler ve bunların yanı sıra **insan** faktörünü oluşturan asabiyyet, birlikte, üretim-teknik yönündeki zorlamalar doğrultusunda bir **değişme** sağlayacak ve devlet(ler) kurulacaktır. (Bkz.: **MU,** I, s. 355: **MR,** I, s. 286).

(85) Mülk kavramı ve bunun incelenmesi İbn Haldun'un siyaset teorisinin maddesini oluşturur. **Mülk;** otorite'ye sahip, belli bir yönetimi sağlayan (ayrıca bu yönetimi sürdüren iktidardaki saltanatı da kapsayan) ve egemen olan siyasal örgütlerdir. Burada –şimdilik– "devlet" karşılığıyla yetiniyoruz.

(86) **MU,** II, s. 223: **MR,** II, s. 235.

(87) **MU,** II, s. 277: **MR,** II, s. 277.

(88) **MU,** II, s. 284: **MR,** II, s. 282.

(89) **MU,** II, s. 290: **MR,** II, s. 287.

(90) **MU,** II, s. 223: **MR,** II, s. 235.

(91) **MU,** II, ss. 298-299: **MR,** II, ss. 293-294.

(92) **MU,** II, s. 299: **MR,** II, s. 294.

yardım etmeyi ve birbirini korumayı mümkün kılan asabiyyet[93] kaybolduğu için ya da en azından biçim değiştirip, barbarlıktaki işlevlerini göremez hâle geldiğinden hazaret-uygarlık'ta yiğit-doğru-eşitlikçi sosyal davranışlar gözükmez. Asabiyyet'in hâkim olduğu sosyal ve siyasal hayat yerine mülk biçiminde örgütlenme; bolluk ve refah, giderek lüks ve ısraf, aşırı süslenme ve ziynet edinmeyi doğurur ve bunlar ihtiyaç ve zaruret hâlini alır.[94] Böylece, kollektif davranış tarzı çözülür, iktidar kişinin eline geçmeye başlar. Diğer asabiyyet sahipleri kahır ve boyunduruk altına alınır hakir düşerler.[95]

Uygarlık'ta sosyal hayatı da düzenleyen siyasal iktidar, hükmedenlerin yönetimi, barbarlıktaki kan şeflerinin düzenleyici rollerinin yerini almış olur. Bedevî-barbar toplumlardan hazerî-uygar topluma geçiş, bu olayı sağlayan temel faktörlerden biri olan asabiyyeti de etkiler ve "sindirir", ortadan kaldırmaya başlar. Asabiyyetin yok olmaya giden değişimi, uygarlık evreleri boyunca devam eder;[96] bu hâl, "Türlü çağ ve kavimlerde başka başkadır."[97] Yine bu süreç boyunca, eski asabiyyet sahiplerinin "asabiyyeti muhafaza etmek üzere yapılan gereken işleri de ihmal etmekte"[98] oluşları gözlemlenir. "Bu gidişe dur

(93) **MU,** I, s. 328: **MR,** I, s. 267.

(94) **MU, I**, s. 424: **MR,** I, s. 337.

(95) **MU, I**, s. 423: **MR, I**, s. 336.

(96) **MU, I**, s. 434: **MR,** I, s. 346.

(97) **MU,** I, s. 374: **MR,** I, s. 299.

(98) **MU,** I, s. 357: **MR, I**, s. 287.

Burada, genel olarak İbn Haldun'un metoduna ilişkin, özel olarak asabiyyetin niteliği ile ilgili önemli bir noktayı yeniden vurgulamak gerekir. Asabiyyetin hiçbir şekilde metafizik bir kavram olmadığını İbn Haldun'un yukarıda yer alan cümlesinde bir kez daha belirtilmiş olmaktadır. "Yapılması gereken işlerin ihmâli" ifadesi, çeşitli faktörlerin etkisi sonucu ortaya çıkan determinist bir sürecin yansıtılmasıdır, dar bir fatalizm sonucu ortaya çıkmaz.

diyecek", yeni bir asabiyyet; asabiyyet'ini kaybetmemiş toplumun saldırısı ya da böyle bir asabiyyete sahip bir grubun uygarlığa "davet" edilmesi olacaktır.

Asabiyyet, kollektif aksiyon olarak, kendini sosyal bir bağ biçiminde gösterir. Asabiyyet'in temel bir faktör olduğunu belirleyebilmek için, İbn Haldun'un toplumlarda dinin rolünü önemsediğini hatırlamak gerekir. İbn Haldun, dinin etkilerine gereken önemi vermesine rağmen, asabiyyeti din ile aynı düzende bir etken olarak görmez. Asabiyyet, –teknik, coğrafya ve tarihsel gelenek-görenekler gibi– derinden işleyen ve üreten bir güçtür. Dinsel olaylar ve bunların doğuracağı etkiler –bile–, asabiyyetsiz gerçekleşemez. İbn Haldun bu görüşü geliştirmek için değişik çağların devletlerden tarihsel örnekler getirmiştir.(99) İbn Haldun, asabiyyetin dine oranla öncelik taşıdığı, dinin ortaya çıkışında asabiyyetin rol oynadığı ve asabiyyetin kaybolmasına paralel olarak İslâm'ın âdil yönetiminin (siyasetinin) yok olduğu yolundaki görüşlerinin ipuçlarını daha asabiyyet kavramını incelerken belirtmektedir.(100) Demokratik nitelikteki kandaşlık özelliklerini kaybetmemiş toplumlarda din (örneğimizde İslâm) asabiyyet üzerine "inşa" olur. Ne zaman ki mülk-devlet kurulur ve ileri aşamalarına gelir, –ki bu durumda, ilerde göreceğimiz üzere, istibdat'a yönelme söz konusudur– ancak o zaman insanlar kuvvetli bir asabiyyet olmaksızın da harekete geçebilir, örneğin savaşabilirler. İnanç, asabiyyetin yerini tutmuş gözükür.(101) Son derece ilginç olan nokta, İbn Haldun'un İslâm'ın demokratik görünümlerinin ilk çağlarındaki İslâmî fetihlerin temelinde dinsel saiklerin yattığını söylememesi, tam tersine, Devr-i saadet'in ve onu izleyen gerçek **hilâfet**'in ortadan kalkıp

(99) Bkz.: **MU,** I, s. 394 vd.: **MR,** I, s. 314 vd.

(100) **MU,** I, ss. 387-388: **MR,** I, ss. 307-308.

(101) **MU,** I, s. 394: **MR,** I, s. 314.

mülk (sözde İslâmî fakat aslında çoğu halde otokratik monarşiler olan, örgütlenmesi ve yönetimi ile "lâik" esaslara dayanan devlet) kurulduğunda insanların bir "inanç" uğrunda savaştıklarını söylemesidir. Bu da gösteriyor ki, İbn Haldun asabiyyetin mahiyet ve işlevini gözden kaçırmamakta ve doktrini içinde, doktrininin temelleriyle ilgili çelişkilere düşmemektedir. Tabiatıyla, bu yargımızın tam olarak desteklenmesi, **Mukaddime**'nin bütününe nüfuz etmekle mümkündür. İbn Haldun'un İslâmiyet sayesinde kazanılan başarıları sergilediği örneklerin öne sürülmesi bizim yukarıdaki yargımızı çürütmeye yetmez. Çünkü din'in asabiyyetten kaynaklanmaksızın toplumu savaş ve fetih gibi eylemlere yöneltmiş olduğunu belirten genel bir yargıya **Mukaddime**'de rastlanılmaz. Din ile asabiyyet arasındaki sözünü ettiğimiz ilişkiyi, asabiyyetin birleştirici-derleyici-eylemci sosyal bağ niteliğini bir kez daha ortaya koymak amacıyla ele aldık.

Asabiyyetin kollektif aksiyon olarak gördüğü işlev iki plânda ortaya çıkmaktadır. Asabiyyet, ister nesep ister sebep'e dayansın, ince, belirli bir topluluk içinde birlik ve aksiyon yaratmakta; ikinci olarak, diğer çatışan asabiyyetleri –bu kez güç kullanarak– bütün ve kuvvetli bir topluluk hâline dönüştürmektedir: "Bir uruğun içinde çeşitli soylar, boylar ve dallar bulunduğu takdirde, idare ve hamiyeti ele geçirmek ve elde tutabilmek için bu soy ve boyların hepsinden daha kuvvetli bir asabiyyete ihtiyaçları vardır. Bu kuvvetli boy, diğer soy ve boyları kendi idaresi altına alır ve bunları büyük bir asabiyyet hâline getirir. Yoksa anlaşmazlık ve çekişmeye götüren bir dağılma husule gelir."(102)

Asabiyyetin sosyal niteliği ve işlevi incelenirken bunun dinamik bir biçimde siyasal hedeflere yönelik olduğunu, sosyal ve siyasal işlevlerin birbiri içine geçtiğini belirtmiştik. Bu ikili

(102) **MU,** ss. 353-354: **MR,** I, ss. 284-285.

işlev, birlikte, ekonomik yapıya göre yürür ve biçimlenir. Çünkü asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve yine ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir. Bu özellik **Mukaddime** boyunca sürdürülen teorik örgüyle ortaya konduğu gibi, somut olarak belirli açıklamalarda da ifadesini bulmaktadır. İbn Haldun "Kazanç ve istihsallerinin, çalışmalarının azalmasının tesiri ile asabiyyetlerini kaybettikten sonra,"(103) diyerek, asabiyyetin ekonomik yapı ile olan ilişkisini, bir üretici güç olarak, ekonomik yapının oluşmasında işlev gösterdiğini belirtmektedir. İbn Haldun'a göre, seçim işinde bağımlı olma durumu da sosyal dayanışmayı köstekler, çalışmayı ve bayındırlık hareketlerini zayıflaştırır.(104)

Asabiyyet, kollektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın asgarî koşulu, uygarlık-devlet de kaçınılmaz bir bileşimidir. İnsanların sosyal hayatlarının genişlemesi ve gelişmesi olan uygarlığın temelinde ve ekonomik ilişkiler yatar: "Medeniyet, servet ve nimete tâbî olan bolluk ve genişliğin bir sonucudur."(105)

Asabiyyet, özetle, gerek üretimde gerek sosyal-siyasal ilişkilerde birlikte eylem tarzı olarak "insan" faktörünün betimlenişidir.(106)

(103) **MU,** I, s. 377: **MR,** I, s. 300.

(104) **MU,** I, ss. 376-377: **MR,** I, s. 300.

(105) **MU,** I, s. 411: **MR,** I, s. 351.
Mukaddime'nin konu ile ilgili bölümlerinde Hazaret'in sanayi ve ticaret temelleri üzerinde gelişmiş olduğu ortaya konulmaktadır.

(106) Helmut Ritter, asabiyyet kavramından hareketle sosyo-psikolojik bir araştırmaya giriştiği incelemesinde ilgi çekici bazı olgulara işaret etmektedir. ("Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn, **Oriens,** vol, I, 1948, ss. 1-44.) Ritter, asabiyyet kavramının filolojik ve tarihsel yorumuna girişmek amacında olmadığını, niyetinin, bu kavramı daha geniş anlamda ele alarak geçerliliğini ve kapsamını incelemek, asabiyyetten İbn Haldun'un çıkarttığından daha fazla kazanç çıkartabilmenin imkânlarını araştırmak olduğunu belirtmektedir (s. 4). Cemaata bağlılık,

İbn Haldun'un ekonomik temellere dayanan sosyal-siyasal doktrininin, tarihteki siyasal gelişmeleri belirlemeye ve açıklamaya yönelik olarak kurulduğunu belirtmiştik. Bir bütün

---

güvenlik için gönüllülük, fedakârlık için hazırlık, iç birlik, iktidar yolunda ortak irade, ulusal tutku, dinsel fanatizm vd. görünümleri olan "dayanışma duygusu" (s. 4), özetle, yardıma ve fedakârlığa hazır olma (s. 7) şeklinde tanımlanabilir. Ritter'e göre, asabiyyetin -giderek "dayanışma" olayının- ortaya çıkış biçimleri şöylece özetlenebilir: Dayanışma, öncelikle, kan birliği olduğu hâllerde mevcuttur. İkinci olarak gerçek anlamda kan birliği (kan bağı) olmasa bile, dayanışma, müttefikler arasında ve koruyucu - korunanlar arasında oluşur. Üçüncü biçim, sosyal ilişkilerle, karşılıklı ilişkilerin uzun bir süre devam etmesiyle, ortak işlerle meydana gelir. Bunlardan başka, bir arada yaşayan; hayatın zorluklarını birlikte karşılayan, akışını paylaşan kişiler arasında da aynı dayanışma duygusu doğacaktır (s. 5). Bu olgu, giderek, entegrasyonu besleyen bir ideolojiye dönüşebilmektedir (s. (20). İslâm'da, "Müslüman kardeş", kavramı "kabile kardeşi" kavramının yerini yavaş yavaş alabilmiştir. Kan birliğinin gücü antik site devletlerinde önem taşımakla birlikte, Semitlerde, özellikle Araplarda daha belirgindir. Özellikle, aynı kandan gelmiş olduklarına dair sübjektif inanç her şeyden daha önemlidir (s. 26). Memlûk Devletini kuran Orta Asya'dan getirilmiş Türk kölelerin tavrı bu kategoriye girer. Ritter, yarı-askerî ve sosyal birlikleri; dernekler, yoldaşlık, gençlik birliklerinin hatırlanması gerektiğine işaret etmektedir. Anadolu Ahî birliklerinde sürdürülen fütüvvet örgütleri aynı dayanışma duygusunu sürdürmüşlerdir. Yoldaşlık duygusu, fedakârlık için hazır olma, bu tavrın temel özelliğidir. Genç bir âhi örgütü üyesi hırsızlıktan mahkûm olduğunda, onu kurtarmak için yaşlı bir ahînin elinin kesilmesine rıza göstermesi öyküsü bu arada anılabilir (s. 21). Liderliğin oluşması, iktidara ortak olarak katılma (s. 28) asabiyyetin siyasal açıdan sonuçlarındandır. Ritter'e göre İslâm ülkelerindeki yöneticiye bağlılık duygusunun kökeninde asabiyyetin uzantıları aranabilir. Şiilerdeki dayanışmanın da kökeni araştırılmalıdır. Ortodoks İslâm yönetimlerindeki itaat fikri, aynı dayanışma duygusunun egemenlere yarayacak bir biçimde yeniden canlandırılması ve kullanılması anlamına gelebilir (s. 29). Siyasal muhalefetler de Kur'an-ı yorumlayarak "zulüm karşısında direnme"yi bayrak yaptıklarından benzeri dayanışmalar içerisinde olmuşlardır (s. 39). Boykot ve protestolardaki grup dayanışması da paralel özellik taşır (ss. 30-31).

Ritter, çağdaş sosyalizmde devlet ile işçiler arasında sağlanmaya çalışılan birliğe bir çeşit dayanışma duygusundan geçerek varıldığını belirtmektedir. Millileştirilen kuruluşların, işçilerin kendilerine ait olduğu fikri bu dayanışma

olan İbn Haldun'un doktrininin siyasal uzantıları, diğer bir deyişle, siyasal nitelikteki görünümü şimdi daha yakından incelenebilir.

---

duygusundan geçerek yaratılmaktadır (s. 31). Çağdaş anlamda dayanışma merkezleri oluşmakta ve bunlar devlet sınırları içerisindeki taleplerini bir birlik duygusuyla sürdürmektedirler (s. 35). Bir millet çapında, gerek iç politikadaki çelişmelerin gerekse dış politikadaki gerilimlerin hâllinde dayanışma merkezleri meydana gelmektedir. Siyasal dayanışma, hâlâ, İbn Haldun'un belirttiği gibi, iktidarın birincil derecedeki kaynaklarındandır. Dış politikaya ilişkin sorunlarda savaş hâlinde de ulusal bir dayanışma gerekli olmaktadır. Yazar, siyasal nitelikteki çeşitli "dayanışma"ların; ülke içi gerilimler ve çelişmelerden, etnik azınlıklarla olan çelişmelerden, dış çelişmelerden ve milletlerarası çelişmelerden doğduğunu belirtmektedir.

Ritter, asabiyyeti gerek İbn Haldun'un ortaya koyduğu değerler çerçevesinde genişletmekte, gerekse bu kavrama çağdaş boyutlar tanıyarak sonuçlar çıkarmaya girişmektedir. Etüdün, asabiyyet kavramının orijinal anlamıyla ilgili tahlillerde ortaya çıkan değeri, Ayad ve Rosenthal gibi ana çizgileri itibariyle kalıplara tutsak kalmamış yazarlardan hareket etmiş olmasından dolayıdır. Etüd, asabiyyetin çağdaş boyutlar çerçevesinde yorumlanması açısından psikolojik unsurların ağırlık kazandığı ilginç önermeler getirmekle birlikte, temeldeki hareket noktası itibariyle eleştirilmektedir. İbn Haldun zamanından başlayarak II. Dünya Savaşı sonrasına varan değişik toplumsal boyutlar çerçevesinde, maddî temellerden soyutlanmış bir "dayanışma" merkezleri arama eğilimi sağlıklı bir yaklaşım olmamaktadır. Hangi üretim tekniklerinin belirlediği yolda hangi biçimlemelere uğramış insan faktörünün nasıl oluştuğu ihmâl edildiğinde, çıkarılan sonuçlar rastlantısal kalmaktadır. Ayrıca, temelde askerî-demokratik barbar toplumu örgütlerinin hareket tarzıyla oluşan asabiyyetin, irrasyonel bir temele bağlı olduğunu savunmak mümkün değildir. Toplu üretim, toplu dayanışma, toplu eylemin psikolojik bünyeli irrasyonel bir "duygu" desteğine bağlanmasının, Ritter önermelerinde "iddiasız" da görünse, bilimsel bir yaklaşım olmadığı belirtilmelidir. Özellikle, toplum biçimlerinin gelişimleri dikkate alınmadan çıkarılacak "evrensel" sonuçlar, yanlışlıkları barındıracaktır. Sanayi devrimini geçirmeyi mümkün kılan dinamik bir yapısal gelişmeye sahne olmuş ülkeler ile, bu önemli aşamadan geçmeden değişik siyasal sistem ve rejimlere ulaşmış ya da ulaşmaya çalışan ülkeler için, farklı sınıfsal ilişkiler dikkate alınmaksızın benzeri sonuçlar çıkartılamaz.

Barbarlık'ta siyasal örgütlenme nasıl bir başkanlık kurumunda, başkan tarafından demokratik bir biçimde odaklanmış ise, **Mukaddime**'de de bedevî toplulukların bir riyaset çerçevesinde, bir reis etrafında odaklaştığı belirtilmektedir. Öte yandan, uygarlık ve ayrılmaz parçası "devlet kurumu" ne ise, hazaret ve ayrılmaz parçası "mülk" de o'dur.

III.

ASABİYYETİN SİYASAL SÜRECİN GELİŞME VE DEĞİŞMESİNDEKİ ROLÜ

A. SİYASAL GÜÇ OLARAK ASABİYYET: İKTİDAR'IN SAĞLANIŞI

Asabiyyetin sosyal bir güç olarak oynadığı rolü sergiler ve tartışırken, sosyal "harç" olarak asabiyyetin statik bir işlevsellik içerisinde olmadığını belirtmiştik. Asabiyyet; hem sosyal görünümüyle(107) etkiler-etkilenir bir işlev içerisindedir hem de yalnızca sosyal olaylar zincirini oluşturmaya yardımcı olmakla kalmaz, siyasal gelişmelerin katalizörü olur.

(107) "Görünüm" diyoruz, çünkü asabiyyet, kollektif aksiyon gücü olarak bir bütündür. Asabiyyet'in "sosyal" ya da "siyasal" işlevleri, sosyal ve siyasal –plândaki– görünümleri belirtilebilir. Dolayısıyla, asabiyyet'in ayrı ayrı sosyal ya da siyasal biçimlenişinden söz etmek mümkün değildir.

İbn Haldun'a göre asabiyyet ile **iktidar** arasında yakın bir ilişki vardır. Herhangi bir sınırlı topluluk içerisinde de, bütün bir toplumda da siyasal iktidarı ele geçirecek potansiyele sahip olmak, iktidara geçmek ve sürdürmek için asabiyyete gerek bulunmaktadır. Siyasal anlamda "harekete geçme"nin asgarî koşulu olan birlik, iç-bütünleşme ve dinamizm asabiyyet ile kendini gösterir. Belirli bir topluluk üzerinde üstünlük ya da bir toplum üzerinde egemenlik sağlamak güç'e dayanarak gerçekleştirilebildiğine göre, mücadele –çatışma– savaş gibi "aksiyona geçme"nin daha etkin biçimleri de asabiyyetin varlığı ve kuvveti ile orantılıdır. Tabiatıyla, iktidarı ele geçirmek ve sürdürmek yolundaki başarı da yine –bütün belirleyici diğer faktörler: Ekonomik, coğrafî ve tarihsel faktörlerin yanısıra– "insan" faktörüne dayanmaktadır. İnsan faktörü denildiğinde, çoğul anlamda topluca eylem ve zor kullanma anlaşılmalıdır. Kişi ve kişilerin bir topluluk üzerindeki üstünlüğü, bir topluluğun diğer topluluklar üzerindeki üstünlüğü, yine bir çekirdek birimin –bir sosyal örgütlenme biriminin– veri toplum üzerindeki siyasal egemenliği ele geçirmesi, otoritesini kurması, asabiyyet ile gerçekleştirilebilir.

Küçük toplulukların kollektif aksiyon yoluyla iktidar olma mücadeleleri sürecinde en dikkate değer siyasal başarı büyük bir asabiyyet kurmalarıdır.(108) Asabiyyetin kendisi iktidarı sağlamada önde gelen bir etken olduğu kadar, iktidarı sağlama sürecindeki zor kullanmalar da asabiyyetin niceliksel ve niteliksel gelişimine katkıda bulunurlar. Böylece, kişi ve kişilerin, kandaş toplum özelliklerinin sağladığı itici güçle bir topluluk (grup) üzerinde üstünlük sağlamasından başlayarak genişleyen ve

(108) Bir süreç nisbî olarak küçük çaptaki asabiyyetlerden bir tanesinin diğerleri üzerinde **kontrol** sağlayarak daha güçlü ve büyük bir asabiyyet **('asabiyya kubrâ)** meydana getirmesi ve bu yeri asabiyyetin diğer zayıf asabiyyetleri ya da başka "büyük" fakat kendisi kadar güçlü olmayan asabiyyetler üzerinde kontrol sağlamasıyla devam edecek ve gelişecektir.

devlet kurmaya ya da mevcut bir devlete egemen olmaya kadar varabilecek olan iktidar mücadelesinde, iktidarı kazanma ve korumada, asabiyyet gerekli olacaktır. Bu genel değerlendirmeyi **Mukaddime**'den somut olarak desteklememiz gerekir. İbn Haldun'a göre, her şeyden önce, bir nesilden gelmeyen coğrafya şartlarını yenemez, örneğin çöl ve sahralarda yaşama imkânı bulamazlar.(109) Bedevî-barbar toplumun küçük sosyal örgütlenme biçimlerinde bir nesepten gelenler arasında güven gelişebilir.(110) Ancak, kavimlerin "şevket ve kudret" kazanmaları, daha önceleri de belirttiğimiz üzere, yalnızca nesep bağı ile değil, buna benzer ortak bir bağ ile de olabilir.(111) Sosyal ve siyasal iktidarı ele geçirmek ve korumak için "asabiyyet kuvvet ve kudretiyle galebe çalmak ve onları [diğerlerini] hükmü altına almış olmak"(112) gerektir. Gerek bir topluluk içinde başkanlık (riyaset) sağlama ve gerekse bir güçle yürütülen aksiyon içerisinde devlet kurmaya yönelik iktidar mücadelelerini sürdürmek ve hükümdarlık(113) eder duruma gelmek için "galebe çalmak", bunun için de zor kullanmak lâzım gelir.(114)

İbn Haldun'un, asabiyyetin toplulukları ulaştırdığı siyasal evrenin mülk-devlet kurmak olduğunu belirttiğini kaydetmiştik. Asabiyyet, devlet ve saltanatın kurulmasına kadar götüren ve bu

---

(109) **MU,** I, s. 323: **MR,** I, s. 263.

(110) **MU,** I, s. 322: **MR,** I, s. 263.

(111) **MU,** I, s. 323: **MR,** I, s. 264.

(112) **MU,** I, s. 352: **MR,** I, s. 284.

(113) **MU,** I, s. 353: **MR,** I, s. 284.

(114) "Başkanlık" ile "Hükümdarlık" arasındaki fark ilerde ele alınacaktır. Şu kadarını kaydedelim ki, başkanlık demokratik nitelikteki kandaş toplum özelliklerinin geçerli olduğu yönetim biçimidir. Hükümdarlık ise bedevî-barbar toplumdan hazerî-uygar topluma geçildikten sonra mülk-devlet biçimindeki siyasal örgütlenmenin üst düzeydeki yöneticiliğidir.

evrede işlevini kaybeden bir güç değildir. Devletin kuruluş çağında da kollektif aksiyon gücünün gerekliliği kendini göstermektedir.(115) Hükümdarlığın tabiî bir hak olarak belli bir sülâlenin elinde bulunduğunu ve asabiyyete gerek kalmamış olduğunu sanmak, devletin geçirdiği ileri aşamalarda, "kuruluş çağında ne gibi zorluklara katlanılmış ve ne kadar büyük emekler sarf edilmiş olduğundan habersiz..."(116) bir duruma gelinmiş bulunulmasından ötürüdür. Devlet ve saltanat, ancak kararlılık ve sağlam bir düzen kazandıktan sonradır ki siyasal iktidarın yürütülmesinde asabiyyete ihtiyaç duyulmayabilecektir.(117)

Barbar toplumun ilkel sosyal örgütlenmesinden uygarlığa geçişte ortaya çıkan "devlet kurma" olgusu için asabiyyet şarttır. Bu sürecin ilk evrelerinde de gerekli ve kaçınılmaz olan asabiyyet, sosyal anlamda birlik ve dayanışmayı oluşturmakta, bunun bir uzantısı olarak da siyasal anlamda **yenme** ve **korunma**(118) yı sağlamaktadır. Nitekim, İbn Haldun, "yenme ve korunmanın ancak hamiyet sevkiyle birbirine savaşa, çekişmeye teşvik eden, yönelten ve başlarında bulunan başkanlar için canlarını vererek savaşmaya hazır bulunan uruğların yardımı ve asabiyyeti ile olabileceğini"(119) açıkça belirtmektedir. Kabilelerin –ve diğer sosyal birimlerin– başka kabilelerle savaşarak,(120) onları yenmeye çalışmaları belirli bir amaca yöneliktir;

(115) **MU,** I, s. 392: **MR,** I, s. 313.

(116) **MU,** I, s. 393: **MR,** I, s. 313.

(117) **MU,** I, s. 394: **MR,** I, s. 314.

(118) "Güvenlik sağlama" dışında bir olgu olan **siyasal** anlamdaki "koruma"yı, varılmış olan siyasal örgütlenme düzeyinde sürdürülen iktidarın "korunma"sı olarak ele almak gereklidir.

(119) **MU,** I, s. 392: **MR,** I, s. 313.

(120) İbn Haldun'a göre, savaş "olumlu" ya da "olumsuz", "doğru" ya da "yanlış" gibi etik konulara götüren kategorilere bağlanmaz; savaş koşulları varolduğunda **kaçınılmaz** bir tarihsel gerçeklik hâlini almış demektir.

üstünlük sağlamak, "hükümdarlık" elde etmek. İbn Haldun bu "üstünlük"ün kapsadığı hususları sergilerken tam bir **iktidar** olgusuyla karşılaşırız: " Şerefli ve bütün dünyevî fayda ve menfaatleri, temin isteklerini ve nefsin lezzetlerini içinde toplayan yüksek bir yer ve derece olduğundan, çoğunlukla, bu yeri elde etmek için çekişmeler vukua gelmekte ve ancak çekişenlerden biri yenilgiye uğradıktan sonra bu şerefli yeri kendisiyle çekişene teslim etmekte ve bu çekişmeler savaşla sonuca bağlanmaktadır."(121) Savaş ve savaşta başarı ise, ancak başkanlarını içten bir şekilde destekleyen ve koruyan ve onun öncülüğünde asabiyyet sahibi olarak uğraşa giren kabilelerin bulunmasıyla mümkündür.(122)

İktidar'ın sosyal birimler içinde ve arasında çatışmalarla ve savaşlarla elde edilebileceği, iktidarın güç'e dayandığı; liderin ve bağlı güçlerin kollektif aksiyonu olmaksızın ne barbar başkanlığı ne de uygar hükümdarlığını sağlanamayacağı **Mukaddime**'den ifadesini bulmuş olmaktadır.

B. SİYASAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNİN OLUŞMASINDA ASABİYYET: RİYASET - HÜKÜMDARLIK AYIRIMI VE OTORİTE

İbn Haldun barbar-bedevî toplumu ile uygar-hazerî toplumu siyasal örgütlenme yönünden ayırmaktadır. Uygar toplumun siyasal örgütlenme biçimi olan mülk-devletin dinamik mahiyetinin incelenmesi, çalışmamızın ileride yer alan bölümünü oluşturmaktadır. Burada, bedevîlikteki siyasal örgütlenmenin hazerîliktekinden farklı oluşun temel göstergeleri, kitle-lider ilişkisi ve liderliğin değişik toplumlardaki mahiyeti, siyasal ör-

(121) **MU**, I, ss. 392-393: **MR**, I, s. 313.

(122) **MU**, I, s. 393: **MR**, I, s. 313.

gütlenme biçimlerinin farklılığında asabiyyetin rolü üzerinde duracağız.

Bedevî-barbar toplulukların sahip oldukları asabiyyet ile bu asabiyyetin vücut bulduğu üretim tarzı temeli toplulukların niceliksel ve niteliksel özelliklerini belirler. Nitekim, Bedevî-barbar toplulukları büyüklükleri ile siyasal örgütlenmeleri söz konusu temel etkenlere göre ortaya çıkar. Hayatlarını sürdürmek için gerekli olan –temel– ihtiyaçları karşılamayı esas alan bir üretim ve sosyal hayat tarz, kendine uygun basit bir siyasal örgütlenme içinde olacaktır. İyi ahlâklı(123) (yiğit, eşitlikçi, doğru) olan bedevîlik üyeleri, büyüklerine saygılı(124) bir davranış içerisinde olurlar. Savunma ve savaş, yiğit ve güvenilir genç adamların vurucu gücünü meydana getirdiği, sivil hayatta anlaşmazlıkların yaşlı ve bilge sayılan kişilerce çözümlendiği, yapısı ve şartları itibariyle demokratik olan bedevî-barbar toplumlar bu özelliklerince uygun bir siyasal örgütlenme içerisindedirler. Her topluluğun bir düzenleyici, yasaklayıcı otorite'ye ihtiyacı vardır.(125)

Bedevî-barbar toplumların yönetiminde zulüm yoktur; bu tip toplum üyeleri –manevî– düşkünlüğe katlanmazlar.(126) Zulüm ve tecavüze uğrayanlar korunur, hâlleri düzeltilir gelenek-göreneklerle eşitsizliği giderici yöndedir; **adalet** esastır.(127) Hazerî-uygar toplumda, özellikle, demokratik kandaş toplum özelliklerinin ortadan kalktığı mülk-devlet düzeninin ileri aşamala-

---

(123) **MU,** I, s. 310: **MR,** I, s. 311.

(124) Bu davranışı tipik kandaş toplum özelliği –tabiatıyla zamanında bu toplumun göreneksel kalıntısı– olarak yorumlamak gerektir.

(125) **MU,** I, s. 352: **MR,** I, s. 284.

(126) **MU, I, s. 359; 361:** MR, I, ss. 288, 290.

(127) **MU,** I, s. 365: **MR,** I, ss. 392-293.

rında ise bu toplumun yönetiminde iktidar araçları zor kullanma (tagallup) ve baskı (kahır) dır.(128)

Asabiyyetlerin bazılarının üstün gelmeleri ve zaman içerisinde birbirlerini etkilemeleriyle ortaya çıkan örgütlenmeler statik değildir. Toplulukların sürekli büyümeleri, birleşmeleri, yeniden mücadelelere girişmeleri dinamik bir yetişmeyi ortaya koymaktadır. İktidar sağlama için yapılan mücadeleler sırasında veri örgütlenme düzeyinde uyumlu bir bütünlüğün varolabilmesi hiyerarşik bir düzene ve hiyerarşinin başında da bir lider olmasına bağlıdır.

Barbar gelenekli bedevî topluluklarda siyasal örgütlenme **başkanlık** (**ri'âsa:** riyaset) biçimindedir. "Başkanlık, kuvvet, kudret ve galebe ile olduğundan kudret ve galibiyeti temin etmek için, özel olan bu nesepten gelen sülâlelerin diğer boy ve batınlara göre üstün ve kuvvetli olması gerekir ki, ancak bu taktirde bu sülâle bütün uruğa başkanlık edebilsin."(129) Başkanlık, kuvvetli bir asabiyyet sahibi topluluğun elinden çıkarak iktidar olma kapasitesi bakımından daha aşağı dereceden olanların ellerine geçtiği taktirde, kuvvetçe aşağı derecede olan bu sülâlelerin o kabileye ya da kavime başkanlığı arızîdir, devamlı olmaz. Başkanlıkta iktidarın el değiştirmesi çoğu hâlde nisbî olarak zayıftan daha kuvvetlisine geçecektir.(130) "Kudret" sahibi olan kavim ve kabilelere ancak kendi kavminden olanların başkanlık edebilecekleridir. Başkanın üyesi bulunduğu kabiledeki asabiyyetin diğer asabiyyetlere ya da söz konusu kabilenin belirli boy ve dallarının diğer boy ve dallara sırasıyla üstün gelmiş olması gerekir. Bu üstünlük kendini kabul ettirdiği sürece diğer asabiyyetler **başkanın** asabiyyetine itaat ederler ve siyasal bir

(128) **MU,** I, s. 518: **MR,** I, s. 420.

(129) **MU,** I, s. 332: **MR,** I, s. 268.

(130) **MU,** I, s. 332: **MR,** I, s. 268.

örgütlenme biçimi olarak başkanlık belirli bir asabiyyetin iktidarı altında devam eder.(131)

Bu noktada önemli bir hususu vurgulamamız gerekmektedir. Belirli bir bedevî-barbar topluluğa ancak kendi kabilesinden ya da en azından kavminden birisinin başkanlık edebileceği keyfîyeti, başkanlıktaki iktidarın belli bir asabiyyet sahibi topluluk tarafından güce dayanılarak ele geçirilmesi ile birlikte irdelenmelidir. Bedevî-barbar toplumlardaki örgütlenme biçiminin genel olarak askerî nitelikte bir demokrasi özelliği gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu tip bir örgütlenmede kabile içerisinde aynı sülâleden gelenlerin üstüste başkan olabilecekleridir. Ancak, bu hâl, başkanlıktaki iktidar üzerinde tekel kurulduğu anlamına gelmez. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz üzere, daha güçlü bir asabiyyete sahip olan kabilenin belli coğrafî bölgede bir arada yaşayanlar veya göçebeliklerini sürdüren diğer kabileler üzerinde üstünlük kurması her zaman mümkün olabilecektir. Kaldı ki, aynı kabile içerisinde bu boy'un asabiyyeti de üstünlük - iktidar sağlayabilir. Dolayısıyla, zaman ve mekânın normları çerçevesinde adaletli olmayan bir yönetimin sürmesi beklenmeyeceği gibi, daha da önemlisi, çevre asabiyyetlerden gelecek yeni iktidar girişimleri, mutlak bir tekelciliğe imkân vermeyecektir. Bir kabilenin başındaki kandaş grup ve başkan, bu ihtimâlleri ortadan kaldırdığı sürece iktidarını sürdürebilir.

