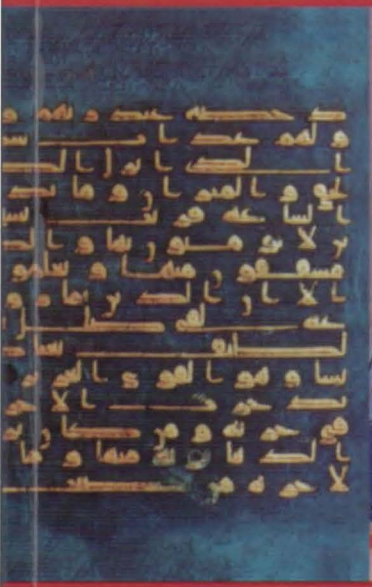
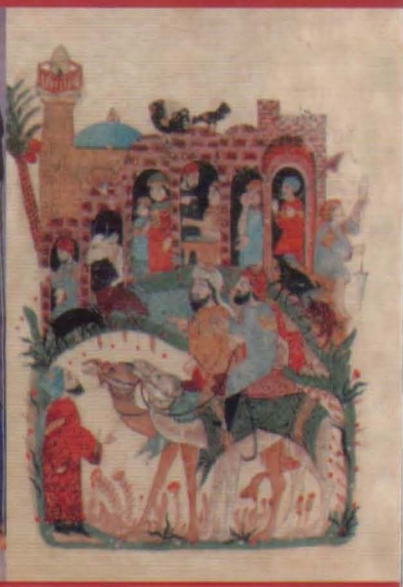
ÜMİT HASSAN

İbn Haldun

Metodu ve Siyaset Teorisi







DOĞUBATI

Ümit Hassan

İbn Haldun

Metodu ve Siyaset Teorisi

Ümit Hassan

Ümit Hassan, 2010'da 'kamusal' alanda ve öğreticilik işinde 45 yılını tamamladı. Spor Tarihi'nden Osmanlı Tarihi'ne, Uygarlık Tarihi'nden Türk Edebiyatı'nda Şiir'e, Siyasal Antropoloji'den, İslâm Düşünce Tarihi'ne, Siyasal Doktrinler'den Hukuk Tarihi'ne –ilâ âhirihi– kadar, kendi ifâdesiyle, "bildiği bilmediği" konularda ders verdi.

T.C. Ziraat Bankası'ndan, T.C. Ankara Üniversitesi'nden, T.C. Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nden, K.K.T.C. Yakın Doğu Üniversitesi'nden, –tabiî, ayrı zamanlarda– maaş aldı. (Bu arada, Kıbrıs'ta 18. yaşını sürdürüyor.)

'Bilimsel' yazı yazmaktan hoşlanmayan Ümit Hassan, Yakın Doğu Üniversitesi'nde idâreci.

Öğrencileri, eşi, kızı, torunu, oğuldâmâdı, arkadaşları, nice/pek çok sevdikleri var. "Maça gidemiyorum" diye sevinirken ziyâde üzülmekte.

Copyright © Bu kitabın yayım hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayanlar
Taşkın Takış
Cansu Özge Özmen

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Baskı: Cantekin Matbaacılık

1. Baskı: A.Ü.S.B.F., Yayınları, 1977
2. Baskı: A.Ü.S.B.F., Yayınları, 1982
3. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998
4. Baskı: Doğu Batı Yayınları, Ağustos 2010

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8
Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 – 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

ISBN 978-975-8717-59-0

Doğu Batı Yayınları - 54 Siyaset Bilimi - 3

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 11

ŞÜKRÂNİYYET 13

KISALTMALAR ÜZERİNE AÇIKLAMA 13

GİRİŞ 15

Birinci Bölüm

İBN HALDUN MUKADDİME'SİNİN İNCELENMESİNDE BÜTÜNSELLİK SORUNU VE MEVCUT YAKLAŞIMLAR

I. İBN HALDUN DÜŞÜNCESİNE YAKLAŞIMDA BÜTÜNSELLİK SORUNU 19

A. KONUM 19

B. ÖRNEKLER 24

1. Bilim Dalları Açısından Tanımlar 24

2. Kıyas ve Benzetmeler 29

II. *MUKADDİME* ÜZERİNE YAPILAN İNCELEMELERDE MEVCUT YAKLAŞIMLAR 41

A. KONUM 41

B. SERGİLEME 44

C. SORUNLAR 62

1. Genel Kategoriler 62

2. Orijinallik ve Din Temeli 65

3. Orijinallik ve Felsefe Temeli 67

4. Metodun Vurgulanması 68

5. İçeriğin Vurgulanması 72

İkinci Bölüm

İBN HALDUN'UN METODU

I. GİRİŞ : İBN HALDUN'A KADAR İSLÂM'DA DİN - FELSEFE KARŞITLIĞI, DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE BİLİM KAPISI 80

A. DÜŞÜNCE - DAVRANIŞ MUHALEFETİNİN KÖKENLERİ 80

1.İslâm'da Düşünce Karşıtlıklarının İç İlişkileri 80

2.İnanç Sisteminin Nitelik Değişimi 82

3.Davranışa Açık Doktriner Muhalefet 83

B.DİN - FELSEFE İKİLEMİ AÇISINDAN GELİŞİM ODAKLARI 85

1.Okullar 85

2.Felsefe 89

3.Felsefenin Doruğu 91

II. İBN HALDUN'UN METODUNUN ÖNCÜLLERİ 97

A.BİLİMLERİN BÖLÜMLENİŞİ : RASYONALİZME GİDEN YOL 97

1. Nakil - Akıl Ayırımı 97

2.Naklî İlimlerin Niteliği 104

3.Aklî İlimlerin Niteliği 112

B. GERÇEKÇİLİK BİÇİMİNDE RASYONALİZM 118

1. Sırf Aklın Yeterliğine Reddiye 118

2. Tarihsel Kaynakların Eleştirisinde Gerçekçilik 120

III. İBN HALDUN'UN METODUNUN ESASLARI 124

A. SEBEP-SONUÇ DİNAMİĞİ VE DETERMİNİZM 124

1. Sosyal-Siyasal Olayların Kanunluluklarının Araştırılmasına Yönelik Kavrayış 124

2. Sosyal-Siyasal Gerçekliğin Açıklanması Hedefi 129

B. TABİATTA DİYALEKTİK SÜREÇ 131

1. Varlıkların Gelişimi 131

2. İnsanı Yaratan Gelişim 133

C. TOPLUMLARIN VE SOSYAL OLAYLARIN TARİHİNDE DİYALEKTİK SÜREÇ 136

1. Tarihin Konusu 136

2. Sosyal Hayatın Temelleri ve Uzantıları 137

D. SOSYAL GELİŞİMİN VE KÜLTÜREL ÖGELERİN MADDÎ TEMELİNİN TAHLİLİ 139

1. Kanunlulukların Maddi Temellere Dayalı Yorumu 139

2. Toplum Biçimlerinin Farklılığının Maddeci Yorumu 144

E. EKONOMİK İLİŞKİLERİN TEMEL YAPI OLARAK ALINIŞI 147

1. Üretim Tarzı 147

2. İşbölümü 151

3. Üretim Temeli ve Emek 154

F. SİYASET TEORİSİNE GEÇİŞ: ÜRETİM TARZLARININ ÖZEL ANLAMLARI 159

IV. DEĞERLENDİRME....1(

A. GENEL DEĞERLENDİRME....1(

B. SONUÇLARI SINAMA: «İLM-İ KİMYA» ÖRNEĞİ....1(

C. ÖZEL DEĞERLENDİRME: MUKADDİME'DE SİYASAL GERÇEKLİĞE YÖNELİŞ....1(

Üçüncü Bölüm

İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE İNSAN FAKTÖRÜ: ASABİYYET KAVRAMI

I. ASABİYYET KAVRAMININ İŞLERLİK GÖSTERDİĞİ PLATFORM....1'

A. ASABİYYET KAVRAMININ ELE ALINIŞINDAKİ TİKEL YAKLAŞIMLARINDURUMU....1'

B. BARBARLIK VE UYGARLIK:

ÖZELLİKLE BARBARLIK....1'

C. BEDEVÎLİK VE HADARÎLİK:

ÖZELLİKLE BEDEVÎLİK....1{

II. ASABİYYET KAVRAMININ İÇERİĞİ....1!

A. KOLEKTİF AKSİYON NİTELİĞİ....1!

B. DEĞİŞİK KAYNAKLI BİÇİMLENMELERİNDE AYNI GÜCÜN OLUŞMASI....1!

C. SOSYAL ANLAMI VE EKONOMİK TEMELİ....1!

III. ASABİYYETİN SİYASAL SÜRECİN GELİŞME VE DEĞİŞMESİNDEKİ ROLÜ....2(

A. SİYASAL GÜÇ OLARAK ASABİYYET:

İKTİDARIN SAĞLANIŞI....2(

B. SİYASAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNİN OLUŞMASINDA ASABİYYET:
RİYÂSET – HÜKÜMDARLIK AYIRIMI VE OTORİTE....2

Dördüncü Bölüm

İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE ÖRGÜT: MÜLK KAVRAMI

I. GİRİŞ: UYGARLIK - SİYASAL ÖRGÜTLENME İLİŞKİSİNE TEORİK YAKLAŞIM 219
A. GENEL KONUM 219
B. İSLÂM 225

II. MÜLK KAVRAMININ İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCE BÜTÜNÜ İÇERİSİNDE BELİRLENİŞİ 233
A.ASABİYYET VE EKONOMİ «KURUCU» GÜÇLERİ 233
B.UYGARLIK - YERLEŞİKLİK PLATFORMU 236
1. Uygarlık - Yerleşiklik İlişkisi 236
2. Yerleşme Birimlerinin Değişimi 239

III. MÜLK KAVRAMININ ESASLARI 246
A. MÂHİYYETİ VE GENEL NİTELİKLERİ 246
1. Terim 246
2. Gerçekleşme Koşulları 248
3. Egemenlik - Siyasal İktidar İlişkisi Açısından Biçimlenişi 250

B. AYIRICI ÖZELLİKLERİ VE ÇEŞİTLERİ 256
1. Konum 256
2. Halifelik - Mülk Ayırımına Göre Belirlenişi 257
3. Çeşitleri ve Siyasal Boyutları 262

C. GELİŞİM VE DEĞİŞİMİ 266
1. Konum 266
2. Aşamalar 268
3. Bürokrasi 275
4. «Hâcib» Örneği 281

DEĞERLENDİRME 286
EK: «Mukaddime'ye Dâir ve Sâir» 292
KAYNAKÇA 337

SUNUŞ / HASBİHÂL

İlk şekil ve yazılımıyla fiilen 1974'de tamamlanan 1975'de 'resmî'leşen bu çalışma, 1977'de yayımlanmıştı. 1982'de gözden geçirildi, tekrar yayımlandı.

Elinizdeki bu yayın, ilk 'format'ından 36 yıl sonra gerçekleştirilmiş oluyor.

Çalışmaya, bu kez, bütünüyle, 'yakın gözlüğü' ile bakıldı. İki yüzün üzerinde paragraf yeniden yazıldı. Bunların bazılarında mevcut açılar yeni delillerle ölçüldü. Özellikle, *Mukaddime*'nin özgün terim kavramlaştırmalarına daha da sevecen yaklaşıldı.

Bu gayretleri, her şeyden önce mümkün kılan, hiç şüphesiz, Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın anıt çevirisidir; yaklaşık 150 sayfalık başlı başına bir eser olan 'Giriş'i ve *Mukaddime* metni boyunca, Prof. Dr. Uludağ'ın her konuya önemli görüşler getiren 'şerh'i ve şüphesiz tercümenin kendisi ile.