Kabilede ya da daha büyük-küçük örgütlerdeki başkanlık yönetiminde, başkan (**ra'îs:** reis) **otorite** sahibidir. "Bu kudret sahibi olan başkanın buyruk ve yasaklarına itaat"(132) asıldır. Başkan "şeref ve asalet" sahibidir.(133) Bu şeref ve asalet, belirli bir soy içerisinde sürüp gidebilir. Ancak, aynı sülâle içerisinde birbirini takip eden başkanların her birinin bu onurlu mevkii hak

(131) **MU, I**, s. 323: **MR, I**, s. 269.

(132) **MU, I**, s. 333: **MR, I**, s. 269.

(133) **MU, I**, s. 346: **MR, I**, s. 278.

edecek bir yönetimi sürdürmesi, kandaş toplum özelliklerini koruması gereklidir. Buradaki "asalet", bedevî-barbar toplulukların yaşayış tarzlarına uygun ve onu koruyucu, geliştirici bir davranış içerisinde olmakla korunabilir. Söz konusu "asalet" (Türkçe'deki karşılığında olumlu bir yüklenim taşıyarak ifadesini tam olarak bulan) bir "soyluluk" hâlidir. Bu hâl bir soydan gelmiş olmanın –ya da öyle olduğunu varsaymanın– görev ve yükümlülüğünü erdemli bir biçimde sürdürmek demektir. Uygarlığın birimi durumuna gelmiş olan şehirlerdeki mülk-devlet'in istibdatını sürdürmeye yarayan sülâlelerin asaleti ile İbn Haldun'un bedevî-barbar topluluklar için kullandığı soyluluk farklıdır ve karıştırılmamak gerekir. Kandaş soyluluk, iktidar potansiyelini gösterir ve daima asabiyyet potasında değerlendirilmelidir. Nitekim, İbn Haldun, "Endülüslü filozof Ebu Velid İbn Rüşd ilk öğretmen (muallim-i evvel) Aristo'nun hitabete dair olan eserini(134) kısaltıp ve şerhederek yazdığı eserinde asaleti anlatırken yanılmıştır. O, şehirlere ilk önce gelip yerleşmiş olan kimseleri asil saymış ve bizim anlattıklarımızdan çıkan anlamı düşünememiştir."(135) demektedir. Böylelikle uygar toplumlarda –ya da uygar toplumlara geçişte– kişinin mülk-devlet siyasal örgütlenmesiyle birlikte kazandığı ve bu kişiden gelenlerin asabiyyetten kopuk bir biçimde "tevarüs ettikleri" "asalet" ile bedevî-barbar örgütlenmedeki soyluluk'un farklı ve çoğu hâlde karşıt sosyal değerleri içeren olgular olduğu ortaya çıkmaktadır. Oysa, "İbn Rüşd asalet ve şerefli yalnız ata ve babaları saymaktan ibaret telâkki etmiş gibidir."(136) İbn Haldun'un kandaş toplum özelliği olarak belirttiği asalet –şevket– şeref kavramını bu toplumların yapısı içerisinde kazanılmış bir **prestij** olarak irdelemek mümkündür. Oysa, siyasal plânda

(134) **Organon**'un kastediliyor olması muhtemeldir.

(135) **MU**, I, ss. 340-341: **MR**, I, s. 275.

(136) **MU**, I, s. 341: **MR**, I, ss. 275-276.

zamanla tekelci bir yönetime giden; mülk-devlet'te iktidarın otokratik yönetime kaçınılmaz biçimde kaydığı; ekonomik alanda üretim tarzının değiştiği, ticaretin yerleştiği, üretimin sanayiye yöneldiği ısrafın başgösterdiği uygar-hazerî toplumdaki asalet, vurucu bir gücü barındırmayan ve kollektif aksiyonun bir süreç içerisinde çözüldüğü bir statüdür.(137)

Başkanlıkta (Riyaset) bulunan otorite ile Hükümdarlıkta mevcut olan otorite farklıdır. Bedevî-barbar toplumun başkanı, "eşitler arasında birinci"liği sürdürürken toplumda ekonomik ve sosyal devamlılığını baltalayan eylemleri yasaklar. Başkanın buyruk ve yasakları bedevî örgütlenmesinin gereklerini, bu örgütlenmenin gerisinde yatan gelenek - görenekler çerçevesinde yürütmekle, bazı hâllerde de --ekonomik ilişki; savaş, fetih gibi-- yeni toplumsal ve askerî temaslardan yaratıcı bir karar almakla sınırlıdır. Başkanlık, "ululuktan ibaret olup ona başkaları uyrukluk ediyorsa da, o [başkan] kahır ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir."(138) Bedevî topluluklar içinde ve arasındaki çekişmeler; büyüklerin müdahalesiyle sona erdirilir. Dışardan gelen saldırıda bahadır gençler tarafından önlenir. Zulüm ve saldırıyı önlemede iktidara dayanılmakta ise de, bu iktidar olayının moral temelinde "sevgi ve esirgeme duygusu"(139) bulunur. Bedevî toplumlarda iktidarın maddî anlamda meşruluk

---

(137) "Prestij" ve "Statü" gibi çağdaş incelemelerde anlam yüklenimi kazanmış olan kavramları –istisna olarak– anlatım kolaylığı sağlamak için kullanıyoruz. Prestij'in "zekâ, cesaret, ustalık, maharet, yaratıcılık gücü" sahibi olunmakla ifade ettiği değer ile, statü'nün kurulu düzendeki yeri (sosyal organizasyonun işleyişinin bir sonucu olarak özel bir çaba gösterilmeden kazanılabilecek –ve tevarüs edilebilecek– bir değer oluşu) aralarında farklılık yaratmaktadır. (Tabiatıyla, her ikisinin de çakışabileceğini kaydetmekle yetinelim.) Kavramların kullandığımız anlamda geliştirilmesi için bkz.: B. Dâver: **Siyaset Bilimine Giriş,** ss. 96, 97.

(138) **MU, I**, s. 353: **MR,** I, s. 284.

(139) **MU, I**, ss. 321-322: **MR, I**, ss. 262-263.

temelini kandaş toplumun ekonomik-sosyal örgütlenmesi, manevî anlamdaki temelini ise sevgi-esirgeme-dayanışma duygusu yaratmaktadır. Bu yolla oluşan otorite, topluluk başkanlarının önderliğiyle(140) geçerlilik kazanır. Öte yanda, **hükm** yoluyla yönetim, hazerî-uygar toplumun siyasal örgütlenmesi olan mülk-devlet'te uygulanır. Devlet yoluyla uygulanan yönetimde esas olan iktidar olabilme ve bunu sürdürebilme yeteneği iktidar'a, kudret'e dayanır. Hükümdar istibdat uygulayan bir müstebit olacaktır.(141) Hükümdar, gerçi asabiyyete dayanacaktır, fakat iktidarını kurmak ve sürdürmek için gerekli olan asabiyyet, artık, mülkün gerekleri ve hükümdarın istekleri doğrultusunda işleyecektir. İbn Haldun'un anlatımıyla, "Asabiyyetin sonucunun devlet kurmak olduğu anlaşılmıştır. Hükümdar asabiyyet kuvvet ve kudretini kemâline erdiğinde kendi kuvvetiyle

---

(140) **MU,** I, s. 322: **MR,** I, s. 262.

(141) Burada, **istibdâd**'ın egemen yönetim-iktidar, hükümranlık uygulanması anlamında olduğunu kaydedelim. "Mutlak monarşi", "mutlakiyetçilik", "otoratik yönetim" ve giderek "despotizm" anlamına da gelen istibdâd'ın bu özelliği; hem objektif olarak hükümranlık, hem de otokratik yönetim anlamına gelmesi İbn Haldun'un siyaset teorisinde bir çelişki yaratmamakta, aksine teorinin bütünlüğünü geliştiren bir unsur olmaktadır. Çünkü mülk'ün kuruluşundan son buluşuna kadar geçen süre, devletin "ömrü" boyunca bir istibdat mevcut olacaktır. Bu istibdat'ın uygulayıcısı müstebit'in tarihsel gelişim içerisinde göreli bir adalet ya da aksine --çoğu zaman olduğu gibi– zulüm göstermesi söz konusu olabilir. Bu durum, ikincil derecede önem taşıyan bir sorundur. Önemli olan, devlet'in kuruluş çağındaki nisbî demokrasinin gittikçe otokratik bir yönetime dönüşmesinin kaçınılmazlığıdır. Çalışmamızın "Mülk" örgütlenmesinin incelenmesinde daha yakından görüleceği üzere belirli bir demokratik yönetimden otokratik yönetime varış, İbn Haldun'a göre tarihte görülen bir gerçekliktir. Günümüzde "istibdat"ın otokrasi yönünde kullanılması rastlantı değildir. Aslında "hükümranlık"ı (hükm uygulaması) belirleyen "istibdat" kelimesinin geçirdiği değişim aynıyla hükümranlık kurumunun geçirdiği değişimi yansıtmaktadır. Aynı değişim **istibdâd** uygulayıcısı **mustabidd**'de de görülmektedir.

müstakilen veya o çağın hâl ve durumunda müsaadesine göre, diğer uruğların kuvvet ve yardımıyla devleti korur."[142]

Kural koyma, yasaklama; çekişme, zulüm ve saldırıyı önlemek için kaçınılmazdır.[143] Sosyal hayatın meydana gelmesi, insanların bir hâkim'e, yasakçıya muhtaç kılmıştır.[144] "O yasakçı, onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin mânâsı işte budur."[145] Siyasal örgütlenmenin ilkel toplum aşamalarından uygarlık aşamalarına kadar süren –ve sürecek olan– gelişimi **Mukaddime**'de bütün dinamik karakteri ile yer almaktadır. Devlet'in gelişmesi ile hükümdar'ın yetkilerinin genişlemesi paralellik gösterecektir.[146] Bolluk ve rahatlık arttıkça asabiyyet azalır, " artık devleti korumak hatıra bile gelmez."[147] Hükümdarın yetkisini kullanışı ise toplum yararından uzaklaşır; uygarlığın içerisinde bulunduğu ekonomik durum çerçevesinde belirlenerek, zümre menfaatleri ön plâna çıkar.[148] Asabiyyet'in kaybolmaya yüz tutması adalet dağıtımının bozulmasıyla da kendisini gösterir. "Güzel ahlâk, hayır ve iyiliktir, asabiyyet ve **üstünlüğe** uygunluk olarak... tecelli eder."[149]

---

(142) **MU,** I, s. 355: **MR,** I, s. 285.

(143) **MU,** I, s. 322: **MR,** I, s. 263.

(144) **MU,** I, s. 103: **MR,** I, s. 91.

(145) **MU,** I, s. 104: **MR,** I, s. 93.
Bkz.: Recai G. Okandan, **Umumî Âmme Hukuku Dersleri,** İ.Ü.H.F. yay., İst. 1952, s. 341. Okandan, konuyu özellikle "hukukî nizamın mevcudiyeti" açısından değerlendirmektedir.

(146) **MU,** I, s. 354: **MR,** I, s. 285.

(147) **MU,** I, s. 357: **MR,** I, s. 286.

(148) **MU,** I, s. 356-357: **MR,** I, ss. 285-286.

(149) **MU,** I, s. 366: **MR,** I, ss. 292-293.

Görüldüğü üzere, kan-kabile-kabile federasyonların lideri olan reis ile mülkün hükümdarı, dayanakları[150] ve işlevleri yönünden ayrı nitelikler göstermektedir. Sınırlandırıcı, yasaklayıcı otorite "vaz'" **(waz')** ya da **wâzi wa-hâkim** (yönetici veya **hukm wâizi'**); toplumun ihtiyaç duyduğu bir otoritedir. Ancak başkan'ın otoritesi ile hükümdar'ın otoritesi; kaynakları, dayanakları ve uygulamaları yönünden ayrılırlar:[151] Bu farklılık statik değil dinamiktir; barbarlıktan uygarlığa yönelik sosyal, başkanlık'tan mülk'e yönelik siyasal geçiş ve gelişim doğrultusunda gerçekleşir. Nitekim, " siyasî meziyetler gittikçe aza-

(150) Topçuoğlu (**Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** s. 351) konuyu şu şekilde yansıtmaktadır: "Kabilelerde şeflerin otoritesi, kabile mensuplarının onu kendi büyükleri olarak saymasından onun şahsî veya ailevî durumuna, zatî meziyetlerine, soyunun sopunun yüksekliğine hürmet göstermelerinden doğar. Şefin elinde, kendisine itaat etmeyecek olana karşı tatbik edeceği bir kahır ve zecir kudreti yoktur. Şefin askeri, jandarması, savaşçısı olmaz. Şefle kabile mensupları arasındaki bağ, kendiliğinden doğma ve örf-âdet tarafından desteklenmiş bir himaye ve itaat alakasıdır. Spontanedir, zecirsizdir." Topçuoğlu (aynı yerde) "spontane" sıfatlandırmasını açıklamakta ve bunun devletin henüz "teşekkül etmiş olmadığı" bir evredeki oluşumu belirlemek için kullandığını ifade etmektedir.

(151) Türkçedeki "Yasak" teriminin başkanlık yasağı ve hükümdar yasağı (sınırlandırıcı normu) olarak kullanıldığı durumlar dikkatlice ayrılmalıdır. Ugan Türkçe karşılık olarak tercih ettiği "yasak" ve "yasakçı" terimlerinin kökeni hakkında bkz.: Z. V. Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş,** cild I, Hak Kitabevi, İstanbul 1946, s. 339. Togan'ın devlet örgütlenmesi öncesindeki Türk boylarınnı siyasal örgütlenmelerinde "**devletçilik** geleneği" aramasına katılmak mümkün değildir. Öte yandan, Togan, "Orhan Beğin bildiği devlet nizamı ve kanunu, **ancak** 'türe' ile 'yasak'tır" [altını biz çizdik] derken, tarihsel bir gerçeğe değinmiş olmaktadır. Gerçekten de, kandaşlık geleneklerinin sürdüğü ve **devlet** kurum ve kurallarının tam olarak oluşmadığı bir evrede, Osmanlı örneğinde olduğu gibi, daha çok "türe" ve "yasak" bilinebilir. Bu anlamda "yasak" barbar gelenekli kuraldır, uygarlık örgütlenmesindeki "vaz'" değildir. Ancak, Ugan'ın "yasak"ı hem başkanlık hem de hükümdarlık için kullanmış bulunması karşısında **Mukaddime**'deki anlam dikkatlice izlenmelidir.

lır",(152) "idare başında bulunanlar... insanların yükselebileceği medenî ve siyasî üstünlüğün derecesine göre... karakter sahibi olurlar... yönetimlerini sürdürürler.(153)

Bedevî-barbarlıkta ve özellikle uygarlığın siyasal örgütlenme aşamalarında liderin "bozulması" çağların özellikleri uyarınca ortaya çıkan asabiyyetin içinde bulunduğu yönelimlere göre olur. Sosyal ve siyasal örgütlenmenin dinamik gelişimi asabiyyetin gelişimiyle nasıl paralellik gösteriyorsa, "lider"ler de bundan uzak kalamaz. Uygarlığın, siyasal üstünlüğün yükselmesi, bozulmasının ve düşkünlüğünün tohumlarını atar.(154) "Bunların hâli ipek kurdunun hâli gibidir; o ki kendi örgüsü içinde son bulur –ve tersine bir hareketle örgüsünü yok eder."(155)

Mülk-devlet'in geçirdiği aşamaların incelenmesi, hükümdarın yönetiminin mahiyetini de açıklayacaktır. Şu kadarı şimdi belirtilmelidir ki; hükümdar'ın otoritesi, itaat ettirmeye, devletin kuruluş çağında iktidarı paylaşan unsurların uzaklaştırılmasına ve yönetimin tekelci bir sürece girmesine dayanır. İstibdat, bazı hallerde bir sülâlenin kurucusu ve devletin ilk hükümdarında başlayabileceği gibi, bu hâl ancak ikinci, üçüncü vd. hükümdarlarında da başlayabilir.(156) Devletin baskıcı niteliğinin gelişmesi, otokratik bir yapının doğması ve halktan gelen taleplerin cisimleştiği hareketlerin şiddete dayanılarak bastırılması ortaya çıkar. İktidarın "meşrû" olup olmadığı güç'e dayanan devlette, bizzat o yönetimin hükümdarına bağlı yardımcı yönetici unsurlar tarafından saptandığı sürece, iktidar ile meşrû iktidar arasında

(152) **MU,** I, s. 366: **MR,** I, s. 293.

(153) **MU,** I, s. 371: **MR,** I, s. 296.

(154) **MU, I,** s. 370-372: **MR,** I, ss. 296-298.

(155) **MU, I,** s. 372: **MR,** I, s. 297.

(156) **MU, I,** s. 424: **MR,** I, s. 337.

normatif açıdan fark bulunmayacağının bilincinde olan İbn Haldun, iktidarın, zamanla yönetilenler tarafından da **genel kabul** görmesi olayından söz etmektedir.(157)

(157) Demokratik gelenekli kandaş toplumdaki **"consensus"** gerçek bir genel "rıza"ya dayanmakta, öte yandan, mülk örgütlenmesinde **"consensus"**, uyrukların siyasal düzeni zamanla gelişen "alternatifsizlik" karşısında "kabul" etmeleriyle doğmaktadır. İbn Haldun'un, uygarlıktaki "genel kabul"ün zamanla "hükm"e dayanan rejimde yerleşmesi ve bunun iktidar olgusuyla birlikte düşünülmesi gerektiğine işaret etmesi, düşünürün gerçekçi siyasal kavrayışına önemli bir örnektir. İbn Haldun'un gerçek hilâfetteki örgütlenme biçiminden uzak ve baskıya dayanan bir rejimi değer yargılarından uzak bir bilimsel yaklaşımla incelenmesi, mülk-devlet kavramının yakından ele alınmasıyla daha da belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE ÖRGÜT: MÜLK KAVRAMI

I.

GİRİŞ: UYGARLIK - SİYASAL ÖRGÜTLENME İLİŞKİSİNE TEORİK YAKLAŞIM

A. GENEL KONUM

İslâm uygarlığı İbn Haldun ile birlikte orijinalliğini bitirmiştir. İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrini ile sentezleşen gelişim hem bir son hem de bir başlangıcı oluşturmuştur. Kısaca, İslâm uygarlığının orijinalliğinin sonucu **Mukaddime** ile "takdim edilmiş" olmaktadır. XIV. yüzyılda kandaş-barbar toplum akınlarının alt-üstlükler yaratamayacağı dönemin durgunluğuna giren İslâm, tarihteki ekonomik ve sosyal gelişim zıplamalarının belirgin örneklerini "Batı"ya devretmiş; düşüncenin gelişmesin-

deki doruklar da böylelikle, paralel anlamda, İslâm'da artık görülmez olmuştur. İslâm'ın çökkünleşmesinin sebepleri İbn Haldun'un mülk-devlet olgusunun dinamik gelişimini incelemesinde görülmektedir.

İbn Haldun'un mülk kavramını incelemeye geçmeden önce, ilk olarak, uygarlık ile siyasal örgütlenme ilişkisini yaratan boyutların tarihsel kaynaklarını ele alışımızdaki yaklaşımın ana hatlarını; ikinci olarak da, bu yaklaşımın İslâm için geçerli olan görünümünü sergilemek istiyoruz.

Kandaş toplumdaki yönetimin, topluluk önderleriyle somutlaşmış olduğunu belirtmiştik. Eşitler arasında önde gelen bir başkan, topluluğun ihtiyaçlarına cevap veren, toplum tarafından ortaya çıkarılan ve görevlendirilen önder olmuştur.

Barbarlıkta mübadele, üreticinin ihtiyacından fazla gelen malını diğer üreticilerle değiş-tokuş etmesiydi. Oysa, üretim yapmayan tüccarın, tekrar satmak için satın alması ve iki üretici arasında ve bunların zararına kâr etmesi uygarlığın işleyişinin ilk ve önemli belirtisi olmuştur. Tüccar sınıfının bulunduğu toplum biçimi de uygarlık olarak ortaya çıkmıştır. Uygarlıktan önceki "köle"ler, kandaş toplumların "aile üyesi" sayılırken, sanayici tarımın gelişmesiyle köle aileden ayrılmış, alınır-satılır hâle gelmiştir. Köleye üretimde kullanılmak üzere sahip olunmuştur. Bu düzenin sürdürülebilmesi ise, veri ekonomik ve sosyal şartların korunmasını gerekli kılmış, bu da "devlet" olarak tanımlanan siyasal örgütlenmeyle gerçekleştirilmiştir.

Orta barbarlık ekonomisinde egemen olan varlıklılık birimi hayvan'dır. Yukarı barbarlıkta tarımın keşfiyle birlikte değerli madenler "para" olarak ortaya çıkmıştır. Önceleri basılı ve üzeri yazılı (sikke) olmayan para, ağırlığı (külçe) ölçüsünde değer taşımıştır. Hükümdar iradesinin egemen olmasıyla birliktedir ki basılı ve ayarlı, üzeri yazılı para toplum hayatında doğmuştur. Mal ticareti yanı sıra para ticaretinin belirmesi faizi yaratmış, bu da faizcilik - tefecilik - murabahacılığı doğurmuştur.

Paranın böyle bir işleyişin yaratıcısı ve konusu olması devlet parasının mevcudiyetiyle gelişmiştir. Tüccarın kudretinin paranın kudreti olarak ortaya çıkması ve "merkezîleşmesi", değişik zaman-mekânlarda farklı görünümler altında bile olsa, genel özellikleri bakımından aynı doğrultudaki bir süreci oluşturur.

Ticaretin insanları tarım üretiminden yer yer bağımsızlaştırması toprak sahiplerinin yanısıra geniş topraksızlar yığınlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Toprak soyluları karşısında paralı bir zümrenin dikilmesi, orijinal uygarlıkların kentlerinde zıtlaşmalara yol açmıştır.

Tarih, yazı'nın ürünü olarak ele alınmak gerekir. Uygarlık ise, yazının sosyal araç olarak kullanılmaya başlanmasıyla gerçekleşmiştir. Ticaretin gerekli kıldığı metinler, kentlerde yerleşen toplumun sosyal gereklerini karşılayan "tesbit"ler hep yazı ile gerçekleştirildiğinde, yazı, fetih ve akınları kemikleştiren, görenekleri simgeleyen bir işlevin sınırlarını aşmıştır. Uygarlığın bütün olaylarını, yine uygarlığın normları çerçevesinde değiştirmek yazının ve işlevlerinin gelişmesiyle imkân dahiline girmiştir. Normlar ise uygarlığın siyasal örgütlenmesi olan devlet ile özdeşleşmiştir.

Gerek toprak sahibi - özgür tüccar, gerekse zengin - yoksul farklılaşmaları uygarlıkla birlikte ortaya çıkmıştır. Orta barbarlıkta ölenin malı doğrudan topluma kalırken; yukarı barbarlıkta, –kandaş demokrasinin bir ölçüde değişime uğramaya başlamasıyla– mülk babanın malı olmuş, ancak babanın ölümünde ailenin bütününe ortaklaşa varlık kalmıştır. Uygarlıkta ise toplumun ortak kuralları, yazılı normları nitelik değiştirirken, miras, zenginleşmiş kişinin mülkünü ölümünden sonra bile istediği yönde kullanabilmesine yol açmış, toplumsal varlıktan kişisel mülke doğru gelişen süreci damgalamıştır. Kandaş toplumun uygarlıkla ilk temaslarında başlayan ve içiçe geçtiği dönemlerde gelişen miras hakkındaki normlar, gittikçe, sosyal farklılıkları körükler biçimde değiştirilmiş ya da en azından bu doğrultuda

yorumlanmıştır. Bu süreci mümkün kılan örgütlenme de devlet olmuştur.

Efendi - köle, asil - sığıntı, zengin - yoksul, toplum - aile, aile için kişi - bir diğeri, tüccar - tüccar olmayan, üretici - tüketici vb. arasındaki çelişmelerin ortaya çıkışı ve zıtlıklar hâline dönüşmesi uygarlığın belirgin ölçütleridir. Kandaş toplumun bir üyesine yapılan "haksızlık"ın **bütün** toplumca ödettirilmesi(1) kandaş toplumlarda bir uzuv yaralanmışçasına, âdeta organik biçimde, hissedilen bir olay olmuştur. Oysa, uygarlık boyunca toplum "adına" hareket ettiği varsayılan fakat ondan belirli kurallarla ayrı tutulmuş bulunan silâhlı kişiler, düzeni ve "âsayiş"i korumuşlardır; bu düzenin siyasal örgütlenmesi yine devlet olmuştur.

Tarımın keşfi, sanayi - tarım işbölümü, para - faiz - tefecilik - toprak mülkiyeti - borçlunun köleleştirilmesi, sosyal farklılaşma olgularının tümünü kapsayacak kurumun devlet olduğunu belirtince önemli bir konuya ağırlık vermek gerekmektedir. Orta barbarlığın göçebeliğinden yukarı barbarlığın yerleşikliğine varış **kent**'te yerleşmeyle gerçekleşmiştir. Kent, Barbarlık ile uygarlığın kesiştiği yerleşik birimidir. Lâtince kökenli **Cité,** Yunanca **Polis,** Arapça **Medine;** Kent demektir. Kent kurma ve kentte yerleşme; çoğu kez uygarlığın bir ölçütü, belirtisi sayılır. Uygarlıkta yerleşikliğin ve kentin geliştirilme-

---

(1) Bkz.: Ümit Hassan, "Ölüm Cezası Sorunu", **S.B.F.D.,** Cilt XXVII, No.1, 1972, ss. 85-86.

Bkz.: Mahmut Tezcan, **Kan Gütme Olayları Sosyolojisi,** A. Ü. Eğitim Fakültesi Yay., Ank. 1972, ss. 20-25. Tezcan, Ülken'le birlikte (H. Z. Ülken, "İçtimaî Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş", **Sosyoloji Dergisi,** sayı 2, İst. 1943, s. 33) şu ana ilkeyi saptamaktadır: "**Birlikte** öfkelenir ve bir ilkele yapılan kabahati bütün klân sanki **topuna birden yapılmış gibi** benimser... **Bütün** klân elemanlarının **görevi** onun öcünü almaktadır." Barbar toplumlarda, hattâ gelişkin kent sosyal-siyasal örgütlenmesindeki benzer kollektif davranışlar için bkz.: Tezcan, ss. 23-24.

sinin kaçınılmaz olduğu açıktır. Ancak kenti doğuran uygarlık değildir. Kent –vücut bulması bakımından– oturganlığa ulaşan yukarı barbarlığın başlattığı yerleşim birimidir. Kent adını alan uygarlık öncesi ve uygarlık doğurucusu oturukluk **(Cité)** ile Şehir **(Ville)** adını alan uygalık –boyunca süren– yerleşikliği eşanlamlı olarak kabullenmek, tarihi ve tarihteki sosyal ve siyasal örgütlenme biçimlerini yanlış değerlendirmeye kapı açmaktadır.

Uygarlıktan sonra gözüken –uygarlıkla birlikte ortaya çıkan– diğer değişik nicelik ve nitelikteki yerleşme birimleri, örneğin, şehir çeşitleri, kasabalar, imparatorluklardaki açık "şehir"ler kent değildir. Kent, toprağın mülkiyetinin Tapınak'a (Kamu Tapınağı) adanmış olduğu ve böylece ortak mal olarak kullanıldığı, yabancıların kandaşlık töreleri uzantısı geleneklere göre ya hoşgörüyle kabul edildikleri ya da durumuna göre iyi karşılanmadıkları bir birimdir. Kentteki öz kentliler, toprak sahibi "soylular"; kendi aşırı ürünlerini artan yeni ihtiyaçlarla değiştirebilmek için kentin kutsal sınırları dışında gelişmiş bulunan yabancı kişilerle temasa geçmişlerdir. Topraksız yabancılar, önceleri kentin koruması altında, bezirgânlık görevlerini toplum adına, sonraları –"bezirgân" sıfatına gerçek niteliğini kazandıran süreç boyunca– özel kişilikleri için geliştirmişlerdir. Tarım ve sanayi işbölümü arttıkça sosyal farklılaşmaları artan kent yerlilerine borç verip toprak ipotek ettirenler kente sızan bu yabancılar olmuşlardır. Kutsal toprakların elden ele geçmesi sosyal farklılaşmayı arttıran bir gelişimi ortaya çıkarmıştır. Sosyal sınıfların belirmesi; para, yazı devlet kurumlarının gelişmesiyle imkân kazanmış, böylelikle uygarlık bütün unsurlarıyla vücut bulmuştur.

Şehirler, devlet kurumunun egemen olduğu birimlerdir; savaş ve fetih alanında barbarlık ile uygarlığın mücadelesinde ortam meydana getirmişlerdir. Uygarlıkta kişiler arasında ekonomik ve sosyal eşitsizliğin gelişmesi, üretimin kişi mülkiyeti altında yapılması ve pazar - tüccar ilişkilerine bağımlı kılınması

toprak ekonomisinin tefecilik mekanizmasıyla çıkmaza girmesi tarihte kandaş-barbar toplulukların uygar topluluklara üstün gelebilmesinin koşullarını hazırlamıştır. Tarih boyunca barbarlarca fethedilen toprakların yeniden adaletli biçimde dağıtılması toprak rejimindeki tıkanıkları açmış, bezirgânlık ve tefecilik ilişkilerini yer yer –bazı hâllerde geçici süreler için de olsa– çözmüştür.

Antik uygarlıkların sanayi ve bayındırlık faaliyetleri ile ticaret ve "dış ticaret" faaliyetleri, uygarlık derebeyleştikçe –toprak ekonomisi gibi– çıkınaza girmiştir. Barbarlar, hammaddeleri önceleri uygarlık hesabına işlerlerken, zamanla özellikle yukarı barbarlar kendileri için işlemeye başlamışlardır. Bu da, barbar toplumların coğrafya zemini üzerinde teknik gelişkinliğini sağladığı için uygarlar üzerine yürüdüklerinde büyük avantajlara sahip olmalarını sağlamıştır. Barbarların, doğal bir biçimde göçerlerken benimsedikleri ticaret, uygarların ulaşamadıkları yerlere ulaşılabilmesini sağlamıştır. Uygarlığın refah çağlarında ticaret aracılığına alışan barbarlar, uygarlık birimleri derebeyleştikçe bütün ekonomik ilişkiler gibi ticaretin de daraldığı çağlarda ticaretin temsilcileri görevini benimsemişlerdir. Uygarlıkta barbarlık mücadelesinin iç dinamiğindeki ekonomik sebepler, önce uygarlığın barbarlığı "yetiştirmesi"ne önayak olmuş; "ithal" edilen taze insan gücü uygarlığın ekonomik ve siyasal "aşı"sı biçiminde gözükmüştür. Ancak sonradan kendi hesabına akın eden barbarlar uygarları yeneceklerdir. Uygarlık, ilerde kendi üzerine yapılacak akınlar için barbarları hazırlamıştır.

Barbarların ortak hareket tarzının girişkenliği, savaş tekniği konusunda kendilerini uygarlığın teknik gelişkenliğinden üstün bir düzeye eriştirebilmiştir.

Barbarlığın sosyal gücü yani eşitlikçi, doğrulukçu, yiğitliği amaçlayan yapısı ile ekonomik gücü yani derebeyleşmiş ekonomileri açan, çözen yapısı uygarlığın üzerine yürümesini mümkün kılmıştır. Üretimin ortak mülkiyetten kaynaklanan ve

derebeyleşme ile tıkanmamış gelişimi; söz konusu sosyal güçle birleşince büyük tarihsel altüstlüklerle (devrimlerle) sonuçlanan savaş ve mücadelelerinde barbarlık uygarlığı yenmeyi bilmiştir. Bu süreç, en son büyük barbar akımı olan kuzeydeki Norman akımlarına kadar böylece devam etmiştir. Doğruluk - eşitlikçilik - yiğitlik dinamizminin tarihsel işlevinin geniş ölçüde sona ermesi büyük Sanayi Devrimi ile olmuştur. Barbarlıkta hiç olmayan uygarlıkta hep var olan kurum devlettir.

Uygarlığın sanayi devrimi ile ulaştığı yeni boyutların temelinde insan faktörü açısından barbarlık olayının yattığını kaydetmekle yetinip geçersek, tarih –yazılı tarih– boyunca uygarlık gelişiminin incelenmesinde en sağlıklı ölçüt olarak devlet olgusunun incelenmesi ortaya çıkmaktadır. Gerek rönesanslar yaratan orta barbarlığın akınları, gerekse orijinal uygarlıklar yaratan yukarı barbarlığın fetihlerinin anlaşılmasında "kilit" durumunda olan devlet olgusudur.

Eski tarihçilerin "uygarlık" ile "devlet" kavramlarını karıştırmaları, çoğu zaman kendilerinin yaşadıkları düzenden başka toplum düzenlerinin bulunabileceğini bilmemelerinden ileri gelmektedir. Eski uygarlıkların toprak üretimi temeline dayalı tefeci-bezirgân ekonomisi çerçevesinde kalışı, değişenin toplum değil devlet olduğu sanısını uyandırmıştır. Uygarlık ile devlet'i **kesin çizgileriyle** ayıran ilk düşünür İbn Haldun olmuştur. İbn Haldun yalnızca bu ayırımı yapmakla kalmamış, araştırdığımız üzere uygarlığın genel anlamını (Umran) teorik bir temele oturtmuş, devlet (Mülk) olgusunu da uygarlıkla karşılıklı etkileşimini dikkate alarak incelemiştir.

İbn Haldun'un siyaset teorisinin "yapı"sını oluşturan mülk-devlet kavramının incelenmesinden önce bu başlıktaki teorik konum çerçevesinde İslâm uygarlığının doğuşundaki sürece ana hatlarıyla değinmek gerekmektedir.

B. İSLÂM

"Kureyş, tan yerinden evreni aydınlatan İslâm güneşi"ni kuranlar Semit kolundan Araplar olmuştur. Pers uygarlığını deviren Hz. Muhammed'in komutasındaki Mekke ve Medine'liler yukarı barbarlığın kentlerinden gelmiştir. İslâm kuvvetlerinin büyük bölümünü, vurucu gücünü meydana getiren Arabistan bedevîlerinin başbuğu Hz. Muhammed, barbarlıktan yeni çıkan Araplar ile İran ve Bizans uygarlıkları üzerine akın edebilmiş, başarı üstüne başarı sağlayabilmiştir. Çürümüş Pers uygarlığı yerine İslâm uygarlığının kurulabilmesinde hiç ihmâl edilmemesi gereken husus, İslâm kuvvetlerini meydana getirenlerin genel özellikleri itibariyle doğru - eşitlikçi - yiğit insan olmaları, sosyal bakımdan kapatılmaz farklılaşmalara uğramamış, siyasal bakımdan istibdat çemberinden geçmemiş olmalarıdır. VII. yüzyıl başlarında insanlığın ülkücü kişileri çoğunlukla bedevîlikte yaşadığına göre, bedevîlikten uygarlığa giren toplumda artık yeni bir orijinal uygarlık getirecek Tanrı Elçisi beklenmezdi; "Hâtem'el enbiyâ" sözü tartışılmazlığını bu noktada ortaya koymuştur.