1982'den beri çok uzun yıllardır, çalışmamızın, Uludağ çevirisine göre yeniden ele alınması, hem yararlanılacak hususlar bakımından ve hem de, tabiatıyla, alıntılarımızın, tamamına yakınının, yine Uludağ çevirisine göre düzenlenmesi görevi bizi bekliyordu; 1982 yılı Süleyman Uludağ'ın bu büyük emeğinin gün yüzüne çıktığı yıl idi ve aynı yıl, bizim çalışmamızın, o zamanki son yayını.

Pek çok sayıdaki yeniden yazıma rağmen başlangıcı itibariyle kırk yıl'ı bulan emeğimizin 'Tez'inin ve onu desteklemek için yürütülen

aslî muhakemelerin zerresi değiştirilmedi. Kimi noktalara bakış yönünde yeni duygular uyandıysa da, bu dürtülere pek uyulmadı; ne de olsa vaktiyle içilmiş olan kahvelerin kırk yıl hatırı vardı.

İncelememizin 1977'deki ilk 'Sunuş' yazısından hemen önceki sayfaya şu 'tesadüf'ü yansıtmış idik:

"Mukaddime, Hicrî 779/Milâdî 1377'de tamamlanmıştı. 600. yaşının anmanın mutluluğu yeter."

İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi'ne 'günümüz'de yeniden ve nasıl bakılabileceğini işaretlemeye çalışan, 'söyleşi/makale'miz "İbn Haldun'a Dâir ve Sâir", Kitab'a eklendi: (İbn Haldun'un Rahmet-i Rahmân'a kavuşmasının 600. yılına isâbet etmiş olan) Bu yazı, Asabiyyet'in yorumlanmasındaki sancıları taşımaktadır sanırım.

ŞÜKRÂNİYYET

Bilgisi, bilinci, içtenliği ve sabrı ile bu kitabın yeniden gün ışığına çıkmasında en büyük pay, mesâî arkadaşım Gülsün Başarı'ya âittir.

*

Doğu Batı Yayınları yönetimi'ne, değerli editörlerine, yürekten teşekkür ederim. *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*'in yayınlanmasından sonra, gösterdikleri aynı anlayış için borçlu kalma hissiyâtımız dâimiyyet kazandı.

KISALTMALAR ÜZERİNE AÇIKLAMA

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

MSU, I (II, III) M[ukaddime] SU[Süleyman Uludağ]: çevirisi: İbn Haldun, *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2 cilt, Dördüncü Basım (Gözden geçirilmiş yeni baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005 (1. Basım 1982.)

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

MR, I (II,III) M[ukaddime] R[osenthal çevirisi]: Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, 3 vols., Routledge-Kegan Paul, 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.

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 doğmuş 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 metot yoluyla geliştirdiği siyaset teorisinin sistemli bir açıklanmasından ve tahlilinden oluşmaktadır. Söz konusu metot ve teorinin fikir yönünü vurgulamayı amaçlamakla birlikte, bu düşünce bütününü oluşturan tarihsel boyutları da dikkate almağa 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 karakteri'nin 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 efsânesi 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 Teorisi*'ni incelemede *Mukaddime*'nin kendisi asıl kaynağımız oldu.

Bu bakımdan, incelememize başlamadan önce, İbn Haldun'un, metodunu ve teorisini; icât ettiği yeni bilimin usûlünü, bu 'Umrân

[1] Gustave E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, London 967, s. 259.

İlmi'nin esaslarını kendi kaleminden görelim, belki de, daha doğrusu, Bilim kurucusunun evvelâ sesini işitelim.

"Bu eserde umrânın ve devletlerin vücut buluşlarının sebep ve illetlerini (illiyet'i, illiyet bağı ilişkilerini) ortaya koydum."

"(Eserin Birinci Kitabı'nın konusu:) Umrân [toplumsal hayat, bayındırlık, sosyal kalkınma-gelişme-değişme, Bedavet/Kandaşlık ve Hadaret/Uygarlık dönemi; 'kültür'] ve mülk [mülk-devlet: devlet], hükümdarlık, kazanç-geçinme/hayatı sürdürme yolları, san'atları, ilimler, bunların illet ve sebepleri [sebep-sonuç bağlantı ve ilişkileri] türünden olmak üzere toplumsal kanunlar ve ahvâldir."

"Eserime, her yönden bir düzen verdim, fazlalıklardan ayıkladım... Kitabı tertip edip bölümlere ayırırken alışılmışın dışında... yeni bir usûl/metot takip ettim... özgün bir usûl icâd ettim. Bu eserde umrânın [bedevîliğin (kandaşlığın) ve hadarîliğin (medeniyetin)] hâllerini,... toplumsal kanuniyetlerden olmak üzere toplumların başına gelen hususları açıkladım. Bu açıklamalar mevcut olanların/varlığın illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak(tır)..."[2]

"Bu İlim (Umrân İlmi) ile uğraşan; varlıkların hakikî sosyal kaide/kanuniyetlerini, siyasetin kaidelerini bilmeye muhtaçtır... Çağlar, milletler, ülkeler arasındaki hâllerin / ilişkilerin değişmekte olduğunu;... mevcut hâl ile geçmişteki hâller arasındaki başkalıklar konusunu ihâta etmesi (hakkında geniş bilgi sahibi olması/bunlara eksiksiz bir kavrayışla yaklaşması), uygunluğun ve başkalıkların illet ve sebebini (sebep-sonuç ilişkilerini) anlaması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslarla oluştuğuna/değiştiğine, meydana gelişleri sırasında dayandıkları ilkelere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, devlet(ler)i yönetenlerin hâllerine, (bunlar hakkındaki) bilgilere sahip olması lâzım gelir. Neticede tarihçi elindeki bilgilerin bütün sebepleri hakkında eksiksiz/kavrayışı tamam bir birikime sahip olur. Böylelikle, nakledilen bilgiyi elindeki kaideler ve esaslar çerçevesinde değerlendirir... Kaide ve usûlün gereğine göre...'doğru olan'ı görür..."[3]

"Biz görüyoruz ki şu âlem, içerisindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzeredir. Se-

---

[2] *MSU*, I, s.161, *MU*, I, s.10, *MR*, I, s. 11.

[3] *MSU*, I, s. 189: *MU*, I, s. 65: *MR*, I, s. 56.

beplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşyâ ve olaylar (bir nizâm dâhilinde) birbiriyle ittisâl (bitişiklik, ulaşma, kavuşma; dönüşmeye elverişlilik) hâlinde, varlıklar yekdiğerine dönüşmekte, (bu tarz üzere müşâhede ettiğimiz şu âlemin) hayretlere düşürecek cihetlerinin sayılıp tükenmeyecek ve sonuna erilemeyecek derecede (çok) olduğu görülür."[4]

[4] *MSU*, I, s. 283: *MU*, I, s. 229: *MR*, I, s. 194.

I. 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 teoricisi vb. tanımları yapılagelmektedir. Sosyal bilimler alanında belli bir disiplin açısından yürütülen herhangi bir incelemede *Mukaddime*'ye[1] yer vermek gereği duyulmuşsa, İbn Haldun'un çoğu kez

[1] İbn Haldun'un (1332-1406) evrensel tarihi *Kitâbu'l-İber* ve *Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmi'l Arabî ve'l Acemî ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber* yedi "Kitap"tan oluşur. Birinci Kitap (*Kitâb-ı Evvel*)'ta İbn Haldun, ekonomik temele dayanan sosyal-siyasal nitelikte bir doktrin kurmuştur, *Kitâb-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. Kitâb el-İber'in orijinal *Mukaddime*'si ise nispeten kısa bir öndeyiştir. Bu ön-deyiş ile onu izleyen ve *Kitâb el-İber*'in asıl bağımsız sayılması gereken *Kitâb-ı Evvel*'i birlikte ele alınmakta ve *Mukaddime*'yi oluşturmak-

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 çağda özel olarak tarihi, genel olarak "bilim"i oluşturma yolunda temel bir aşamayı gerçekleştiren İbn Haldun'a günümüz tarihçisi "Tarih Bilimi'nin gerçek kurucusu" diye bakacaktır. Olayları, toplum olayları olarak ele alıp genellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelemeyi hedefleyen aynı İbn Haldun bu kez sosyolojinin müjdecisi olarak irdelenecektir. Toplumların temel ekonomik ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbn Haldun'a bu kez de bir politik iktisatçı "kurucu" gözüyle bakabilecektir. Gene aynı düşünürün XIV. yüzyıl Sünnî İslâm ortamında görevliyken, devlet ve iktidar olgularını "anayasa" (:Şerîat) dışında objektif karakteri itibariyle ele alışı ise, kendisinin günümüz siyaset bilimcisi tara-

---

tadır. *Mukaddime* çağdaş baskılarda genellikle üç cilt olarak düzenlenmektedir.

Kitâbu'l-İber çeşitli konularda birincil kaynak sayılır ve genel olarak değerli bir eser kabul edilir, ancak, İbn Haldun'un "İlm ül-Umrân" adını verdiği "Yeni Bilim"'i *Mukaddime*'de yer almaktadır. Böylece, İbn Haldun'un "görüş"lerinin incelendiği çalışmalara temel teşkil eden eser de *Mukaddime* olmaktadır, İbn Haldun, *el-İber*'de toplumları inceleme birimi olarak ele almasına rağmen, bu eserinde, *Mukaddime*'de geliştirdiği doktrininin 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. Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın tercümesindeki 'şerh'i / geniş incelemesi ("Giriş") İbn Haldun'un hayatı, *et-Tarih*'i (otobiyografisi) içerisinde olan inanç örgütlenmesi; düşüncesi, *Mukaddime*'nin temel kavramları ve birbiriyle bütünleşen değişik yönleri için temel araştırma ve referans rehberi niteliğindedir. (*MSU*, I, ss. 13-154.) (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.)

fından "çağdaş anlamıyla ilk siyaset bilimcisi" diye adlandırılmasına yol açabilir.

İbn Haldun, "tanım"lanırken bütün bu ve diğer birçok kategorik ayırıma 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, hattâ 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 hususu açıklığa kavuşturmak gerekir. Bunlardan birincisi; son zamanlara kadar doğrudan İbn Haldun üzerine yapılan araştırmaların sayıca önemli bir bölümü ya dar ve indirgemeci perspektifleri tercih etmişlerdir ya da düşünürün belirli bir alanda yazmış olduklarını incelemekle yetinmişlerdir.[2] Belli bir disiplinin bağımsızlığını

---

[2] Özellikle sayıca çok sınırlı tuttuğumuz aşağıdaki örnekler bir fikir verebilir:
René Maunier, "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", *Revue d'Histoire économique et sociale, VI*, 1912, ss. 409-419.
Emile F. Gauitier, "Un Passage d'Ibn Khaldoun et du Bayân", *Hespéris, XLI*, 1924, ss. 305-312.
Gaston Bouthoul, "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", *Revue Internationale de Sociologie*, XL, 1932, ss. 217-221.
L. Buret, "Un Pédagogue arabe du XIV siècle: Ibn Khaldûn", *Revue Tunisienne*, V, 1934, ss. 23-32.
Georges Hostelet, "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIV^e siécle", *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 Criticism", *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 Early Islamic Writers", *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.

kazanma süreci içerisinde İbn Haldun'u bir 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 hâllerde yanlışlıklara yol

---

Georges Albert Astre, "Un Précurseur de la sociologie au XIV^e siecle: 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 Musûlmane*, 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 Congrés de Sociologie, İstanbul, 1952.

Husein Alatas, "Objectivity and the Writing of History: The Conceptions 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.

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

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

Gerson D. Cohen, "Ibn Khaldûn - Rediscovered Arab Philo-sopher", *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 Pre-destination", *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. Miége, "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.

açabilecek zaaflarını da barındırmaktadırlar. İbn Haldun'un bir "tarihçi" ya da "tarih felsefesinin metot 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.