İslâm, yukarı barbarlık (kent) öncülüğünde orta barbarlık bedevîliğinin gücü ile büyük bir orijinal uygarlık doğurmuştur. Coğrafî konumda iki büyük göçebe akımı olan Hun ve Cermen ile Türklerin ortasında yer alan Hicaz çöllerinden çıkan güç, zamanın en yenilmez sanılan dev uygarlık ordularını dize getirmiştir. Önce kendi öz kenti olan Mekke'nin kervanına baskınla girişen İslâm'ın çekirdek gücü daha ancak binlerle ölçüldüğünde yüzbinlere varan uygarlık ordularını bozguna uğratmıştır. "Gazve"lerin böylesine başarılı oluşundaki ekonomik sebep, fethedilen yerlerin Doğu - Batı büyük kervan yolları üstünde oluşudur. Ticaret yollarından Attilâ'nın "açtığı" Kuzey yolu, İskender'in "açtığı Orta yol İslâm doğarken derebeyleşen ekonomik - siyasal rejimlerle "tıkanmıştı" Güney yolunun elveriş-

sizliği, Umman denizi üzerinden Doğu - Batı ticaretinin açıklığının sağlanması ve kazanılması İslâm'a düşmüştür. Gazvelerin başarılı oluşundaki ekonomik sebep bu ise, sosyal sebep de toplu eylem tarzının saf bir biçimde işlerlik göstermiş olmasıdır. "Mucize" buradadır.

Arap toplumunda kandaş geleneklerin etkisinin sürdüğü bir dönemde kabile önde gelenlerinin Peygamberlik ve Halifelik görevini üstlenmeleri için kabile üyelerinin "bîat" etmeleri gerekmiştir. Bîat (bcy'at)'ın içerdiği "kabul ve tasdik", soyut bir inanç olmakla kalmamış, özgür bir biçimde oy verilmesiyle gerçekleşmiştir. Nitekim, Hülefâ-i Râşidiyn demokratik seçimle iş başına gelmiştir. Hükümdarın "ezelden gelip ebede giden", değişmez ve yanılmaz otoritesi ise kabile şeflerinin demokratik gelenekleri başkanlık örgütlenmesine benzemeyecektir. Fetihler genişledikçe, mal ve yetkilerini artıran başkanlar önce hayat kaydıyla şef olmaya başlamışlar ve tekelci yönetimin tohumlarını atmışlardır. Yönetimin gittikçe müstebitleşmesi, kendisini baskı - sömürü - zulüm uygulamalarının yoğunlaşmasıyla göstermiştir. Bu uygulamaları mümkün kılan siyasal örgütlenme biçimi ise devlet olmuştur. İslâm uygarlığı da çökmeye doğru eğim gösterince çeşitli orta barbar akınlarını üzerine çekmiştir. Bu akınlar sonucunda –orijinal uygarlıklar kurulamamış fakat– büyük dirilişler (rönesanslar) vücut bulmuştur. En son ve büyük rönesanslar ise, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı İmparatorlukları olmuştur.

Hicaz Arapları bedevîlikten ve kültür tarihinden "zaman-ı cahiliyet" denilen kent barbarlığından yeni çıkmış bulunuyorlardı. İslâmın orijinal bir uygarlık doğurması bu sebeple olmuştur. Yukarı barbarlık kökenli insanlar öncülüğünde kurulan İslâm uygarlığı Hindistan'dan İspanya'ya kadar dünya ticaret yollarını açmıştır. Ancak Fransa ortalarında yenilince geri çekilmek zorunda kalmış tavaif-ül mülûk'lar hâline dönüşmüştür. Oysa, örneğin, Moğollar –Cengiz Han– geçici fakat

güçlü bir devlet kurabilecektir. Attilâ İmparatorluğunda olduğu gibi sekiz yüz ve bin yıl sonra Cengiz ve Timur İmparatorlukları, kurucuları ölünce zamanla Avrupa derebeyliklerine benzeyen tavaif-ül mülûk devletçikleri kurulmuştur. (Eski bir uygarlığın etki alanına giren Selçuklular ve Osmanlılar ise daha sürekli büyük İslâm devletleri kuracaklardır.) Batı'nın feodal düzeninin birimleri paralelindeki Doğu'nun tavaif-ül mülûk adını alan derebeylikleri açılmış bulunan dünya ticaret yollarının zamanla tıkanmasına sebep olmuşlardır.

Kandaş toplumun zaptettiği yeri özel mülkiyet yapmayı "aklına getirmemesi" feth'in –açılış'ın– en önemli itici güçlerinden biri olarak belirmiştir. İslâm "mucize"sindeki büyüklüğün sebebini de burada aramak gerektir.

Hz. Muhammed'in, kandaşlık gelenek - göreneklerinin din'in doğuşu sırasında yeniden canlanmış olan birlikte eylem tarzını yönetmesi,(2) Mısır'ın, Bizans'ın, İran'ın, Yemen'in, Habeşistan'ın karşı duramayacağı bir güç doğurmuştur. İslâm'da temsil olunan yukarı barbarlığa, kadîm bezirgân ekonomisinin dar yeniden üretimi de, bu üretimin sosyal gücü de karşı koyamamıştır. Derebeyleşen "efendiler", Mekke - Medine toprak sorunlarından kaynaklanan güçle Hicaz kentlerinin yukarı barbarlığı ile Arabistan çöllerinin orta barbarlarını birleştirmiş ve büyük ticaret yollarından Güney yolu İslâm sayesinde açılmıştır. Orijinal İslâm uygarlığının sentezi budur.

İslâmda düstur, gazilere verilen bazı geçimlik payları dışındaki bütün geniş toprakların "rakabesi" (mülkiyeti)'nin "beyt-ül-mâl-i müslimin"e düşmesidir. Kandaş toplumun yapısı, toprağın tasarrufunu bile "düzenlememiş"tir. Tasarruf hakkı

(2) Hz. Muhammed'in girişimi karşısında bedevî geleneklerinin durumu, ortaya çıkan çatışma alanı ve İbn Haldun'un asabiyyet kavramının bu plâtform içerisinde değerlendirilmesiyle ilgili olarak karş.: Alfred Bonnée, **State and Economics in the Middle East,** 2. ed., Routledge-Kegan Paul, London 1955, (1. ed. 1948), ss. 335-336.

toprağı fiilen işleyenin olmuştur. Ancak Semitler uygarlığa karıştırıldıktan ve bulaştırıldıktan sonradır ki, ekonomik ve sosyal ilişkilerde "medenî" davranışlar ağır basacak ve siyasal örgütlenme de buna göre biçimlenecektir.(3)

Semitlerde kentlilik ve göçebe "bedevîlik"in birlikte hareketiyle vücut bulan İslâm'ın bu özgün özelliği yanısıra dikkatle vurgulanması gereken bir husus da, Semitlerin uygarlıktan önce gelişmeye başlamış gibi görünen mülkiyet ve ferdî mübadele ilişkilerinin yarattığı durumdur. Örneğin, Semit göçebelerde ferdî mübadele olduğuna göre, bu hâl saf ilişkiler hâlinde değil, Irak uygarlığı ile Mısır uygarlığı arasında uzun süre yaşamanın ticaret ilişkilerini gözlemleme ve bunlara katışmanın sebep olduğu bir karmaşıklık göstermiştir.(4) Genel çizgileriyle uygarlıklan önce ferdî mübadele bulunmadığı arkeolojik bulgularla ortaya çıkmış bir gerçekliktir. Ancak, uygarlıkla uzun süre temasta bulunmuş olan orta barbarlık toplumlarındaki erken değişim, fert mülkiyeti gibi ferdî mübadelenin de erken olarak gelişmesini doğurmuştur. Semitlerde bu yönde olan ilişkiler onların İslâm öncesi uygarlık düzenine geçtiklerini değil, uygarlıkla ilişkilere geçmiş barbarlık içerisinde bulunduklarını göstermektedir.

Hz. Muhammed ile Hülefâ-i Raşidiyn döneminde demokratik özellikler taşıyan siyasal örgütlenmenin, kandaş toplumun genel çizgilerini sürdüren "insan varlığı ile gerçekleştiğini kaydetmiştik. Kandaş - barbar toplum örgütlenmesi doğrul-

(3) İslâm ülkeleri içerisinde Osmanlı Devleti'nde de kamusal toprakların mülkiyetini "icar" edilmesi, "beyi" edilmesi gibi mülkiyet esaslarına dayanan işlemler, –aslında Şeriat'a aykırı olarak– mülkiyet hakkının tasarruf hakkıyla karıştırılması sonucu geliştirilmiştir. Uygarlıkta hemen her yerde, mülkiyet **(propriété)** ile tasarruf **(possesion)**'u ayırmak gittikçe zorlaşmıştır.

(4) Nitekim, "Hicaz bölgesi Arapları yazıyı ticaret için gittikleri memleketlerden öğrendiler. Bu iş, İslâm dininin ortaya çıkışından az önce olmuştu." (N. Çağatay, **İslâm Tarihi,** s. 98.

tusundaki toplumlarda, özellikle göçebelik unsurunun önemli yere sahip olduğu hâllerde, "ana-yasalar"ın unutulmaması ve tahrife uğratılmaması, bunların metinlerinin –yer yer vezin ve kafiye ile bezenen– bir çeşit nazım biçiminde oluşturulmasıyla güvence altına alınmaktaydı. Bu hâl, diğer başka örneklerden çok Şeriat için geçerli olmuştur. Kolay ezberlenen, zor unutulan tahrife gelmeyen bir metin mucizesi böylece yaratılmıştır.(5)

Kent biçimindeki gelişimlerin ekonomik yapı üzerinde sosyal farklılaşmalara uğraması, kandaş toplumun içerisinden veya dışarıdan mayalanmıştır. Ancak, sosyal çelişmelerin kökü olan bu farklılaşmaları yaratan süreç karmaşık bir dinamizmin ürünü sayılmak gerektir. Atina'da, esas olarak, kent içi çelişmelerin çoğaldığı görülmüştür. Oysa, Atina'ya dışarıdan pek çok yabancı gelmiştir. Daha sonra Roma ve ondan sonra da Mekke'de çelişmeleri yaratan unsurların çoğunluğu dışarıdan içeriye yönelmiştir. Fakat bu kentlerin erken zamanlarında ilk çelişmeler de eksik olmamıştır. Ağırlık noktası, Roma'da Patriciler'e karşı Plebler örneği, Mekke'deki Kureyşîler'e karşı dışarıdan gelen unsurların zorlamalarıdır. Bu noktada, toplumun dışından gelmiş olan çelişmeler ve zıtlıkların Mekke'yi sosyal farklılaştırmaya uğratmış olduğu ve "kan" "ana-yasa"sı yerine devlet'i geçirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kentin –sürekli tarımın bir sonucu olarak– kutsallaşmış toprağının, Mekke'de Kureyşîler'e Medine'de Ensâr'a dışarıdan gelen unsurlar tarafından verilen borç paranın ödenemediği hâllerde elden çıkarılmasıyla, toprak kişi mülkiyetine geçmiştir. Bu süreç sosyal farklılaşmayı yoğunlaştırmış ve devletin varlığı için geçerli koşulları –ticaretin gelişimiyle birlikte– hazırlamıştır.(6)

---

(5) Arapçanın söz konusu durumu mümkün kılan özellikleri, bedevîlerin dil ve edebiyat örnekleri için bkz.: **B. Lewis, The Arabs in History,** s. 131 vd.

(6) Bkz.: W. Montgomery Watt, **Islam and the Integration of Society,** Routledge-Kegan Paul, London 1970, (1. pub. 1961) ss. 4-28.

İslâmda İmam'ın kamusal otoritenin başı olduğu –ve ileride yine olabileceği– Devr-i Saadet isteği, halk katında, hep öz verili ve adaletli başkan imgesinin ve buna duyulan özlemin yansıma biçimleri olarak görülür. Oysa, hükümdarlık egemenliği plâtformunda doğru - eşitlikçi - yiğit - adaletli yönetim gün geçtikçe körleşmiştir.

Kandaş örgütün insan faktörünün uygarlığa yavaş yavaş "ithâli", bu insanları söz konusu uygarlığın ücretli askeri olarak o uygarlığın halkı üzerindeki baskı cihazına yardımcı kılmış(7) ya da kandaş toplum üyeleri fetihlerde tam ve yaygın başarı kazanmışsa kendisi âdeta kastlaşmıştır. Batı Avrupa'da her iki sürecin mümkün olmadığını işaret etmekle yetinirsek, Doğu'nun ve İslâm'ın yüzyıllarca süren "makûs talihi"nin yalnızca dış etkenler tarafından değil, yine Doğu'nun kendi iç düzeni tarafından yaratıldığına tanık oluruz. Batı'da "kral" olan barbar başkanlarının Doğu ölçüsü ve yapısında olduğu gibi istibdata yönelmemeleri, buna karşılık Doğu'da istibdatın en sürekli ve amansız biçimlerinin yaşanmasına dikkat çekilmelidir.

İslâm'ın kuruluş çağındaki saflığın (bu saflıktan içe karşı âdil, dışa karşı amansız bir yiğitlik anlaşılmalıdır) sözde Hilâfet gerçekte hükümdarlık'a yönelmesi; üretici güçlerin, bütün coğrafî, teknik, tarihsel ve beşerî faktörlerin sonucu ve mihenk taşı olan devlet –ve dinamik biçimlenmiş olan iktidar– olgusunun irdelenmesiyle açığa çıkabilir. Batı'da; kömünden doğan serflik ve kentten doğan kölelik boyunca bile –ve ondan sonra da– insan unsurunun kandaşlık gelenekleri kullaştırılamamıştır. Batı Ortaçağ'ı, kral ve imparatorlara karşı direnme ve dayatmaları barındırır. En uygar görünen baronların, kontların kral'a "Tan-

(7) Bağdat'ta Bermekî adlı kandaş gelenekli topluluk başkanlarının Harrunerreşid tarafından VIII. yüzyıl sonlarında "kullanılmaları" ve sonrası hatırlansa yeridir.

Karş.: J. J. Saunders, **A History of Medieval Islam,** Routledge - Kegan Paul, London 1969, s. 117.

rılık" yakıştırmaları Batı'da pek görülmemiştir. Antik uygarlıkların kapıkulu yetiştiren potası, kandaş - barbarları hükümdar bekçisine dönüştürmüştür, ama örneğin bir İngiltere'de Lordların kendi çıkarlarını halkın çıkarlarıyla kaynaştırabildikleri zaman yaşanmıştır. Antik uygarlığın Batı'ya uğramış olmaması bir gerçektir. **Magna Carta**'nın normlarından çok, İngiliz halkının kendi yarattığı "direnme" gücü, devleti, tüccar - tefeci ekonomik egemenliği alanlarındaki "Allahın yeryüzündeki gölgesi" Halife - Hükümdar'ın devletine benzetmemiştir. İslâm'da halkın çoğunluğu uygarlık potasında kandaş ilişkilerin körletmiş olduğundan yeni bir dinamizm sağlayacak atılımlar uyuşturulmuş; bunu deneyimleriyle bilen hükümdarlık ve hükümdarlık örgütü ise –genel çizgileri itibariyle– özgür düşünceyi yok eden yönetimlerini sürdürmüşlerdir.

"Batı"da modern çağda ekonomik ve sosyal temel modern sermaye ve girişim olmuş; üretim bu sermayenin elinde gelişmiştir. "Doğu"nun birçok bölgesinde tefeci tüccar sermayenin toprağı eline geçirmiş olması ve bu temel üzerinde derebeyleşmesi, yöresel kalması, kapitalizmin doğmasına engel olmuştur.(8) Bu temel sürecin ekonomik boyutlarını işlemekten

---

(8) Üçüncü dünya ülkelerinin sanayi devriminin koşullarını yaşamamış ve kapitalizme geçememiş olmalarının sebeplerini araştıran tartışmalar özellikle İslâm ülkeleri, Türkiye de dahil olmak üzere Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Konunun önemi, tartışmaya katılan araştırmaların siyasal sistem değişikliklerini amaçlayan pozitif siyasal gelişmelerin teorisini yapmakta oluşlarından dolayı büsbütün artmaktadır.

Konu ticaret yollarının işlevi ve uygarlığın çelişmeleri açısından ele alınmalıdır. Uygarlığın çelişmelerine ise, iç çelişmeler (toprak ilişkileri ve sınıf bağları) ve dış çelişmeler (barbarlık - uygarlık ilişkileri) açısından bakılmalıdır. Üretim ve bölüşüm ile ticaret ilişkileri böylece açığa çıkartılabilir. Ancak, bu yaklaşımla ortaya konacak tahlillerde; siyasal, hukukî ve kültürel yapının da kendisini belirleyen temel yapıya etkide bulunduğu ihmâl edilmemelidir.

İbn Haldun'un düşüncelerini besleyen çevre ve ortamın genel bir tahlili, bu çevre ve ortama dayanarak düşünürün geliştirdiği görüşlerin özellikle tarih açısından değerlendirilmesi konusunda Yves Lacoste önemli katkılarda bulunmaktadır. (**Bkz.**: "La grande ouevre (d'Ibn Khaldoun", **La pensé,** LXIV, (1956), ss. 10-33. **Ibn Khaldoun,**

çok, bu boyutlar üzerinde yükselen siyasal örgütlenmenin temel koşullarını açıklamaya yönelik –belirli soyutlamaları kaçınılmaz olarak içeren– konumumuzu bozmazsak, devlet olgusuna ve bu olgunun tarihsel önemine dönebiliriz. Doğu'nun geri kal-

---

Naissance de l'histoire, passé du tiers-monde, Maspero, Paris 1966, 1969.) Lacoste, eserinin girişinde ortaçağ Kuzey Afrika toplumlarının yapısal özelliklerini tartışmaktadır. (Lacoste'un adı geçen kitabının 1. başlığının İngilizce çevirisi "General Characteristics and Fundamental Structures of Medieval North African Society" adıyla yayınlanmıştır. Bkz.: **Economy and Society,** vol. 3, no. 1, February 1974 ss. 1-17.)

Lacoste'un görüşlerinin kanımızca dikkate değer yönü, İbn Haldun'un verilerinden çıkarılarak, Kuzey Afrika'nın yapısal özelliklerinin araştırılması ve böylelikle –bu bölgelerde– çağımız sorunlarına ışık tutan sentezlere varılması üzerinde durulan çalışmada, "asyaî üretim tarzı" karşısında Kuzey Afrika toplumlarının yapısını tartışmakta ve bu yapının değişikliğine işaret etmektedir. Diğer bir önemli husus ise, Lacoste'un "askerî demokrasi"lerin fetihlerden sonra "aristokrasi"ye ("egemen sınıf"a) dönüşmeleri sürecini vurgulamasıdır.

Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, (...); Nassif Nassar, **La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn** (Presses Universitaires de France, Paris 1967); **Georges Labica, Politique et religion chez Ibn Khaldûn. Essai sur l'idéologie musulmane.** (S.N.E.D., Alger 1968)'ın karşılaştırmalı bir kritiği için kz.: Olivier Carré, "A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn" (Notes critiques), **Revue française de sociologie,** vol. XIV, no. 1, 1973, ss. 115-124.

Ömer Uzegan şu tesbiti yapıyor: (Ö. Uzegan –Cezayir Turizm Bakanı–, "İbn Haldun", çev. M.B., yön dergisi, 12.3.1965.)

"Geri kalmış ülkelerin durumunu başarıyla inceleyen dostumuz Yves Lacoste, Çin, Hint ya da Arap toplumlarının, sanayi uygarlığının doğmasına yardım eden bir kapitalist müteşebbis sınıfını niçin yaratamadığını anlamak için İbn Haldun'a başvurmanın gerekli olduğunu bize hatırlatıyor.

Sömürgeci ya da sözde Marksist Avrupalı tarihçiler, gecikmemizi taassupla, İçtihat devrinin kapanmasıyla, serbest tartışmaların, teorik araştırmaların sona ermesiyle, özgür düşüncenin hapsedilmesiyle sosyal ilerlemeyi düşmanlıkla açıklamaya gayret ederler.

Bilimsel tarih bu iddiaları yalanlıyor. O zamanlar teknik ve kültürel plânda Avrupa'dan daha ileri olan Arap dünyasında bilimsel düşüncenin gelişmesinin yavaşlaması, başka faktörlerle birlikte, Uzak Doğu pazarlarının kaybından sonra toprak mülkiyetine yatırım yapan tüccar sınıfının ekonomik bakımdan düşüşünün sonucudur."

Yves Lacoste'un (sonradan 1966 ve 1969'da geliştirdiği) çalışmalardan kaynaklanan yukarıdaki görüş, ticaret yollarının işlevi ile bezirgânların toprak mülkiyetine yaptığı yatırımı ilişkili olarak ele alması dolayısıyla, bu ölçüler içerisinde, sağlıklı bir yaklaşımdır. Ancak bu görüşe, çoğu ülkelerde görünmüş bulunan ürün iradından para iradına geçilememiş olmasının bir sonucu olarak müteşebbisler yetişemediğini eklemek gerekir.

İbn Haldun'dan yola çıkılarak yapılan araştırmalarda, yaratılan –artı değerin–

mışlığı üzerine geliştirilen teorilerde dış etkenler uzun süre ön plânda tutulmuştur. Artık genel olarak İslâm'ın iç-dinamiğine eğilmek ve bu dinamiği sergilemek durumunda olduğumuzu ve ilerde gerçekleştirilecek sentezlerin yapılabilmesini mümkün kılacak bu iç-dinamik incelemelerini geliştirmemiz gerektiğini bilmeliyiz.

Bu noktada, İslâm'da coğrafyanın ve tekniğin yarattığı veri koşullar üzerinde –bunları dikkate alan fakat yine de– bilerek soyutlama yapmak kaçınılmaz olmuşsa, bu hâl, tarihteki insan faktörünün ve bunun ortaya çıkardığı siyasal örgütlenmenin önemini belirtmek istememizden doğmaktadır. Paradoksal biçimde araştırmamızın "kader"i olan bu durum, bütün üretici güçleri değerlendirebildiğince gözden uzak tutmamış olan İbn Haldun'un,(9) insan faktörü ve siyasal örgütlenme görünümü üzerindeki teorik yaklaşımını vurgulamamızda yatmaktadır. Batının -çağdaş anlamda– uygarlaşması, Rönesanstan kaynaklanmaktadır. Çökmüş antik Grek-Roma kültürü ile doğrudan temas

bölüşümü süreci ticaret yollarının işlevi ile ilişkili olarak ele alınmadığında kısır döngülerde kalınmıştır.

Ahmed el Kodsy'e göre, (Nationalism and Class Struggles in the Arab World", (**The Arab World and Israel,** Monthly Review Press, New York - London 1970), İbn Haldun, büyük çaptaki ticaretten elde edilen kârların sosyal biçimlenmeleri ortaya çıkartmış olduğunun farkındadır. İbn Haldun bu gerçekten hareketle tahlillerini geliştirmiştir. Kodsy, Mağreb'deki bütün devletlerin altına dayalı ticaretin sağladığı imkânlarla kurulmuş olduğunu kaydetmektedir.

Üçüncü dünya ülkeleri üzerinde yapılan araştırmalarda (özellikle kapitalizme geçmeyişle ilgili etüdlerde) insan faktörünün üretici güç olarak oynamış bulunduğu rol dikkate alınmadığı için geliştirilen tahliller aksamaktadır. Söz konusu tahliller, siyasal yapının kendisini belirleyen temel yapıya etkisi ihmâl edildiğinde de aksamaktadır. Uzegan'ın (yukarıdaki alıntının ikinci paragrafında yer alan) tepkisi, çıkış noktası itibariyle haklı bir tepkidir. Ancak, "özgür düşüncenin hapsedilmesi, sosyal ilerlemeye düşmanlık" da bir gerçekliktir; bilimsel bir temel üzerinde ele alındığında bu gerçeklik doğrultusunda son derece önemli açıklamalar getirmek mümkün olmaktadır. Özgür düşüncenin kısıtlanması, "Doğu tipi" istibdat dolayısıyladır; bu da en iyi **Mukaddime**'den anlaşılır.

(9) İbn Haldun'un tarihsel sürece etkisi konusunda coğrafya ve iklime verdiği önem hakkında bkz.: P.K. Hitti, **The Arabs...**, s. 138.

eden batı, –matbaa örneğinde görülen– teknik gelişimine rağmen düşüncenin kökenini en başta düşüncede aramak geleneğini yaratmıştır. İslâm uygarlığının çökkünleşmesinden bütün boyutlarının ortaya çıkmış bulunduğu en yoğun dönemi yaşayan İbn Haldun ise, sanayi (üretimi) ile uygarlığın, genel olarak üretim ile düşüncenin paralelliğini araştırmış ve belirtmiştir. Bu gerçek sebebiyledir ki, İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrininin önemli bir yansıması olan siyaset teorisinin "madde"sini meydana getiren mülk kavramının incelenmesine geçmeden önce iki başlıktan oluşan teorik boyutlar çerçevemizi belirtmeye çalıştık.

İbn Haldun'un genel olarak insanlığın sosyal kökeninde sezinlediği, özel olarak kendi bilgi ve gözlem alanında doğruladığı "toplu eylem tarzı"nı (asabiyyet) çalışmamızda daha önce ele aldık; metodumuzun bu şekilde belirlenmesi kaçınılmaz olmuştur. Böylelikle, İbn Haldun'un sosyal-siyasal süreçteki determinizme yaklaşımında, zaman zaman iddia edildiği gibi fatalizme kapı açmadığı ve mekanik yorumlara rağbet etmediği belirtilebilmiştir. Yine böylelikle, İbn Haldun'un sosyal insan'ın değişmesi ile Devlet'in –ve iktidar uygulamalarının– değişmesi arasındaki paralelliği ortaya koyuşu incelenebilecektir.

II.

MÜLK KAVRAMININ İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCE BÜTÜNÜ İÇERİSİNDE BELİRLENİŞİ

A. ASABİYYET VE EKONOMİ "KURUCU" GÜÇLERİ

Bir araştırma-inceleme kaygısı gütmeden **Mukaddime**'nin bütünü sadece "okunduğunda" bile mülk-devlet kavramının İbn Haldun için beliren önemi ortaya çıkar. Daha doğru bir deyişle, İbn Haldun'un kurduğu yeni **Bilim,** devlet kavramının bağımsız ve lâik incelenmesini dâvet etmiştir. Ekonomik temel üzerinde insan kollektif gücünün katkısıyla devlet olgusunun ortaya çıkışındaki kaçınılmazlık, **Mukaddime** içinde ağırlığı açıkça görülen bir yer tutmuştur.

Mülk-devlet İbn Haldun tarafından bilinebilen bütün gerçeklikle ilişkili olarak ele alınmaktadır. **Mukaddime**'de güdü-

len hedef; yapı, kurum ve olayların gidişinin **değişmek**te oluşu, bu değişimdeki olayların benzeyiş ve başkalıklarının illet ve sebeplerini incelemek gereğinde odaklaşır. İbn Haldun "Devletlerin... başlangıç hallerini ve meydana çıkmalarının sebeplerini ve değişimlerini icabettiren âmilleri, bu devletleri idare edenlerin hâllerini ve haberlerini..."(10) bilmeye yönelmiştir. Bu odağın, insanların sosyal bir hayat yaşadıkları gerçeğinden hareketle incelendiğini(11) tekrarlayalım.

(İbn Haldun'un metodunun kuruluşunda önemli yere sahip olan ekonomik süreç ve belirleyici niteliği üzerinde durmuştuk. İbn Haldun'un, daha sonra üzerinde yine dikkatle durmaya çalıştığımız bir ikinci görüşü asabiyyet kavramının niteliği oldu. Bir üretici güç dinamiğinde kendini gösteren insanın kollektif aksiyonunun incelenmesi, **Mukaddime** boyunca ortaya çıkan bir "harç" niteliği taşımaktaydı. Bu iki unsur, ekonomik süreç –ve uzantıları– ile asabiyyet, İbn Haldun'a göre, devlet'in temelinin oluşmasında önde gelirler.(12)

İbn Haldun, devletin iki temel üzerinde kurulduğunu, bunların asabiyyet ve ekonomik temel olduğunu açıkça belirtmektedir.(13) Bu iki kurucu unsur devleti yalnızca meydana getirmek, "kuruluş"u sağlamakla kalmamakta, devleti, "hayat"ı boyunca etkileyen –ve ondan etkilenen– güçleri oluşturmaktadır.(14) **Mukaddime**'de, ekonomik sürecin işleyişi, genel plânda sosyal biçimlenişlerle etkileşim göstermesinden, en tikel plânda

---

(10) **MU,** I, s. 65: **MR,** I, s. 55.

(11) **MU,** III, s. 337: **MR,** III, s. 481.

(12) İbn Haldun'un devletin kuruluş ve gelişmesinde coğrafya temeli ile tarihsel gelenekler temeli üzerinde de durduğuna "İbn Haldun'un Metodu" bölümünde değinmiştik.

(13) **MU,** II, s. 97: **MR,** II, s. 118.

(14) **MU,** II, ss. 98-1100 vd.: **MR,** II, ss. 119-121 vd.

yöneticilerin kişiliklerine etkide bulunmasına kadar uzanan bütün özellikleriyle dikkate alınmaktadır. Ayrıca, İbn Haldun'un ekonomik anlayışı; bütün malî konuları (para ve gelir konularını) kapsamaktadır. Devlet yönetimindeki nisbî güçlüğün ya da zayıflığın; kamu masraflarının düzenlenmesi, vergi politikası ve ücret politikasıyla yakından ilişkili olduğunu İbn Haldun açıklıkla belirtmektedir.(15)

İbn Haldun'a göre, devletin gerek asabiyyetle gerekse ekonomik yapıyla ilişkili olarak belirlenmesi tamamıyla dinamik bir karakter gösterir. Devlet, asabiyyetin kuvvet ve kudretiyle kurulabilir. Ancak, "Tekellüflü bir hayat devresi başlayınca hükümdar asabiyyetlerin kudretini kırmaya başlar... İlk önce kendi aşiretinin ve hükümdarlığı kendisiyle ortaklaşan akrabalarının kudret ve şevklerini kırmakla [işe] başlar... [Zamanla] asabiyyet sahipleri yıpratıcı iki kuvvetin tesiri altında kalır ki, biri nimet ve refaha dalma, diğeri hükümdarın kahrıdır... Devleti kuran ve koruyan asabiyyet dağılmaya başlar... Hükümdar, azatlıların bahadırlarını kendi asabiyyet [çevresi] yerine getirmeye başlar... Tekellüflü hayatın bir sonucu olarak sosyal ve askerî güç ve örgütlenme zayıflar, bozulur..."(16) İbn Haldun'un kendi yaptığı bu özetten de anlaşılacağı üzere devlet kurumu ile asabiyyet gücü arasındaki ilişki süreklilik ve değişkenlik boyutlarında devam etmektedir. Ekonomik yapı ve ekonomik politika da aynı özelliği gösterir. Maliye politikasının unsurlarına kadar bütün uygulamalar devletin gelişimi ve değişimi boyunca değişir, kurum - uygulama, norm - pozitif gerçeklik etkileşimi sürer.(17) Aslında, ekonomik gerçeklik ile asabiyyet gücünün

(15) Bkz.: **MU,** II, ss. 102-105: **MR,** II, ss. 122-124.

(16) **MU,** II, ss. 97-101: **MR,** II, ss. 118-121.

(17) Bkz.: **MU,** II, ss. 104-105: **MR,** II, s. 124.
İlişki, **Mukaddime** boyunca işlenmektedir. İstibdat'ın gelişmesinin memurların üreticilere karşı olan davranışlarını etkilemesi (**MU,** I, s. 208: **MR,** I, s. 177); ekonomik saiklerle köleliğe gönüllü geçişin ilgisi (**MU** I, s. 379: **MR,** I,

kendi aralarında etkileşimli olduğu, "Kazanç ve istihsallerin, çalışmaların azalması ile asabiyyetin kaybolması... acze doğru gidildiği..."[18] unutulmamalıdır.

B. UYGARLIK - YERLEŞİKLİK PLÂTFORMU

1. Uygarlık - Yerleşiklik İlişkisi

Kandaş toplumlardan uygar topluma geçiş ile başkanlık örgütünden hükümdarlığa geçiş, İbn Haldun'un tanımlarıyla, bedevîlikten hazerîliğe, riyasetten hükümdarlığa geçiş, genel olarak aynı süreci izler ve paralellik gösterir. Hükümdarlık bir devlet örgütünde, mülk'de uygulanan rejimdir. Söz konusu geçişin "manivelâ"sı asabiyyettir. Asabiyyet sayesinde kurulan devlet, uygarlığın bir ürünü olduğu gibi, uygarlığı geliştirir –ve çöküşe götürebilir–.

İbn Haldun, sade hayatın sona ermesiyle devlet çağının başladığını belirtmektedir.[19] Devletin kuruluşunda, bedevî hayatın özelliklerinin tamamıyla bırakılmadığı bir yönetim

---

s. 302); içinde bulundukları tüketimin düzeyinin hükümdarların kararlarındaki tercihleri etkilemesi (**MU,** I, s. 425: **MR,** I, s. 338); devletin istikrar kazanmasıyla üretim ve sanayiin gelişmesinin paralelliği ve buna ilişkin tarihten somut örnekler getirilmesi (**MU,** II, 291: **MR,** II 287); hükümdarın mevcut kuralları aşmaya çalışarak –ve aşarak– uyruklarından "para koparmak" hususundaki mahareti'nin yine mevcut ekonomik işleyişle ilişkisi (**MU,** II, s. 304: **MR,** II, s. 296); devletin büyümesi ile ticarette kullanılan ölçeklerin değişmesi ve belirlenmesi (**MU,** II, s. 18: **MR,** II, s. 59) gösterilebilecek örneklerden –değişik alanlardan seçilmiş olan– sadece birkaç tanesidir.

(18) **MU,** I, s. 377: **MR,** I, s. 300.

(19) **MU,** I, s. 518: **MR,** I, s. 420.

görülür.[20] Çünkü, başkanlıkla yönetilen toplumun üyeleri, henüz yeni galip gelmişler, fetihte bulunmuşlardır. Asabiyyet yoluyla üstün gelinerek devlet kurulmuştur. Devlet kurabilecek güçte bir asabiyyet ise "taze", bozulmamış, yozlaşmamış bir özellik gösterir.

Sade hayatın sona ermesinden anlaşılması gerekenler İbn Haldun'un sosyal - siyasal doktrinin yeterlice kavranmasında önemli bir aşama olarak ele alınmaktadır. İbn Haldun hakkındaki incelemelerde düşünürün "yerleşiklik" ile "uygarlık"ı eş anlamlı olarak kabul ettiği varsayılmaktadır. "Hazaret" teriminin zaman zaman sözü geçen iki kavramı da kapsar biçimde kullanılmasının böyle bir varsayıma yol açtığı söylenebilir. Üstelik yerleşik "şehir" ile eşanlamlı sayılması, yanılgıları derinleştirecek bir rol oynamaktadır.[21]

İbn Haldun'un bedevîlik - hazerîlik temel ayırımı mülk - devlet teorisini de belirlediği için konu bir kez daha önem kazanmaktadır. Devlet; sadelik, yüreklilik, sertlik ve vurucu güce dayanma gibi özelliklerin beslediği bedevîlikten, yerleşikliğin ve özellikle şehir hayatının temellendirdiği uygarlığa geçiş ile doğmuştur. Burada ilk hatırlanması gereken husus; İbn Haldun'un gözlem hudutları içerisinde bedevîliğin çoğu hâlde göçebelik olmasına karşılık tamamıyla göçebelik anlamına gelmediği ve genel olarak barbar - kandaş tarım toplumlarını da kapsadığıdır.

---

(20) **MU,** II, ss. 86-87: **MR,** II, s. 111.