Açıktır ki, "bütünlük"ün izâfî karakteri önermemize karşı ileri sürülebilir. Sınırlamaların kaçınılmazlığı metodolojinin içinde bulunur denilebilir. Bizim vurgulamak isteğimiz husus, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde sentezleşen sosyal-siyasal doktrine bir bütün olarak yaklaşımda bulunulmamış olması keyfiyetidir. Bu hâl 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, disiplinler-arası ilişkilerin biçim-içerik yeniliğine uğraması bile mümkün olabilir.) Diğer bir anlatımla, İbn Haldun'un bilim dalları içindeki yeri saptanmaya çalışılırken; "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 sınıflanmalarda "bağımsız düşünür" olarak belirtilmektedir. Bu "bağımsızlık" teşhisine, kalıplara uymama hâlinden ötürü sığınılmaktadır. İbn Haldun'un metodunun gereğince belirlenmeyişi bir kavram kargaşası yaratmakta, düşünürün amaç ve araçları bütün olarak ele

alınmadığından bunların iç-ilişkileri 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 denilirken 'lâik' anlayışın gerçek kurucusu olduğu öne sürülmektedir. Psikolojik sâiklerin "asabiyyet teorisi"ni temellendirdiği ifade edilirken, gene 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 tanımlanmasında çeşitlilik gösterilecek, böylece düşünürün "tanım"larla ifadelendirilmesinde yatan ve anlamlı tahlillere girişilebilmesini bir ölçüde engelleyen indirgemeciliğe 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 çeşitlilikleri sergilemekle 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, "bilim 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 plâna 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 üstâd,[3] bir "tarihçi" olarak görmektedir.[4] Naîmâ, takipçisi olduğu Hacı Halife'den tarihte kanunluluk konusunda aldığı fikirleri 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.

Abdurrahman Şeref Bey, *Târih-i Devlet-i Osmâniyye*'nin önsözünde amacını açıklarken, hareket noktası olarak İbn Haldun'u seçmekte; C. Brockelmann, İbn Haldun'un ününün esas itibariyle tarihçi oluşundan ileri geldiğini[7] belirtmekte; Levy, İbn Haldun'u felsefeci

---

[3] Hacı Halife'nin tarih anlayışının, mülk-devlet teorisine kısmen yönelebilen, ancak zamanı için sayılması gereken bir anlayışa sahip olduğunu kaydetmekle yetinelim, İbn Haldun'un etkileri konusunda yetersiz ve hatâlı yaklaşımlardan, Z.F. Fındıkoğlu'nun yazıları örneğinde olduğu üzere, kaçınılamamıştır; İbn Haldun'un Hacı Halife'ye etkisi hakkında bkz.: Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, D.T.C.F. Y., 1953, ss. 156-157, İçtimaiyat, c. II, Metodoloji Nazariyeleri, 3. B., İ.Ü.İ.F. Y., 1961, ss. 116-131.

[4] Kâtip Çelebi'nin, İbn Haldun'a yönelişi, *Keşfu'z-zunûn*'da düşünürü iktibas ve diğer bağlamda İbn Haldun'a müracaat edişi; Nâimâ ve İbn Haldun, kezâ, Kınalızâde, Pîrîzâde ve diğerleri için bkz: S. Uludağ, *MSU*, I, s. 149 vd.

Hacı Halife'nin İbn Haldun'a atıflarının önemi 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).

[5] Naîmâ Mustafa, *Naîmâ Tarihi*, (Ç.: Zuhuri Danışman), C. I. İst. 1967, bkz. Özellikle s. 44.

[6] Naîmâ, s. 48.

[7] Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, (Trans. by J. Carmichael

–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; William 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 klâsik ve ortaçağ Hıristiyanlığında benzeri bulunmayan eşsiz bir tarihçi olarak görmekteydi.[12] Bernard Lewis, İbn Haldun'un bir tarih dâhisi olduğunu, tarihin ilk kez felsefî ve sosyolojik bir kavranılışını gerçekleştirdiğini belirtmektedir.[13]

---

and M. 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] Philip 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 Philosophy of History*, John Murray, London 1969, (First ed. 1950), s. X.

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

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 sosyologlar 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] pâyesine erişmiş bulunduğu öne sürülmektedir. Öte yandan, kültür tarihiyle ilgili bir eserde İbn Haldun bir tarihçi ve sosyolog olarak anılmaktadır. H. Topçuoğlu ise, hukuk sosyolojisi üzerine olan temel eserinde,[17] İbn Haldun'u esas itibariyle, tarih felsefesi ve siyaset sosyolojisinin öncüsü[18] tanımlarıyla irdelemektedir. Daha önceleri F. Köprülü, düşünürü, "Tarih felsefesinin mümtaz sîmâlarından, daha doğru bir ifade ile sosyolojinin ilk büyük kurucularından" saymak gerektiğini belirtmiş bulunuyordu.[19]

---

[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 Usûl*, 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 Kitâbevi, İst. 1940, s. 59. Bu eserin ss. 7-59 arası Fındıkoğlu "tarafından", 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*.

[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 14, 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.

Tarihçi İbn Haldun'un önde gelen siyaset teoricileri 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. *Mukaddime*'nin her sayfası onun bir İslâm hukukçu ve ilâhîyatçısı olduğuna tanıklık eder"[23] demektedir.

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 hâl almıştır.[25] Yalnızca ekonomi alanında Avrupa'daki merkantilist görüşlerden dört yüz yıl kadar önce emeğe dayanan bir değer teorisi kurması onun ilk iktisatçı, iktisat biliminin

---

[20] Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi*, A.Ü.S.B. 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.

[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 –bu kez haklı olarak– öncülük pâyesi verilmektedir. Bkz.: Saba G. Shiber, "Ibn Khaldun - an Early Town Planner" *Middle East Forum* (Beirut), XXX (1962), ss. 35-39.

[26] 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.

kurucusu[26] ya da politik ekonominin "önder"i olarak irdeleyen çalışmaların yapılmasına yol açmıştır.[27]

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 tanımlandığını 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, bazı hâllerde öğretici olmalarına karşılık, pek çok hâlde bu tanımların kendisini işlevlerinden yoksun kılan, "tanımlamayan" bir duruma da 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 indirgeme ve soyutlamayı içerir. Gerçi söz konusu kıyas ve benzetmelerin belli gerekçeleri vardır, ancak; böylesi benzetmeler çoğu çalışmada İbn Haldun'u "tanımlama" çabasıyla yapılmakta ise de, aslında, uzun vâdede, 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

---

[27] Ernest Mandel, *Marksist Ekonomi El-Kitabı, (Traite d'economie Marxiste,* 1962), (Çev.: O. Suda), c. II, Ant Yayınları, İst. 1970, ss. 452-453.

René Maunier "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", *Reveu d'historie économlque et sociale,* 1912.

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

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

M. Atallah Berham, *La pensée économiques 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.

elde edilmiş bulunan sonucun geçerliliğini 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 gene ayrı düşünürlerin görüş ve teorilerinin esaslarını ve metotlarını –hem de çoğu örnekte daha yetkin bir biçimde– ortaya koymuş bulunması, Böylelikle, İbn Haldun'un öncülük niteliğinin altı çizilir ve düşünürün kişiliğinde anakronik bir sosyo-filozofik olgunun yattığı "ihsâs" edilmiş olur.

Tarihçinin geleneklere bağlı kalmakla yetinmesi; gelenek-göreneklerin, siyaset sanatının, kültür ve uygarlık biçimlenmesinin temelinde yatan gelişmeleri araştırmaması ve bilinmeyeni, bilinen verilerden çıkarsama, günü geçmişten öğrenme yoluna giderken gerekli bilimsel yöntemlerin takipçisi olmaması hâlinde 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 düşüncelerine benzer görüşlerin çok sonraları, hem de çoğu zaman aynı kavrayış ve

---

[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-Barnes, I, ss. 200-266.

derinlikten yoksun olarak formüle edilmesi başlı başına bir konudur. Burada, İbn Haldun üzerindeki ilginin soyut plândaki 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 itibariyle, siyaset teorilerindeki benzerlikler incelenir. Machiavelli'nin "Silâhlı peygamberler fetihlerde bulunurken silâhsızların 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 sergilenmesi yapılmaktadır. Yoksa, Machiavelli'ye genel bir yaklaşım gerçekleştirilmesi 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. lxii.

E.I.J. Rosenthal, "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the 14 th 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.

Issawi, s. x.

Toynbee, III, s. 321.

Togan, s. 162.

Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (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*, 11-3, 1928, ss.

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'un Montesquieu'nün öncüsü sayılmasındaki ana bağlantı özellikle Montesquie'nün ünlü "Çevre-iklim teorisi" dolayısıyla ortaya çıkar. *De l'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

---

393-394.

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

Olivier 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 Montesquieu'su' tesmiye ettiği İbn Haldun'un *Mukaddime*'si hakkında Pîrîzâde'nin 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 sıfatiyle çok okunduğunu zikretmiştir" demektedir. Keza; Togan (s. 161), "... [İbn Haldun'un] fikirlerini Pîrîzâde tercümesi vasıtasiyle yakından öğrenen J. von Hammer" kaydını koymaktadır. Schmidt ise (s. 4), Hammer'in İbn Haldun hakkında Togan'ın zikrettiğinden daha önceleri bilgi sahibi olduğu tespitini yaparak, "Hammer-Purgstall 1804'de, İbn Haldun'un sihir hakkındaki bir parçasını Hacı Halife'den nakletmiştir" demektedir. Yine Schmidt (s. 4), "Daha 1812'de Hammer-Purgstall bu eserden [*Mukaddime*], İbn Haldun'a ein arabischer Montesquieu diyecek kadar etkilenmiş..." tespitini yapmakta ve bu tespitini, 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, devamla, (s. 5), "*Mukaddime*'nin ilk beş Kitâbı Hammer-Purgstall tarafından 1822'de [Bkz.: Schmidt, s. 61 not 18: *Journal Asiatique*, 1822, ss. 267 vd.] anlatılmıştır" kaydını düşmektedir.

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

uygarlıkları etkilemesi ve belirlendirmesi hakkındaki tespitleri ile Montesquieu'nün fikirleri arasındaki genel anlamdaki 'paralellik'[35] XIX. yüzyıl başlarından günümüze kadar araştırma konusu olmuştur.[36] Nitekim Rus müsteşriki A. Krimsky de "Arap ve Arap Edebiya-

---

[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 –Timur aleyhtarı– eserde (*Acâyibel-Makdûr fî ahvâl-i Timur*) İbn Haldun'dan söz edilmektedir. Adı geçen eserin yazarı tarihçi Ahmed İbn Muhammed İbn Arabşah eserini 1435'de tamamlamıştır. Eser, 1638'de Leiden'de Jacob 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 not 63.) Eserin Avrupa'da daha sonra Yayınlanan Latince metni: *Ajâ'ib al-maqdûr fî akhbâr Tîmûr: Ahmedis Arabsiadae, vitae et rerum gestarum Timur, qui vulgo Tamerianes dicitur, historia*, ed. S.H. Manger, Leovardiae [Leeuwarden], 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 çok muhtemeldir.

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 orientale*, ou Dictionaire universel..., II, s. 418, Paris, 1697.

tı" adlı çalışmasında İbn Haldun için "İslâm Montesquieu'su" deyimini kullanmaktadır.[37] İbn Haldun ile Montesquieu kıyasları hem çevre teorisi açısından ve hem de genel bir çerçevede bir "hümanizma" sorunu olarak ele alınmaktadır.[38] Siyasal konulara bakışlarındaki gerçekçilik ve filozofların devletlerini hayâl 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 bilimsel bir yaklaşım olmamakla beraber, popüler bir tavırla– İbn Haldun Bodin'e benzetilmektedir.[40] Ayrıca, "egemenlik" sorunun siyaset teorisi içerisinde yeri açısından da kıyas ve karşılaştırmalar yapılmaktadır.[41]

---

[37] Bkz.: Ugan, *MU*, I, "Önsöz", s. xii.

[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. lxvii.
Carré "A propos...", s. 115.
Eugene Guernier, *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine* (Payot, Paris)'den İtalyancaya çev. Attanasio Simona, *Il ruolo dell'Africa nella storia del mondo*, G. C. Sansoni, Firenze 1963, s. 270. (Eserin mevcut İtalyanca çevirisinden ilgili olduğum bölümlerden 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", *Chariers de sud*, 1947. Gaston Bouthoul, *Préface des Prolégoménes*.

[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. lxii: Schimmel, *Ibn Chaldun*, s. xvii.
Sherwani, "The Place of Oriental 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 kamsındadırlar. (*Social Thought From Lore to Science*, I, s. 349). önceki Avrupalı yazarların teorile-

Vico, söz konusu kıyas ve benzetmeler dizisi içinde –benzetmelerden sağlanabilecek yarar oranında– en anlamlı örneklerden birini oluşturur. Tarihsel gelişimin sürekliliğini 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 gelişiminin 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 getirdiği aşamaları betimleyen evreler, "ihtiyaçlar, rahatlık, lüks-israf" 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 sülâlerin) uğradıkları beş aşama" ("Zafer, istibdat, ferağ, müsalemet, israf" çağları) da Vico'nun görüşlerinde 'uygulanarak' başka bir plânda yeniden hayat bulacaktır. Gene Vico, "İnsanların tabiatı ilkin kaba, sonra sert, sonra yumuşak, sonra narin, en sonunda yoz olur" diyerek İbn Haldun'u çağrıştıran bir gelişim panaroması çizecektir. Aslında, İbn Haldun'dan "haberi olmadığı" varsayılan[43] Vico, İbn Haldun'un tarih ve tarih yoluyla kur-

---

ri hep statik özellikler gösterirken Bodin'de "değişim" (yavaş uyarlanma) "dönüşüm" (hızlı dönüşüm) gibi anlatımların yer alması İbn Haldun kaynaklı olabilir. (I, s. 350). Devletin feth'e dayanarak kuruluşu, 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 bir hayli bit hayli "andırıyor" olması dikkati çekmektedir. (I, ss. 350-353.)

[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" tespitlerin yapılmasının, bu gibi ilişkilerin "ihticâca sâlih" hâle getirilmesinin pek de kolay, hâttâ bazı hâllerde mümkün olamayacağı açıktır. Yalnız şurası bir gerçektir ki, İbn Haldun'dan, Vico'nun ilk basımı 1725'de yapılan *Principii*

duğu toplum-siyaset teorisini *Yeni Bilim* ile 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 hâlde genel bir biçimde de olsa çeşitli eserlerde değinilmeden geçilmemiştir.[44]

---

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; terim olarak İbn Haldun'un da kurmuş olduğu bir "yeni bilim"den söz etmiş bulunması bile dikkati çekmektedir. Montesquieu ile ilgili notta örneğini verdiğimiz üzere, İbn Haldun 15.-16. 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 araştırılmalıdır.

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-Bernes, 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 [Fmdıkoğlu] tarafından çevirilen bu incelemesinin orijinali şudur: "Un Sociologue arabe du XIV^e^ Siècle", *Aperçus Sociologique*. Lyon-Paris, 1900, ss. 201-226. (Çevirdiği eser, 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*, Greemwood 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 âdetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu toplulukların geçimlerini sağlayış tarzına bağlıdır" diyerek ekonomide belirlendirici bir işlev görüşü, İbn Haldun'un tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılmasına yol açmıştır.[45]

İbn Haldun; yukarda belirttiğimiz Thukydides, Polybios, Machiavelli, Bodin, Vico, Montesquieu, Marx'tan başka pek çok düşünürle "kıyas"lanır, karşılaştırılır ve "benzetme"lere konu olur. Sokrates öncesi filozofların[46] XIX. - XX. yüzyıl düşünür 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] Freisingli Otto,[52] Salisburyli

---

[45] Bkz.: M. Talbi, "Ibn Khaldun", *Encylopedia of Islam.* (New Ed.) Issawı, 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.

Cairns, *Philosophies of History*, s. 332. Olivier Carré, "A propos...", s. 115. Topçuoğlu, s. 338.

Guernier, s. 261. Ayrıca bkz.: E. Gellner, "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *Political Quarterly*, XXII, 1961, ss. 385-392.

Ülken, "İbn 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 Kitâbı*, 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.

[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.

John,[53] Aquinumlu Thomas,[54] Dante,[55] Ficino,[56] Pico,[57] Montaigne,[58] G. Bruno,[59] F. Bacon,[60] Hobbes,[61] Descartes[62] Clarendon,[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] Condor-

---

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.
E.I.J. Rosenthal, *Political Thought*, s. 85.

[56] White, s. 116.

[57] White, s. 116.

[58] Guernier, s. 270.

[59] Ülken, *İçtimaî Doktrinler*, s. 38.

[60] Ülken, *İçtimaî Doktrinler*, s. 36.

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

[62] Garaudy, s. 56.

[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.
Tarık Özbilgen, *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, cilt I, İ.Ü.H.F. Yayınları, istanbul 1971, s. 226.

[66] Schmidt, s. 23.

[67] Garaudy, s. 63.

[68] Guernier, s. 265. Ülken, *İbn Haldun*, s. 153; *İçtimaî Doktrinler*, s. 43.

[69] White, s.121.

[70] Issawi, s. 16.

[71] Issawi, s. 16.

[72] Schimmel, *Ibn Khaldun*, s. xvii. Zikreden: F. Rosenthal, *MR*, I, s. lcvii. Becker-Barnes, II, s. 746.

[73] Schmidt, s. 23.

cet,[75] Herder,[76] W.Godwin,[77] Malthus,[78] Haller,[79] Hegel,[80] Guizot,[81] Comte,[82] Cournot,[83] Gobineau,[84] Spencer,[85] T. Buckle,[86] Tolstoy,[87] Dilthey,[88] Gumplowicz,[89]

L. Ward,[90] Le Bon,[91] W. James,[92] Ratzenhofer,[93] G. de Tarde,[94] Nietzsche,[95] Sorel,[96] Pareto,[97] Durkheim,[98] Bergson,[99] Weber,[100] M.

Becker-Barnes, I, ss. 266, 413, 422.

[74] Schimmel, s. xvii.

[75] Schmidt, s. 23. Schmidt, s. xvii.

[76] Schmidt, s. 23. Schmidt, s. xvii. White, s. 124.
Becker-Barnes, I, s. 417.

[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 Usûl*, s. 162. Schmidt, s. 24. 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. Carre, "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.
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, ss. 200, 267.

[90] Topçuoğlu, s. 350.
Becker-Barnes, I, s. 267; II, s. 719.

[91] Becker-Barnes, I, s. 200.

de Unamuno,[101] Troeltsch,[102] Breysig,[103] J. Brunhes,[104] 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 tanımlanmasındaki soyutlamalar" açısından bir önceki başlıkta varmış bulunduğumuz sonuç "kıyas ve benzetmeler" için de geçerli olmaktadır. İbn Haldun'un bir Salisburyli 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 karşılaştırılması) bakıldığında soyutlamaların İbn Haldun'un fikir yapısını yansıtmaktan uzak kal-

---

[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, I, s. 200.
[98] Issawi, s. 17. Gumplowicz, s. 96 not 1. Özbilgen, 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.
[105] Ülken, s. 140.
[106] White, s. 124.
[107] Togan, s. 162. Becker-Barnes, I, 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.
[109] Togan, s. 162. Fındıkoğlu, s. 117. Cairns, s. 324.
[110] Becker-Barnes I, s. 200; 11, s. 504. Cairns, s. 324.
[111] Guernier, s. 273.
[112] Ülken, s. 140.
[113] Guernier, s. 273.

dığına tanık olunmaktadır. Tabiatıyla, tekrar etmek pahasına ifade edersek, bu gibi yaklaşımların herhangi bir düşünürün bütünselliğinin incelenmesinde yaratabileceği tehlikeler açıktır. Gene 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 tarih-dışı soyutlamalardaki olağanüstü çeşitlilik ve nitelik farkı, özellikle indirgemeci yaklaşımlar, 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-Umrân" adını verdiği yeni bir bilim kurduğunun bilincindedir ve bunu açıkça ifade eder. "Bu ... müstakil bir ilim...dir. Çünkü bu ilmin kendine has mes'eleleri... vardır." Umrân adı ile andığı beşerin içtimâî hayatının hâl ve tabiatını[114] gözden geçirmek gerektiği[115] düşüncesinde olan İbn Haldun, insanlığın sosyal hayatını olaylara dayanarak ele alacaktır. Düşünüre nazaran, olaylara dair olan haberlerin ise tabiî kanun ve kaidelere uygun olması itibariyle doğru olması şarttır.[116] Olaylar hakkında elde edilen verilerin değerlendirilmesi gerçek olanını olmayandan, "umrâna ilhak olunan şeyle, ârızî olduğu için ondan sayılmayacak şeyi ve ... umrâna hiç ârız olmayan hususları" ayırmak ve vukuu mümkün olup olmadığını anlamak[117] ile sağlanır. Umrân adı ile andığı beşerin içtimâî hayatının hâl ve tabiatını Düşünür, gözden geçirmek gerektiğini vurgular. Özetle, Toplumu konu, olayları birim olarak ele alan İbn Haldun için İçtimâî hayatın tabiatı bir kanun teşkil eder.[118]

---

[114] *Mukaddime*'ye yapılan atıfların kısaltılmış biçimleri için çalışmamızın başında yer alan "Kısaltmalar"a bakınız.

[115] *MSU*, I, s. 204: *MU*, I, s. 90: *MR*, I, s. 76.

[116] *MSU*, I, s. 204: *MU*, I, s. 90: *MR*, I, s. 77.

[117] *MSU*, I, s. 204: *MU*, I, s. 89: *MR*, I, s. 76.

[118] *MSU*, I, s. 204: *MU*, I, s. 90: *MR*, I, s. 77. Bkz.: *MSU*, I, s. 203 dipnot 31, özellikle 3. paragraf.

Bu konum, kendi başına ayrı bir ilmin "yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayan insanların içtimâî hâli ve bunların bölük bölük olarak toplanmaları neticesinde vücuda gelen içtimâî hâlleri" olduğunu, birçok konunun bunun dallarını teşkil ettiğini içerir. "Beşerin içtimâî hayatı için arızî veyahut zatî olan meseleler ve konular, kaide ve usûller" düşünür tarafından "îcâd edilmiş yeni bir ilim"dir.[119]

"Umrân", kelime olarak; "ma'murluk, bayındırlık, bayındırlaşma ile toplumsal ilerleme, refah ve mutluluk" anlamını taşır. İbn Haldun, "Umrân"a eseri boyunca toplumsal ve sosyal değişim ve ilerleme, sosyal kalkınma içeriğini yükleyecek ve bu biçimde kullanacaktır.[120]

Umrân'ın hem bir olgu ve süreci hem de o olgunun meydana getirdiği alanı inceleyen ilim'i karşıladığını dikkate almalıyız. Çalışmamız boyunca mütalâa edeceğimiz üzere, Umrân, sadece uygarlık değil; kandaşlık, uygarlık'a geçiş ve uygarlık ile uygarlık'ın gelişimi ve değişimini içerir.