(21) Kelime kökenine bakıldığında, **madanîya** (medeniyet)'in **polis** (şehir-devlet), politik alan, uygarlık karşılıkları vardır. Aynı doğrultuda **tamaddun** (temeddün) de, yaşamak, şehirlerde bulunmak, uygarlık anlamlarını taşır. **Hadara** (hazaret) ise şehir hayatı ve uygarlık'tır. **Umrân** (umran) ise bir bakıma daha kapsamlıdır: Maddî uygarlığı ve "manevî" kültürü de içeren –ayrıca nüfus anlamına da gelen– bir terim hâlini almıştır. Kelimelerin içiçe geçişi ve zamanla eşanlamlılık kazanmış olmaları, İbn Haldun'un görüşleri şematik olarak ele alındığında yanılgılara yol açan bir faktör sayılabilir.

Devlet, İbn Haldun'a göre, uygarlığın zorunlu ürünüdür. Uygarlık ise yerleşik bir hayat tarzı ile ortaya çıkar. **Ancak;** her yerleşik hayat tarzının uygarlığın varoluşunun kanıtı sayılmayacağı hususu tekrar vurgulanmalıdır. Çağdaş bilimsel veriler ışığında, barbarlık döneminin üst aşamasında, tarım toplumunun egemen bulunduğu evrede, yerleşikliğin esas olduğu bilinmektedir. İbn Haldun'un yerleşikliğin gerçek içeriğini sergilemiş olup olmadığı tartışılması gereken bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un uygarlık ile yerleşikliği bir ayırım gözetmeksizin uygarlık potasında kaynaştırmış bulunması, dolayısıyla, yerleşiklik ile uygarlığı genel bir düzeyde eşitlemiş olması söz konusu ise, bedevîliğin göçebelik ile aynı sayılması mümkün olabilir. Oysa biliyoruz ki, –tekrar etmek pahasına da olsa ifade edelim– İbn Haldun'a göre köy ve kasabada oturukluk-yerleşiklik bahse konudur ve buralardaki hayat tarzı bedevîlik kapsamına giren bir tarz olarak gösterilmektedir. Bundan çıkarılacak sonuç yerleşikliğin uygarlığın zorunlu koşulu oluşu fakat yerleşikliğin uygarlık ölçütü sayılmasında kesinlik bulunamayacağıdır. Bu aşamada, yerleşikliğin karakteristik biçimi olan "kent" olgusuna İbn Haldun tarafından nasıl yaklaşıldığı sorusu ortaya çıkmaktadır.

İslâm'ın –kandaş toplum özellikleriyle kurulmuş, "dışarı" ile ilişkili, ancak içeride yukarı barbarlık özellikleriyle belirlenmiş– sosyal biçimlenmesi kent –Mekke ve Medine– öncülüğünde vücut bulmuştur. Bu kentlerin İslâm'ın kuruluşunda dahi "saf" hâlde olmadıkları açıktır. Ancak yerleşme biriminin kent olduğu unutulmamalıdır. İslâm, vurucu gücünü ise, zamanla, geniş ölçüde göçebelerden toplamıştır. Çocukluğunda "kervancılık" olayı ile koşullanan Hz. Muhammed; kent yukarı barbarlığı ile göçebe orta barbarlığı, liderliğinde "meczetmiş"tir. Ancak, İslâm'ın kuruluşuna ve gelişmesine damgasını vuran kent olmuştur. Mekke kentinin soyluları (Kureyşîler) ile kentdışı "müslîm"ler İslâm'ı yaygınlaştırmışlardır. Tanrı adına Bedir Sa-

vaşı'ndan önce kendi kentinin kervanına baskınla başlayan hareket, zamanla, ancak binlerle sayılan müminlerle, yüzbinlerle sayılan "uygarlık" ordularını dize getirmiştir.(22)

Arap Yukarı Barbarlığının İslâm'da somutlaşan ilkesi, gazilere verilecek geçimlik paylar dışında, geniş toprakların "rakabe"sinin ("mülkiyeti"nin) "beyt-ül-mâl-i müslümin"e düşmesidir. Kent hukuku olan şeriata göre, ekonominin bu en önemli toprak tabanı kandaşlık "ruh"unu korumaktadır. Siyasal plânda ise İmam kamunun başıdır; zor kullanmamıştır; kamu tarafından sayılır. İmam'ın temel özelliği otoritesini "öğüt vererek", saygınlık uyandırarak sürdürüşüdür.

[Devlet uygarlık plâtformunda "var" olur –Uygarlığın temel sosyal özelliklerinden bir tanesi yerleşikliktir– Yerleşik ise esas olarak şehirlerde gerçekleşmiştir] biçiminde bir önerme dizisi ortaya atarsak, bu formülün, yukarıda özetlemeye çalıştığımız temel tarihsel gerçeklikler açısından, nasıl bir yere sahip olacağı tartışılmalıdır. Bu formülü, İbn Haldun'un görüşünün basite indirgenmiş –vülgarize– bir tanımı olarak ele alalım. Formülün son "halka"sı hayli belirsizdir. Çünkü, İbn Haldun'un şehir ve şehirlilik kavramlarının açıklanması gerekmektedir. Bu ise, İbn Haldun'un belirttiği şehir olgusunun dinamik karakterini açıklayacak, aynı zamanda mülk - devletin özelliklerinin çerçevesini çizecektir. Mülk - devlet'in gelişimini gerekli boyutlarıyla inceleyebilmek, aslında, şehir kavramının dikkatli bir biçimde gözden geçirilmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, mülk - devlet'in özelliklerinin doğrudan ele alınmasından önce yapılması gereken şehir hakkında inceleme, mülk - devlet'in incelenmesinin hem bir ön koşulu, hem de bir ölçüde mülk - devletin incelenmesinin başlangıcıdır.

(22) Ancak, semitlerdeki mülkiyet ve ferdî mübadele ilişkisinin gelişen bir ticaret yolu (Irak-Mısır uygalıkları) üzerinde oluşu söz konusu kentlerin kandaş anlamda "saf"lığının gitmiş olmasında en önemli etken sayılması gerektiği hatırlanmalıdır.

2. Yerleşme Birimlerinin Değişimi

İbn Haldun, bedevî hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçişin asıl olduğunu belirtmektedir. Bedevî hayat tarzının "gaye"si yerleşikliğe yöneliktir, yerleşik bir hayatın gerçekleştirilmesine doğru gelişir. Ancak, veri bir evrede –her bedevî topluluk yerleşik hayata aynı zamanda yönelmiş olmadığı için– hem bedevîler hem de daha önce yerleşikliğe geçmiş yerleşik toplum aynı yönelim içerisinde olacaktır.(23) Açıklamak gerekirse, bedevî topluluklar yerleşikliğin koşullarını yerine getirme arayışı içerisindedir; bu arada daha önce yerleşikliğe kavuşmuş olan topluluklar ise yerleşikliğin uygarlık koşullarıyla bütünleşen ve tamlaşan gereklerini geliştirme yolundadır.

İnsanlar ancak, bedevîlik ve onun gereklerini geçirdikten sonra yerleşik bir hayat yaşamaya başlarlar, kentler, kaleler kurarlar.(24) Yerleşikliğe geçmemiş bedevîler, göçebe –orta barbarlık– düzeyinde yaşadıktan sonra yerleşikliğe geçtiklerinde bedevîlik özellikleri kaybolmayacaktır. Tarihsel gelişimin hazırladığı kent oturukluğu bir kez sağlandıktan sonra, bu kent hem kendi gelişmesini yürütür hem de çevre göçebeleri kente davet eder. Böylelikle, yukarı barbarlığın kenti uygarlığa geçiş birimi olmuştur. Kentin kendi iç ekonomik ve sosyal koşulları ile dış koşulların çevrelediği ortam uygarlığa doğru gidişi hızlandırmış, bu da bizzat kentin **şehir** niteliği kazanmasını, uygarlık birimi olmasını hazırlamıştır.(25)

---

(23) Bkz.: MR, II, s. 291.

(24) **MU,** II, s. 221: **MR,** II, s. 235.

(25) Yukarı barbarlığın ve yukarı barbarlıktan uygarlığa geçiş sürecinin "şehirsel" oturukluğunu betimlemek için "kent", uygarlığın kurum ve davranışlarıyla kendine özgü nitelikleri göstermeye başladığı evreden itibaren oturukluğu sıfatlandırmak için de "şehir" terimlerini kullanacağız. Tarihsel gereklilik

İbn Haldun'da kent - şehir ayırımı ayrı terimlere dayanan, nitelikleri iyice belirlenmiş bir açıklığa dayanmamaktadır. Ancak, İbn Haldun, barbar özellikleri gösteren kent ile uygarlaşmış şehir'in farklı olduğunun ve birbirini izlediğinin bilincindedir.

İbn Haldun'a göre, kentin kurulmuş olması devletin kurulmuş olmasını gerektirir. Kurulan kentlerin "ömrü" devletin ömrü ile "mütenasip" olur.(26) Bu demektir ki, devletin gittikçe uygarlaşması, iktidarın tekelleşmesi boyunca kent de uygarlaşacak ve "şehir"leşecektir. Mülk-devlet, bedevî-barbar özelliklerinden hazerî-uygar özelliklere doğru geliştiğine göre, kent de aynı doğrultudaki bir süreci izleyecek ve mülk-devletin söz konusu gelişmesiyle etkileşim içerisinde bulunacaktır.(27) Kentin statik bir birim olmadığı hemen ilk bakışta anlaşılmaktadır. Tarih boyunca, kent olarak kalmış yerleşim birimleri ile şehirler aynı zamanda mevcut olabilmişlerdir. Kenti kuran ve onun şehirleşme sürecini yaşayan ve yaşatan devlet yıkıldıktan sonra da şehir kendi varlığını sürdürmek durumunda kalabilir ve yeni bir devletin kuruluş yeri olabilir ya da sınırları içerisine alınabilir.(28)

Tarihsel gerçeklik içerisinde kentin kurallarının toprak mülkiyetini kişilere vermediği hatırlandığında, toprak mülkiyetinin kişilere ait olabileceği –ve olduğu– şehir ile kentin farklılığı

---

içerisinde ortaya çıkan söz konusu farklılığın **Mukaddime**'deki yansımasını incelerken, böylelikle, bir anlatım kolaylığı sağlanmış olacaktır. Burada, "kent" sözcüğü ile "şehir" sözcüğünü seçerken bunların etimolojik kökleri yönünde bir temel aramaya gerek görmüyoruz. Amacımız ifade etmeye çalıştığımız üzere iki ilişkili fakat farklı sosyal yerleşiklik kategorisini betimlemede kolaylık sağlamaktan ibarettir.

(26) **MU,** II, s. 224: **MR,** II, s. 235.

(27) Bkz.: **MU,** II, s. 225 vd.: **MR,** II, s. 236 vd.

(28) **MU,** II, ss. 225-226: **MR,** II, ss. 236-237.

ortaya çıkar. Âyan-eşraf'ın bulunmadığı derebeyleşmemiş İslâm kentinde Kur'ân-ı Kerim'in deyimi ile "Mülk Tanrınındır". Şeriat da kent hukuku olarak doğmuştur. Şeriat'ın toprak özel mülkiyetine "cevaz verir" bir duruma sokulması; kişinin kandaş toplum özelliklerini terketmeye zorunlu kalışı, kentin şehir oluşu, başkanlığın devlete ve devletin de otoriter - tekelci, zamanla despotik yönetimli devlete dönüşmesi paralelinde gerçekleşmiştir.

İbn Haldun'un toplumdaki sosyal ve siyasal kurumlardaki ve bunları yönelten üretim plânındaki değişimi gözlediği açıktır. Aynı değişimi yerleşiklik ve özellikle kent - şehir gelişiminde de araştırıp araştırmadığına daha yakından bakmak gerekmektedir.

Siyasal örgütlenmenin işleyişindeki değişimde olduğu gibi, kentin bayındırlığında da gelişme ve değişim olur. Devletin ilk kuruluşunda kent mevcut olmakla birlikte bu kent devletin ileri evrelerinde "tekellüflü" hayat yaşanan şehir olmaz. Kent kurulduğunda uygarlığın bütün koşulları oluşmuş –hele kemikleşmiş hiç– değildir: "Devlet ilk kuruluşunda bedevîlik devresinde olur, bedevîlik tabiatının etkisiyle tebaasının mal ve servetine göz dikmez ve tebaadan para koparmak hususunda maharetli olmaz. Bu devrede bulunan devletin masrafları az olduğu için vergi ve haraçlar hafif olur. Para az olduğu için yaşayış da ona göre olur, yeni kurulmuş olan bu devletin başkentinde devletin etkisiyle yerleşik hayatın icap ve itiyatları az olmakla, şehir ahalisi tekellüflü hayat için az para sarfeder..."[29]

İbn Haldun, kentin uygarlık doğrultusunda şehirleşmesi sürecini belirleyen temel etkenin üretim faktörü olduğunu açıklamaktadır. Üretimi ve bayındırlığı yüksek olan şehirlerin pazarlarında pahalılık hüküm sürer. Devletin yıkılma çağı geldiğinde tekellüflü hayat en yüksek derecesini bulmuş olur.[30] İbn Hal-

(29) **MU,** II, s. 3049: **MR,** II, s. 296.

(30) **MU,** II, s. 298: **MR,** II, ss. 292-293.

dun'un üretim ve bayındırlığı ölçüt alarak şehirin değişimini, kullandığımız terimlerle, kentin "şehirleşmesi"ni belirtiş biçimi, düşünürün, sosyal yerleşiklikteki değişimin temel bir göstergesi olarak kenti ele aldığını ortaya koymaktadır. Kentin, uygar şehir olma yolundaki gelişim –ve giderek çökme– süreci içerisinde ekonomik yapı ve siyasal yapı birlikte etkili olmaktadır. İbn Haldun, bu süreç içerisinde, devletin ilk kuruluşunda mevcut olan kentin uygarlaşması boyunca moral değerlerin de değiştiğini vurgulamaktadır; "yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalandan and içme ve ihtikâr" kentin bedevî özellikler gösterdiği zamanlarda gözükmez.(31) Uygar hayatın alışkanlıkları ve bu alışkanlıkların çeşitleri çoğaldıktan sonradır ki şehirde düzen değişmeye başlar,(32) şehirler çökkünlüğe doğru yönelir. Ve şehirlilerden ancak pek azı uygar hayatın kötü etkilerinden kendini koruyabilir.(33)

İbn Haldun'un siyaset teorisinin yapısını meydana getiren mülk-devletin ve bu mülk-devletin yönetimini sürdüren sülâlelerin değişime uğramaları yerleşiklik sorunuyla yakından ilgilidir. Mülk-devletin gelişim ve değişiminin ilerde doğrudan incelenmesiyle daha da belirginleşecek olan bu hususun vardığımız aşamada müphem görünen bir yönü bulunduğu öne sürülebilir. Bu da mülk-devlet ile kentin kuruluşundaki öncelik sorununda kendini göstermektedir. Devletin kendini göstermesi(34) ile kentin zamanla uygarlaşmakta olduğunun **Mukaddime** boyunca çeşitli vesilelerle belirtilmesinin bir çelişki doğurup doğurmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Zira, mülk-devlet esas itibariyle hazaret-uygarlığın bir ürünü ve ayrılmaz parçası oldu-

(31) **MU**, II, s. 299: **MR**, II, s. 293.

(32) **MU**, II, s. 301: **MR**, II, s. 295.

(33) **MU**, II, s. 303: **MR**, II, s. 296.

(34) **MU**, II, s. 223: **MR**, II, s. 235.

ğuna göre, kendisinden (mülkten) sonra kurulduğu ifade edilen şehirin zamanla uygarlaştığı olgusu ilk bakışta çelişkili görünebilmektedir. "Şehir"in başlangıçtan itibaren uygarlık ürünü bir birim olduğu kabul edilirse –ki İbn Haldun'a göre öyledir–, sanayi üretiminin, ticaretin ve genel olarak uygarlığın ürünü mülk-devletin "şehir"den nasıl olup da "önce" geldiğinin belirtilmiş olması sorununa daha yakından bakmak gerekmektedir.

İbn Haldun'un mülk-devletin kentten önce geldiğini belirtmesi, özel bir durum yansıtmaktadır. İbn Haldun, kapalı –sınırları belli– bir yerleşiklik biriminin, burasını imar edecek kişilerin zorunlu çalıştırılmalarına bağlı olduğuna ve böyle bir zorun ancak devletin varlığı ile sağlanabileceğine göre veri devletin "ilk" kentinin böyle kurulduğu görüşünü ileri sürmüş bulunmaktadır. Daha önce kurulmuş bulunan kentlere uygar şehirler hâline dönüşmüş bulunmaları durumunda, söz konusu şehirlerin kurulan yeni devlet(ler) tarafından fethedilmesi olayı yukarıda özetlediğimiz özel hâlin dışında kalır. İbn Haldun, önceden kurulmuş ve şehirleşmiş yerleşme birimlerinin önceki devletlerin yıkılmaları sonucu devlet otoritesinden yoksun kalmaları ve daha sonra yeni devlet tarafından alınmaları olayı ile çökkünlük dönemine ulaşmış devletlerin "taze" asabiyyetlerin kurmuş olduğu yeni devletler tarafından fethedildiklerinde ele geçirilen şehirleri, devletin kendi imar ettirdiği ilk şehir'inden –ya da şehirlerinden– ayrı tutarak bağımsızca ele alınmış olmaktadır.

"İlk" şehir –ya da şehirler– olayı özel bir durumu belirlemek amacıyla ifade edilmiştir. Nitekim, bedevîlerin "çöl ve sahralarda yaşayan uruğ ve boyları"(35) na ait örneğe baktığımızda, bu bedevîlerin "devlet kurarak şehirleri ele geçirdikleri müddetçe, şehirlere olan ihtiyaçtan kurtulamadıkları"(36)nı saptamak mümkün olmaktadır.

(35) Bunlar orta barbarlığın İslâm yöresi göçebeleridir.

(36) **MU,** I, ss. 389-390: **MR,** I, ss. 308-309.

İbn Haldun "şehir"de hükümdarlık veya başkanlık yönetiminin söz konusu olabileceğini belirtmektedir: "Şehirde **hükümdar bulunduğu takdirde,** onların şehirlilere boyun eğmeleri, **hükümdarın** onları yenerek kuvvetle itaat ettirmesinden ileri gelir. Şehirde **hükümdar bulunmadığı takdirde,** şehrin hayatını ve memurluğunu korumak için, **bir nevî** [siyasî] **kuvvet ve kontrolla**(37) ahalisine hükmü câri olan bir başkan bulunması tabiîdir. İşte bu başkan mal ve para sarfetmek ve şehrinde istihsal edilip de sahralılar için gereken ve zarurî olan nesneleri olanlara ihsan etmek suretiyle... onları kendisine itaat ettirir."(38)

Yukarıdaki betimlemede izleneceği üzere "şehir"de hükümdarlık olabilir, olmayabilir de. Üstelik, daha önce sözünü ettiğimiz, "devlet kurarak şehirleri ele geçirmedikleri müddetçe" kaydını da dikkate almamız gerekir. Bu durumda, hükümdarlığın bulunmadığı "şehir", henüz uygar şehir değil, "kent" örgütlenmesi ve yerleşikliği düzeyindedir. İbn Haldun'un yukarıdaki betimlemesinde sözü geçen tip "şehir", daha önce bir devletin kurulup sonradan yıkıldığı ve şehir'in otoriteden yoksun bir hayatı sürdürmek durumunda kaldığı tipte şehir de olamaz. Çünkü, örnekte henüz "hükm"e dayanan yönetimin kurulmadığı bir dönem dikkate alınmaktadır.

Mülk-devletin kentten önce gelmesi hâli de, böylelikle, İbn Haldun tarafından çözüme kavuşturulmuş olmaktadır. Hükümdarlığın bulunmadığı "kent" hazerîliğin "hükm"ünü sürdürdüğü kent değildir. Kent, kendi içerisindeki değişim yoluyla da, hükümdarlığın –mülkün– objektif koşullarını hazırlayabilir. Kentte istihsal edilip de dışarıdakiler için zarurî olan nesneleri onlara vermek yoluyla" da, kuvvet kullanarak çevresindeki –örneğin sahralardaki– toplulukları kendine itaat ettirmek yoluyla da, uygarlığın objektif koşullarını hazırlamış olur.

---

(37) Bkz.: **MR,** I, s. 309.

(38) **MU,** I, s. 390: **MR,** I, s. 309.

Uygar şehirlerin "ömrü", kural olarak, devletin ömrü ve egemenliğinin devamı ile "mütenasip" olur.(39) Bağdat, Kurtuba ve Mehdiye'de hâl böyle olmuştur. İbn Haldun, "kendi gözümüzle gördüğümüz gibi"(40) diyerek, kendi zamanındaki Kahire'nin de böyle olduğunu belirtmektedir. Oysa, batıda Fas, Bicaya ve doğuda Acem Irak'ında bedevîler, genişlik ve para kazanmaya alışmış bulundukları için –bu yerlerdeki **şehirleri kuran devlet** yıkıldığı hâlde– uygarlık düzeyinde bir yaşayışı arama ve sürdürmeye çalışırlar.(41) İslâm'ın kuruluş çağında bile kentlerdeki yukarı barbarlık hayatının yer yer bezirgânlıkla ve ferdî mübadele ile katışık bir düzeni sürdürdüğünü "Konum" olarak belirtmiştik. Bunu izleyen yüzyıllarda aynı katışık ve "bulaşık" ilişkilerin sürmüş olacağı doğaldır.

Yerleşik bir hayat yaşamak bayındırlığı ve üretimi çoğaltmak demektir. Şehirde bayındırlığın azalması deyiminin anlamı da bu olaya dayanır.(42) Bayındırlığı ve üretimi yüksek olan şehirlerin pazarlarında pahalılık hüküm sürer, pazarlarda satılan nesnelerden vergiler alınması bu pahalılığı arttırır. Devletin yıkılma çağı geldiğinde tekellüflü hayatın en yüksek derecesine ulaşılmıştır.(43) Şehirlerden pek azı yerleşik hayatın bu gibi kötü etkilerinden kendilerini koruyabilmiştir.(44)

(39) **MU,** I, s. 224: **MR,** I, s. 235.

(40) Bu örnek İbn Haldun'un gözleme verdiği önemi vurgulamaktadır. Ayrıca, verilen örneğin Kahire oluşu da önem taşır. Bilindiği üzere, İbn Haldun Kahire'yi **Mukaddime**'yi plânlayıp kaleme alışından sonra –gözleme konu olabilecek derecede ise çok sonra– görmüştür. Bu bakımdan, düşünürün metoduyla ilgili olarak **Mukaddime**'nin sürekli yenilendiği ve bu temel eserin, düşünürün hayatının **Mısır**'da geçen bölümüyle de pekiştirdiği –ve doğrulandığı– bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

(41) **MU,** II, s. 225: **MR,** II, s. 236.

(42) **MU,** II, s. 306: **MR,** II, s. 297.

(43) **MU,** II, s. 298: **MR,** II, s. 292.

(44) **MU,** II, s. 393: **MR,** II, s. 295.

Devlet ilk kuruluşunda bedevîlik devresinde olur.(45) Devletin başkentinde uygar şehir özelliklerinin doğması,(46) şehir hakkında kuvvetli asabiyyet bulunmasına(47) –başlangıçta şehrin "kent" özellikleri göstermesine– rağmen bu hâlin gittikçe bozulması; şehir halkından bir kısmının diğerlerini yönetim ve istibdatları altına alması, bunun da sanayiinin ve ticaretin gelişmesi doğrultusunda gerçekleşmesi dikkati çeken olaylar arasında yer alır.(48)

Özetle; İbn Haldun'un kentin başlangıçta bedevî espride olduğunu göstermesiyle kentten uygarlığa geçiş, kentin mülk örgütlenmesiyle birlikte "şehirleşmesi", **Mukaddime**'de bir ölçüde, ifadesini bulmaktadır. Kent oturukluğundan kaynaklanan öncü gücün göçebe vurucu gücüyle birleştirilerek gelişme boyutları hazırlanması İslâm'ın orijinal yapısını oluşturmuş bulunan temel faktörler arasında yer alır. Kent, başkanlık yönetiminin "kahır ve tagallub"a dayanan devlet yönetimine geçmesi doğrultusunda değişmiştir. İslâm'da kent yerleşikliğinin katışık ilişkiler içinde bulunması da, açıkladığımız üzere, İbn Haldun'un düşüncesine yansımış ve ortaya karmaşık bir görünüm çıkmasına katkıda bulunmuştur.(49) Bir cümle ile, İbn

(45) **MU,** II, s. 304: **MR,** II, s. 296.

(46) **MU,** II, ss. 306-307: **MR,** II, ss. 297-298.

(47) **MU,** II, s. 311: **MR,** II, s. 302.

(48) **MU,** II, s. 309 vd.: **MR,** II, s. 301 vd.

(49) M. Mahdi İbn Haldun'un İslâmî "şehir"in tarihsel gelişimiyle ilgili düşüncesini Yunan site-devletinden çok Helenistik şehir anlayışıyla birleştirmektedir. Mahdi'ye göre **Mukaddime**'de, Aristoteles'in **Politika**'da yaptığı gibi, şehir bir siyasal-etik bütünlük olarak ele alınmamakta, şehir ve bağlı kurumlar, bir devletin çeşitli şehirleri egemenliğinde tutması açısından incelenmektedir. (Bkz.: **Iba Khaldun's Phiosophy of History,** s. 209 not 5). İslâmdaki birçok şehrin, önceden mevcut imparatorlukların yıkılması ve çözülmesiyle yeniden kurulmuş bulunması İbn Haldun'un bu yargısını doğrular niteliktedir, denilmektedir.

Haldun'a göre uygarlık, devletin varolduğu düzendir. Devlet otoritesinin, hükümdarlık yönetiminin bulunmadığı şehirler de mevcut olmuştur –ki biz bunları "kent" diye kavramlaştırmıştık–. Belirlenmesi gereken husus; ekonomik sosyal ve siyasal örgütlenmenin bir bütün hâlinde, birbiriyle etkileşimli bir süreci izleyecek, **değişmesidir.** İbn Haldun'un düşünce sistemi hakkındaki çoğu incelemelerde net bir tahlilden uzak kalınmasının temel sebeplerinden birisi, genel olarak bedevîlik (barbarlık, ilkel toplum) ile özel olarak bedevîliğin (göçebe toplum) karıştırılmasından kaynaklanır. Tabiatıyla, bu da, İbn Haldun'un siyasal teorisinin yapısını, deyim yerinde ise, "madde"sini oluşturan mülk kavramının **Mukaddime**'nin bütünü içerisindeki yerinin tam olarak anlaşılmasını engellemiştir.

Mahdi'nin işaret ettiği bu nokta İslâm'ın yaygınlaşması sürecindeki görünümlerin açıklanmasına bir ölçüde yardımcı olabilir. Ancak, İslâm'ın kuruluşu itibariyle Mekke ve Medine'nin yapısı yine bir sorun olarak ortada kalmaktadır. Ayrıca, İbn Haldun'un anlattığı "kent"ler Helenistik şehir anlayışıyla tamamıyla açıklanacak gibi değildir. İbn Haldun, spekülâsyonlarla –düşünceden kaynaklanarak– genel bir teori geliştirmemekte, kritik bir kaynak tahlilinden ve gözlemlerden hareketle bir teori geliştirmektedir. İbn Haldun'un İslâm'ı övmesi, sadece dinsel inançların ifadesi olarak açıklanamaz. Düşünür, İslâm'ın "övülmeye değer" niteliğini tarihsel gerçekliği içerisinde de ortaya koymaktadır. İbn Haldun'un, uygarlık-yerleşiklik ve kentin incelenmesinde gözden kaçırmadığı dinamik gelişme; Mekke-Medine'nin sosyal yapısının zamanın anlayışı içinde demokratik siyasal örgütlenmeye açılması, ancak zamanla istibdata uğraması da bunu kanıtlar, Şeriatın yine zaman içinde zümre menfaatına uygun olarak yorumlanması da bu gelişimin en önemli göstergesidir.

III.

MÜLK KAVRAMININ ESASLARI

A. MAHİYETİ VE GENEL ÖZELLİKLERİ

1. Terim

"Mülk" kelimesi hükümdar, hükümdarlık onuru, hükümet etme, yönetme, yürütme, "dünyevî otorite, devlet karşılıklarını taşımaktadır.(50) Genellikle hükümdarlık anlamına gelen mülk'e İbn Haldun tarafından verilen yüklenimin tam anlamıyla belirlenmesi, kavramın bütün boyutlarıyla incelenmesine bağlıdır. Şu kadarı hemen belirtilmelidir ki, **Mukaddime**'de "mülk"ün asıl ifade ettiği anlam evrensel bir siyasal örgütlenme biçimidir.

(50) Bkz.: E.I.J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam,** s. 312.

Mukaddime'de mülk, bir "temel-kurum"u, "temel-örgüt"ü belirlemektedir. İbn Haldun, esas olarak egemenlikle teçhiz edilmiş örgütlenmeyi mülk terimiyle ifade etmektedir.

Hadis'te belirtildiği üzere, **din ve devlet** (ya da **din** ve **mülk; din** ve **sultan**), "din ve ['laik' anlamda] güç ikizdirler".(51) Aynı hadisin "din ve devlet" ya da "din ve mülk" olarak söylenmesi İslâmî plâtformda "mülk" ve "devlet"in etimolojik açıdan aynılığa varan yakınlığını ortaya koymaktadır. İbn Haldun takipçisi Hacı Halife Kâtip Çelebi **Düstûrü'l amel fi islâh'l halel**'de,(52) "devlet"i, çağdaş anlamında kullanmaktadır.(53) İbn Haldun terminolojisine bağlı olan Hacı Halife'nin "devlet"i, İbn Haldun'un "mülk"ünden başka şey değildir. Nitekim tamamıyla İbn Haldun'a dayanarak geliştirdiği "devletin ve cemiyetin hâlleri"ne(54) dair görüşlerinde Hacı Halife, "devlet"i mülk karşılığı kullanmaktadır.

Mukaddime'de "mülk" **(mulk)** kelimesinden başka "devlet" **(dawla)** kelimesi de geçmektedir.(55) Bu durum "devlet"in "mülk"ten farklı bir anlam taşır biçimde geliştirildiğini ve bağımsızlaştığını göstermektedir. Mülk, **Mukaddime** boyunca geliştirilen ve İbn Haldun'un siyaset teorisinin "yapı"sını oluşturan kavramdır.

"Mülk"ün kelime olarak "hükümdarlık" anlamına gelmesi devlet karşılığı kullanılmış olduğunu kanıtlamaktadır. İbn Haldun'un bedevî toplumdaki başkanlık (riyaset) örgütlenişi ile Hazerî toplumdaki mülk örgütlenişi ayırımında, mülk, "hükm"

(51) Bkz.: E.I.J. Rosenthal, s. 8.

(52) Bkz.: (Hazırlayan) Orhan Şaik Gökyay, **Kâtip Çelebi'den Seçmeler,** M.E.B. Yay., İst. 1968, ss. 22-23.

(53) E.I.J. Rosenthal, s. 229.

(54) Bkz.: O. Ş. Gökyay, **Kâtip Çelebi...,** s. 115: **Takvimü't tevârih** "Hâtime-Temhid-Hatimetü'l hâtime".

(55) Bkz.: Mahdi, s. 190 not 2.

yoluyla yönetilen ve kahr ile tagallüb'e dayanan siyasal örgüt biçimidir.

İbn Haldun üzerine inceleme yapan bazı yazarlarda görülen kavram karışıklığı, düşünürün hem egemenlik sahibi örgütten hem de iktidar sahibi örgütten bahsederken "mülk" terimi kullanmış olmasında yatmaktadır. Egemenlik ile siyasal iktidar mülkte içerilmektedir, ancak İbn Haldun egemenlik ile siyasal iktidarı bilinçli bir biçimde ayırmaktadır.

2. Gerçekleşme Koşulları

İbn Haldun, sosyal hayatın oluşmasıyla dünyanın imar edildiğini, böyle bir hayat tarzında ise insanların saldırganlıklardan korunmak için bir yasakçıya (hükümet ve hâkime) ihtiyaç duyduklarını(56) belirtmektedir. Yasakçı (hükmeden) iktidarı eline almış, insan topluluğunu kendisine itaat ettirmiştir. Devlet ve hükümetin anlamı, bu "itaat ettirme" olayı açısından açıklanabilir.(57) Hükmetme ilişkisi insanlar için yaşanması gereken doğal bir örgütlenme biçimini oluşturur. Bu örgütlenme, zulüm ve düşmanlığı önlemeye yöneliktir –böyle olmalıdır–.(58) Yasaklamak, hükmetmek, kuvvet sahibi olmak ve zorla hükmünü yerine getirmekle yürür.(59) "Her asabiyyet sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz, ancak tebaayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, –temsilci– heyetler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir."(60) Görüldüğü üzere, "hükmetme", ancak egemen olmakla gerçekleşmektedir. Egemen olan bir siyasal örgütlenmenin –mülk'ün– gerçekleşmesi, kudret ve kuv-

(56) **MU,** I, ss. 103-472: **MR,** ss. 91-380.

(57) **MU,** I, s. 104: **MR,** I, s. 92.

(58) **MU,** I, s. 472: **MR,** I, s. 380.

(59) **MU,** I, s. 472-473: **MR,** I, s. 472.

(60) **MU,** I, s. 473: **MR,** I, ss. 381-382.

vet sahibi bir toplumun birlikte harekete geçmesiyle mümkündür. Egemenliğin sürmesi ve hükmetmenin gereklerinin yerine getirilmesi için kurulan siyasal örgüt, asabiyyet'in bir sonucudur. Ancak her asabiyyet sahibi "devlet" kurarak hükümdar olamaz. Hükümdar olmanın koşulları açıkça belirtilmiş olan "boyun eğdirme, vergi toplama, temsil yeterliliği bulunma ve sınırları koruma" ile gerçekleşir.

İbn Haldun'a göre egemen olan, siyasal iktidara da sahiptir. Ancak, belirli bir siyasal iktidar sahibi olma, egemenlik kurmuş bulunmaya, hükümdarlık etmeye yeterli değildir. Çağdaş deyişle, iktidar egemenliğin, zorunlu koşuludur, fakat yeterli koşulu değildir. Belirli bir iktidara sahip olduğu hâlde hükümdarlık düzeyine erişmiş sayılamayacak örgütlenmelere tarihte rastlanılmaktadır: "Berber hükümdarlarından birçoğu Kayrevan'da Ağleb oğulları hükümet sürdüğü çağda ve [ayrıca] Abbasîler devletinin ilk günlerinde hükümet süren arap kavminden olmayan [İranlı] hükümdarlar gerçek mânasiyle hükümdar değildirler. Çünkü bunların hepsi de... devletlere mahsus olan şeyleri yapacak kudrette değildi."(61)

Bir hükümdarlık kurmuş olabilmek için yukarıda belirttiğimiz "uyruklarına boyun eğdirme, vergi toplama, temsilci heyet yollama, sınırları koruyabilme" koşulları da yeterli değildir. Veri siyasal örgütlenme, nicelikçe belirli bir büyüklüğe ve nitelikçe belirli bir güce erişmiş olmalıdır. Yurdundaki bütün asabiyyetleri yenerek, bu asabiyyet sahiplerini yönetim altına alamayan ve her muhalif kuvveti ortadan kaldırmayan kendi egemenliğinin üstünde başka bir kuvvet ve egemenlik bulunan siyasal örgüt de hükümdarlık değildir. Gerekli nicelik ve nitelikteki koşullara sahip olmayan gerçek anlamıyla hükümdar sayılamaz.(62)

---

(61) **MU**, I, s. 473: **MR**, I, s. 381.