İlm-ül-Umrân'ı konu alan yazarların pek çoğu İbn Haldun'u, geniş bir felsefî kategoriler yelpazesinin çeşitli dilimlerine 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.

---

[119] *MSU*, I, ss. 204-205: *MU*, I, ss. 90-91: *MR*, I, ss. 77-78. "Yeni çıkarılmış ve kurulmuş (orijinal) bir ilim gibi..." (*MSU*, I, s. 204).

[120] "Ilm-ül-Umrân"m konusunun incelenmesi, "Umrân" üzerine çeşitli tanım ve yorumları beraberlerinde getirmiştir. Bu konuda, bazı örnekler verilebilir:

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

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

G. Hostelet: "İnsan toplumlarının yapısal [constitutional] gelişimi". ("Ibn Khaldûn, Un Précurseur Arabe de la Sociologie au XIV. 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 Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers", *Studia Islamica*, XXXIV, 1971, s. 127.)

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 hâllerin birçoğunu, değişik görüşlerin çeşitliliğinin âdeta kendiliğinden yarattığı ortak noktalar olarak irdelemek mümkündür.

İlm-ül-Umrân'ın mâhiyyetinin anlaşılması, İbn Haldun'un metot ve düşüncesinin incelenmesi demektir. İbn Haldun'un metot 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 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 pek çok sayıdaki inceleme arasından seçtik. Bunların seçiminde, uyguladığımız ölçütlerin başında *Mukaddime*'nin sosyal-siyasal içeriğine eğilmiş olmaları gelir. İnceleyicilerin etütlerini sadece tasvirî (descriptive) olarak yapmamaları, belli bir senteze ulaştırmak çabasında bulunmalarını da gerekli saydık. Bundan başka, sergileyeceğimiz örneklerin değişik ve karşıt görüşleri 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 itibariyle 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 itibariyle sınırlı "Sergilemeler" yapmayı amaçladık. Mukaddime üzerine yapılan incelemelerdeki mevcut yaklaşımların metot 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 itibariyle (İbn Haldun'un *Mukaddime*'de geliştirdiği doktrinin esaslarının; Metodu ve Siyaset Teorisinin araştırılmasından meydana gelen) çalışmamızın bütünü açıklamış ve "cevaplamış" olacaktır.

B. SERGİLEME

"İslâm'da Felsefeye 'Sonuç'"

A. von Kremer'in 1879'da[121] *Mukaddime*'yi İslâm imparatorluklarının 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'da kullanmıştır.

---

[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 çevirisi: 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. Blaokwood 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 XIV^{e} 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.

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 *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 yaklaşımında ilk dikkate değer husus, mantık'ı ele alışıdır. İbn Haldun'un, mantıkî istidlâller ile gözlemle edinilen ampirik bilgilerin çoğu halde uyuşmayabileceği kavramış olması kendisine "yol" açmıştır. Mantık, filozofların ileri sürdükleri gibi bilimlerin temeli olan bir yer işgal etmemektedir; mantık bilgi sağlamaz, düşüncede izlenecek yolu gösterir. Boer, bu açıdan, İbn Haldun'un pozitif bir alanda, simyâ ve astroloji ile aklî deliller ileri sürerek mücadele edişini kaydeder. İbn Haldun'un pozitif bir alanda, tarih felsefesi yönündeki çıkış noktasını da de Boer şöyle yansıtmaktadır: Üzerinde yaşamakta olduğumuz bu âlem hakkındaki bilgilerimiz, filozofların söylediklerinden daha doğrudur, zira kendi gözlemlerimizle gerçekliğe hangisinin daha yakın olduğunu anlayabiliriz. Bu âlemde delillerinden bahsedilmesi ve illetlerinin bilinmesi mümkün olan vâkıalar vardır. Bu hususlardan hiç değilse sonuncusu Tarih'e uygulanabilir, yani, geriye doğru gidilerek 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 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

---

[126] T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart İngilizce çevirisi: *The History of Philosophy in Islam*, London 1903. Türkçe çevirisi: *İslâmda Felsefe Tarihi*, (notlar ekliyerek 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, ss. 141-146.

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 hilâfet ve teokratizm fikrinden ayrılarak, devlet işlerinde İbn Haldun gibi düşünmenin daha hayırlı olacağı"nı kaydetmesi, Togan'a karşı "Türkiye'nin bazı İslâmcı münevverleri" arasmda 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 mukadderâtı"nı geniş ölçüde öğrenmek imkânını vermiş, kişisel gözlemlerini temel 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 Osmanlılarda/Türkiye'de büyük ilgi görmüştür.[131]

İbn Haldun, Mukaddime'yi izleyen eseri Kitâb el-İber'de rivayetçi olmaktan ayrılmamışsa da, *Mukaddime*'de sergilediği felsefî ve sosyal konularda olayların "sebeb ve müsebbib" bağlılıklarını arayan ve tarihte "intikad" (kritik) yolunu izleyen bir bilgindir. Kritik bir metotla tarihe İbn Haldun, fikirlerini eski Yunanlılardan almış değildir. Fikir-

---

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

[131] Togan, *Tarihte Usûl*, ss. 157-158.
"Osmanlılarda, Türkiye'de İbn Haldun ve *Mukaddime*" ile "*Mukaddime*'nin Türkçe Tercümeleri" konularında önemli değerlendirme ve tespitler için bkz.: Süleyman Uludağ, "Giriş", *MSU*, I, ss. 148-154, ss. 139-148.

leri kendi düşünce ve gözlemlerinin ürünüdür.[132] Özellikle devlet teorileri bakımından bir otorite sayılan İbn Haldun tarihinde metot olarak iki esas kaydetmiştir: "1) Kaynakların tenkidi, ve 2) Olaylar arasında illiyet bağıntısının tespiti."[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. 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 iktisadî ve coğrafî âmillere yer ayırmış olması, insan için medenî ve sosyal hayatı zarurî gördüğü hâlde, 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 hâlde dünyayı dinden ayırmayı bilmiş olması; d) "Sosyal hayat dinle kaimdir ve Şerîatsız siyaset olmaz" fikrini taşıyanların fikirlerini reddetmesi; e) İki ayrı kurum olması sıfatıyla "Saltanat" ile "Hilâfet"in görevlerini anlatmasıdır.

---

[132] Togan, s. 158.
[133] Togan, ss. 159-160.
[134] Togan, s. 161.
[135] Togan, s. 162.
[136] "Political" kelimesi Togan'ın metninde yanlışlıkla "Philosophical" olarak basılmış: s. 163 not 2.
[137] Togan, s. 163.

"Tarihin Güdücü Gücünün Belirlenmesi"

Devletlerin ve sülâlelerin yükseliş ve düşüşlerinin "bedevî" toplulukları "hadarî" 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 olmamaktadır.

Yazar İbn Haldun'un tarih'i yorumlamasına ve "devlet doktrini"ne asabiyyet kavramını temel yaptığını belirtmektedir. Gabrieli'ye göre, insan toplumunun temel bağı ve tarihin güdücü gücünü İbn Haldun, asabiyyet ile açıklamaktadır. Bu bakımdan asabiyyet'in De Slane tarafından "esprit de corps"; Kremer tarafından "Gemeinsinn" hattâ "Nationalitatsidee" olarak çevrilmesini haklı kılacak bir sebep yoktur ve bu gibi çabalar ilgili kavramı ve dolayısıyla İbn Haldun'u bir "modernizm"e tâbi tutmaktadır. Gabrieli, kavramın İbn Haldun tarafından ele alınış biçimleri üzerinde durmakta ve İbn Haldun'un bu kavramla ifade edilen oluş sayesinde hegemonyaların, sülâlerin 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 güdücü 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 araştırıcıdır E. Rosenthal. Rosenthal giri-

---

[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.

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

şimine 1932'de yayımlanan ilk eseri[140] ile başlamıştır. Araştırmacı, İslâm'ın dinsel, entelektüel ve özellikle siyasal plânlardaki gelişimi çerçevesindeki çalışmalarında 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 gene özel bir ağırlık tanıyan 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 gerçekleşmiştir. İbn Haldun, bu sebeple ve bunun bir uzantısı olarak, Şerîat'a dayanan Hilâfet'in, –tanımını yaptığı ve tahlil ettiği– güç'e 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) görüşlerine de vâkıftır.[145] Bu bilgisini ampirik[146] yaklaşımıyla araştırma ve gözlemle-

---

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

[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.

[145] E. Rosenthal, s. 6.

[146] E. Rosenthal, s. 69.

riyle 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* ilâhîyatın değil fakat medeniyetin bir summa'sı terkibindedir.

E. Rosenthal'e göre, İbn Haldun'un siyaset teorisi, kısmen, düşünürün "Umrân"ı, spesifik anlamıyla "medeniyet"i incelemesiyle gerçekleştirilmiştir. Medeniyet ile yönetim sanatı olarak siyaset arasındaki yakın ilişki İbn Haldun'un terminolojisinde kendini açıklamaktadır: 'Umrân ile madanîya (medeniyet) ve hadâra (hadâret: yerleşik şehirli hayat) eş anlamlıdır. Yine, hadâret 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 fıkıh ve tefsir bilgisi, İbn Haldun'un çeşitli beylik ve devletlerdeki devlet adamlığı ve Mâlikî 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 ancak etkin bir siyasal örgütlenme içindeki toplumda yeşerebileceğini düşünmüştür. Siyaset ile olan ilgisinin kaynağı Ortodoks (sünnî) İslâm'ın ümmet ya da cemâat 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 zedelememektedir. 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; insânîya (insaniyet: "humanitas")'dan söz etmesi rastlantı değildir. İbn Haldun'un beşer düşüncesi tarihindeki

[147] E. Rosenthal, s. 80.

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

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 imkânını yaratan kültür ve medeniyet ortamını konu alır. Bu noktada, Badâwa (bedevîlik)'ten Hadâra (hadarîlik)'e geçiş İbn Haldun'un teorisinde temel bir yer tutar. E. Rosenthal devamla, İbn Haldun'un bazı siyasal görüşlerini belirtmekte ve özellikle, Hilafet'ten mulk (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, Şerîat'a karşıt doktrinler geliştirdiği için filozofların görüşleri, spekülasyonları makul addedilmez. İbn Haldun dinin zayıflamasını istemez, ancak bu tercihini, kuruluşu ve yaşayışı itibariyle din-dışı faktörlerle varolan mülk'ün (güç'e dayanan devlet'in) 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.

---

[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] *Örneğin; Ibn Khalduns Gedanken über den Staat; "The Theory of the Power-State"; Political Thought in Medieval Islam.*

Gibb; Ayad ve Rosenthal'ın İbn Haldun'un düşüncesini "modernleştirmekte" olduklarını ileri sürmekte ve İbn Haldun için modern anlamda bir kavramlaştırmanm mümkün olamayacağını belirtmektedir. Gibb, konu üzerindeki spesifik çalışmasında[151] ve konuya dolaylı olarak değindiği diğer çalışmalarında[152] aynı tutumu benimsemiş ve sürdürmüştür.

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 tarihî kaynaklardan edinilmiştir ve bunlar kurulu önyargılardan ayıklanarak kullanılmıştır. Fakat, İbn Haldun'un eserinin dayandığı aksiyom 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) "ictima" ve "cemâat" kavramlarını kullanış biçimi, İbn Haldun'da olduğu gibidir ve işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma hâllerini 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.

---

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

[152] "Studies in Contemporary Arabic Literature", ("Egyptian Modernists"); *Bulletin of the School 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.

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

[153] "The Islamic Background...", ss. 23-31.