(62) **MU**, I, s. 474: **MR**, I, s. 382.

"Bunlar memleketin etrafında 'hükümet' süren emîr [bey] ve etrafın başkanları olup, başka bir devletin hükmü altında toplanmışlardır. Bu tarz emîrlikler (derebeylikler: feodaliteler)(63) memleketi geniş olan devletlerde görülür."(64)

Genel anlamda bir mülkün varolabilmesi, siyasal örgütlenmedeki iktidarın yönetimi "hükm" yoluyla sürdürmesine bağlıdır. Gerçek bir hükümdarlık, yukarıda açıkladığımız üzere, hem iktidarın göstergesi sayılabilecek uygulamaların (uyruklara boyun eğdirme, vergi toplama vd.) varolmasına, hem de veri siyasal örgütlenmenin kendisiyle coğrafî ve siyasî yönden ilinti çevredeki bütün beyliklere, emîrliklere egemen olmasına bağlıdır.

Mülkün uygarlığın evrensel siyasal örgütü olduğu **Mukaddime** boyunca belirtilen bir temel olgudur. Başkanlık bedevîliğin (barbarlığın) yönetim biçimi olmasına karşılık, uygarlıkta tegallübe (tahakküm: zor-cebir-şiddet) dayanır, bunun için de mülk şarttır. İbn Haldun bu olguyu bildiği tarihsel olaylarla kanıtlamaktadır. Bedevîliğin göçebelik aşamasından gelen arapların, İslâm boyunca, mülk örgütlenmesiyle yükselmeleri, buna karşılık İslâmî mülk çökkünleşince yine yer yer bedevî hayata dönme durumunda kalışları örnek olarak ele alınmaktadır.(65)

---

(63) "(Derebeylikleri, feodaliteler)" Ugan'ın çevirisinde yer alan bir açıklamadır. İbn Haldun'un söz konusu pasajında betimlenen emîrlikler gerçekten tavaif-ül mülûk beylikleridir ve derebeyleşmiş özellikler gösterirler. Ugan, belirli bir yorumu barındıran üslûbuyla İbn Haldun'un ilgili bölümde yazdıklarını çevirmeye şu şekilde devam etmektedir: "Bu derebeylikleri memleketin etrafından uzak bölgelerde kendi kavimlerinin hükümdarları olup, büyük bir devletin hükmü altında bulunurlar. Ubeydî'lerin vassalları olan Zenaata hükümdarları bu kabildendir. Doğuda Abbasîler çağında arap olmayan feodaliteler ve İslâmiyetten önce Franklara tâbi olan Berber hükümdarları, İskender devletinin ve kavmi Yunanlıların vasılları olan fars derebeyleri ve diğer birçok feodaller bu cümleden idi." (**MU**, I, s.474.)

(64) **MU,** I, s. 474: **MR,** I, s. 382.

(65) Bkz.: **MU,** I, s. 386 vd.: **MR,** I, s. 306 vd.

3. Egemenlik - Siyasal İktidar İlişkisi Açısından Biçimlenişi

İbn Haldun, egemenlik –ve tabiatıyla egemenlikle birlikte siyasal iktidar– sahibi mülk ile yalnızca sınırlı bir coğrafî bölgedeki belirli bir grup üzerindeki siyasal iktidar arasındaki farkı belirtmektedir.

İbn Haldun, konuyu, gerçek mülk **(mulk haqiqî)** ile sınırlı (ya da noksan, eksik) mülk **(mulk nâqis)**(66) ayırımıyla geliştirmektedir. "Mülk nakıs" gerek devlet içi iktidar açısından gerekse devletlerarası bağımlılık ilişkileri bakımından ortaya çıkan bir kavramdır.

Devlet içi iktidarın egemenliğin sahibi hükümdardan diğer bir unsura kaymış olması, sözgelimi hâcib **(hâjib)**'in(67) iktidarı ele geçirmiş bulunması, hükümdarlıktaki tamlığı noksandan kılmış demektir. Devlet ve hükümdarlık, devletin ilk kuruluşunda ilk hükümdarlar tarafından üyesi oldukları topluluğun asabiyyeti ile elde edilmiş, bundan sonra da süregelen bu asabiyyet sayesinde korunmuş olması dolayısıyla, bu asabiyyet hükümdarlığı bu sülâlelerden gelenlerin tabiî hakkı haline getirmiştir. Sağlanmış bulunan üstünlük hükümdarın asabiyyetinin bir ürünüdür.(68) Asabiyyet geçerli olduğu sürece, egemenliğin hükümdarda bulunması, onun tarafından temsil ediliyor olması "tabiî"dir. Oysa, iktidar,(69) çeşitli sebeplerle hükümdarın elinden başka kişi ya da merkezlere kaymış olabilir. İktidarı eline

---

(66) Bkz.: Rabi^{c}, s. 139.

(67) Terimin orijinal kapıcı ya da perdeci anlamı kastedilmeyip vezir, başvezir, baş "yönetici" anlamındaki karşılığı söz konusudur.

(68) **MU,** I, ss. 469-470: **MR,** Is, s. 379.

(69) İktidar denilince, "yönetim, yürütme ve diğer bütün güçler" anlaşılmalıdır. (Bkz: **MR,** I, s. 379.)

geçirmiş olan kişi doğrudan hükümdar olmaya yönelmiş değildir; hükümdarlığın "meyvalarını toplama"ya; yönetimi, yürütmeyi ve diğer güçleri kullanmaya başlamıştır. İktidarı kazanan kişi, hükümdarla aynı asabiyyeti taşıyor olabileceği gibi, köle, azatlı ya da himaye altında bulunan kimselerden biri de olabilir. Ancak, "tagallüb eden kimse açıktan açığa devleti hükümdarın elinden çekip almak iddiasında bulunmaz. O, ancak emir, yasak ve hükmü icra etmek, bozmak gibi hükümdarlığın meyvalarını hükümdarın elinden almak ister."(70) Üstünlük sağlayan kişi devleti "hükümdar nâmına" yönettiğini söyleyecek, hükümdarlığın belge, simge ve lâkaplarını almaktan sakınacaktır. Yine, aynı kişi, hükümdarın ancak naibi olduğunu söyleyerek demagoji yapacaktır.(71) İktidarı eline geçirmiş olan ya da geçirme yolunda çaba gösteren kişi hükümdarlık simgelerine de el attığında "hükm"ün kendine geçtiği iddiasını ileri sürdüğünde, hükümdarın asabiyyet çevresi hükümdara itaatlerinin gereklerini yerine getirecekler, söz konusu "hukuk dışı" davranışa karşı kalkışacaklar ve iktidara yönelen kişi(ler) "helâk olunacaklardır".(72) Görülmektedir ki, İbn Haldun monarşik devletlerdeki iktidar mücadelesinin en tipik biçimine ışık tutmaktadır. Hükümdarın yetkilerinin **de facto** ele geçirilmesi karşısında çoğu kez buna eğebilecek devlet örgütü üyeleri, **de jure** bir geçişe kolaylıkla rıza göstermeyecektir. Hattâ böyle girişim, girişenlerin ölümüyle sonuçlanabilecektir.

İbn Haldun söz konusu gelişime örnekler getirmekte ve görüşlerini pekiştirmektedir.

İktidarın el değiştirmesiyle ilgili gelişmeler, mülk'ün "nakıs" kılınmasına sebep olabilecektir. Ancak, burada çok önemli

---

(70) **MU,** I, s. 470: **MR,** I, s. 379.

(71) **MU,** I, ss. 470-471: **MR,** I, s. 379.

(72) **MU,** I, s. 471: **MR,** I, s. 380.

bir hususun özenle belirtilmesi gerekir. İktidarın hükümdardan başka kişi ve merkezlere kayması; **devlet içi, yönetimle** ve **hükümdarla** ilgili bir gelişmedir. Bu gelişme, "hükümdarın yönetimden uzaklaştırılması ve denetim altına alınması" hâlinde ortaya çıkmakta; "Vezirler veyahut hükümdarın maiyetindekiler devlete tegallûp ettiği vakitler"(73) gerçekleşmektedir. Vezirler, maiyetten diğer kişiler, azaltılar ya da ağitilmek üzere himayeye alınanlar iktidarı elde etmeye ve hükümdarı nüfuzu altına almaya başlarlar. Böyle bir gelişmenin en belirgin ölçütleri, hükümdarın halkla temas etmesinin önlenmesi, bolluk ve nimetlere, keyif ve sefaya alıştırılmasıdır. Durum, çocuk yaşta hükümdar olanların başına gelince vezirlerin iktidarı büsbütün artacaktır.(74)

İbn Haldun bütün özelliklerini koruyan bir devletin hakikî mülk olduğunu belirtmiştir. Hükümdarın fiilen iktidardan uzak bırakılması, İbn Haldun'a göre, devletin bünyesine ilişkin bir gelişmedir. Fakat, devletin bütünüyle egemenlik ve bağımsızlığıyla ilgili bir siyasal değişme değildir. Devletin bağımsızlık ve egemenlik açısından nakıs mülk hâline düşmüş bulunması, bu başlıkta daha önce belirttiğimiz üzere, iki hâlde olmaktadır. Bunlardan birincisi, "Devletlerin mahsus olan şeyleri yapacak kudrette değildi[r]."(75) İbn Haldun bu tip devletlere örnek olarak Kayrevan'daki Aglep oğullarından birçok berber hükümdar ile Abbasi devletine bağlı arap olmayan hükümdarların durumunu göstermektedir. Bunlar esas itibariyle, çağdaş terimle, bağımsız bir ölçüde egemen sayılamayacak devletlerdir ve **mulk nâqis** derecesindedirler. İkinci bir tip devlet de yine nakıs mülk derecesinde olan emîrliklerdir. Genellikle feodal yapıdaki tarz

---

(73) **MU, I**, s. 467: **MR, I**, ss. 377.

(74) **MU, I**, s. 468: **MR, I**, ss. 377-378.

(75) **MU, I**, s. 473: **MR, I**, s. 382.

devletçilik diğer bir büyük devletin egemenliği altındadırlar. Bu bağımsız ve egemen olmayan devlet tipleri İbn Haldun'un **devlet niteliklerinin** üzerinde durduğu ve "nakıs" gördüğü siyasal yapılardır. Nitekim, bu iki tip devlet "Devletin mahiyeti, nevileri"(76) başlığında ele alınmaktadır. Oysa, **devlet içi iktidarın el değiştirmesiyle ilgili gelişim,** "hükümdarın yönetimden uzaklaştırılması" ve "hükümdarın istibdat altına alınması"(77) biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Devlet içi iktidar ilişkileriyle devletin bütününe ait durumları birbirinden dikkatli bir biçimde ayırmasına rağmen, bu noktada, İbn Haldun'un neden hem **devletin** bütünü açısından, bağımsızlık ve egemenlik koşulları bakımından yetersiz kalan devletlere "nakıs mülk" hem de **devlet içi iktidar paylaşımı** ile ilgili gelişimler sonucu ortaya çıkan ve hükümdarın iktidardan uzak düşürüldüğü devletlere "nakıs mülk" terimini kullandığı düşünülebilir. Bu hususun incelenmesi, gerçekten, İbn Haldun'un siyasal yapı ve örgüte ilişkin görüşlerinin açığa çıkarılmasına önemli ölçüde yardımcı olabilir.

İbn Haldun'un iktidara ilişkin gelişmeleri devletin yapısı için kullandığı terimle açıklaması bilinçli bir yaklaşımın sonucudur. Devletin bağımsızlık-egemenlik koşulları yönünden kayba uğraması devleti nasıl zayıf düşürecekse, iktidarın devletin kurucusu ve yürütücüsü "hükm"e dayanan otoriteden uzaklaşarak yeni unsurların eline geçmesi de devleti (bu kez bağımsız-egemen bir devleti) zayıflığa sürükleyebilecektir. İbn Haldun burada konuya normatif bir yaklaşımda bulunmaktadır. Düşünürü ilgilendiren temel sorun, pozitif anlamda devlet olgusudur. Siyasal otorite (hükümdar) ile siyasal iktidar (vezir, hâcib vb.) ayırını olduğunda devletin gücünden kayba uğraması

---

(76) **MU,** I, s. 472 vd. **MR,** I, s. 380 vd.

(77) **MU,** I, ss. 467-469: **MR,** I, ss. 377-379.

söz konusudur. Böylece, devlet gittikçe zayıf düşebilecek ve durum yalnızca bir iktidar sorunu olmaktan çıkabilecek, devleti ilgilendiren, devletin egemenliğine gölge düşürebilen gelişmeleri davet edebilecektir. Nitekim, iktidar zaafı, "Devlete ârız olması tabiî olan bir hâlettir... Bunlar tedavisi ender bulunan devlet hastalıklarıdır.(78)

İbn Haldun'un konu üzerindeki fikirlerini sistemleştirmesi şematik olarak şöylece özetlenebilir:

MÜLK HAKİKÎ	MÜLK	MÜLK NAKIS
"Bağımsız" devlet	B A Ğ I M S I Z L I K	Bağımsızlığı tam olmayan devletler (örneğin, Kayrevan'daki Aglabîler; Abbasîlere bağlı devletler)

(78) **MU,** I, s. 469: **MR,** I, s. 378.

"Doğuda Abbasîler devletine Büveyhîler'in, Türklerin, Ehşidîlerin ve başkalarının, Endülüs'te Mansur bin Amir'in tegallübü bunun bir örneğidir. Boyunduruk altına alınan hükümdar, bazan bunu duyar ve boyunduruk ve devlet idaresi başından atılmaktan kurtularak, idarenin eskisi gibi sülâlenin eline geçmesine çalışır, tegallüp edenlerin ellerini kırar, onları öldürür veyahut devlet işlerinden uzaklaştırır. Fakat, bu az görülen hâllerdendir. Çünkü devlet bir kere vezirlerin ve yardımcıların eline geçer ise bu hâl devamlı olur, devletin bu hâlden kurtulduğu pekaz görülmüştür. Çünkü bu kabileden olan tegallüpler, çoğunlukla, israf çağlarında ve hükümdar oğullarının nimet ve lezzetlere dalarak yetiştikleri zamanlarda vukua gelir." (**MU,** I, ss. 468-469: **MR,** I, s. 378.)

"Egemen" devlet	E G E M E N L İ K	Egemenliği tam olmayan Emîrlikler (Tavaif-ül mülûkler)
İktidarın hükm'e dayanan otoriteden kaynaklandığı devlet	İ K T İ D A R	İktidar paylaşımının olduğu, iktidarın hâcib ve vezirlere kaydığı devlet

İbn Haldun'un siyaset teorisinin önemli bir bölümünü meydana getiren mülk üzerindeki görüşleri evrensel özellikler taşır. İbn Haldun, gerek bu başlıkta yer almış olan mülkün mahiyeti konusundaki gerekse bu başlığı izleyen mülk hakkındaki diğer görüşlerinin her yer ve zamanda geçerli olduğunu belirtmiş değildir. Teorideki evrensellik konunun –ilk olarak– bilimsel bir şekilde ele alınmasından doğmaktadır.(79) Öyle ki, İbn

(79) **Mukaddime** boyunca, eski Yunan, Roma, Kartaca, Bizans; Franklar, Gotlar, Almanlar, Slavlar; İspanya Hıristiyan devletleri; Akdeniz devletleri, İtalyan şehir devletleri; Fars, İslâm öncesi Kuzey Afrika ve Arap Yarımadası ülkeleri, Türkler ve Moğollar hakkında çeşitli bilgiler kaydedilmektedir.

İbn Haldun'un evrensel tarihi **Kitab el-İber**'de işlediği tarihin "coğrafî alanı" ve düşünürün yararlandığı bazı kaynaklar konusunda bkz.: Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", **Historians of the Middle East** (ed. B. Lewis - P. M. Holt), Oxford University Press, London 1964, s. 183.

Haldun'un, İslâm tarihi boyutları çerçevesindeki bilgi ve gözlemlerine dayanarak geliştirdiği teorisi, sonuçta, kendiliğinden evrensel nitelikler göstermektedir. İbn Haldun'un sağlıklı veri ve bulgularına dayanarak ortaya koyduğu görüşleri ve vardığı sentez, bu sentezi belirli bir sistematik altında işlemesi evrensel siyasal olguların ipuçlarını veren bir teorinin meydana gelmesine önayak olmuştur. Tabiatıyla olayların incelenmesinde, İbn Haldun bildikleri (gözlemledikleri ve kritik yolla öğrendikleri) ile sınırlı kalmıştır. Ancak, metodunun boyutları, düşünürün, kurduğu genel doktrinde olduğu gibi, onun bir uzantısı olan siyasal teorisinde de evrensel sonuçlara varmasını mümkün kılmıştır. İbn Haldun'un verilerini derlediği mekân-zaman için ortaya koyduğu siyasal görüşler, bugün için bile tarihsel sonuçları bakımından, tartışma götürmeyecek bir değer taşımaktadır.

B. AYIRICI ÖZELLİKLERİ VE ÇEŞİTLERİ

1. Konum

İbn Haldun mülkün çeşitlerini, diğer bir deyişle aldığı biçimleri incelerken bilinen tarihte **gerçekten** yer almış tipler üzerinde durmaktadır. Bulgularını düzenleyen İbn Haldun iki değişik siyasal sistemin varlığını öne sürmektedir. Bunlar dini siyaset **(siyasa dînîya)** ile **mulk**'e dayanan siyasettir. Mülk ise kendi içinde ikiye ayrılır: Siyasî mülk **(mulk siyasî)** ve tabiî mülk **(mulk tabî'î).** İbn Haldun Hilâfet yönetiminde gerçek anlamda bir devlet örgütünün varolmadığını kabul eder. Oysa diğer iki tip gerçek anlamda devletin bulunduğu, boyun eğdirme (tagallüb) ve güç-şiddet (kahr) yoluyla yönetimin sağlandığı rejimlerdir.

Devletin şekillerinden birini oluşturduğu kabul edilegelen siyaset-i medeniyye **(siyâsa madanîya)**'yi ise, İbn Haldun, dev-

let çeşitlerinin yer aldığı "siyasal sistemler" arasında saymaktadır. Grek düşüncesinin, Platon'un ürünü olan siyaset-i medeniyye **(politeia), gerçeklikle ilgili bulunmayan** bir zihinsel tasavvur olduğundan, İbn Haldun tarafından Siyaset Teorisi içinde sayılmaz ve sadece "fikir tarihi" açısından kayda değer bulunur: "Siyaset-i medeniyye adıyla anılan siyaset... yöneticilerden büsbütün kaçınmak için toplum örgütündeki üyelerin her birinin nefsinde ve karakterinde bulunması gereken fazilete dayanır. Üyelerinin her birinde bu faziletin bulunduğu kabul edilen sosyal örgüte 'medine-ti fazile' denir. Filozoflar, bu toplumun yönetimindeki kurallara **[siyâsa madanîya],** olağan bir siyasal örgütte kamu yararı için benimsenen kuralları kastetmezler; filozofların siyaset tâbiri değişiktir... Filozoflar bu toplumu farazî bir şekilde düşünmüşlerdir."(80)

Görüldüğü üzere, "Eflatun" geleneğinin mirası İslâm'da yaygın olduğu hâlde,(81) İbn Haldun, hipotetik (faziletli şehir"i

---

(80) **MU,** II, s. 1,18: **MR,** II, s. 138.

F. Rosenthal, **"siyasâ madanîya"**yı yorumlayarak "politik ütopyacılık" biçiminde karşılamaktadır. F. Rosenthal, "medine-ti fazile"ye de "ideal şehir" karşılığını vermektedir. "Farazî" ise "hipotetik" olarak karşılanmıştır. Bkz.: **MR,** II, s. 138.

(81) İslâm'da yalnızca teorik olarak değil, pratik sonuçlar çıkarmak endişesiyle de "Medine-ti fazile" üzerinde geniş ölçüde durulmuştur. Bu husus özellikle Farabî ve İbn Bacce'de görülür. Platon (ayrıca Aristoteles) etkileri taşıyan Farabî çeşitli eserlerinde (özellikle, **Kitâb Tahsîl al-Sa'âdah** ve **Kitâb Ârâ'Ahl al-Madînat al-Fâdılah**'da) "ideal şehir-devlet"i işlemesi konusunda bkz.: M. S. Hasan al-Ma'sumi, "Al-Fârâbi", **A History of Muslim Philosophy** (ed. M. M. Sharif), ss. 704-717, özellikle ss. 713-716.

İbn Bacce için bkz.: M. S. Hasan al-Ma'sumi, "Ibn Bâjjah", **aynı yerde,** ss. 506-525, özellikle ss. 522-523.

Esas olarak İbn Rüşd'ü inceleyen fakat "faziletli şehir - devlet" konusunda İbn Haldun'un yargılarını da dikkate alan bir etüd için bkz.: E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in Ibn Rushd", **Bulletin of the School of Oriental Studies,** XV, 1953, ss. 246-278.

felsefenin alanına bırakarak gerçekliği araştırma yolunda çalışmasını sürdürmektedir.(82)

2. Halifelik - Mülk Ayırımına Göre Belirlenişi

İbn Haldun'un, yönetimin özelliklerine göre yaptığı dinî siyaset (Hilâfet) ile siyasî mülk ve tabiî mülk tasnifi, kaydettiğimiz üzere, siyasal sistemleri incelediği bir düzenlemedir. Burada Halifelik ile mülkün çeşitleri farklı örgütlenmeler olarak ortaya konulmaktadırlar. Halifelik, Şeriata dayanır; mülk ise sonradan kabul edilen siyasal kurallar uyarınca oluşur ve yönetilir: "Siyasetçi demek, aklî delil ve hükümlerine dayanarak dünya işlerini ve faydalarını elde eden, zarar ve ziyanları defetmeye yönelen insan demektir. Halifelik ise genellikle ahret fayda ve işlerini gözönünde bulundurarak Şeriat ile iş görmeye yönelir,"(83) İbn Haldun'un Halifelik yönetimiyle "siyasal" yönetim ayırımını ele aldığımızda, düşünürün metodunun temellerini atarken geliştirdiği aklî ilimler - naklî ilimler ayırımı hatırlan-

(82) Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farâbî and Ibn Haldûn" (**Oriens,** vol. 16, 1963, ss. 40-60) adlı makalesinde, Farâbî'nin soyutlamalarını kendisinden yaklaşık dört yüz yıl sonra yaşayan İbn Haldun'un gerçekçiliğiyle karşılaştırmaktadır. R. Walzer, Platon'un **Devlet, Yasalar** ve **Devlet Adamı**'nın İslâm'da ilgi görmesi sonucu ortaya çıkan gelişmelere değindikten sonra, siyasal düşünceleri açısından en ilgi çekici bulduğu Farâbî ve İbn Haldun'u ele almaktadır. Platon'un "ideal şehir" önerisinin Grek dünyasındaki yerini belirleyen yazar, aynı idealin Farâbî tarafından uyarlanmasıyla ortaya çıkan fikir yapısını tartışmaktadır. Farâbî'nin spekülâtif karakterdeki siyasal fikirlerine karşılık İbn Haldun'un gözleme dayanan gerçekçiliğine dikkati çekmektedir. Ancak, çıkış noktası itibariyle açık bir H.A.R. Gibb etkisi taşıyan inceleme, İbn Haldun'un "Siyasal nitelikteki görüşleri"ni genel olarak değerlendirmede zaaf içerisindedir. Yine, asabiyyetin "irrasyonel dayanışma duygusu" olarak tanımlanması da İbn Haldun'un doktrinine nüfuz edilememiş olduğunun bir belirtisi sayılmak gerektir.

(83) **MU,** I, s. 481: **MR,** I, s. 388.

malıdır.(84) Halifelik, İslâmın kuruluşundaki siyasal rejim olarak bir "dokunulmazlık" taşımaktadır. Halifeliğin tanımlanmasında İbn Haldun'un uyma zorunluğunda bulunduğu mutlak koşullar vardır. Düşünür, halifeliğin övgüsünü yaparken bu zorunluluğa uymak durumundadır. İbn Haldun'a göre, "uyruk, Tanrı tarafından indirilmiş ve şâri'den ibaret olan peygamber tarafından halka anlatılmış ve şeriat olarak kavimlere tebliğ edilmiş olan kanunlar ile yönetilirse, buna dinî siyaset denilir. Bu dinî siyaset insanların dünya ve ahretleri için faydalıdır.(85)

İbn Haldun'a göre, halifelik zamanla mülk örgütlenmesine dönüşmüştür. "Yönetim, önce, halifelik biçiminde olup hükümdarlık biçiminden uzaktı, sonradan halifelik ile hükümdarlığın anlamı birbirine karıştı; üçüncü devirde ise büsbütün hükümdarlık biçimini aldı.(86) Dört Halife Devri'nin gerçek halifeliğinden, "tagallüb yani kuvvet ve şiddetle elde tutmak, yönetmek"le kurulan ve sürdürülen mülk örgütlenmesine geçiş, arada kısa dönemlere özgü değişiklikler olmakla birlikte, belirli bir süreci oluşturmuştur.(87) İbn Haldun bu gelişmenin determinist bir süreç sonucu olduğunu kanıtlamaktadır. "İslâmiyet'in ilk sadeliği ve arap kavminin bedevîlik çağında olması, yurtlarının ekonomik durumu"(88) doğrudan hükümdarlığa geçişi önlemiş, âdil bir yönetimi mümkün kılmıştır. "Başkanlık hak ve hukuku"ndan sapılması,(89) zulmün başgöstermesi(90) halifelik-

(84) Bkz.: Yukarıda, s. 95 vd.

(85) **MU**, I, s. 479: **MR**, I, s. 386.

(86) **MU**, I, s. 528: **MR**, I, s. 428.

(87) Bkz.: "Halifeliğin Hükümdarlık Şeklini Alması" başlıklı fasıl; **MU**, I, s. 510 vd.: **MR**, I, s. 414 vd.

(88) **MU**, I, s. 515: **MR**, I, s. 418.

(89) **MU**, I, s. 523: **MR**, I, s. 423.

(90) **MU**, I, s. 525: **MR**, I, s. 425.

ten hükümdarlığa geçişin önde gelen belirtileri arasında yer alır. Başkanlığı andıran gerçek halifelik çağında "Herkes kendi kendisinin yasakçısı idi."(91) Oysa, devlet politikası başladığında, "Hak ve adalet üzere hareket etmekten ibaret olan halifeliğin ancak mânâsı bâki kalmış... dinde değişiklik husule gelmiştir."(92) Emevî ve Abbasîlerde devlet özellikleri ağır basmıştır. Giderek, yönetim, sırf devlet örgütlenmesinden, hükümdarlık yönetiminden ibaret olmuştur.(93)

Yönetimin bütün özellikleri halifelikten, kandaş toplum gelenekli, din kaynaşımlı örgütlenmeden, uygarlığın devletine doğru gelişmiştir: "İş ve ihtiyaç sahiplerini halifelerin katına girmekten men edecek kapıcılık da bir ödev memuriyet teşkil etmezdi. Çünkü İslâmiyet iş ve ihtiyaç sahiplerini kapıdan çevirmeyi ve halifenin veya herhangi birinin katına sokmamayı yasak etmiştir. Bundan dolayı halifeler kapılarında kapıcı bulundurmazlardı. Fakat halifelik, hükümdarlık (mülk) şeklini aldıktan ve hükümdarlık merasim ve törenleri, lâkapları kabul edildikten sonra, ilk önce kapıya önem verilmiş, halkı halifenin katına sokmamak için kapıcılar tâyin edilmiştir."(94) Hacib'in, diğer terimle mâbeyincinin halkın yöneticiyi görmemesini, ona ulaşamamasını sağlayan görevi, bu kadarla da kalmamış, yetkilerle donatılarak gittikçe önem kazanan bir devlet yönetimi unsuru hâlini almıştır.(95)

(91) **MU,** I, s. 525: **MR,** I, s. 425.

(92) **MU,** I, s. 527: **MR,** I, s. 427.

(93) **MU,** I, s. 527: **MR,** I, s. 427.

(94) **MU,** I, s. 605: **MR,** II, ss. 8-9.

(95) Bedevî-Barbarlık davranışlarının yitirilmesiyle sonuçlanan süreç boyunca sosyal-siyasal düşünce ve davranışlar değişmiş, bunu yönlendiren ekonomik yapı da değişime uğramıştır. Devletin bütün kurum ve kurallarıyla vücut bulması; vezirlik, haciblik, maliye ve vergiler dairesi, resmî yazılar ve tahrir işleri dairesi, adalet mekanizması, askerî örgütlenmeler ve komutanlıklar vd. kurum-

"Dini korumak ve dünya işlerini dinî bir siyasetle yürütmek hususunda şeriat sahibine naiplik etmekten ibaret olan"(96) halifelik rejimi boyunca "hiçbir vakit müslümanlar başsız olarak kargaşalık içinde bırakılmadı."(97)

Halifelik, "iyi bir siyasal sistemi oluşturuyordu. Düşünürün Dört Halife dönemindeki yönetimi "beğenmesi"ni, yalnızca İslâm geleneklerinin ve İslâmî normların zorunlu kıldığı bir tavır olarak irdelemek mümkün değildir. İbn Haldun'un, katışık ilişkiler içine bürünmüş de olsa kent sosyal örgütlenmesinin nisbî saflığından ideolojisini kaynaklandırması ve daha da "saf" olan göçebe insan gücüyle pekiştirilmiş İslâmiyet'in ilk kuruluş günlerinin yönetimini beğenmesi kadar doğal bir tercih olamaz. **Mukaddime,** uygarlık (hazaret) öncesi insanlığını oluşturan ilkel komünal toplum gelenekli barbarlığın (bedavet: bedevîlik) övgüsü ile doludur. Bedevîlikten hazerîliğe geçişi bütün gerçekçi bilinci ile kavrayan, kabul eden ve inceleyen İbn Haldun, uygarlığın yozlaşmaya eğilimli insanına karşı barbarlığın eşitlikçi-dayanışmacı –yiğit– korku ve yalan bilmez insanını; uygarlığın devlet örgütlenmesine karşı barbarlığın başkanlık (riyaset) örgütlenmesini övmüştür. Bu övgü, gerçekçi olmayan bir gözlemi kesinlikle barındırmaz. Nitekim, İbn Haldun, bütün gerçekçiliğiyle uygarlık ve mülkün kaçınılmazlığını ortaya koymuş, eserinin çok büyük bir bölümünü uygarlık ve onun siyasal örgütlenmesi olan mülkün incelenmesine hasretmiştir. İslâmiyetin kurulduğu yörelerdeki toplulukların İslâmiyet öncesinde bedevî-kandaş özellikler gösterdiğini; Hz. Muhammed ve Dört Halife Devri'nden sonra ise İslâm için mülk örgütlenmesinin doğduğunu belirtmektedir. Böylelikle, Hz. Muhammed ve Hali-

---

ların meydana gelmesi ve değişmesi hakkında Bkz.: **MU,** I, ss. 589-654, II, ss. 1-58: **MR,** II, ss. 3-89.

(96) **MU,** I, ss. 481-482: **MR,** I, s. 388.

(97) **MU,** I, s. 483: **MR,** I, s. 389.

feler Devri, başkanlıktan hükümdarlığa geçiş dönemi olmaktadır. Bu geçiş döneminde, başkanlık yönetiminin nitelikleri ağır basmaktadır. Bu bakımdan, İbn Haldun'un Devr-i Saadet'i ve Hülâfa-i Raşidiyn Devrini[98] iyi bir yönetim olarak görmesi, tarihsel bir bilinç ürünüdür ve sadece İslâmiyeti övme zorunluluğu olarak ele alınmamalıdır.

İbn Haldun, Halifelik rejiminin İslâmiyetin tek ve kaçınılmaz yönetimi olduğu görüşünde değildir: "**Şeriat** mülkü yerine ve devlet başında bulunmayı yasak etmemiş, ancak kaynağı hükümdarlık olan kahır ve zulmü ve zevk peşinde koşmayı yermiştir."[99]

Orijinal İslâm kurallarının "lâfzî" yorumuyla hükümdarlık sistemini haklı çıkarmak kolay değildir. İbn Haldun; "Şeriat, adaleti hâkim kılmayı ve insafla iş görmeyi ve dinlerin emir ve kaidelerini amelde tatbik etmeyi ve dini korumayı övmüş, ancak kaynağı hükümdarlık olan kötülükleri yermiştir... Şeriat hükümdarlığı bırakmaya çağırmamıştır"[100] görüşünü ileri sürerek "gâyî" bir yorum yapmıştır. Bu yorumda önemli olan "amaç"tır; amaç ise adalet sağlamak, uygarlığın ısraf ve zevklerinden kaçınmaktadır. Ancak, uygarlığın ısraf ve –kötü– zevkleri, bir hükümdarlık (mülk) rejimi altında gerçekleşecektir. Bu noktada Hükümdarlıkla birlikte zulüm ve ısraf geleceğine göre, Şeriatın hükümdarlığı değil de, onun tabiî sonuçlarını yasaklamış oldu-

---

(98) Hülefâ-i Raşidiyn devrinin özellikleri konusunda bkz.: A. Selçuk Özçelik, "İslâmda Devlet Müessesinin İnkişafı", **İ.Ü.H.F.M.**, cilt XX sayı: 1-4, 1955, ss. 7-9. Özçelik, söz konusu devri; şûra kurumu, kamuoyunun serbestçe oluşması, yürütmenin denetlenmesi, halkın katılması gibi hususlarla desteklenen, "hürriyet, müsavat, adalet prensipleri üzerine istinat ettirilmiş, cumhuriyet, halk idaresinin mümeyyiz vasıflarını arzeden bir devir" (s. 7) olarak değerlendirmektedir.

(99) **MU**, I, s. 485: **MR**, I, s. 391.

(100) **MU**, I, s. 485: **MR**, I, s. 391.

ğunu ileri sürmenin bir çelişme yaratıp yaratmadığı tartışılabilir. İbn Haldun için gerçekte temel sorun, Şeriatın izni ve yasağı değildir. Düşünür, "bir an önce", **gerçekliğin** bir parçası olan mülk-devlet olgusunu ve onun içerisinde doğan iktidar ilişkilerini incelemek kaygısındadır. Dolayısıyla mülkü inceleme alanının "açılması" kendisi için yeterlidir. Ancak, İbn Haldun, asıl ilgi alanını incelemesini mümkün kılan, buna "cevaz veren" boyutları yaratırken de ödün vermemektedir. Şeriatın hükümdarlığı yasaklamadığı söylenildiğinde, İslâm gerçekliğe –ya da tarihin kendisi İslâm'a (!)– aykırı düşecektir. Çünkü Emevî ve Abbasîler, İbn Haldun'a göre, saltanat süren, devlet kuran sülâlelerdir. Gerçek Halifelik Hz. Ali ile bitmiştir. Düşünürün temel kaygısı, işaret ettiğimiz üzere, bu sorun değildir. İbn Haldun'un Şeriatın yönetime ilişkin ilkelerini dinamik bir biçimde yorumladığı söylenebilir. Ancak yine, İbn Haldun'un temel kaygısı bu da değildir. Düşünürün esas ilgisi, önyargıları olabildiğince bertaraf ederek siyasal gerçekliğin, iktidara dayanan mülk düzeninin tarihsel boyutlarıyla açıklanması hedefinde yatar.

3. Çeşitleri ve Siyasal Boyutları

İbn Haldun, halifenin otoritesi altında İslâm'daki siyasal sürecin sırf devlet özelliklerine yönelmesinde bir "geçiş" dönemini kapsamış bulunan halifeliği ayrı bir yönetim biçimi olarak irdelemiş, buna karşılık, lâik nitelikte bir gücün oluşturduğu evrensel mülk yönetimini kendi siyasal boyutları içerisinde incelemiştir. Bu boyutlar, devlet örgütlenmesindeki gerçek yapının açıklanması hedefine yönelik olarak ele alınmış, felsefecilerin zihinsel tasavvurları konu dışında bırakılmıştır.

"Lâik" yönetimin sürdürüldüğü mülk, **mulk tabi'î** ve **mulk siyâsî** olarak ikiye ayrılır. İbn Haldun, bu ayırımıyla kanunlara dayalı bir yönetimin varlığını ve mülkünü "yaşama" imkânını araştırır.

Konuya, öncelikle, "kanunîlik" yönüyle yaklaşılabilir. Mülk tabiî, iktidarı tekelleştirmiş, otokrat bir hükümdarın yönetimindeki örgütlenmedir. Mülk siyasî akla dayanan siyasetin (siyaset-i akliyye) geçerli olduğu, uyulması zorunlu kanunların yürürlükte bulunduğu bir yönetim biçimidir. İbn Haldun'un anlatımıyla, mülk tabiî'de, "Kuvvet ile devletin başına geçen hükümdar çoğu zaman halktan yüz çevirerek, yönetiminde bulunan halkın mahvolmasına sebep oluyor, çünkü hükümet başında bulunarak, kendi maksat ve şehvetleri uğrunda halkı kuvvet ve takatleri dışında olan işlere zorlar.(101) Ondan önce ve ondan sonra hükümet sürenleri maksatları ve dilekleri türlüce olduğundan, bu hükümdarların emirlerine itaat etmek zorlaşır. Kargaşalık, fitne ve öldürüşmeye götüren asabiyyetin yani devleti kuran kuvvetlerin çekişmesi bunu takip eder."(102) Öte yandan, mülk siyasi'de, "bütün halkın boyun eğeceği hüküm ve kanunlar konulur. Bu kanunlar devletin büyükleri ve o devletin akl ve basiret sahipleri tarafından düzenlenerek uyruğa uygulanır ise, buna siyaset-i akliyye adı verilir.(103)

Görüldüğü üzere, "hak"tan ayrılma, halkın mahvolmasına sebep olacak bir otokratik yönetim, kişisel çıkarlar peşinde koşulması ve kanunsuz keyfî yönetim mülk tabiî'nin unsurlarıdır. "Hak"tan ayrılma, XIV. yüzyıl İslâm terimlendirmesi çerçevesinde düşünüldüğünde, "meşru olmama" hâlidir. Burada salt

(101) İbn Haldun'un, cebrî çalıştırmanın ekonomiyi ve siyasal yapıyı bozmuş, hatta mahvetmiş olduğuna dair görüşü için bkz.: **MR,** II, s. 108 vd. Konunun İbn Haldun tarafından ele alınmış biçiminin bir tahlili, Kuzey Afrika ve Mısır'daki durumun incelenmesi için bkz.: Franz Rosenthal, **The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century,** E. J. Brill, Leiden 1960, ss. 79-80. İbn Haldun'un kölelik kurumuna yaklaşımı ve köleliğin İslâm'daki hürriyet anlayışı karşısındaki durumunu tartışması konusunda bkz.: **Aynı eser,** s. 92 vd.

(102) **MU,** I, ss. 478-479, **MR,** I, s. 385.

(103) **MU,** I, s. 479: **MR,** I, s. 386.

dinsel bir motif söz konusu değildir.(104) Halkı maddî - manevî düşkünlüğe sürükleyen, kanunlara dayalı olmayan baskıcı yönetimin doğal uzantısı keyfî ve çıkarcı bir yönetimdir. Halkın kabul ettiği (onayladığı, rıza gösterdiği ve herkes tarafından uyulması gereken)(105) normların varolması, mülk siyasî'nin ve onun yürütme biçimi olan siyaset-i akliyye'nin kanıtıdır. Bu duruma erişilmemiş ya da böyle bir durumdan uzaklaşılmış bulunması mülk tabiî'nin varlığına "karine" teşkil edecektir.

Konuya, devletin "yaşama" imkânı bakımından yaklaşınca, İbn Haldun'un açık ifâdesine baş vurulabilir: "Devlet bu gibi [bütün halkın boyun eğeceği hüküm ve kanunlara dayalı] bir siyaset takip etmediği takdirde o devlette düzenlik husule gelmez, hâkimiyeti yerleşmez ve o devlet yıkılır."(106) Görülüyor ki, bir devlette aklî siyasetin uygulanıp uygulanmaması, o devletin hukuka dayalı olma niteliğini meydana getirmekten ötede, yaşama şansını da belirlemektedir.

Hâkim (hükmeden), tabiî bir hâkimiyet sürdüğünde, adalet kaybolacak, zulüm baş gösterecektir. Öte yanda mülk siyasî de, son tahlilde, hükümdarın menfaati doğrultusunda örgütlenir. Buna rağmen, iki yönetim biçiminde temel bir fark vardır. Mülk siyasî'de hükümdar, hükümranlığının sürmesi, devletin ayakta kalması için belirli bir adalet düzenini, hiç olmazsa "asgarî adalet"i korumak durumundadır. Aksi takdirde, zulüm(107) uygulaması "kargaşalık, fitne ve öldürüşme"ye sebep

(104) Bkz.: **MR,** I, s. 385.

(105) Bkz.: **MR,** I, s. 386.

(106) **MU,** I, s. 479: **MR,** I, s. 385.

(107) İbn Haldun'un doktrini zulüm konusunda da bir bütünlüğe sahiptir. İbn Haldun, zulüm olayını saf İslâmî anlamda, sadece Şeriata aykırı davranışla ortaya çıkan bir olay gibi görmez. Ayrıca, zulüm yalnızca sosyal ve siyasal bir olay da değildir. Bu olayın temelinde ekonomik ilişkiler yatar: "Tebaa, zulmün derece ve genişliği nisbetinde para kazanmaktan ve çalışmaktan elini çeker."

olacaktır. Bu bakımdan, siyaset-i akliyye, hükümdarı tekelci bir yönetimin baş yöneticisi olmaktan kurtarmaz. O, sadece, kendisinin ve sülâlesinin mutlak iktidarını sürdürmek, devletin egemenliğini kaybetmesine engel olmak için akla dayalı yönetimiyle başarılı olmayı amaçlamaktadır. Bir "tiran" olan mülk tabiî'deki hükümdarın ise uyruklarının isyanı sonucunda devrilmesi kaçınılmazdır.

Mülk "çeşit"leri ve siyasal boyutlarını incelemeye girişirken İbn Haldun'un bu konuda iki ölçüt saptadığını belirtmiştik. Bu ölçütlerin, "kanunlara dayalı bir yönetimin varlığı" ve "devletin sürmesi, 'yaşama'sı imkânı" olarak belirlendiğini kaydetmiştik. Şimdi bu noktaya daha yakından bakabiliriz. Mülk siyasî, mülk tabiî'ye göre, nisbî olarak kanunlara dayalı bir yönetimi barındıracaktır. Yine mülk siyasî'de adaletten tam anlamıyla uzaklaşılmış olunmayacak ve böylelikle devletin yaşama şansı artacaktır. Bu durumda, mülk siyasî'nin niteliğini ortaya koyan iki ölçütten "kanunlara dayalı olma" hâli, "yaşama şansı"nın bir türevi olmaktadır. Asıl olan, **hükm**'ü sürdürebilmektedir ve devletin "icab"ı da budur. Bunu sağlayabilmek için aklî bir siyasete ihtiyaç vardır. Yoksa, ister "tabiî", ister "siyasî" olsun mülkün mahiyetiıide bir değişiklik söz konusu değildir: Mülk, kahır ve tagallübe dayalı bir örgütlenmedir.

"Bayındırlık", "zulmün çokluğu-azlığı" ve "ahalinin kendi istifadeleri için çalışmaları ve kazanç elde etmek üzere emek sarfetmeleri" birbirleriyle doğrudan ilgili birbirlerini sürekli etkileyen oluşumlardır. Bkz.: **MU,** II, s.76 vd.: **MR,** II, s. 103 vd. "Sen zulmü, sadece mal ve mülkleri sebepsiz olarak, karşılığında bir şey vermeden veya bedelini ödemeden halkın elinden almaktan ibaret sanma... Dünya bayındırlığını gideren ve bozan zulümlerin en büyüğü ve şiddetlisi haksız olarak işe zorlamak ve çalıştırmaktır. Çünkü geçim ve kazanç medenî topluluğun sây ve amellerinin kıymetidir... Gerçekte, insanların iş görmek ve çalışmaktan başka sermayeleri yoktur. Çünkü dünyanın imarı için çalışan tebaa, ancak bizzat kendi elleri ile iş görerek geçinmelerini temin eder ve hayatlarını kazanırlar." (**MU,** II, ss. 80-83: **MR,** II, ss. 107-109.

Mülk tabiî'nin, "tabiî" olmasının temeli, devletin asabiyyet yoluyla kurulmasında aranmalıdır. Barbarlığın (bedevîliğin) iç bütünlüğü sağlamdır; askerî, disiplinli niteliği ile eşitlikçi, yardımsever niteliği sentez hâlinde bulunur. Oysa, uygarlığa (hazerîliğe) geçişle birlikte devletin kurulması, bu özelliklerden askerî ve disiplinli olma niteliğini "azdırmakta" ve baskı cihazını elinde tutan eski barbar şefleri giderek yönetimi tekelleştirmektedirler. Özellikle, uygarlık plâtformuna girmeleriyle birlikte devlet kurmuş olmaları bu gelişimin ana sebebidir. Tabiatıyla, her yeni kurulan devlet mülk tabiî biçimini almayacaktır. Devletin, mülk siyasî biçimini alması, içine girilen uygarlığın koşulları ve uygarlığa sürüklenen barbarlığın düzeyi ile ilgilidir. İbn Haldun'un üzerinde önemle durduğu belirleyici etkenler; coğrafya koşulları, tarihsel gelenek-görenekler ve özellikle temelde ekonomik yapı söz konusu siyasal farklılığı oluşturacaktır. Barbarlığın orta (göçebe) ya da yukarı (kentleşmiş, tarım üretimine ulaşmış) düzeyde olması ve bunun ikinci dereceleri de barbarlıktan uygarlığa geçiş hızını ve siyasal oluşumu etkileyecektir.

İbn Haldun'un fatalist olarak irdelenmesinin doğru sayılamayacağını çeşitli vesilelerle belirtmiştik. Gerçekten de, düşünürün determinist bir görüşe sahip olduğu mülkün siyasal boyutlarının incelenmesi sırasında da kuvvet kazanmaktadır. Mülkün "yaşama şansı"nın belirli koşullara göre değişkenliğe uğradığı açık bir biçimde ifade edildiğine göre söz konusu olan, göreli bir determinizmdir, fatalizm değil.(108)

Özetle, mülkün "çeşit"leri, belirli bir görecelik çerçevesinde ele alınmalıdır. Düşünüre göre, devletin mahiyeti aynıdır,

(108) İbn Haldun'un mevcut tavaif-ül müluk'laşmış devletlerin ömrünü 120 yıl dolaylarında görmüş olmasının anlamını saptıran ve bunu "İbn Haldun devletlerin ömrüne 120 yıl pay biçmiştir" üslûbu ile yansıtan yazarların bu görüşleri yüzeysel olmaktan ötede güdümlüdür; İbn Haldun'un belirli ölçülerde felsefî görünüm taşıyan görüşlerini abartarak doktrinin gerçek özelliklerini gözlerden uzak tutma çabasını içerir. Bkz.: Yukarıda, ss. 128-129 not (159).

uygulanan siyaset farklı olabilir. Temelde, mülkün bütün çeşitleri **kahr**'a ve **tagallub**'a dayanır; uygarlık birimi olan mülk, baskı uygulamaksızın var olamaz.

C. GELİŞİM VE DEĞİŞİMİ

1. Konum

İbn Haldun'a göre, devlet bazı aşamalardan geçer. Düşünürün bu aşamaları betimlediği görüşleri "tavırlar teorisi" adıyla da anılmıştır. Tavırlar (etvâr: **atwâr**)(109) **Mukaddime**'nin belirli bir bölümünde kısaca özetlenmişse de, eserin birçok bölümü burada belirtilen görüşlerin bir açıklanması, bir "uygulaması" niteliğindedir.

Devletin geçirdiği aşamalar sonucunda "ömrü"nü tamamlamasını ortaya koyan tavırlar "görüşü"nün esas itibariyle, İbn Haldun'un "tarih felsefesi"ni oluşturduğu kabul edilegelmiştir. İbn Haldun'un bir dönüşsel teori kurduğunu, bir tarih felsefesi geliştirdiğini savlayan yazarlar çoğu kez "tavırlar"la ilgili görüşü ön plâna çıkarmaktadırlar. Öte yandan, ("Mülk Kavramının Esasları" ayırımında incelmiş bulunduğumuz) devletin doğrudan siyasal özelliklerinin ele alınışı, denilebilir ki, çağı için siyaset teorisi açısından bilimsel bir yapıya sahiptir. Üzerinde dikkatle durulması gereken husus, İbn Haldun'un tavırlar görüşünün, genel olarak siyaset teorisini, özel olarak mülk-devlet kavramını açıklamada ne ölçüde payı bulunduğudur. Tavırlar görüşünü, yalnızca, devletlerin geçirdiği varsayılan aşamaların

---

(109) Bu başlıkta "devletin tavırları" **(atar al-dawla)** üzerinde duracağız. İbn Haldun, devletin tavırları yanısıra devletin ömründen **(ajyal al-dawla)** de sözetmektedir. (Bkz.: **MU**, I, s. 431 vd.: **MR**, I, s. 343 vd.: ayrıca bkz.: Yukarıda, ss. 128-130.)

ele alındığı bir tarih-devlet felsefesi olarak kabul etmek yanıltıcıdır. Tavırlar görüşünün, İbn Haldun'un siyasal teorisinden soyutlanmadığı takdirde, bu teoriyi önemli ölçüde açıklayan bir içeriğe sahip olduğu gösterilebilir, Hattâ, söz konusu tavırlar görüşü tahlil edildiğinde, İbn Haldun'un ekonomik-sosyal nitelikteki doktrininin bütününü destekleyen bir niteliğe sahip olduğu saptanabilir.

Bedevîlikten hazerîliğe, dolayısıyla demokratik başkanlıktan müstebit mülk-devlet'e geçişi mümkün kılan üretim güçlerini; coğrafî yapıyı, ekonomik-teknik ilişkileri ve kollektif aksiyonu inceleyerek bu güçlerin işlevlerinden ortaya bir sentez çıkaran İbn Haldun, bu sentezin temel özelliklerini tavırlar görüşüne de yansıtmıştır. Teorideki bütünlüğü gözden kaçırarak, birçok yazarın yaptığı gibi sırf "tavırlar"ın betimlenişini dikkate almak ve buradaki felsefî üslûbu ön plâna çıkarmakla İbn Haldun'un düşünce sistemi kavranmış olmaz. İbn Haldun, hem kendinden önceki hem de –âdeta– kendinden 600 yıl sonra gelecek olan tarih'i **tespit** etmekten (yerinden oynamaz hâle getirmekten) kendini kurtaramayanların "muhtaç" hâlini şöylece çizmiş bulunuyor:"(110)

> "Bunlar, zamanın hayata olan tesirini, millet ve kavimlerde hâl ve durumun, yaşayış şekilleri ve başka hâllerin, günlerin ve yılların geçmesi ile **değişmekte olduğunu** dikkate almıyorlar. Bunun bir sonucu olarak, geçmişte hükümet süren devletlerin tarihini ve vukua gelen olayları, kendilerinden önce geçip giden tarihçilerin eserlerinden –asıl ve hakikatini bilmeden– **maddesiz suret** ve **kınından sıyrılmış kılıç gibi** çırılçıplak bir şekilde **naklettiler,** bu gibi sözlerle eserlerini doldurdular. Lâkin eserlerini doldurdukları ve **tesbit ettikleri bu olayların**

(110) **MU,** I, ss. 8-9: **MR,** I, ss. 8-9.

usul ve sebepleri açık değildir; öğrenilmeye muhtaç bir haldedir, naklettikleri çeşitli olayların cinsleri göz önünde tutulmuş, **birbirine olan başkalıkları** [spesifik farklılıkları **(MR)**] incelenmemiş ve sınırları çizilmemiştir. Bunlar, yazdıkları eserlerinde, kendilerinden önceki müelliflerin eserlerinden olduğu gibi **naklederek** ve onlara uyarak eserlerinin türlü yerlerinde bunları tekrarlamışlar, yorumlamaktan uzak kalmışlar ve kendilerinden önce gelip geçenlerle, **kendi çağlarındaki** kavimlerin hal ve durumunun değişmekte olduğunu kavrayamamışlardır."

"Bundan başka bir devletin tarihini anlatmak isterken, bunlar o devlete dair bilgileri [mekanik biçimde **(MR)**] verdiklerinde haberleri bazan vehim ve şüphe ile nakil, bazan da isabet ettiler. Fakat o devletin ilk kuruluşu, bayrağının yükselmesi, kudret ve hâkimiyetinin parlaması, gaye ve hedefe vâsıl olduktan sonra nihayet durması (tevakkuf devri) gibi hâdiselerin **sebep ve illetlerini anmazlar.** Bunların eserlerini gözden geçirenler, o devletin ilk kuruluşunu ve derece yükselişi keyfiyetini bilemezler. Onların eserlerini okuyanlar, bu devletlerin birbirleriyle çekişmelerinin ve birinin arkasından başka bir devletin kuruluşunun **sebebini araştırmaya** ve yerlerine geçenlerin hareket ve kılıklarının kendilerinden önce hükümet sürenlerinkine **hangi hususlarda uygun olmadığını ve sebeplerini incelemeye muhtaçtırlar."**

2. Aşamalar

İbn Haldun'a göre devlet, beş aşama (tavır: gidiş) geçirir ve aşama birer dönemi oluşturur. Birinci aşama Zafer **(Zafar);** ikincisi, İstibdat **(Istibdâd);** üçüncüsü, Ferağ ve Zia **(Farâgh,**

Dia); dördüncüsü, Kunû' ve Müsalemet **Qunû, Musâlama);** beşincisi, Israf ve Tebzîr **(Isrâf, Tabdhîr)**'dır.(111)

İlk dönem, **zafer** dönemidir; öncelikle, bütün karşı koyanlar, muhalefet edenler sindirilir ve yenilgiye uğratılır: "[Bu devre] zafer ve maksatlara erişme, karşı koyanları boğma, devlet ve tahta sahip olma ve önce hükümet sürmüş olanların elinden devleti çekerek alma çağıdır."(112) Zafer döneminde, devlet örgütlenmesinin bütün koşulları henüz tam anlamıyla yerine getirilmemiş kalır. Asabiyyetle kurulan yeni devlet, kandaşlık geleneklerinin etkisini taşıyan kişiler tarafından yönetilir. Zafer dönemi, kahır ve tagallüple, baskı ve zorla sağlanan devlet örgütlenmesine bir geçiş dönemidir: "Devletler, ilk kuruluş çağında hükümdarlığın icaplarından uzak bulunurlar. Çünkü devlet bu devrede **teşkilât** işini tamamlamak ve istilâları sona erdirmek için yardımcı uruk ve boylara muhtaçtır."(113) "Hükümdar", bu dönemde, bedevîliğin "başkan"ının bazı özelliklerini sürdürür. Devletin gereğini yerine getirmek için yapılan işlerde bile tam bir hükümdar davranışına rastlanmaz; "Devletin başında bulunan kimse ululuk göstermek, vergi toplamak, askerî güvenlik sağlamak hususlarında kavmi için bir örnek teşkil eder." Daha da karakteristik bir barbar-bedevî davranışı içerisinde, "onların [aynı asabiyyet çerçevesi üyelerinin] **fikir ve oylarını almadan tek başına bir şey yapmaz."**(114) Özetle, ekonominin yürütül-

(111) Üçüncü aşama, "rahatlık" ve "sükûnet"; dördüncüsü, "kanaat" ve "barış"; beşinci aşama "israf" ve "saçıp dağıtma" ("hâr vurup harınan savurma") dönemleridir.

İbn Haldun'un gerek Hacı Halife gerekse Kınalızâde Ali Efendi yoluyla Naîmâ'ya yansıyışı; Naîmâ'nın özetlediği ve Osmanlılığa uyguladığı "tavırlar" için bkz.: **Naîmâ Tarihi,** (Dilini yenileştiren: Z. Danışman), İstanbul 1967, ss. 44-49, 51-52, 52-53, 57.

(112) **MU,** I, s. 444: **MR,** I, s. 353.

(113) **MU,** II, s. 86: **MR,** II, s. 111.

(114) **MU,** I, s. 444: **MR,** I, s. 353.

mesi, siyasal davranış ve sosyal biçimlenmede henüz uygarlık kazanmamıştır.(115)

"Bunun sebebi şudur: Devletin ilk kuruluş çağında ganimetler, tebaadan toplanan para ve mallar, devleti kurarken gösterdikleri hizmet ve devletin kuruluşuna katılan uruk ve boylarının kudret ve kuvveti nispetinde, bu uğurda çalışanlar arasında bölünür, çünkü yukarıda anlattığımız gibi, devlet ilk kuruluşu çağında onlara muhtaçtır, devleti kuran onlardır. Bu çağda hükümdar, onları hükmü altına almak gayesini güttüğü için, onların ganimet ve vergilerden elde ettikleri mal ve paralarına dokunmaz; devlet bu devrede iken, başkan ve hükümdarlar, izzet ve kudret sahibi olmaktan ve devletin tahtını kendilerine tahsis etmekten başka şey düşünmezler; bu devrede sultan, bağımsız bir hükümdardır, kudretlidir, uruk ve kavminin yardımına muhtaçtır. Bu devrede sultan, ganimet mallarından ve vergilerden kendisi için ancak ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere küçük bir pay ayırır; kalanını, devletini kuranlara bağışlar. Bu devrede sultanın maiyeti ve hizmetinde bulunanlardan: Vezir, kâtip ve azatlıları fakirdirler, şerefli dun derecededir; çünkü, bu devrede onların şeref ve servetleri, hizmetinde bulundukları sultanın şan ve serveti nisbetindedir; sultan ise ele geçen paraları kendini sıkıştıran asabiyyet ve devletini kuran ve koruyan uruk ve kavmi arasında böldüğü için eli dardır. Fakat hükümdarlığın tabiatı icabı olarak kuvvet ve kudret kesbettikten sonra kavmini hükmü altına alır, ganimet ve vergilerden onlara el çektirir."(116)

İkinci dönem, **istibdat** çağı, her şeyden önce, "Hükümda-

(115) **MU,** II, s. 68: **MR,** II, s. 97.

(116) **MU,** II, ss. 68-69: **MR,** II, s. 97.

rın **kavmini** boyunduruğu altına alarak devleti kendi başına idare etmeye başladığı ve devletin idaresini paylaşmaktan ve **ortaklaşmaktan** onları **uzaklaştırdığı**"[117] bir süreci izler. Ancak bu dönemde bile, eski asabiyyet tam anlamıyla çözülmez. İstibdat yönetiminin kuruluşuna rağmen, hükümdarın kandaşları henüz bir güç olarak mevcut bulunurlar. İktidarın tekelleşmesi kendiliğinden olmaz. Artık hükümdar, gerçek bir hükümdar ve iktidar teknikleri uygulamaya başlar: "Devlet başkanı bu devrede köleler edinmeye ve ihsaniyle adamlar besleyerek onları kendisine yardımcı olmaya önem verir, bunların sayılarını çoğaltır. Bundan maksadı devleti kendisiyle paylaşan ve devlette hükümdarın kendi hissesi nispetinde payları bulunan mensup olduğu uruğ ve boyları hakîr düşürmektedir.[118] Bu dönemde, Hükümdarı devletin kuruluş çağından daha zor engeller beklemektedir.[119] Çünkü, zafer döneminde kollektif bir eylemle, yabancıları kovmuşlar, hasımlarına karşı birlikte çalışmış ve çarpışmış bulunmaktaydılar. "Hükümdar, bu ikinci devrede ise, akrabalarını uzaklaştırmakla uğraşmaktadır... yardımcısı azdır, bunlar da yabancılardır."[120] İbn Haldun, bu gelişimi tarihsel olay-

---

(117) **MU,** I, s. 444: **MR,** I, s. 353.

(118) **MU,** I, s. 445: **MR,** I, ss. 353-354.

(119) Bu durum kuruluş döneminin zahmet ve zorluklarını azımsamayı gerektirmez. Bkz.: **MU,** I, s. 393: **MR,** I, s. 313.

(120) **MU,** I, s. 445: **MR,** I, s. 354.

"Devlet ikinci devresinde bulunduğunda onları istibdadı altına alarak, hükümdar, ululuğu ancak kendi şahsında topladıktan ve onları devlet işlerini ortaklaşmaktan uzaklaştırdıktan sonra devleti kuran bunlar, hükümdarın düşmanları olurlar. Hükümdar bunların kuvvetlerini kırarak devlet idaresinden uzaklaştırmak için kendi neslinden olmayan yardımcılar aramaya mecbur olur. Bu yabancı kuvvetlerle onlara galebe çalar, bu yabancıları memuriyetlere tâyin eder. Bu suretle bunlar, diğer bütün akrabalarından ve başkalarından ziyade hükümdarı korumak ve onun mensup olduğu kavmi devlet idaresinden ve nimet-

larla kanıtlamaktadır.(121) Bu zor dönemde, döneme adını veren "istibdat"ın kurulmasını vurgulamak gerekir. İstibdat, hiçbir şekilde, özel bir dikta, bir tiranlık hâli olarak anlaşılmamalıdır. İstibdat, devletin devlet olması için gerekli olan yönetimin,(122) İbn Haldun'un deyişiyle "icab"ıdır. İstibdat, gerek mülk tabiî'nin gerekse mülk siyasî'nin tabiî bir hâlidir. "Devlet ve hükümdarlık politikası devletin siyasetini idare eden hâkimin kahır ve şiddet kullanmasını icabettirmektedir."(123) Ancak, mülk tabiî'de yönetim zulme kadar varan bir tiranlık özelliği gösterir.(124) Bu bakımdan istibdat dönemini, "mutlakiyet aşamasının gerçekleştirilişi" biçiminde betimleyebiliriz.

Üçüncü döneme yeni bir aşamayla girilir. **Ferağ** dönemi adı verilen bu dönem, hükümdar[lar]ın mutlak iktidarının yerleşmiş ve "hükm"e dayanan otoritenin tam anlamıyla gerçekleşmiş bulunduğu bir evredir. Artık bu dönemde, iktidarı pekiştirmekten çok, iktidarın nimetlerinden yararlanılır. Rahatlık ve sükûnet çağı başlamıştır. Ancak, bu "rahatlık", gösterişe, şa-

---

lerinden uzaklaştırmak hususunda canlarını vermek isterler. Hükümdarın kendi kavmine mensup olanlar ise, alışmış oldukları devlet idaresinden bu yolda uzaklaştırıldıktan sonra hükümdar bu yabancıları kendisi için seçer, saygı ve ululukları onlara ayırır, onları tercih eder. Kavminin birçoğuna mahsus olan hisseleri onlara da verir, kendi kavmine mahsus olan vezirlik, komutanlık ve vergileri toplama gibi devletin önemli, büyük ve malî işleri için onları seçer." (**MU,** I, ss. 460-464: **MR,** I, s. 372.)

(121) Abbasîlerin Türklerden, Selçuklulardan ve diğer kavimlerden gördüğü yardım, bu yeni dinamik unsurların iktidara sahip çıkmaları; Endülüs Emevîlerinin geçirdikleri benzeri olaylar dizisi için bkz.: **MU,** I, s. 394 vd.: **MR,** I, s. 314 vd.

(122) Yönetim, dar anlamda yürütme (icra) olarak değil, devletin kurum, kural ve örgütleriyle sürdürülmesi anlamında ele alınmaktadır.

(123) **MU,** I, s. 386: **MR,** I, s. 306.

(124) Devletin zâlimane hareket etmesinin sosyal yapı ve ekonomik süreçle ilişkisi konusunda bkz.: **MU,** I, ss. 52-53: **MR,** I, s. 47.

tafata dönük bir rahatlıktır. "Hükümdarlar bu devrede para ve servet toplayarak büyük binalar, köşkler, kaleler; büyük şehirler ve heybetli heykeller inşaa ederler... kavimlerin ileri gelenlerinden katına gelen heyetlere bağışlarda, ihsanlarda bulunurlar... Maiyetinde bulunanların sayılarını çoğaltır, paralar verir, derece ve rütbelerini yükseltir, askerî törenler düzenletir ve aylığa bağlarlar... Askerleri süslü giyim, silâh ve kıyafetlerle donatırlar..."(125) Düzenli alınan vergilerden düşen paylarla devlet ricalî ve hükümdarın yakın adamları, devlet ömrünün orta devresinde iken servet sahibi olurlar.(126) Devleti kuran asabiyyet çözülür, devlet yönetiminde yeni bir "seçkin" zümre oluşur. Hükümdarın gücü doruğuna ulaşır, buna paralel olarak, kuvvetli ve gelişkin bir iş bölümlü bürokrasi doğar. "Bunun üzerine, maiyetinde ve hizmetinde bulunanların, havassın, vezir, kâtip, kapıcıbaşı, azatlı ve iç güvenlik komutanı [bir çeşit emniyet yetkilisi] gibilerin şeref ve kuvvetleri artar, bunlar da para ve servet toplarlar.(127) Zanaatler, güzel sanatlar, ilimler sürekli gelişir. Ancak merkezlerden(128) "...uzak olan şehirlerde, her ne kadar bayındır olsa dahi, bedevîlik hâl ve ihtiyatlar göze çarpar... Büyük şehirlerde medenî hayatın icapları tam olarak gelişir."(129)

Dördüncü dönem, **müsâlemet** evresidir. Kanaat ve barışın hâkim olduğu bu dönemde önceki hükümdarlar örnek alınır, onlara benzer bir hayat sürülmek istenir: "Bu devir hüküm-

---

"İdaresizlikler ve kanunsuzluk" ile ekonomik siyasetin bozukluğu karşılıklı olarak birbirini etkileyecektir. (**MU,** I, s. 387: **MR,** I, s. 307.)

(125) **MU,** I, ss. 445-446: **MR,** I, s. 354.

(126) **MU,** II, s. 68: **MR,** II, s. 97.

(127) **MU,** II, s. 69: **MR,** II, s. 97.

(128) Başkentlerde ilgili gelişmeler ve doğan sorunlar için bkz.: **MU,** II, s. 306: **MR,** II, s.3 09.

(129) **MU,** II, s. 290; **MR,** I, s. 355.

darların seleflerinin yolunu takip etmenin en doğru yol olduğuna ve onların izinden ayrılmanın devlet ve yurdun düzenin bozulmasıyla sonuçlanacağına kani yaşadıkları bir devredir. Seleflerinin kendilerinden daha isabetli fikir sahibi olduklarına ve bu isabetli düşünceleri sayesinde devlete ululuk ve şeref kazandırmış bulunduklarına inanırlar."(130) Zarif ve süs kabilinden olan nesnelerin çoğaltılmış olduğu ferağ dönemi taklit edilir. "Bu boş nesneler" elde edilmesi gerekli bir ihtiyaç ve zaruret hâlini alır. Âdet ve alışkanlıklar da buna paralel anlamda gelişir. Rahatlık ve sükûnet sosyal hayatın tabiî bir hâli olur.(131) Özetle, bu dönem, üçüncü dönemde devletin eriştiği doruğun, mütevazı olmaya zorlayan inişinde yaşanır.

Beşinci dönem **ısraf** ve tebzîr çağıdır. Israf ve saçıp-dağıtma temel davranış biçimi olur. Devlet yavaş gelen ya da anî bir sona doğru ilerler. Hükümdarlar ve çevresi bu dönemde, kendilerinden önce hükümet sürenlerin topladıklarını "şehvet, arzu ve zevkleri" uğrunda dağıtmakla meşgul olurlar; yakınlarına, devlet yönetimi için gerekli olmayan değersiz kişilere cömertlik gösterirler. Onları üstesinden gelemeyecekleri büyük görevlere atarlar. Devlet yönetiminde hükümdarın kavminden olan hiç kimse bırakılmaz. Hükümdarlar devlet adamlarının yardımından yoksun kalırlar ve askere ayrılan masrafları kendi arzuları için sarfederler. Hükümdarlar, ordu örgütüyle ilgilenmez, ordu teftiş edilmez. Böylece ordu örgütü de bozulur.(132)

Devletin "ihtiyarlama" çağının "sebep ve âmil"leri İbn Haldun tarafından sistemli bir biçimde belirtilmektedir.(133) Birinci sebep, asabiyyetin kudretinin kırılması, asabiyyet çerçevesinin boyunduruk altına alınması, iktidarın kişileşmesi

(130) **MU,** I, ss. 446-447: **MR,** I, s. 355.

(131) Bkz.: **MU,** I, ss. 424-425: **MR,** I, ss. 337-338.

(132) **MU,** I, s. 447: **MR,** I, s. 355.

(133) **MU,** I, ss. 426-431: **MR,** I, ss. 339-343.

ve müstebit hâle gelmesi olarak özetlenebilir. Devlet hazinesinden devleti korumanın karşılığında verilen bağışlar ücret olarak telâkki edilmeye başlanır. Ücret karşılığında ölümü seçen az bulunacağından şecaat ve atılganlık kaybolur. Devleti **ortaklaşa** kurmuş bulunanların çoğu hakîr düşer. İkinci sebep, bolluk ve nimetlere dalınanın sonuçları biçiminde ortaya çıkar. Alışkanlıklar artar, masraflar çoğalır; ekonomi bozulur. Aylık ve bağışları attırmak gerekir. Zevk düşkünlüğü fazlalaşır. Masraflar çoğaldığı için gelirler masrafları karşılamaz. **"Yoksullar mahvolur, zenginler lezzet ve nimetlere dalarlar."**(134) Hükümdarlar, gelir sahiplerinden gelirlerini gavzelere ve savaşlara sarfetmelerini talep etmeye mecbur olurlar; yeteri kadar gelir elde edemediklerinde ceza yolunu seçerler. "Pazarlarda satılan mal, eşya ve yiyecek maddelerini ve başka vasıtalarla âdet dışında vergiler ihdas edilirse de, bu vergiler mahdut nispette artırılabilir.(135) Memleketi ve sınırları koruyan silahlı kuvvetlerin sayısını azaltmak zorunluğu doğar. Komşu devletler ya da devletin yönetimi altında bulunan uruğ ve boylar cesaretlenirler. Ekonomik durumun bozulmasıyla sosyal düzen bozulur. "Üstelik, nimetlere ve lezzetlere dalına kalb ve nefislerde her çeşit kötülük, zayıflık ve fütur yarattığı için ahlâk ve kanaatleri bozu-

---

(134) **MU,** I, s. 427: **MR,** I, s. 339.

(135) **MU,** I, s. 428: **MR,** I, s. 430.