Burada üzerinde durulacak husus, İbn Haldun'un özenli bir biçimde incelediği kurumların değiştirilmesi, reforma tâbi tutulması yönünde hiçbir fikir ileri sürmemesidir. İbn Haldun, insan çaba ve düşüncesiyle söz konusu kurumların değişeceğine ihtimal vermemekte, bunları devlet ve sülâlelerin dönüşsel evreleri (*cycle*) şeklinde, âdeta mekanik bir süreç olarak görmektedir. Gibb, Ayad'ın "(İbn Haldun'a göre) Din otarşik devlette önemli bir unsurdur, ancak sadece din devletin mahiyetini ortaya koymaz, hattâ bu hâl 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 İslâmî ortodoksi içinde yer aldığını kabul ettiğini, fakat bu hâlde ortada bir çelişki olduğunu ifade etmektedir. Zira, İbn Haldun sadece bir Müslüman olarak kalmamakta, fakat *Mukaddime*'nin hemen her sayfası düşünür'ün Mâlikî mezhebine mensup bir İslâm hukukçusu ve teologu oluşunun kanıtlarını taşımaktadır. İbn Haldun için din hayatta en üstün ve önemli şeydir, Şerîat da tek gerçek rehber. Gibb'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 îmâ etmektedir.[154] Ayad'a göre, İbn Haldun'un nedensellik (*causalite*) ve tabiî hukuk anlayışı İslâm ilâhîyatına kesinlikle zıt düşen bir doktrindir. Oysa Gibb, Ayad'ın bu görüşüne karşı çıkmakta, İbn Haldun'un söz konusu fikirlerinin Kur'ân kelâmında "mündemic" olduğunu, Tanrı'nın "sebep"i yarattıktan sonra "netice"yi halk-ettiğini ifade etmektedir. Hayra da şerr'e de yönelse devletin kurulması Tanrı emridir. İbn Haldun, devletin evrimini tahlili yanısıra, devrinin diğer İslâm hukukçuları gibi Şerîat'ın gereklerini tarihsel gerçeklerle telif çabasındadır. Gurur, lüks (isrâf) ve hırs-tamah hepsi birer günahtır. Hattâ Şerîat'a uygun davranış iktisadî hayatta bolluk-refah getirecektir. İnsanlık "tabiî" ve "hayvanî" güdüleri sebebiyle Şerîat'a uygun dav-

[154] "The Islamic Background...", s. 171.

ranmadığı için önce yükselecek ve kaçınılmaz akibetine dûçâr kalacaktır. Bu anlamda İbn Haldun –sonuçta Gibb'e göre– bir "pesimist" 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 eğilecektir. 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 bağlamıştır.[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 lâik yapılarını incelemesi, bunlar arasındaki dinamik ilişkiyi çözümlemesi İbn Haldun'un temel fikirleri arasında yer almaktadır. Becker–Barnes'ın İbn Haldun yorumu şu şekilde gelişmektedir:[159] İbn Haldun öncelikle historiyografi'yi (*historiography*) kritik bir şekilde ele almış, Sünnî geleneğin tarih yazısındaki 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 izlene-

---

[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*..., s. 3. ed., 3 vols., (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.

[159] Becker-Barnes, I, s. 267 vd.

bilmektedir. 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. "Tesâdüf", "gizli sebepler"den başka bir şey değildir. Bu temel görüşü İbn Haldun'u tarihî bir determinizme götürmektedir. Determinizmini akıllı bir biçimde rölativist olarak örmüştür. Becker ve Barnes, İbn Haldun'un görüşlerini yorumlamaya devamla, İbn Haldun'un beşerî 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 (ésprit de corps) bağlı olarak verilmektedir. Asabiyyet aracılığıyla İslâm kritik bir biçimde incelenmekte. Hz. Muhammed karizmatik bir lider olarak ele alınmaktadır. Ésprit 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 yönünde sürdüğünü belirtmesi sadece İslâm tarihindeki sülâleler 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 lâik bir metotla açıklamasıdır.

"Geleneksel Felsefenin Gerçek Takipçiliği"

Muhsin Mahdi'nin temel eserindeki amacı, İbn Haldun'un "yeni kültür biliminin felsefî kaynak ve ilkelerini incelemek"tir.[160] Yazarın

[160] Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the*

yaklaşımının hedefi, İbn Haldun'u içerisinde bulunduğu şartların ürünü olarak görmek değil, düşünür'ün kendi öz amacını (*deliberate intention*) araştırmaktır. Mahdi'ye göre[161] İbn Haldun, qudamâ'nın (kudemâ: eskilerin, 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] Gerçek felsefe ise, felsefe taklitçiliğinde, yani Neo-Platonizm'de bulunamazdı. Bunun için de İbn Haldun, Fârâbî'nin Neo-Platonik eğilimlerini, İbn Sînâ'nın Neo-Platonik doktrinlerini eleştirmek isteyecekti.[163] Bu eleştirinin Fârâbî ve İbn Sînâ'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 felsefe-dışı 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, tarih'in 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. Hattâ denilebilir ki, İbn Haldun'a göre, geleneksel felsefe, insanlığın ve toplumun oldukları gibi ele alınarak incelenmesini âmirdir ve böyle bir çalışmanın yürütülebilmesi ve bu çalışmanın sonuçlarının ihtiyaçları karşılamak üzere kullanılması için gerekli olan çerçeveyi çizer.[166] Falâsifa (felâsife)[167] ve özellikle

---

Philosophic Foundation of the Science of Culture, London 1957, s. 9.

[161] Örneğin bkz.: Mahdi, ss. 8, 97, 108-109, 286.

[162] Mahdi, ss. 198.

[163] Mahdi, ss. 108-109.

[164] Mahdi, ss. 109 not 1.

[165] Mahdi, ss. 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 –özellikle– Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün Platon ve Aristoteles'ten kaynaklanan görüşleri. Grekçe *philosophoi* karşılığı.

Aristoteles'in açtığı yol[168] böylece gerçekleşebilirdi. İbn Haldun'un siyaset felsefesinden 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-Umrân*) İbn Haldun tarafından açık bir biçimde tanımlar: Bu bilim, tarih'i 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, kudemâ'nın (filozoflar) değer ölçülerine göre bir bilimin amacı ve "meyvaları" itibariyle değer kazandığını hatırlamak gerekir. Yeni bilim âciz (feeble) olduğundan ve özellikle soylu olmadığından kudemâ bununla ilgilenmedi. Kaldı ki, İbn Haldun için yeni bilim son derece önemli değildi. Hattâ 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 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 (kudemâ tarafından) soylu bir bilimin inceleme alanına sokulmadığı için incelenmemiş olan, çeşitli toplumlardaki egemen ilkeler, insanlar için gerekli

---

[168] Mahdi, ss. 80.

[169] Mahdi, ss. 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).

maddî 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 felsefî temelleri yerine modern sosyal bilimi geçirirsek, vahîm bir hatâya 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 aşamalarının kavranarak belirli alışkanlık ve inançları, hâttâ fikirlerin varoluş karakterlerini açıklamanın mümkün olduğuna inanır, fakat tarihsel değildir; toplumun aşamalarının kurumları, sanat ürünlerini ya da hayat tarzını tamamıyla açıklayabileceğine inanmaz. Fizikî, coğrafî, biyolojik, psikolojik ve sosyal faktörlerin kültürün gelişim ve karakterini belirleyeceğine inanır fakat determinist değildir; bütün sosyal hayatın kanunluluklarla yönelimlendirildiğine 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 biliminin son tahlilde uygulamalı (*practical*) bir bilim olduğuna inanır, fakat pragmatist değildir; 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 yazmağa başladığını kaydetmektedir. İbn Haldun'un, hayatının son otuz yılını "Tarih"ini yazmağa 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 gerektir, çünkü düşünür, nihaî amacı olan siyaset felsefesini hiçbir zaman gözden kaçırmamaktadır.[176]

---

[173] Mahdi, ss. 198-199, 203, 232-233, 292.

[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-

"Diyalektik Kavrayış"

İbn Haldun'un diyalektik kavrayışına öteden beri dikkat çekildiği hâlde, bu olguya gereken özenle yakın zamanlarda eğilinmiştir.[177] Garaudy, İbn Haldun'un sebep-sonuç ilişkisini, illiyet bağıntısını mekanik bir determinizmle ele almadığı, diyalektik bir kavrayışla tarihsel olaylara baktığını[178] ifade etmektedir. Garaudy, bu diyalektik kavrayışın, toplumların gelişmesinin iç diyalektiğiyle ilgili incelemelere, işbölümünün ve ekonomik üretim tarzlarına açıklanmasına yönelmesiyle İbn Haldun'un tarihsel materyalizmin bir öncüsü sayılabileceğine işaret etmektedir.[179] Öte yandan, "diyalektik kavrayış" görüşüne katılan Nassar, "Evrensel akıl ve bireysel realiteye karşı şüphelerini ifade eden İbn Haldun, aynı zamanda, spekülatif 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 kurucusu ise, İbn Haldun da tarih'i bir

---

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 hatâlarından koruyarak savunduğuna (ss. 972-973) dâir Mahdi'nin görüşünde kayda değer bir değişiklik yoktur. Keza, bkz.: M. Mahdi, "Ibn Khaldûn", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed. David L. Silis, 1968). "Historical work" 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 Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (çev.: Doğan Avcıoğlu-E. Tüfekçi), İstanbul, 1965.

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 l'histoire passé du tiers monde*, F. Maspero, Paris 1969.

[178] *Sosyalizm ve İslâmiyet*, ss. 58-59.

[179] *Sosyalizm ve İslâmiyet*, ss. 61-62.

[180] Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, s. 66.

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, hâttâ, toplumların gelenek-göreneklerinde ve kurumlarındaki farklılıkların bu toplumların geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlı olduğunu söylemesiyle tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabileceği[182] belirtilmektedir.

"Sünnî Görüş ile Objektif Siyasî Gelişimin Uzlaştırılması"

M. Mahmoud Rabi[c] eserinin yayımlandığı 1967 yılına kadar *Mukaddime*'nin içerdiği siyaset teorisinin yeterli bir biçimde incelenmediğini belirtmektedir.[183] Rabî[c]'ye göre, İbn Haldun'un gerçek orijinalliğini açıklamak için siyasal birimlerin ortaya çıkışındaki değişik faktörlerin objektif tahlilini yapmış olduğunu söylemek yeterli değildir. İbn Haldun, Hilâfet'in geçirmiş olduğu siyasal gelişmeleri ele alışında da orijinal bir yaklaşımı sürdürmektedir.[184] İslâmî ilkelerin metodu üzerindeki etkileriyle birlikte, düşünce tarzındaki lâik unsurların etkisi de ihmâl 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, metodu ve "Asabiyyet" kavramıdır. İbn Haldun bu araçlarla iki temel aracı gerçekleştirmektedir. Bunlar; Hilâfet'in gelişiminin, geçirdiği aşamaların rasyonalize edilmesi ve

---

[181] Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun*..., s. 187.

[182] Örneğin bkz.: Garaudy, s. 61.

[183] Muhammed Mahmoud Rabi[c], (Rebî'), *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.

"Mülk" kavramının incelenmesidir. İbn Haldun metodu; sosyo-ekonomik bir düşünceyi, kültürel unsurların materyalist yorumunu, sebep-sonuç'ların dinamik ve karşılıklı yer değişimini, düalistik ve metafizik düşüncenin sınırlandırılmasını içermektedir.[187] Asabiyyet'in siyasal, sosyal, moral bir güç olduğunu belirten Rabi', İbn Haldun'un asabiyyet ile iktidar-güç arasında bağlantı kurduğunu, ilki sayesinde ikincinin sağlanabileceğini gösterdiğini belirtmektedir.[188] İbn Haldun, devlet'in yalnızca asabiyyet sayesinde lâik temeller üzerinde kurulabileceği, ancak, kurulan devletin yaşamasının siyasal erdemlerin kaybolmaması ve moral değerlerin terkedilmemesiyle mümkün olabileceği görüşündedir[189] Rabî', İbn Haldun'un amaçlarına geçerek düşünür'ün Şerîat yönetiminden otokratik bir yönetime geçişin, "ahd"ın yerini "asabiyyet"in alışının rasyonalize ettiği argümanını işlemektedir. İbn Haldun, "rasyonalizasyon teorisi" ile[190] Şerîat'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 –Emevîler'i– ortaya çıkarmıştır. Saâdet Devri'nin geçmişte kalması, iktidar'ın bir grup'a geçmesi açıklanmak gerektir.[191] Ayrıca, "ahd" ve "şûrâ" geleneği ile lâik nitelikteki asabiyyet kavramı çelişki içindedir[192] ve bu çelişki de rasyonalize edilmelidir. Bütün bunları badâwa (bedevî toplum)'dan hadâra (hadarî 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 "ma'kul" sayılmaktadır. Mülk olgusunun biçim, çeşit ve işlevlerinin (fonksiyon)[194] gelişimi de insan toplumlarının gelişiminden etkilenmektedir. İktidarın kötüye kullanımı, lüks ve israf önlenebilirse Hilâfet ve Mülk bağdaşabilir. Rasyonel bir yönetim bunu sağlayabilecektir. Mülk tabi'î ve mülk siyâsî ayırımıyla, hükümdarın bağsız, sorum-

---

[187] Rabî', ss. 33, 37, 42, 43.
[188] Rabî', ss. 61, 65, 67.
[189] Rabî', s. 69.
[190] Rabî', s. 73.
[191] Rabî', ss. 92-99.
[192] Rabî', ss. 130-134, 164.
[193] Rabî', ss. 48, 115, 135, 146-150, 167.
[194] Rabî', ss. 137-150.

suz iktidarı (mülk tabiî) ile hukukun üstünlüğünün sağlandığı yönetimin (mülk siyasî) farklılığı ortaya konmakta, böylelikle, bir sistem olarak din dışı faktörlerle yürüyen Mülk'ün Şerîat'la ve Sünnî görüşle uyumlu kılınabileceği ve ilâhî kaynak olan Şerîat 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 metot 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; *Mukaddime*'sinin içeriği, esaslı unsurları; İbn Haldun'un amacı vb. hususların sergilenmesi, düşünür'ün getirdiği bütünün hangi uçlardan ele alındığı, hangi noktaların ön plâna 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 Bölüm'ünü, "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 plâtformunu 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-Umrân'ının gerçekten orijinal –bir– Bilim olup olmadığı, sonuç olarak hangi felsefî kategoriyle oturtulabildiği, etkilendiği kaynaklar ve etkileri, kendi gözlemlerinin fikrî yapısı içindeki payı vb. gibi sorunlar aslında sözü geçen "orijinallik" sorununun doğal uzantıları olarak kabul edilmektedir.

---

[195] Rabî', ss. 163-169.

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, tarih gidişi, içerisindeki dinamik incelemelerini başlıca tekrarlanan devreler, ritmler, salınmalar, süreklilikler üstüne yoğunlaştırmıştır; bu bakımdan Platon, Aristoteles, Polybios ve Vico'yu andırır. Oysa, 19. yüzyılın sosyolojisi ve toplum bilimi birkaç istisna dışında doğrusal eğilimler bulma 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 dinamiğini buradan kaynaklandırdığını 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 *Mukaddime*'de yer alan toplumlar hakkındaki 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]

---

[196] Pitirim A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (Çev.: Mete Tunçay), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 17.

[197] Sorokin, ***Bir Bunalım Çağında***..., s. 242.

[198] Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 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. Rabî' ise; din, insan muhâkemesi, bilim ve ahlâk açısından örnekler getirerek İbn Haldun'un kültürel unsurları materyalist biçimde yorumladığını kanıtlamaktadır.[202] Z. V. Togan, İbn Haldun'un toplumların gelişiminde "iktisadî âmiller"in başlıca etken olduğunu söylemesiyle çağdaş materyalist teorisyenlerin öncüsü olduğunu kaydetmektedir. Y. Lacoste ve R. Garaudy 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-Sa'âti ise şüphecilik ve objektifliğin İbn Haldun'un metodunu temellendirdiği[203] kanısındadır. C. Issawi, İbn Haldun'un ampirist olduğuna dikkati çekmektedir.[204] Z. F. Fındıkoğlu, Pozitif [ve] Teolojik İlliyet Telâkkileri" konusunu işlerken, İbn Haldun'un sosyal olayların açıklanmasında ilâhî ve dinî etkilere 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 nizâmın akıldan, Allah'dan veya diğer bir sırrî kuvvetten gelmeyip tabiî bir hâdise olduğunu da ısrarla söylemektedir".[206]

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', ss. 37-42.

[203] Bkz.: Rabî', s. 24.

[204] Issawi, s. 14.

[205] Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, 2. cilt, s. 115.

[206] Ülken, *İbn Haldun*, s. 150.

2- Orijinallik ve Din Temeli

İbn Haldun'un tarihsel, sosyal, siyasal, felsefî görüşlerini daha ayrıntılı bir biçimde inceleyen eserler sergilendiğinde; düşünürün metodu ve metodunun ışığında *Mukaddime*'nin temel yapısının mâhiyyeti 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-Umrân'ın metodu ve mâhiyyeti, 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 görüşlerinin İslâm ilâhîyatçılarına 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 laik 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 Felâsife'ye vâkıf olmakla birlikte, orijinal bir teori Kurân 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 "modernleştirmekte" 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. Şerîat 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 hâlde dünyayı dinden ayırmayı bilmiş"tir. E. Rosenthal'a göre, İbn Haldun dinin zayıflamasını istemez; ancak İbn Haldun'un bu tercihi, onu, kuruluşu ve yaşayışı itibariyle din-dışı faktörlerle varolan mülk'ün gerçekleştiğini açıklamasına mâni 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 akîdelerin– çatışıp çatışmadığı, ya da *Mukaddime*'nin din'den bağımsız olarak düşünülüp düşünülmeyeceği hususlarını içermez. Konu, zaman zaman araştırıcıların sübjektif yaklaşımlarını –hattâ kaygılarını– da davet ettiğinden, *Mukaddime*'nin bütün olarak ele alınıp incelenmesinden sonra açıklığa kavuşturulabilir. Burada, sorunların ortaya çıkması için çabamızı sürdürmekle yetindik.

Sorunların candamarında, İbn Haldun'un gerçekçiliği ve bunun önemli bir kaynağı olan gözlemciliğine[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 var olan bazı kavramların ("cemâat" gibi) İbn Haldun'da "benzeri" şekilde yer aldığını söyleyerek yapmaktadır. Gibb, İbn Haldun'un, tarihsel gerçekler ile Şerîat'ı uzlaştırma (te'lîf) çabasında olduğunu iddia ederken kanıt olarak bazı "benzerlikler" ileri sürmektedir. Örneğin, Gibb'e göre, İbn Haldun'un "isrâf"ın medeniyetin ve devletlerin gelişiminin kaçınılmaz bir uzantısı ve göstergesi olduğunu ampirik verilerle ve teorik bir bütün içersinde saptamış bulunması, "isrâf"ın aslında İslâmiyette günah sayıldığı dikkate alınırsa, *Mukaddime*'de sosyolojik bir temel olduğunu kanıtlamaz. Açıktır ki, sosyal nitelikteki bulguların saptadığı bir sonucu İslâmiyet'in konu aldığı bir alanda benzeri olduğundan hareketle, Gibb'in, İbn Haldun'daki determinizmin sosyolojik değil, moral ve dinsel temeli olduğunu söylemesi mantık ve bilimsel tutarlılık

---

[207] Togan'ın; Gibb'in görüşlerinin İbn Haldun'un orijinalliğini kanıtlayan fikirlerin geçerliliklerini değiştirmediğini kaydetmiş olduğunu hatırlatalım.

[208] Bkz.: Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 36 vd.

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- Orijinallik ve Felsefe Temeli

İbn Haldun'un yeni bir bilim kurarken, bilimsel araştırmanın ilkelerini bir yenilik getirmek amacını taşımadığı, aksine, kudemânın (eski Yunan filozoflarının) geliştirdiği ilke ve normlar doğrultusunda düşündüğünü ileri süren M. Mahdi bir diğer eğilimin savunucusudur. Mahdi, ne E. Rosenthal ne de Gibb'in görüşlerini paylaşmaktadır. Mahdi'ye göre genel olarak felsefe, özel olarak siyaset felsefesi İbn Haldun'un görüşlerini hattâ "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 Fârâbî ya da İbn Sîna takipçiliği şeklinde gerçekleştirmemiş ve neo-platonik görüşlere prim vermemiştir. Mahdi, İbn Haldun'u Grek felsefesinin "gerçek" takipçisi olarak görür. Araştırıcıya göre, İbn Haldun'un felsefî doktrinleri eleştirmesi felsefenin temel ilkelerine dayanır. İbn Haldun, Felsefe'yi neo-platonizm, atomizm ve nominalizm'e varan uzantılarına karşı savunmaktadır. Bunun da başlıca kanıtları, İlm-ül Umrân'daki siyasal görüşlerin filozofların amaçlarına "benzer" olması, İbn Haldun'un İbn Rüşd'ü –Fârâbî ve İbn Sîna" gibi sorgulamayarak– "temel" felsefî konularda eleştirmeye "girişmemesi"dir. Mahdi, öncelikle İbn Haldun'un "amaç"ını keşfetmektedir.[209] Mahdi'ye nazaran, İbn Haldun, hem Şerîat'ı hem de felsefe'yi tehlikede görmekte[210] ve her ikisini de kurtarmayı[211] amaçlamaktadır. İlm-ül Umrân'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" felsefe takipçisi olarak gösterilmesine yeterli kanıt

---

[209] Bkz.: Mahdi, s. 9.
[210] Mahdi, s. 96.
[211] Mahdi, s. 97.

değildir. İbn Haldun'un "Kudemânın (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" kudemâ tarafından gerçekleştirilmemiştir. Mahdi'ye göre, İbn Haldun'un gerçekleştirmiş bulunduğu araştırmalarının ve kurduğu teorilerin filozofların tasarlamış olduklarına "benzememesi" hâli bu sebeple ortaya çıkmaktadır; yoksa, İbn Haldun gerçek felsefenin takipçiliğinden vazgeçmiş değildir. Bu açıklama, herhâlde Mahdi'nin görüşlerini doğrulayacak kanıt olamaz.[213]

4- Metodun Vurgulanması

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

De Boer, İbn Haldun'un mantıkî "istidlâl"ler ile gözlemle edinilen ampirik bilgilerin çoğu hâlde uyuşmayacağını; gerçekliğe 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"ne bir "sonuç" olarak görür. Bu "son"un, neyin "başlangıç"ı olduğu yazarca açık-

---

[212] Bkz.: Mahdi, s. 80.

[213] Alî al-Wardî, M. Mahdi tarafından benimsenen görüşe karşı çıkmaktadır. Yazar, İbn Haldun'un Gazâlî 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 kudemâ'ya aykırı düştüğünü belirtmektedir. A. al-Wardî, *Mantiq Ibn Khaldûn*, Kahire 1962, s. 3 vd. Zikreden: M. M. Rabî', s. 46.

lanmış 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 teorilerin 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 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 Rabî' kavramlaştırma konusunda "ihtiyatlı" davranacak ve İbn Haldun'un olayları diyalektik biçimde kavrayışı karşısında "sebep ve sonuçların dinamik ve karşılıklı değişimi" ifadesini tercih edecektir.