"Tebaanın geçim zorluğuna uğramasının bir sonucu olarak, o nispette devletin geliri azalır, bütçesi bozulur. Çünkü devlet ömrünün orta çağında iken normal vergiler salar. İhtiyarlama çağında başlangıcında ise, devlet, pazarlarda satılan her nesneden bac ve vergiler alır. Bunlar devletin iş ve idaresini altüst eder, yurdun ve ülkenin bayındırlığını giderir. Bu çöküntü yavaş yavaş husule geldiği için hissedilmez... [öte yandan] Mal ve eşyasını parasız olarak ahalinin elinden almak, ailelerine tecavüzde bulunmak, haksız olarak kanlarını dökmek, ırz ve namuslarını kirletmek ise birden bire bozguna sebep olur. (**MU,** II, s. 85: **MR,** II, s. 110.)

lur."[136] Üçüncü sebep, sükûnet ve rahatlığın zorunlu hâle gelmesinden doğar. Zamanla; yiğitlik, atılganlık, saflık, dürüstlük kalmaz. Nesiller, lüks ve ısraf dolayısıyla gevşerler. Devletin başında bulunan hükümdar, savaşta dayanıklı yabancı askerler edinir.[137] Bunların devletin ihtiyarlığına karşı "vasıta ve ilâç" olacakları düşünülür.

3. Bürokrasi

İbn Haldun bürokrasinin doğuş ve değişme sürecini incelerken devletin gelişimi ve değişimi konusundaki teorik görüşlerinin bir uygulamasını gerçekleştirmiştir. Aslında, İbn Haldun, gerek genel olarak mülk-devlet'in yapısını gerekse "tavır"larını incelerken, bürokrasinin evrimini siyaset teorisine kaynaştırmıştır. Bununla birlikte, geniş anlamda yönetim ve dar anlamda yürütmenin çok-kurumlu hâle gelişini ayrı bölümler hâlinde de ele almıştır.

"Halifelikle ilişkili olan dinî görev ve memuriyetler" başlığında;[138] halifelerin yaptıkları atamalar, fetva ile ilişkili olan görevler (müftülük), yargı işleri (kadılık), güvenlik yetkilileri ve komutanlıklar, "udul" (yargıya ilişkin kayıt işleri ve noterlik) incelenmektedir. "Muhtesiplik (emniyet müdürlüğü) ve Sikke" başlığında;[139] muhtesiplik ve malî memurluklar ele alınmakta,

---

(136) **MU,** I, s. 429: **MR,** I, s. 341.

(137) İbn Haldun, uygarlığa aşı olacak barbar kavimlerinin çağrılması olayını belirtmektedir. Ancak barbarların uygarlığa girmeleri asıl "çağrılı" olarak geldiklerinde değil, uygarlığın objektif koşulları dolayısıyla uygarlık üzerine yürüdükleri ve saldırdıkları zaman gerçekleşmiştir.

Memlûklarda, getirilen askerlerin yine Türk oluşu konusunda bkz.: **MU,** I, s. 431: **MR,** I, s. 342.

(138) **MU,** I, s. 554 vd.: **MR,** I, s. 448 vd.

(139) **MU,** I, s. 574 vd.: **MR,** I, s. 462 vd.

ayrıca halifelik - hükümdarlık ayırımı açısından halife ve sonraları hükümdarın söz konusu görevlerle ilişkisi belirtilmekte; savaş ve haraç işlerinin hükümdarın görevi olmaktan çıkıp yetki devri ya da iktidar paylaşımı yoluyla organlar eliyle yürütülen görevler hâline gelmeleri süreci incelenmektedir.

"Devlet ve saltanatta rütbe, memuriyet ve lâkaplar" adlı başlık;[140] İbn Haldun'un bürokrasinin kuruluş, gelişme ve değişmesine yukarıda eğildiği bir bölümdür. Bu bölümde mülk-devlet'in oluşum süreci boyunca bürokrasinin biçimlenişi incelenmektedir. İbn Haldun, her önemli görevi başlıklar hâlinde ayrı ayrı ele almış, ancak, bu sistematiği, tahlilî bir yaklaşımla işlemiştir. Şöyle ki; görevlerin incelendiği alt-başlıklarda mülk-devlet örgütlenmesindeki **değişim** tahlil edilmektedir. "Vezirlik",[141] "Hâciblik",[142] "Maliye ve Vergiler Dairesi",[143] "Resmî Yazılar ve Yazışmalar Dairesi (Tahrir Divanı)",[144] "İç-güvenlik Örgütü Yönetimi",[145] "Donanma Komutanlığı",[146] "Devletlerde mülkî ve askerî rütbeler ve dereceler[147], "Hükümdara mahsus olan kıyafet ve alâmetler",[148] başlıkları sa-

(140) **MU,** I, s. 598 vd.: **MR,** II, s. 3 vd.

(141) **MU,** I, s. 601 vd.: **MR,** II, s. 6 vd.

(142) **MU,** I, s. 611vd.: **MR,** II, s. 14 vd.

(143) **MU,** I, s. 618 vd.: **MR,** II, s. 19 vd.

(144) **MU,** I, s. 627 vd.: **MR,** II, s. 26 vd.

(145) **MU,** I, s. 640 vd.: **MR,** II, s. 35 vd. Efrikiyye'de **hâkim,** Endülüs'te **Sâhih al-madinah,** Memlûklarda (Türk egemenliğinde) **wâlî** denirdi.

(146) **MU,** I, s. 643 vd.: **MR,** II, s. 37 vd.

(147) **MU,** II, s. 1 vd.: **MR,** II, s. 46 vd.

(148) **MU,** II, s. 3 vd.: **MR,** II, s. 48 vd.
Bkz.: "Sikke" için, **MU,** II, s. 11 vd.: **MR,** II, s. 54 vd.; "Mühür", **MU,** II, s. 20 vd.: **MR,** II, s. 65 vd.; "Otağlar ve setreler", **MU,** II, s. 29 vd.: **MR,** II, s. 67 vd.

dece ilgili organları, görevlerini ve bunların özelliklerini belirten tasvirî bölümler değildir. Hemen her başlıkta, ilgili örgütlenmelerin mülk-devlet'in değişmesi boyunca nasıl doğduğu, değiştiği ve bazı hâllerde fonksiyonel farklılığa uğradığı tahlil edilmektedir. İbn Haldun, böylelikle, mülk-devlet'e bağlı kurum ve organların hükümdarlık rejimiyle bir bütünlük hâlinde, onu yaratır biçimde oluşan dinamik gelişimini sergilemektedir.

Bedevîlik-barbarlığın başkanlık örgütlenmesinden hazerîlik-uygarlığın mülk örgütlenmesine İslâm coğrafyasındaki geçişi ortaya koyan halifelikte(149) bürokrasinin ilk nüveleri görülmektedir. Ancak devletle aynılaşacak bürokrasi, mülk-devlet örgütlenmesinde oluşacaktır. Spesifik olarak belirtilirse, mülk-devlet örgütlenmesinin üçüncü aşamasında (Ferağ döneminde), bürokrasi, kurum ve kurallarıyla olgunlaşmış olacaktır. Halifelikte bürokrasinin doğması, halifelerin kendilerini diğer insanlardan yüksek tutarak **"eşitsizlik gibi hâller"**in(150) ârız olmasıyla doğmuştur. Müftü ve müderrisin cemaat dışı, devlet görevine **benzer** bir görev sahibi olmasının, devlet örgütlenmesine **geçiş** dönemi sayılabilecek halifelik zamanına rastlaması, "rastlântı" değildir.

Devletin kurum ve kurallarıyla tam bir devlet hâlini almasına kadar geçen sürede lâkaplar "devletleşme" sürecini izleyerek değişmiştir. "Emîr", kandaşlık gelenekleri henüz söndürülememiş asabiyyet uyarınca **herkesin** birbirine seslenirken kullanabileceği bir tâbir olmuştur. Devletin ilk "sadelik ve tazelik" çağında bu böyle devam etmiş; ne zaman ki hükümdarlar "adlarının "adi halkın ağzında dolaşarak hâkir düşmekten korumanın" gereğine inanmışlar, o zaman "Seffah, Mansur, Mehdi, Hâdi ve Reşid" gibi lâkaplar almışlardır.(151)

---

(149) "Halifelik", Dört Halife Devri'nin yönetimidir. Emevî ve Abbasî Devletleri (vd.) kastedilmiyor.

(150) **MU,** I, s. 559: **MR,** I, s. 451.

(151) **MU,** I, ss. 580-581: **MR,** I, s. 467.

Bürokrasinin doğması, gelişmesi ve hukukla desteklenmesi İbn Haldun'a göre etik karakterde bir olay değil, tarihsel gerçekliktir. Ordu örgütlenmesi, savaş işleri, dış ve iç güvenlik mercileri, posta idaresi vd. hükümdarlığın doğuş ve gelişmesine paralellik gösterir; bu da, "Cemiyetler hâlinde toplanan insanlığın **dünyayı imâr**" sürecinin "icab"ıdır.(152)

"Tanrının Elçisi, umumî ve hususî olan önemli işlerde **arkadaşlarının** fikirlerini sorar, onlarla **istişarelerde** bulunurdu."(153) Halifelikte, görevsel ayırımlar baş göstermiş, "merci"ler ortaya çıkmıştır. Devlet kuruluşuyla birlikte "merci"ler birer organ hâlini almış, hukukî dayanaklara kavuşmuş, normlara bağlanmıştır. Devletin gelişmesiyle birlikte bu süreç daha belirginleşir. "Vezirlik" mâkamının "görevsel" niteliği yerini vezirin "yetki" kazanmasına bırakmış; vezirlik "görevli" olmaktan çok "yetkili" –ve korkulur– bir baş yöneticiliğe dönüşmüştür.(154) "Abbasîler Devleti kurulduktan, devlet büyüdükten, derece ve şevketi yükseldikten sonra vezirin kudret ve derecesi de o nispette arttı.(155) Öyle ki, Harun El-Reşid zamanında, Cafer bin Yahya "Sultan" diye anılmaya başlandı.(156) Vezirler, hükümdarı kontrol etmek, "boyunduruk altına almak" mertebesine eriştiler. Genel anlamda yönetim (devlet yönetimi) ile yürütme (icra) ayırımı hukuka bağlandı. "Tefviz" ve "tenfiz" doğdu.(157)

Hıristiyanlıkta, papaların kralları imparator "yaparak" kendi mevkilerini sağlamlaştırmaya çalışmaları, bu gelişme sırasında Hıristiyanlık kökeni tâbirlerin değiştiği konusunda bkz.: **MU,** I, s. 597: **MR,** I, s. 481.

(152) **MU,** I, ss. 600-601: **MR,** II, ss. 5-6.

(153) **MU,** I, s. 603: **MR,** II, s. 8.

(154) Bkz.: **MU,** I, s. 601 vd.: **MR,** II, s. 6 vd.

(155) **MU,** I, s. 606: **MR,** II, s. 10.

(156) **MU,** I, s. 607: **MR,** II, s. 9.

(157) Bkz.: **MU,** I, s. 608 vd.: **MR,** II, s. 10 vd.

Devletin, güvenlik kuvvetleriyle ve adalet mekanizmasıyla gelişmesini betimleyen bir alıntı İbn Haldun'un yaklaşımını ortaya koyabilecektir:(158)

> "Şeriate göre ancak suç ve cinayetler ispat ve hükmedildikten sonra, şeriatın cezaya dair olan hüküm ve kaidelerine uygun olarak cezaya çarptırılır. Siyasette ise herhangi bir kişide ve onun halinde o suç ve cinayeti işlemekte ittiham edilebilecek **şüpheler sezildiği takdirde,** umumun maslahat ve menfaati için, zorla suç ve cinayeti itiraf ettirmek üzere hâkime cezaya çarptırmak salâhiyeti verilir. Kadı töhmetle cezaya çarptırılmaya yanaşmadığı için, suç ve cinayeti meydana çıkartmak ve suçu itiraf ettirmek **üzere, zorlamak,** cezaya çarptırmak kaide ve hükümlerini yerine getirmek ödevi "güvenlik komutanı" tarafından görülür. Umumiyetle suç ve cinayetlere, kan akıtma vakalarına bakmak ve hükmetmek de bazan güvenlik komutanına havale edilirdi. Kadıyı töhmetle hükmetmek ödevinden uzak tutmak maksadiyle töhmetle hüküm işi, kaza dairesinden alınmış, sultanlar bu ödeve **komutanlardan** veyahut azatlılarının büyüklerinden birini tâyin etmişler[dir]."

Kent hukukunun yansıdığı Şeriat ve devlet hukukunun doğduğu alan olan Siyaset'in farkı kendisini bürokrasinin işleyişinde göstermektedir.(159)

Devlet zayıf düşünce denizciliğin zayıfladığı, denizcilik

---

(158) **MU,** I, s. 641: **MR,** II, s. 36.

(159) Yargı merci ve organlarına yargı dışı görevler verilmesi ve bürokrasinin durumu; adaletin çökmesinin, devletin çökmesinin ölçütü sayılabileceği; din adamlarının "bozulması"nın sonuçları konularında bkz.: **MU,** I, ss. 564, 568-569: **MR,** I, ss. 455-456, 457-458.

zayıflayınca (Endülüs'te) devletin zayıfladığını belirten örnek(160) bürokrasinin gelişmesi ve yozlaşmasıyla bağlantılıdır.

Özetle; İbn Haldun'un siyaset teorisi, bürokrasinin gelişimini incelediği bölümlere yansımaktadır.(161)

> "Bil ki, kılıç ile kalem, yani devletin askerî ve mülkî teşkilât ve memur kadroları, devlet sahibinin devleti idare edebilmesi için bir vasıta ve âlettir. O, bu iki kuvvetin yardımıyla devletini idare eder. Bununla beraber devlet, ilk kuruluş ve hazırlık çağında; mülkî ve idarî kurullardan ziyade ordu teşkilâtına muhtaçtır. Çünkü devlet bu çağında iken idarî kurullar ancak yardımcı bir kuvvet teşkil eder ve kalemle yazarak hükümdarın emirlerini yerine getirirken dahi askerî kuvvetin yardımına ihtiyaç gösterir. Yıkılma çağı gelerek, devleti kuran ve koruyan asabiyyet zayıf düştükten sonra da devlet mülkî kurallardan ziyade kılıç kuvvetine muhtaçtır ki, biz bunu yukarıda anlattık. Çünkü ihtiyarlama çağı geldiği ve devleti koruyan kuvvetler zayıf düşmüş olduğu için; devlet, kılıç sahiplerine, yani asker olan yabancıların yardımına başvurur. Devlet, ilk kuruluşu çağında olduğu gibi, korumak için askere pek muhtaçtır. Bundan, askerî kudretin kalem vasıtasıyla idare olunan mülkî idareden, her iki halde, üstün olduğu anlaşılmaktadır. Devlet ömrünün orta çağında iken devlet başkanı kılıç kuvvetinden az çok müstağni olabilir. Çünkü hükümdar devleti ve idaresini kurmuş olduğu için o, şimdi çeşitli vergiler toplama, bu paraları biriktirme ve diğer devletlerle şeref ve meziyetlerinde yarış ve emirlerinin yerine getirilme çağındadır... Devlet bu ça-

(160) **MU,** I, s. 653: **MR,** II, s. 46.

(161) **MU,** II, ss. 1-2: **MR,** II, ss. 46-47.

ğında iken kalem sahiplerinin devlette dereceleri yüksek olur, en yüksek rütbe onlara verilir."

İstibdatın gelişmesiyle birlikte bütün kurumlar değişir; "Çok sayıda bayrak kullanmak, renklerini çoğaltmak ve yükseklere kaldırmaktan maksat da kalplerde korku yaratmaktadır, başka hiçbir sebep yoktur."(162)

Taht, minber, kürsü, hükümdarlık ve saltanatın alâmetlerindendir;(163) devlet geliştikten sonra bunların aykırı sayılacak bir tarafı olmaz. Oysa, Muaviye, ilk kez taht yaptırmayı tasarladığında, çevresine "ben şişmanladım..."(164) demek dışında başka bir gerekçe ileri sürememiştir.

4. "Hâcib" Örneği

İbn Haldun'un devlet ve bürokrasinin dinamik oluşumuna ilişkin düşüncelerini belirli bir örneğe dayanarak daha açıklıkla ortaya koyabiliriz. "Hacib"in görev ve yetkilerinin zaman içinde değişmesi, devletin gelişim çizgisinin ve bürokrasinin oluşumu ve değişmesine paralel olarak yürümüştür.

Hâcib ve hâciblik (görevi)(165) **Mukaddime**'de esas itibariyle, üç başlık altında ele alınmaktadır.(166)

---

(162) **MU,** II, s. 5: **MR,** II, s. 50.

(163) **MU,** II, s. 9: **MR,** II, s. 53.

(164) **MU,** II, s. 10: **MR,** II, s. 53

"Tıraz"ın (hükümdarlık süs ve ziyneti), otağ ve setrelerin gelişmesi, "Hutbe"nin "devletleşmesi", askerî taktiklerin değişmesi, vergi, tarih ve tahsilinde devlet politikasının istibdat uyarınca gerçekleştirilmesi vb. konular için bkz.: **MU,** II, s. 26-68: **MR,** II, ss. 65-96.

(165) Hâcib, perdeci demektir; kapıcı, kapıcıbaşı ("mabeyinci") görevi gören kişi anlamında kullanılmıştır. **Hujjâb,** çoğuldur; perdeleyenler, kapıcılar demektir. **Hijâbah,** hâcib'in görevi, hâciblik anlamını taşır. Hijâb ise, isim-fil olarak, "perdeleme" olayını anlatır.

(166) Önce, "Vezirlik" başlığı altında (**MU,** I, s. 602 vd.: **MR,** II, s. 7 vd.)

İbn Haldun bürokrasi olayına da bedevîlik-barbarlık ile hazerîlik-uygarlık ilişkisi ve bu ilişkiden doğan sonuçlar açısından yaklaşmıştır. İbn Haldun'un aktardığına göre, Hz. Muhammed gerek yönetime ait gerekse özel işlerinde arkadaşlarına **danışırdı.**(167) İslâm'ın ilk döneminde vergi (haraç) toplama, maliye (harcamalar), kayıt ve yazışmayla ilgili işlerde **memuriyet ve rütbe yoktu.**(168) İslâm'ın sadelik döneminde hükümdarlığa mahsus olan rütbe ve memuriyetler bulunmadığı gibi yönetimle ilgili görevlere ilişkin bir terminoloji bile tam anlamıyla gelişmemişti. Sözgelimi, müslümanlar "vezirlik" terimini bilmiyorlardı. "Vezir" sözü, önce, "Tanrı Elçisinin veziri" anlamında kullanılırdı. Bununla Ebu Bekir kastedilirdi.(169) Sonra, Ömer, Ebu Bekir'in; Ali ile Osman, Ömer'in veziri sayıldılar. Hulêfa-i Raşidiyn devrinde, iş ve ihtiyaç sahiplerini (dilekte bulunacakları) halifenin katına girmekten alıkoymakla görevli, böyle bir memuriyet sahibi kimse yoktu. Çünkü, "İslâmiyet iş ve ihtiyaç sahiplerini kapıdan çevirmeyi ve halifenin veya herhangi birinin katına sokmamayı yasak etmiştir.(170)

Görülüyor ki, kandaşlık geleneklerine dayalı, barbarlığın başkanlık siyasal örgütlenmesini andıran anlayış içerisinde, toplum önderi, "eşitler arasında birinci"liğini sürdürmektedir. Asabiyyetin dinsel bir motif çerçevesinde iticiliğini gösterdiği

---

Hacib'e de yer verilmektedir. İkinci başlık "Hâciblik" (**MU,** I, ss. 611-618), orijinal terimle **Hijâbah** (Bkz.: **MR,** II, ss. 14-19) adını taşımaktadır. Bu başlıkta, kapıcılık görevi incelenmektedir. Hâciblik'i konu alan üçüncü başlıkta ise (**MU,** II, ss. 86-90: **MR,** II, ss. 111-113) **Hijâb** (perdeleme, sınırlama, kayıtlama, gözlerden ırak tutma) olayı ele alınmakta, konunun teorik anlamı tartışılmaktadır.

(167) **MU,** I, s. 603: **MR,** II, s. 7.

(168) **MU,** I, s. 603-604: **MR,** II, s. 8.

(169) **MU,** I, ss. 603-604: **MR,** II, ss. 7-8.

(170) **MU,** I, s. 605: **MR,** II, s. 8.

İslâm'ın kuruluş çağı, istibdat uygulaması bir yana, dilek sahiplerinin "önder" katına girmesini engellemeye bile, fiilen ve hukuken önlemişti. Mekke-Medine'nin kent örgütlenmesi öncülüğünde göçebeliğin destek vurucu gücüyle sahneye çıkan İslâm, uygarlığın "âdet"lerine yer vermemişti. Ekonomik ve sosyal ilişkiler bakımından tam bir kandaş saflığı göstermeyen Mekke ve Medine kent yapısı, İslâm'la birlikte, söz konusu katışıklığına rağmen, "demokratik" anlayış doğrultusunda bir atılım yapmıştı.

"Fakat, halifelik, hükümdarlık şeklini aldıktan ve hükümdarlık merasim ve törenleri kabul edildikten **sonra, ilkönce kapıya önem verilmiş, halkı** [artık hükümdar olmuş bulunan] **halifenin katına sokınamak için** kapıcılar tayin edilmiştir."(171) Önceleri, hâcib, hükümdarı tehlikelerden korumak, hükümdara devlet işleriyle uğraşacak zaman kalmasını sağlamak üzere görevlendirilmişti. Emevî Devleti geliştikçe ve özellikle Abbasî Devleti kurulduktan, "derece ve şevketi" yükseldikten sonra vezirin derecesi o oranda arttı.(172) Vezirlerin "derecesi"nin artması ile hâcibin bürokrasi içerisinde yükselmesi paralellik gösterir. Abbasî Devleti'nde hâcib, vezirlere bağlıdır.(173) Ancak, "kapı" başında olmak son derece önem kazanabilir, örneğin, "Endülüs Emevî Devletinde, "Vezirler, 'halife'den emir almak üzere aralarında birini tayin edip ona hâcib adını verdiler."(174) Kapı yetkilisi, vezirlerin bile seçkini olabiliyordu. Halk ile hükümdar arası ne kadar açılmış, "hükm"ün gereği ne kadar yerine getirilmiş, istibdat ne kadar gelişmiş ise, bunu sağlayan otoritenin bir unsuru olarak hâcib hiyerarşide o kadar yükseliyordu.(175)

---

(171) **MU,** I, s. 605: **MR,** II, s. 8.

(172) **MU,** I, s. 606: **MR,** II, s. 9.

(173) **MU,** I, s. 612: **MR,** II, s. 14.

(174) **MU,** I, s. 610: **MR,** II, s. 13.

(175) Osmanlı Devleti'nde "kapuağası"nın hiyerarşideki olağanüstü yükselişi

İbn Haldun Hâciblik **(Hijâbah)** başlığında hacibliğin çeşitli devletlerdeki oluşum ve değişimi dinamik karakteriyle incelenmektedir. İbn Haldun, Emevî Devleti, Abbasî Devleti, "Mısır Türk Devleti" çeşitli tavaif-ül mülûklar, Endülüs Devletçilikleri, Batı ve Kuzey Afrika'da kurulan devletlerde hacibliğin gelişimini sergilemektedir. Yeni kurulan devletlerde, kurucu kavimler bedevî - barbar özelliklerini henüz uygarlık potasında tam kaybetmedikleri için "kapı"ya ilişkin görev ve lâkap alınması söz konusu olmaz. Nitekim, "Emevî Devleti ve tavaif-ül mülûklar yıkıldıktan sonra Endülüs'te, Batı ve Kuzey Afrika'da hüküm süren devletleri kuranlar bedevî oldukları için, bu lâkapları kullanmalıdırlar. Ancak büyüdükten ve medenîleştikten sonra Mısır'da hükümet süren Ubeydîler bu lâkabı [hâcib] az nisbette kullandılar" Devlet gelişimi ile uygarlık arasındaki paralellik gözlemlenen her yerde vardır: "Muvahhidin Devleti kurulduktan sonra, bu lâkap ve adların kullanılmasını icabettirecek derecede medenîleşmedikleri için bunları kullanmadılar.(176) Muvahhidin Devleti'nde hâcibin hiyerarşideki yükselişine tanık olunur. Hâcib yükseldikçe, sultan daha çok perdelenir. Hâcib, bütün "kalem ve kılıç" işlerini yüklenir. Öte yandan, Abde'l-Vad Devleti'nde söz konusu "kapı" işleri organsal olarak, özel "mâkam"lar hâlinde gelişmiştir. Sebep, devlet kurucuların "bedevî olmaları ve devletlerinin o dereceye yükselmemiş bulunması"dır.(177)

---

hatırlansa yeridir. Fatih döneminde, Osmanlı siyaset örgütünde, "payitaht"ta, divanların başı Veziriâzam, "Saray"ın başı Kapuağası (Bâb-üs-süâde Ağası, Bâb-üs-süâdet'ül âliyye Ağası) olmuştur. –Hâcib'e eş düşen Kapuağası ile özel görevli ve yetkisi sınırlı Saray muhafız komutanları (Kapucular Kethüdası ve Kapucubaşı) karıştırılmamalıdır.–

Karş.: Emile Tyan, "Judical Organization", **Law in the Middle East** (ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny), vol. I, ss. 271-272.

(176) **MU,** I, s. 613: **MR,** II, s. 15.

(177) **MU,** I, s. 616: **MR,** II, s. 18.

Hâcib ve hâciblikle ilgili son başlıkta İbn Haldun kendi yorumunu bütün açıklığı ile getirmektedir. Düşünür, önce, "Vezir" başlığı altında hâcibliğin genel görünümünü vermiş; sonra, "Hâciblik" (Hicabet) başlığında kurumun devletler itibariyle gelişimini sergilemiş, nihayet bu son bölümde **perdelenme** olayını tartışmıştır.

Devlet galebe ve kuvvet ile kurulduğunda, "O devletin başkanı bedevîliğin dar yaşayışına alışmıştır; o, **halka yakındır,** onun katına girme kolaydır, yani o devlette kapıcıbaşlığı (mâbeyincilik) gibi bir görev yoktur. Devlet başkanı şevket ve ululuk devresine girerek... devletin önemli işlerini yakın adamları ve devlet ricali ile başbaşa kalarak hâlletmek yoluna girer... **halktan uzak kalmak ister."**(178)

"Halktan uzak kalmak isteği" hükümdarın ya da iktidarı paylaşan grubun sübjektif niyeti dolayısıyla doğmuş değildir: "Devlet, şevket ve kudret kasbederek hükümdarlık tabiat, hâl ve şeklini aldıktan sonra, onun başında bulunan **hükümdar,** hükümdarlığın bu tabiatına uyarak ona göre muameleye ve devlete karşı **yapılması gereken kaidelere riayet etmeye ve ettirmeye mecbur olur."**(179)

İbn Haldun hükümdarın "perdelenme"si olayında kademeli biçimde gerçekleştirilen kapı görevlerini açıklamaktadır. Devletin ilk kuruluş çağındaki "genel mahiyetteki "kapıcı", yönetici - halk görüşmelerini, dilek sahiplerinin dileklerini duyurmasını düzenleyen görevlidir. Kabul zamanlarında halkı hükümdarın **katına sokar.**(180) Sonraları, devletin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan "özel mahiyetteki kapıcı", Kapıcıbaşı adını alır; "Hükümdarı halktan gizler."(181) Abbasî Devleti'nde bol-

(178) **MU,** II, s. 87: **MR,** II, ss. 111-112.

(179) **MU,** II, s. 87: **MR,** II, s. 112.

(180) **MU,** II, s. 88:**MR,** II, s. 112.

(181) **MU,** II, s. 88: **MR,** II, s. 112.

luk, genişlik ve gösterişli yaşayış başlayarak hükümdarlığın gerekleri tam anlamıyla gerçekleşince, bu ikinci tip perdeleme olayı "icab" eder. Saray, artık, "seçkin"lerin girebileceği "Hasse" yurdu (bina ve bölümü) ile bunlar dışındaki kişilerin girebileceği "Amme" yurduna ayrılır.(182) Üçüncü bir perdeleme, hükümdarın iktidarının zayıfladığı, "hükm"ün başka bir kişiye ya da bir oligarşiye geçtiği, hükümdarın yakınlarının bile kendisiyle görüştürülmediği zamanlarda doğar. Bu durumda, yeteneksiz ve zayıf kimseler tahta geçirilmek üzere hazır tutulurlar, merkezî idareye "saray oyunları" hâkim olur. Devlet parçalanacak ya da yıkılacaktır.(183)

Hükümdarlık, İbn Haldun'un gözlemlediği tek devlet biçimidir. Ancak, görülüyor ki, İbn Haldun, siyaset teorisi içinde monarşiyi ele alarak devlet olgusunun evrenselliklerini sezinlemiştir. Önemli olan "hükm"dür, hükümdar değil. Ayrıca, "hükm", yalnızca meşrûiyet çerçevesi içinde değil, pozitif bir iktidar olayı açısından değerlendirilmektedir. Yine, önemli olan, devlet örgütlenmesinin, uygarlık gereği olarak belirli zorunluluklar uyarınca biçimlenişidir, bu biçimlenişte iradî tercihler ön plâna çıkmaz.

(182) **MU**, II, s. 89: **MR**, II, s. 113.

(183) **MU**, II, s. 89-90: **MR**, II, ss. 113-14.

DEĞERLENDİRME

İbn Haldun, özel olarak İslâm Uygarlığı'nın çökkünlüğe uğradığı, genel olarak altüstlüklerin yaygınlaştığı XIV. yüzyılda yaşamıştır. Düşünür, **Mukaddime**'de olayları, toplum olayları olarak ele almış, genellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelemiştir. İbn Haldun, toplumları bağımlı oldukları üretim biçimlerine göre değerlendirmiş, devlet ve iktidar olgularını objektif karakterleri itibariyle incelemiştir. Bu kavrayış, düşünürün tarihe ve "bilim"e teolojiden bağımsız olarak yaklaşmasını mümkün kılmıştır.

İbn Haldun, "İlm ül-Umrân" adlı yeni kurduğu bilimde ekonomik faktörler ile sosyal olaylar arasındaki ilişkiyi, bilinçli bir biçimde, siyasal gerçekliğin açığa çıkartılması amacına yönelik olarak işlemektedir. Önyargısız bir siyaset ve devlet te-

orisinin amaçlanışı **Mukaddime**'nin bütününe yansıyan bir olgudur. İbn Haldun'un deyişiyle, **Mukaddime**'nin, "Hedefi, sosyal kaide ve kanunları; varlığın tabiatlarını; kavimlerin, ülke ve asırların hâllerini ve olayların cereyanlarını değiştirmekte olduğunu; bu değişmenin tesirlerini bilmek... sebep ve illetlerini incelemek; devletlerin başlangıç ve değişimlerini icabettiren âmilleri, bu devletleri yönetenlerin hâllerini incelemek[tir]."(1)

İbn Haldun'un "tavır görüşü"nde fatalizmin hâkim olduğunun ileri sürülmesi, **Mukaddime**'nin bütününde sentezleştirilmiş doktrinin yeterince kavranmamasından ileri gelmektedir. Düşünürün, devletlerin son bulduklarını belirtmesi ile Batı'da yaklaşık beş yüz yıl sonra geliştirilen "dönüşsel" teoriler arasında benzetmelere girişilmesini anlamlı kılacak bir sebep bulunmaz. Mülk-devlet kavramına gerçekçi yaklaşımı, devletin mahiyetini belirleyen ekonomik ve beşerî temelleri değerlendirmesi, devlete hiçbir şekilde metafizik bir yüklenim getirmemesi, İbn Haldun'un, devletin gelişmesindeki dinamik süresi betimlemesinde de "felsefe" yapmadığını doğrular.

Düşünür, devletlerin son bulmasının belirli koşullar altında gerçekleştiğini açıkça belirtmiştir. İbn Haldun bu sonuca gözlemle ve kritik yolla edindiği biigilerle varmıştır; amacı belirli bir siyasal gelişme için "rasyonalizasyon", "haklı çıkarma" ya da "meşrû gösterme" teorisi yaratmak değildir. **Mukaddime**'de "tavırlar"la ilgili görüşlerin, –devlet mahiyeti ve siyasal boyutlarının incelenmesinde kesinlikle görülmeyen– felsefî bir üslûpla geliştirildiği öne sürülebilir. Ancak bu durum, çeşitli yönleriyle, bir üslûp ve "bilge"lik özelliği olmaktan öteye gitmemektedir.

İlk olarak kaydedilmesi gereken husus, İbn Haldun'un tarihsel gerçekliğe, tarihteki kanunlulukların araştırılmasına alışılmadık –sonraları da pek az rastlanacak– bilimsel bir araştırıcılık

(1) **MU, I**, ss. 64-65: **MR,** I, ss. 55-56.

sabrıyla yaklaşmakta oluşudur. Bildiği Tarih'te işleyen dinamik süreci açığa çıkarmadan araştırmasını amacına ulaştıramayacağını anlayan ve ifâde eden İbn Haldun, barbarlık - uygarlık toplum biçimleri ayırımı ile doktrinin temellerini hazırlamıştır. Düşünüre göre, uygarlık öncesinde farklı biçimlenmeler olmakla birlikte, bunlar tümüyle uygarlık öncesinin geçim yordamlarıyla ortaya çıkmıştır.(2)

Barbarlığın kollektif aksiyonu asabiyyetin iticiliğiyle kurulan mülk-devlet'in mahiyeti, bedevîlik-hazerîlik ilişkisi açısından açıklanır. Uygarlığın bir birimi olarak vücut bulan, gelişen ve değişen devlet, temel özellikleri itibariyle bir-örneklik göstermektedir. İktidarın "hükm" yoluyla sürdürülmesi mülk-devlet'in temel özelliğidir. Başkanlık, bedevî-barbarlık'ın demokratik siyasal örgütlenmesi olmasına karşılık, uygarlık'ın siyasal örgütlenmesi mülk-devlet'te **kalır** ve **tagallüb** esastır. İbn Haldun'un, devletin "esasları"nı, mahiyetini ve siyasal boyutlarını açıklayan görüşlerinin spekülâtif karakterde olmaması –nedense– Mukaddime'yi incelemiş bulunan yazarların hemen tamamına yakınının bu konu üzerinde gereğince durmamasıyla sonuçlanmıştır. Ancak, düşünür, devletin değişimini betimlediğinde fatalist olma ya da dönüşsel teori kurma iddiası ortaya çıkarılmıştır. Oysa, İbn Haldun **devletin esaslarını ve mahiyetini de devletin değişimini gözleyerek teorileştirmiş bulunmaktadır.** İlgili bölümlerde belirttiğimiz üzere devletin tavırları determinist bir süreci izlemiştir.

Devlet, ekonomik yapıyla ilişkili olarak gelişir: "Devletin

(2) İbn Haldun'un, -avcılığı irdelemezsek- gerek çiftçiliği gerekse çobanlığı bedevîlik saydığını kanıtlamıştık. Düşünürün, çiftçiliğin hazerîlik öncesinde başladığını, ondan önceki devrede geliştiğini, bir bedevî mesleği sayılmak gerektiğini öne sürmesi konusunda bkz.: **MU,** II, s. 383: **MR,** II, s. 357. İbn Haldun'un yukarı barbarlığın kent yerleşikliğinde, Mekke'de, güçlü bir asabiyyetin bulunduğunu belirtmesi de "bedevîlik" teriminin hazerîlik öncesi bütün ekonomik ve sosyal biçimlenmeleri kapsadığını gösterir. Bkz.: **MU,** I, s. 33: **MR,** I, s. 255.

kudret ve serveti tebaasının hâli (istihsali) ile mütenasiptir."[3] Devletin "ömrü", koşullara göre değişebilir; "Devlet uzun ömürlü olup hükümdarlar birbiri arkasından hüküm sürerse, medeniyet mükemmelleşir, daha ziyade sağlam temeller üzerinde gelişir."[4] Öte yandan, dinamik barbar-bedevî unsurlarla desteklenen devletlerin, Türk devletlerinin ve Efrikiyye'deki devletlerin durumundan söz eden İbn Haldun, **"Devlet böylece ihtiyarlamaktan kurtularak ömür kazanmaktadır"**[5] görüşünü açıklıkla ifade etmektedir. Kaldı ki, İbn Haldun'a göre bir devletin doğuşu ve yeni baştan kuruluşu iki şekilde olur. Birincisi, "O devletin ve ülkenin uzak bölgelerindeki valileri, devletin ihtiyarlama çağı gelip uzaktaki bölgeleri koruyamadığı için her biri kendi kavmi ve kendisinden sonra yerine geçecek olan hanedânı için bağımsız bir devlet kurar, bu sülâlelerden gelenlerin oğulları veyahut hükümdarın azatlıları o devleti birbirinden tevarüs ederler. Bunların devletleri yavaş yavaş büyür ve şevket kazanır... Bunun bir örneğini Abbasîler devleti ile onun uzaktaki valileri teşkil eder."[6] Bundan başka, "Kudretli bir uruğdan gelen ve uruğ arasında saygı ve şevket sahiplerinden olan biri, devlete karşı harekete geçer, asabiyyet sayesinde o devleti ele geçirir..."[7]

---

(3) **MU,** II, s. 296. **MR,** II, s. 291.

(4) **MU,** II, s. 291. **MR,** II, ss. 287-288.
Mısır'ın, Yahudilerin, Roma'nın, Yunan'ın İslâmiyet'in, Endülüs'ün, Gotlar'ın, Franklar'ın Berberler'in vd. karşılaştırılması için bkz.: **MU,** II, s. 291 vd.: **MR,** II, ss. 287-288 vd.

(5) **MU,** I, s. 431: **MR,** I, s. 343.

(6) **MU,** II, s. 106: **MR,** II, s. 129.
Sâmânoğulları, Tolonoğulları ve Endülüs devletçilikleri de örnek olarak verilmektedir.

(7) **MU,** II, s. 107: **MR,** II, s. 129.
Çeşitli Arap devletleri, Türk devletleri için bkz.: **MU,** II, s. 107 vd.: **MR,** II, s. 130 vd.

Gerek mülkün esaslarının ortaya konulmasındaki tutarlılığın; gerekse son olarak belirttiğimiz fatalist olmayan, belirli bir göreceliği barındıran determinist "tavırlar" kavrayışının yanlış yorumları önlemiş olması gerekirdi. Düşünürün, özellikle bürokrasinin gelişimiyle ilgili tahlilleri görüşümüzü açıkça doğrular niteliktedir. İbn Haldun'un teorisi için topladığı verilerin önemli bir bölümünü Murabıtlar ve Muvahitler tarihinden edindiği gerçektir. Ancak, tekrar etmek pahasına da olsa belirtirsek, İbn Haldun, XIV. yüzyılın elverdiği evrenselliğe, evrensel olmak iddiası dolayısıyla değil, metodunun gücü ile ulaşmıştır.

İbn Haldun'un genel olarak sosyal-siyasal doktrininden ve siyaset teorisinden, özel olarak mülk-devlet kavramından çıkarılabilecek sonuçlar, bugün birçok üçüncü dünya ülkesinin somut yapısal sorunlarına ışık tutmaktan fikir plâtformundaki çağdaş gelişmeleri aydınlatmaya kadar uzanabilir. Gerçekten de, uzun yüzyıllar üretim sürecini önemli ölçüde etkileyen ticaret ve ticaret yolları gelişimi, üretim sürecinin belirleyici, imparatorlukların geleceğini tayin eden toprak sorunlarının ipuçları **Mukaddime**'de mevcuttur. Doğu tipi istibdatın dinamik kandaş gelenekli toplumları boğuşu, yine **Mukaddime**'den anlaşılabilir. Bu gibi temel sorunların yanı sıra, fikir gelişmeleri açısından; çağdaş sosyal bilimler de, kaynaklarını **Mukaddime**'de bulabilirler.

BİBLİYOGRAFYA

(Çalışmalarımızda ikincil derecede yararlandığımız bazı eserleri bibliyografyaya dahil etmedik; dipnotlarında belirtmekle yetindik.)

ABADAN, Yavuz — **Devlet Felsefesi,** A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara 1959.

ABUN-NASR, Jamil M. — **A History of the Maghrib,** Cambridge University Press, 1971.

ADIVAR, A. Adnan — **Tarih Boyunca İlim ve Din,** 2. baskı, (1. baskı 1944), Remzi Kitabevi, İstanbul 1969.

— — "İbn Haldun", **İslâm Ansiklopedisi.**

ALÂM, Manzûr — "İbn Khaldûn's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities", **Islamic Culture** XXXIV, 1960, ss. 90-106.

ALATAS, Husein — "Objektivity and the Writing of History: The Conceptions of History by Al-Ghazali, Ibn Khaldun", **The Islamic Review,** XLII, No.1, ss. 11-14.

ANAWATI, Georges C. — "Abd al-Rahmân Ibn Khaldoun un Montesquieu Arabe", **La Revue du Caire,** 1959, XXII, ss. 175-191 ve 303-309.

ASTRE, Georges Albert — "Un Précurseur de la sociologie au XIV^{e} siècle: Ibn Khaldoun", **L'Islam et l'Occident,** Paris 1947, ss. 131-150.

BARNES, Harry Elmer — "Sociology before Comte", **American Journal of Sociology,** XXIII, 1917, ss. 197-198.

BOUTHOUL, Gaston — **Ibn-Khaldoun: sa philosophie sociale,** Paris 1930.

— — "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", **Revue Internationale de Sociologie,** XL, 1932.

Siyaset Sosyolojisi, (çev.: Ali Türkây Yazıcı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1967.

BROCKELMANN, Carl — **History of the Islamic Peoples,** (Trans, by J. Carmichael and M. Perlmann: **Geschichte der Islamischen. Völker und Staten,** 1939), Routledge and Kegan Paul, London 1964.

BUKSH, S. K. — "Ibn Khaldun and History of Islamic Civilization", **Islamic Culture,** vol. I, 1927, ss. 567-607.

BURET, L. — "Un Pédagogue arabe du XIV^{e} siècle: Ibn Khaldûn", **Revue Tunissienne,** V, 1934, ss. 23-32.

CAHEN, Claude — **Histoire générale des civilisation: Le Moyen - Age.** Paris, Prenses Universitaires de France, 1955.

CAIRNS, Grace E. — **Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theoires of History,** Greenwood Press, Connecticut 1971.

CARRÉ, Olivier — "A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn", **Revue française de sociologie,** vol. XIV no. I, 1973, ss. 115-124.

CERRAHOĞLU, A. — **Şeyh Bedrettin,** Çığ yay., İstanbul 1966.

CHILDE, Gordon V. — **Tarihte Neler Oldu,** (çev.: Alâeddin Şenel Mete Tunçay), Odak yay., Ankara 1974.

BARTHOLD, W. — **İslâm Medeniyeti Tarihi,** (çev.: F. Köprülü), 2. basım, Diyanet İşleri Bakanlığı Yay., Ankara, 1963.

BECKER, Howard-
BARNES, H. E. — **Social Thought From Lore to Science,** 3 vols., 3. ed., Dover Publications, New York 1961, (1. ed. 1938).

BERGH, S. van den — (tr.), **Averroes' Tahafut al-Tahafut (...).** [Bkz.: Ibn Rushd.]

BERHAM, M. Atallah — **La Pensée economique d'Ibn Khaldoun,** Paris 1964.

BOLUS, Edward John — **The Influence of Islam: A Study of the Effect of Islam upon the Psychology and Civilization of the Races which Profess It**, L. Williams, London 1932.

BONNÉE, Alfred — **State and Economics in the Middle East,** 2. ed., Routhlegde-Kegan Paul, London 1955. (1. ed. 1948.)

BOSCH, Kheirallah G. — "Ibn Khaldun on Evolution", **The Islamic Review,** XXXVIII No. 5, ss. 26-28.

BOSWORTH, C. E. — **The Islamic Dynasties,** Edinburgh University Press, 1967.

BOTTOMORE, T. B. — **Sociology: A Guide to Problems and Literature,** Vintage Books, New York 1972 (First ed. 1962.)

BOULAKIA, J.D.C. — "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", **Journal of Political Economy,** vol. 79 No.5, 1971.

COHEN, Gerson D. — "Ibn Khaldûn-Rediscovered Arab Philosopher", **Midstream,** V, 1959, ss. 77-90.

COLOSIO, Stefano — Introduction à l'étude d'Ibn Khaldoun", **Revue du monde musulman,** XXVI, 1914.

COMMAGER, H. S. — **The Nature and the Study of History,** C. E. Merrill Books, Ohio 1965.

ÇAĞATAY, Neşet — **İslâm Tarihi,** Gerçek Yayınevi, İstanbul 1972.

DARBSHIRE, R. S. — "The Philosophical Rapprochement of Christendom and Islam in Accordance with Ibn Khaldûn's Scientific Criticism", **The Moslem World,** XXX, 1940, ss. 226-235.

DIKE, D. D. - AJAYİ, J.F.A. — "African Historiography", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

DOWIDAR, M. H. — **L'économie politique, une science sociale,** (textes à l'appuiéconomie) François Maspero, Paris 1974.

EL-EHWANY, A. F. "Al-Kindî", **A History of Muslim Philosophy,** (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 421-434.

— "Ibn Rushd", **A History of Muslim Philosophy,** (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 540-564.

ENAN, M. E. **Ibn Khaldûn, His Life And Work,** Lahore 1951.

ENGELS, F. **The Origin of the Family, Private Property and the State,** (K. Marx-F. Engels, **Selected Works**), International Publishers, New York 1968.

FARRÛKH, Umar **The Arab Genius in Science and Philosophy,** The American Council of Learned Societies: Near East Translation Program, 10, (tr. John B. Hardie), Washington 1954.

FINDIKOĞLU, Z. F. "Ibn Haldun'un Hayatı ve Fikirleri", **İş Mecmuası,** Sayı 14-17, 1937.

— "Türkiye'de İbn Haldunizm", **Fuad Köprülü Armağanı,** D.T.C.F. Yayını, İstanbul (Basım yeri) 1953, ss. 156-157.

— **İçtimaiyat,** c. II, **Metodoloji Nazariyeleri,** 3. Baskı, İ.Ü.İ.F. Yayını, İstanbul 1961.

FIRZLY, Georges S. **İbn Khaldun: A Socio-Economic Study,** University of Utah 1973.

FISCHEL, W. J. **İbn Khâldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A. D. (808 A. H.): A Study based on Ibn Khaldûn's "Autobiography",** Berkeley-Los Angeles 1952.

— "Ibn Khaldûn's Contribution to Comparative Religion", **University of California Publications in Semitic Philology,** Berkeley - Los Angeles 1959.

— "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources", **Studia Islamica,** WIV, 1961, ss. 109-119.

— **Ibn Khaldûn in Egypt: His Public Functions and Historical Research** (1382-1406), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967.

FLINT, Robert **History of the Philosophy of History,** Blackwood and Sons, Edinburg 1893.

GABRIELI, F. "Asabiyya", **Encylopedia of Islam.** (2. ed.)

GARAUDY, Roger **Sosyalizm ve İslâmiyet,** (çev.: D. Avcıoğlu - E. Tüfekçi), Yön yay., İstanbul 1965.

GATES, Waren E. "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture", **Journal of the History of Ideas,** XXVIII - 3, 1967, ss. 415-422.

GAUTHIER, L. (ed.) **Fasl al-Maqâl** (...) [Bkz.: Ibn Rushd.]

GELLNER, Ernest "From Ibn Khaldun to Karl Marx", **Political Quarterly,** XXII, 1961.

— **Thought and Change,** Weidenfeld-Nicholson. London 1964.

GIBB, Hamilton A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", **Bulletin of the Scool of Oriental Studies,** VII, pt. I, London 1933, ss. 23-31.

— "Tarikh", (Arabic and Persian Historiography) **Encyclopedia of Islam, Supplement** (Leiden, 1938), ss. 233-245.

— "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", **Archives d'Histoire du Droit oriental,** tome III (Wetteren-Paris, 1939), ss. 401-410.

— "The Evolution of Govemment in Early Islam", **Studia Islamica,** IV (Paris, 1955), ss. 1-17.

GOITEIN, S. D. "The Main Industries of the Mediterranean as Reflected in the Records of the Cairo Geniza", **Journal of the Economic and Social History o fthe Orient,** IV, 1961, ss. 168-197.

GOLDZIHER, Ignaz — **Muslim Studies (Muhammedanische Studien,** 1888) ed. by S. M. Stern, trans. from the German by C.R. Barber and S. M. Stern, vol. I, Allen-Unwin, London 1947.

GRUNEBAUM, G.E. von — **Medieval Islam,** 1953. (1. ed. 1946.)

— — (ed.), **Unity and Veriety in Muslim Civilization,** Chicago-London 1967.

GUERNIER, Eugéne — **L'apport de l'Afrique à la pensée humaine,** Payot, Paris.

GUMPLOWICZ, Ludwig: "Un Sociologue arabe du XIV^e", **Aperçus Sociologiques,** Lyon-Paris 1900. ("İbn Haldun Hakkında Bir Tetkik", Ülken-Fındıkoğlu, **İbn Haldun:** "Birinci Kısım İçin Lâhika", İstanbul 1940).

GÜRKAN, Ülker — "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", **A.Ü.H.F.D.** XXIV 1-4, 1967, Ankara 1968, ss. 223-246.

HALPERN, Manfred — **The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa,** Princeton University Press, 1963.

HASSAN, Ümit — "Mukaddime Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", **S.B.F.D.,** cilt: XXVIII no.: 3-4, 1973, Ankara 1975, ss. 111-126.

HECHT, J. Jean — "Social History", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

HELL, Joseph — **The Arab Cizivilization,** (trans. form the German by S. Khuda Buksh), Cambirdge 1926.

HEXTER, J. H. — "Historiography: The Rhetoric of History", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

HITTI, Philip K. — **The Arabs: A Short History,** (5. ed.), Macmiallan, London 1968.

HOSTELET, Georges — "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIV^e siècle", **Revue de l'Institut de Sociologie,** 1936, 1, ss. 151-156.

HOURANI, Albert — **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939,** Oxford University Press, London-New York-Toronto 1962.

HOURANI, George F. — (ed.-tr.) **On the Harmony of Religion and Philosophy** (...). [Bkz.: Ibn Rushd.]

HUSARI, Sâtî al- — "La Sociologie d'Ibn Khaldûn", **Actes du XV^e Congrès International de Sociologie,** Istanbul 1952.

HUSSEIN, Taha — **Etude analytique et critique de la philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun,** Paris 1917.

HYE, M. Abdul — "Ash'arism", **A History of Muslim Philosophy, vol.** I (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 220-243.

IBN KHALDÛN — **The Muqaddimah: An Introduction to History,** (trans. Franz Rosenthal), 3. vols, Routhledge-Kegan Paul, London 1967. (1. ed. 1958.)

IBN RUSHD — **Fasl al-Maqâl fî ma bain al-Hikmah w'al - Sharî'ah min al-Ittisâl (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie),** ed. L. Gauthier, Bibliothèque arabe-française, 1, 3. ed.: Alger 1948.

— — **İbn Rüşd'ün Felsefesi: I. Fasl-ül-Mekaal... 2. Kitab-ül-keşf... tercümesi,** çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlâhiyat F. yay., Ankara 1955.

— — **On the Harmony of Religion and Philosophy (The Decisive Treatise, Determining the Nature on the Connection Between Religion and Philosophy),** ed.-tr. George F. Hourani, London 1961.

— — **Averroes' Tahafut Al-Tahafut** (The Incoherence of the Incoherence), (tr. Simon van den Bergh), 2 vols., London 1969.

IRVING, T.B. "A Fourteenth Century View of Language", **The World of Islam,** (Studies in Honour of Philip K. Hitti, Ed. J. Kritzeck R. Bayly Winder), London - New York 1959, ss. 185-192.

ISSAWI, Charles **An Arab Philosophy of History,** John Murray, London 1969, (First ed. 1950).

— "Ibn Khaldûn", **Encyclopedia Britannica.** (15th ed. 1974).

İBN HALDUN **Mukaddime,** (Çev.: Zâkir Kadirî Ugan), 3 cilt Millî Eğitim Bakanlığı yay., Şark-İslâm Klâsikleri: 25, 2. baskı, İstanbul 1968-1970. (1. baskı 1954-1957.)

İNALCIK, Halil **Türk İdarî Teşkilâtı Tarihi,** S.B.F. Ders Notları, (teksir), Ankara [tarih yok].

JÖSCHKE, Gotthard **Yeni Türkiye'de İslâmlık,** Bilgi Yayınevi, İstanbul 1972.

JUNG, Zulgadar "Machiavelli - A Study", **Islamic Culture,** II - 3, 1928, ss. 393-394.

KÂTİP ÇELEBİ [MUSTAFA HACI HALİFE] **Kâtip Çelebi'-den Seçmeler,** (Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, M.E.B. yay., İstanbul 1968.

KAYGUSUZ, B. N. **Şeyh Bedrettin Simavenî,** İzmir, İhsan Gümüş-ayak Mat., 1957.

KHADDURI, M. - LIEBENSNY H. J. (ed.), **Law in the Middle East,** vol. I: **Origin and development of Islamic Law,** The Middle East Institute, Virginia 1955.

KIVILCIMLI, Hikmet **Tarih Devrim Sosyalizm,** İstanbul 1965.

KODSY, Ahmed al "Nationalism and Class Struggles in the Arab World", **The Arap World an Israel,** Monthy Review Press, New York - London 1970.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad "İzahlar" W. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi,** 2. basım, Diyanet İşleri Bakanlığı yay., Ankara 1963.

KREMER, A. von — "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche": **Contributions to the History of Islamic Civilization,** (trans. S. K. Buksh), Calcutta, 1929-1930, vol. II, ss. 201-260.

LACOSTE Yves — **Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire passe du tiers monde,** F. Maspero, Paris 1969.

LASLETT, Peter — "History and the Social Sciences", **International Encyclopedia of Social Sciences.**

LEVY, Reuben — **The Social Structure of Islam,** Cambridge University Press, 1969, (First ed. 1957.)

LEWIS, Bernard — **The Arabs in History,** Hutchinson University Library, 5. ed., (1. ed. 1950), London 1970.

— — "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", **Historians of the Middle East** (ed. B. Lewis - P. M. Holt), Oxford University Press, London 1964).

MACDONALD, D. M. — "Kalâm", **Encyclopedia of Islam.**

MACDONALD, J. — "An Arab's Appreciation of Ibn Khaldûn and Western Criticism of Islam", **Islamic Literature,** XI, 1959, ss. 187-195.

MAHMASSANI, Sobhi — **Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun. Essai historique, analytique et critique,** Lyon 1932.

MAKDOUR, Ibrahim — "Al-Fârâbi", **A History of Muslim Philosophy,** (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 450-468.

MANDEL, Ernest — Marksist Ekonomi El-Kitabı, (çev.: O. Suda), 2 cilt, Ant yay., İstanbul 1970.

MARGOLIOUTH, D. S. — "Ibn Khaldûn", **Encylopaedia of the Social Sciences.** (1932).

MARMARA, Michael E. — "Avicenna", **Medieval Political Philosophy** (ed. Lerner-Mahdi), Glencoe 1963.

MARX, K. -
ENGELS, F. — **Alman İdeolojisi,** (çev.: Selâhattin Hilâv), Sosyal yayınlar, İstanbul 1968.

MORGAN, Lewis H. — **Ancient Society,** Harvard University Press, 1964. (Eserin ilk basımı 1877'dedir; kullandığımız basımı standart 1878 basımı esas alınarak düzenlenmiştir.)

MAUNIER, René — "Les Idées economiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", **Revue d'Histoire economique et sociale,** VI, 1912, ss. 409-410.

MERİÇ, Cemil — **Umran'dan Uygarlığa,** Ötüken Yay., 1974.

MOZAFFARIDDIN, S. — "Some Aspects of Muslim Thought", **Islamic Culture,** IV, 1930.

MAHDİ, Muhsin — **Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture,** London 1957.

— — "Ibn Khaldûn", **A History of Muslim Philosophy** (ed. M. M. Sharif), vol. II, (Wiesbaden 1966), ss. 888-894, 961-984.

— — "Ibn Khaldûn", **International Encyclopedia of the Social Sciences,** (ed. David L. Sills), 1968.

MAHDI, M.-
NAJJAR F. M. — "Alfarabi", **Medieval Political Philosophy** (ed. R. Lerner - M. Mahdi), Glencoe 1963.

NAÎMÂ, Mustafa — **Naîmâ Tarihi,** (çev.: Zuhuri Danışman), (6 cilt), cilt I, Z. Danışman yayınevi, İstanbul 1967.

NAJJAR, Fauzi M. — "Fârâbî's Political Philosophy and Shî'ism", **Studia Islamica,** XIV, 1961.

NASHAAT, M. Ali — **The Economic Ideas in the Prolegomena of Ibn Khaldun,** Cairo 1944.

— — Ibn Khaldoun, Pioneer Economist", **L'Egypte contemporaine,** XXXV - No. 220, Cairo 1945, ss. 375-490.

NASSAR, Nassif — **La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn,** Presses Universitaires de France, Paris 1967.

O'LEARY, De Lacy	**Arabic Thought and Its Place in History,** Routledge-Kegan Paul, London 1968. (1. pub. 1922.)
[ONGUN,] Cemil Sena	**Allah Fikrinin Tekâmülü,** Semih Lûtfî Sûhulet Kütüphanesi, İstanbul 1971.
ÖZÇELİK, A. Seçuk	"İslâmda Devlet Müessesesinin İnkişafı", **İ.Ü.H.F.M.,** cilt: XX sayı: 1-4, 1955.
PETERS, P. E.	**Aristotle and the Arabs,** New York University Press, 1968.
PINES, S.	"The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers", **Studia Islamica,** XXXIV, 1971.
QÂDIR, 'Abd al-	"The Social and Political Ideas of Ibn Khaldûn", **The Indian Journal of Political Science,** III, 1941, ss. 117-126.
—	"The Economis Ideas of Ibn Khaldun" **The Indian Journal of Political Science,** XXII, Allahabad 1942, ss. 898-907.
RABİ[C], M. M.	**The Political Theory of Ibn Khaldûn,** E. J. Brill, Leiden 1967.
RAHMAN, Fazlur	"Ibn Sina", **A History of Muslim Philosophy,** (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 480-506.
RITTER, Hellmut	"Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psyshological Study in Connection with Ibn Khaldoun", **Oriens,** vol. I, 1948, ss. 1-44.
—	"Muslim Mystics Strife with God", **Oriens,** vol. 5 (1952).
ROSENTHAL, E. I. J.	"Ibn Khaldun" A North African Muslim Thinker of the 14 th Century", **Bulletin of the John Rylands** Library, XXIV, Manchester, 1940, ss. 307-320.
—	"Some Aspects of Islamic Political Thought", **Islamic Culture,** XXII, Hyderabad 1948, ss. 1-17.

—	"The Place of Politics in Ibn Rushd", **Bulletin of the School of Oriental Studies,** XV, 1953, ss. 246-278.
—	"Some Aspects of Islamic Political Thought", **Islamic Culture** (Hyderabad), XXII (1948) ss. 1-17.
—	"Ibn Jaldûn's Attitude to the Falâsifa", **al-Andalus,** XX, 1953, ss. 75-85.
—	**Political Thought in Medival Islam: An Introductory Outline,** Cambridge University Press, 1968. (1. ed. 1958).
—	**Islam in the Modern National State,** Cambridge University Press, 1965.
ROSENTHAL, Franz	(trans.) **The Maqaddimah** (...). [Bkz.: Ibn Khaldûn.]
—	**The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century,** E.J. Brill, Leiden 1960.
—	**A History of Muslim Historiography,** E. J. Brill, Leiden 1968.
—	**Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,** E. J. Brill, Leiden 1970.
—	"Islamic Historiography", **International Encyclopedia of Social Sciences.**
SAUNDERS, J. J.	**A History of Medieval Islam,** Routledge - Kegan Paul, London 1969.
SCHACHT, Joseph	**An Introduction to Islamic Law,** Oxford 1971.
SCHMIDT, Johan von	"Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe (1332-1406)", **Revue de l'Institut de Sociologie,** 1951, ss. 237-253.
SCHMIDT, Nathaniel	**Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher,** Ams Press, New York 1967. (1. ed. 1930.)

SHERWANI, H. K. — "The Place of Oriental Thought in the Field of Political Science", **Islamic Culture,** vol. II, 1928, ss. 398-413.

— — "Political Theories of Certain Early Islamic Writers", **The Indian Journal of Political Science,** III, 1942, ss. 225-236.

SHIBER, Saba G. — "Ibn Khaldun - an Earl Town Planner" **Middle East Forum,** XXX, 1962, ss. 35-39.

SMITH, W. C. — "The Concept of Shari Among Some Mutakallimun", (ed.) George Makdisi, **Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb,** E. J. Brill, Leiden 1965, ss. 581-602.

SOROKIN, Pitirim A. — **Social and Cultural Dynamics,** vol. 3: **Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution,** American Book Company, 1936.

— — **Society, Culture and Personality,** New-York 1962.

— — **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,** (çev.: Mete Tunçay), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

SYRIER, Miya — "Ibn Khaldûn and Islamic Mysticism", **Islamic Culture,** XXI, 1947, ss. 264-302.

ŞAPOLYO, E. B. — **Mezhepler ve Tarikatler Tarihi,** Türkiye yayınevi, İstanbul 1964.

TALBI, M. — "Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire", **Studia Islamica,** XXVII, 1967, ss. 86-90, 99-112.

— — "Ibn Khaldûn", **Encyclopedia of Islam.** (2. ed.)

TAESCHNER, Franz — "İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı", **İ.Ü. İkt. F. M.,** c.: 15 no.: 1-4, 1953-1954.

TOGAN, Zeki Velidî — **Umumî Türk Tarihine Giriş,** cilt I, Hak Kitabevi, İstanbul 1946.

—	"Ibn Khaldûn, **The Maqaddimah"** (Kitabiyat), **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,** III, 3-4, 1959-1960.
—	**Tarihte Usul,** (2. baskı), İst. Üniversitesi Ed. Fak. yay., İstanbul 1969.
TOPÇUOĞLU, Hâmide	**Hukuk Sosyolojisi Dersleri: Sosyoloji Açısından Hukuk,** cilt 1, (2. baskı), A.Ü.H.F. yay., 1963.
TOYNBEE, Arnold J.	**A Study of History,** [12 vols.] vol. III., Oxford University Press, London 1962.
TUNAYA, Tarık Zafer	**Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri,** İstanbul Baha Matbaası, 1970.
TÜRKER, Muhabat	**Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti,** A.Ü.D.T.C.F. yay., Ankara 1956.
UGAN, Zâkir Kadirî	(çev.) **Mukaddime** (...). [Bkz.: İbn Haldun.]
UDOVITCH, A. L.	**Partnership and Profit in Medieval Islam,** Princeton University Press, 1970.
UZEGAN, Ömer	"Ibn Haldun", (çev.: M. B.), **Yön,** 12.3.1965.
[ÜLKEN,] H.Z. - [FINDIKOĞLU] Z. F	**İbn Haldun,** Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
[ÜLKEN,] Hilmi Ziya	**Türk Tefekkürü Tarihi,** cilt I, İstanbul Matbaai Ebüzziya, 1933.
—	**İçtimaî Doktrinler Tarihi,** İstanbul Üniversitesi yay., İstanbul 1941.
—	"İçtimaî Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş", **Sosyoloji Dergisi,** sayı ? İstanbul 1943.
—	"Ibn Khaldun. Initiateur de la sociologie", **Proceedings of Mahrajan.** Cairo, 1962, ss. 29-40.
—	**İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri,** 1967.

—	**İlim Felsefesi,** I, Eğitim Fakültesi yay., Ankara 1969.
VALIUDDIN, Mir	"Mu'tazilism", **A History of Muslim Philosophy,** (ed. M. M. Sharif), vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 421-434.
WALZER, Richard	The Rise of Islamic Philosophy", **Oriens,** vol. 3, 1950.
—	**"Aspects of Islamic Political Theology,** Edinburgh University Press, 1962.
WATT, W. Montgomery	"Shî'ism under the Umayyads", **Journal of the Royal Asiatic Society,** 1960, ss. 158-172.
—	**Islamic Philosophy and Theology,** Edinburgh University Press, 1962.
—	"The Political Attitudes of the Mu'tazilah", **Journal of the Royal Asiatic Society,** 1963, ss. 38-57.
—	**Islamic Political Thought,** Islamic Surveys, Chicago 1968.
—	**Islam and the Integration of Society,** Routledge-Kegan Paul, London 1970. (1. pub. 1961.)
WELLHAUSEN, J.	**The Arab Kingdom and Its Fall,** Calcutta 1927.
WHITE, Hayden V.	"Ibn Khaldun in World Philosophy of History", **Comparative Studies in Society and History,** (The Hague), II (1959-1960).
WHITE, Leslie A.	**The Evolution of Culture: The Development of Civilitation to the Fall of Rome,** McGraw-Hill, New York 1959.
WOLFSON, Harry A.	"Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination", **Religious Philosophy: A Group of Essays,** Harvard 1961, ss. 177-195.
YUSUF, A. Ali	"The Religious Polity of Islam", **Islamic Culture,** vol. VII, 1933.

İNGİLİZCE ÖZET

THE METHOD AND POLITICAL THEORY OF IBN KHALDÛN

– A Summary –

In the first part of this study a survey is made of the variety of interpretive conclusions that have been drawn from Ibn Khaldûn's social and political philosophy. A priori judgments aside, the variety in evaluation of Ibn Khaldûn's work and the misleading judgments on which they are based appear to stem from a common source. Most of the commentators of the **Muqaddima** emphasize an aspect of this rather voluminous study and ignore the interconnection among the parts which constitute the whole. Another problem with commentary on Ibn Khaldûn is the inadequate attention that has been paid to his methodology: without a firm grasp of his methodology, that is an integral part of his philosophy, an analysis of his ideas on political and society remain of necessity narrow and partial.

Thus in the second part of this study an attempt is made to understand the methodological-epistemological underpinnings of Ibn Khaldûn's work. On the one hand, Ibn Khaldûn finds pure reason to be inadequate in constructing a social science, hence he criticizes philosophers for relying on reason alone; on the other hand, faith, he contends, is the subject matter of transmitted **(naqliyya)** "sciences" based on Koran and the traditions, and therefore remains outside the purview of the sciences. Thus while he seperates the sciences from theology, he prepares, at the same time, a field independent of both philosophy **(falsafiyya)** and theology.

His scientific method relies on a critical approach that combines observation and reason, a sort of "rational realism", which takes a dialectial and determinist view of history, and grounds that history on material foundations. The emphasis he puts on economic, particularly production relations as the dominant factor of social order and change constitutes the material substructure of his social and political philosophy. He examines, in particular, the modes of production that are characteristic of different form of social life (**badâwa** and **hadâra**) and attempts to analyze the dynamics of transformations from one mode to the other. This does not mean, however, that the superstructural instances are ignored by Ibn Khaldûn. On the contrary, his goal is to specify the nature of the interplay among the structures that comprise a social whole. Within such a framework the significant role of the political structure is especially underlined.

In the third part, we examine the concept of **asabiyya** which constitutes the "human" dimension of Ibn Khaldûn's socio-political theory. First, it is empasized that Ibn Khaldûn attributes a special meaning to the concept of **badâwa** and means by it something much more comprehensive than nomadism, including in it the structures common to all pre-**hadâra** social formations. He uses, in fact, the concept in a

sense that is coeval with the "barbarism" stage of human history. By **hadâra,** on the other hand, he does not mean simply the settled forms of social life, but "civilized" life in general. Thus **badâwa** and **hadâra** appear to stand for "barbarism" and "civilization"; and when viewed within this perspective **asabiyya** becomes the mode of action that is common to "barbaric" social forms. **Asabiyya,** then, contrary to popular opinion, is not simply a state of feeling but a mode of action as well which binds men into a solidarity group on an egalitarian basis. From the viewpoint of change, Ibn Khaldûn considers **asabiyya** to be the foundation upon which the state arises. Put differently, it is **asabiyya** that makes possible the transition from "barbarism" marked by **ri'âsa** to the state undergirded by **hukm.**

In the fourth part, we examine the concept of **mulk.** Ibn Khaldûn develops the notion of **mulk** not from an ideational viewpoint in which the state is analyzed at the level of a real idea but in the context of its origins and sociological underpinnings. The state, for Ibn Khaldûn, is the political unit of "civilization". Its emergence marks the transition from **badawî** forms of social life to **hadâra;** and, with such transition the military democratic balance of **badâwa** is tipped in favor of militarism when former **badâwî** chiefs appropriate rulership as an exclusive monopoly. At bottom, therefore, the state rests on force **(qahr),** not on consent. And once the state comes into being it serves as the basis of specialization, economic development, the maintenance of public works, and the high consumption of ruling elites. Although Ibn Khaldûn makes an explicit distinction between two types of states, or political regimes, one a **mulk siyâsî** legitimized in terms of reason, the other a **mulk tabîî'î** characterized as tyranny, he finds both states to be essentially resting on force.

In sum, Ibn Khaldûn's firm understanding of the Islamic world, his grasp of political and social reality on a more univer-

sal level, that are apparent throughout the **Muqaddima** give him the status of a universal thinker with penetrating insight into the structures and dynamics of past and present social orders. Among the many contributions which he made to political sociology we could cite perhaps the attention he drew to the relations of production as a significant factor of integration and change, the importance of trade and trade routes which he appears to have recognized in the understanding of "Eastern" societies and their development, and the emphasis which he put on the "despotic" structure of "Eastern" political life. In short, a "reading" of Ibn Khaldûn, I believe, could provide enormously fruitful for the contemporary social scientist interested in historical social formations their transformations.

¿
KURAM

İbn Haldun'u ; tarihçiler "tarih biliminin gerçek kurucusu", sosyologlar sosyolojinin habercisi, siyaset bilimciler "çağdaş anlamıyla ilk siyaset bilimci"...vb. olarak görmüşlerdir. Oysa kendi akademik disiplininin dar sınırları içinde kalan bütün bu belirlemeler İbn Haldun'u tanımlamaya yetmez, giderek yalnış tanımlar. İbn Haldun'un ölümsüz yapıtı **Mukaddime**, ancak tekil disiplinlerin dar bakış açısı aşılıp bütünsel bir yaklaşımla ele alındığında doğru kavranabilir-değerlendirilebilir.
Bu bakımdan önemli olan İbn Haldun'un, bir bilimin kendini kurma-oluşturma sürecinde bir başlangıç veya önemli bir kavşak noktası olarak ele alınması değildir. Asıl önemlisi söz konusu bilimlerin (tarih, siyasal iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi, psikoloji) **kendilerinin,** İbn Haldun'un düşünce sentezinden yararlanarak nasıl ele alınabileceğini araştırmaktır.

İşte bu yapıt, böyle bir yaklaşımla İbn Haldun'u ele almaktadır. Bunun gereği olarak yapıt, öncelikle Mukaddime'nin incelenmesinde varolan yaklaşımların eleştirisiyle başlıyor. İbn Haldun'un metodunun dinamik karekterinin açığa kavuşturulmasıyla devam eden yapıt, **asabiyyet** ve **mülk** kavramları ekseninde siyaset teorisinin incelenmesiyle son buluyor.

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

ISBN 975-8269-41-0

9 789758 269419