Becker–Barnes, İbn Haldun'un determinist görüşünü ön plâna çıkarırken düşünür'ün mantıkî-gözlemci yordamı determinizmi için dayanak aldığını söylemektedir. Yine Becker–Barnes, İbn Haldun'un determinizmini rölativist olarak ördüğünü belirtmektedir. Becker ve Barnes, İbn Haldun'un sosyal hayatın tarzlarını inceleyişini ve sosyoloji alanındaki önemine ayrıntılarıyla değinmektedirler. Görüşlerinin özü hakkındaki kanımızı saklı tuttuğumuzda, Becker–Barnes'ın 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 hattâ bu benzerliği asabiyyet'i "esprit de corps" diye adlandırmakla sürdüren A. Toynbee, buna rağmen İbn Haldun anlayışına katkı getirmediği gibi, açıklık da getirememektedir.[214]

---

[214] Toynbee, İbn Haldun'un temel kavramlarını çarpıtmakta, kavramlar arası ilişkileri ise gizem'e (*mystification*) uğratmaktadır. Hadarî toplumun kişilerinden "burjuvazi" diye sözeden Toynbee, İbn Haldun'un gözlemlerinin

E. Rosenthal, İbn Haldun'un gerçekçiliğinin altını çizerken özellikle İbn Haldun'un metodunun spekülatif 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 spekülatif nitelik olduğu varsayımının çürütmeye girişmektedir. Ancak, E. Rosenthal İbn Haldun'un deneyime dayanan gerçekçiliğini, İbn Haldun'un siyaset teorisinin genel değerlendirmesini vurgularken yapmakta, bu siyaset teorisinin oluşumundaki unsurların iç ilişkilerini ihmâl etmektedir. M. Talbi'nin İbn Haldun'daki gerçekçiliği kabullendikten sonra gene de İbn Haldun'un materyalist sayılamayacağını, çünkü açıklamalarının sosyo-ekonomik temel dışında, psikolojik temellere de dayandığını yorumu[215] ise de 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 "psikolojik yaklaşım"la aynı (!) olduğunu kabul etmek; bunun arkasından, materyalist düşünceyi –mekanik bir biçimde– sosyo-ekonomik yapıyı temel olarak alanlara hasretmek; sonuçta de "madem ki psikolojik temel var o hâlde 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.

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 genel "felsefesi"ne uygundur, İbn Haldun gerçekliği ile ilgili değildir. Toynbee, kısaca, İbn Haldun'dan "yararlanarak" benimsediği bazı unsurları tarih etüdüne çarpıtarak aktarmıştır. Toynbee, âdeta "borcunu ödeme"nin ifâdesi olarak İbn Haldun'dan edebî övgülerle sözeder, Bkz.: A. J. Toynbee, *A Study of History*, London, 12 vol., 1935-1961, vol. III, ss. 321-328 ve Annex III, "The Relativity of Ibn Khaldûn's Historical Thought", ss. 473-476.

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

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 bu kategorilerin tanımlarındaki –Mahdi'nin tanımlamasındaki– esaslardan bazı hâllerde noksan kaldığını, bazı hâllerde de bu esasları aştığını belirtir. Böylece, Mahdi'ye göre İbn Haldun, ne ampirist, ne determinist, ne pozitivist, ne de pragmatisttir; İbn Haldun'un kültür biliminin temelleri kadîm 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 pragmatik olup olmadığını tartışmak değil. Önemli olan nokta; İbn Haldun'un metodunun sözü geçen kategorilere uyup uymamasının İbn Haldun'un "düşünce temeli"nin kadîm felsefenin esaslarına dayandığının bir kanıtı olamayacağıdır. Gene 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 felsefî örgünün temel olduğunu, İlm-ül-Umrân'ın da buna bir amaç teşkil ettiğini ispata çalışırken, etüdü boyunca diğer kanıtlar da getirmek çabasındadır. Ancak üzerinde dikkatle durulması gereken husus, İbn Haldun'un metodunun ne olmadığını tespit yoluyla İbn Haldun'un metodunun açıklığa kavuşturulamayacağı, hattâ güdümlü yargılara kapı açılacağıdır.[216]

---

[216] 1973'de (University of Utah'da) sunduğu 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

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. Ancak 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*'nin 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 başlı başına 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 ihmâl edilmemesidir.

Mukaddime'deki içeriğin belli bir bölümünün vurgulanması, İbn Haldun'un metodu hakkındaki düşüncelerle de yakından ilgili olmaktadır. "*Mukaddime* üzerine yapılan incelemelerde temel görüş-

---

bunu sosyal olaylara uygulayabilmek için Aristotelesçi bir metot 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.)

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

ler" başlıklı bu son bölümün şimdiye kadar işlenen "sergileme" ve "sorunlar" alt başlıklarında da izlenebileceği üzere, belirli "içerik tercihleri" ile belirli "metot 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 olsun 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 psikoloji 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 girifttir. "A" ya da "B" vb. konusu incelediğinde, 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" Umrân İlininin 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 mâhiyyeti (character) ve yapısı bu amaçla belirlenir. M. Mahdi'ye göre, daha da önemlisi, yeni bilim tarihin yazılmasıyla yararını ortaya koymuştur. "Kültür bilimi"nin tarih yanında ikincil kalışı böylece

[218] *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, ss. 294-295.

yalnız sözde kalmamakta 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 çıktığı, bu hedefleri gerçekleştirmenin zamanında çevresindeki çöküş ve gerileyişin sebeplerini anlamakla mümkün olabileceğini kavradığı, bunun için de tarih araştırmaya karar verdiği, tarihsel araştırmasında da kurmuş olduğu "Kültür bilimi"ni araç olarak kullanmayı düşündüğü varsayımını getirmektedir. M. Mahdi'nin söylediklerinin özü budur. Bu varsayımının geçerli olmadığını çalışmamızda ayrıca saptayacağız. Burada, şimdilik M. Mahdi'nin metot ve içerik vurgulamasındaki hatasını, özellikle içerik vurgulaması boyutlarında ele alalım. M. Mahdi, İbn Haldun'un "tarih felsefesi"ni ön plâna çıkartmak için açıkça hatalı değerlendirmeler kullanmaktadır. İbn Haldun'un hayatının son otuz yılını "tarih yazmaya" hasretmesi, Umrân İlminin tarihin bir türevi olduğunu göstermez. Umrân İlminin 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 ispatlamaktadır. Eğer kastedilen, "yazı yazmak" ise, İbn Haldun, hayatının sonuna kadar *Mukaddime*'yi gözden geçirmek, bölümlerini yeniden yazmak, hattâ "kelimeleri" düzeltmekle uğraşmıştır. Z.V. Togan'ın işaret ettiği üzere,[219] İbn Haldun *Mukaddime*'deki fikirlerini yalnız Endülüs'te geçirdiği dönemde değil, Kuzey Afrika ve Mısır'da 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] Yalnız Âtıf Efendi nüshası, diğer birçok

---

[219] Bkz: Z. V. Togan, "Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*" (Kitâbiyat), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, 34 1959-1960, s. 250.

[220] *Mukaddime*'nin özellikle Âtıf Efendi (1936 sıra kayıtlı) ve Hüseyin Çelebi (793) Bursa yazmalarındaki ekleme-değişiklik-düzeltmeler (kısaca; yenilemeler) dikkati çekmektedir. Bu konuda bkz.: Ü. Hassan, *"Mukaddime*

Metni..." ss. 111-126.

(Süleyman Uludağ'ın *Mukaddime* çevirisini mükemmel kılmak için gerekli görünen bir ön çalışma olmak dışında, başlıbaşına önemli bir etüd niteliğini hâiz tespitleri için bkz.: "*Mukaddime*'nin tercümeleri" ve "*Mukaddime*'nin Türkçe tercümeleri" başlıkları. *MSU*, I, Giriş, ss.138-148.)

Mukaddime'deki bazı "yenilemeler" için (bizim, *MR*, yardımıyla, 1973 yılı itibariyle vurgulamış bulunduğumuz) 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. 126)
s. 351 (n. 91)
s. 353 (n. 98)
s. 361 (n. 118)
ss. 365-366 (n. 146)
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. 111 (n. 111)
s. 228 (n. 135)
ss. 292-293 (n. 144)
s. 294 (n. 149)
s. 295 (n. 152, 153, 155)
s. 298 (n. 165)

yazma ve baskılarda bulunmayan hususları içermektedir. (M. Mahdi 1957'den sonraki yayınlarında da bu esası değiştirecek bir husus getirmemiştir). Aksiyonuyla da İbn 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.[221a]

+ 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)
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. 951a)
s. 235 (n. 979)
s. 255 (n. 1035)
s. 259 (n. 1084)
ss. 281-288 (n. 1111)
s. 357 (n. 1375, 1376, 1377)
ss. 401-409 (n. 1577)

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

[221a] İbn Haldun - Timur görüşmesi konusundaki çözümlemelerimizi yayınlama umudu taşıdığımızı, okurumuzun izni ve bu vesîle ile kaydetmiş olalım.

İçeriğin vurgulanması olayında gerçeğin gözden kaçırılmasına genel olarak bakarsak, sözgelimi, Bedevî ve Hadarî toplumların psikolojisi üzerine yapılacak bir etüt, İbn Haldun'un bu toplum biçimlerinin üretim süreci içinde belirlenmesine dair görüşlerini ihmâl 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.

Nispeten geniş perspektifli çalışmalarda güdümlü içerik vurgulaması güdümlü metot vurgulamasıyla daha çok kaynaşma imkânı bulabilmekte, böylelikle, araştırıcıların sübjektif "kaygı"larını gizleyebilmek imkânı 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. Rabî'nin çalışmasını ele alalım. Rabî', İbn Haldun'un sosyoekonomik yapıyı dikkate alan düşünce tarzını düşünür'ün metodunu konu aldığı bölümde incelemektedir.[222] Daha sonra bedevîlikten hadarîliğe geçişin "araç"ı olarak nitelendirdiği asabiyyet kavramını incelemekte ve konunun bir değerlendirmesini yapmaktadır.[223] Yazar, İbn Haldun'un sosyoekonomik yaklaşımını incelerken, düşünür'ün bedevî ve hadarî toplumların farklılıklarını ekonomik temele oturttuğunu belirtmektedir. Ancak yazar, asabiyyet kavramının değerlendirmesini yaparken, sözü geçen ekonomik temeli ihmâl etmekte; bedevî ve hadarî 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 "metot 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 Rabî', İbn Haldun'un "biyolojik yaklaşım"ından sözederken,[224] İbn Haldun'un bu görüşünden

---

[222] *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, s. 33. vd.

[223] Rabî', s. 161 vd.

[224] Rabî', s. 29.

dolayı "kötümser" (pessimist) olarak eleştirildiğini kaydetmektedir. Yazar'ın "biyolojik yaklaşım olarak mütalâa edilebilecek...", "İbn Haldun'un bunu [biyolojik analojilerle anlatılan sülâlelerin evreleri] gelişmenin tek faktörü olarak ele almadığı hâlde..." ifadelerinden İbn Haldun'a yöneltilen bu eleştirilerin haklı olmadığı kanısını taşıdığını îmâ 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, Rabî', 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupalı sosyolojistlerin organisizmlerini hatırlamış olmalı ki, konuyu "sekiz satır" içerisinde geçiştirmektedir. Sosyal Bilim'in en yüksek biçimine kavuştuğu 19. yüzyılın ortasından sonra ortaya atılan toplumla 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 ihmâl edilmesi yahut da metot-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. Garaudy'nin Sosyalizm ve İslâmiyet adlı eserini ele alalım. Garaudy şöyle bir değerlendirme getirmektedir:[225]

"İbn Haldun tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabilir. O, toplumların gelişmesinin iç diyalektiği ile ilgili incelemesinde, işbölümüne büyük önem veriyor, milletleri ve sosyal biçimleri ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırıyor. Hattâ tarihsel maddecilik ilkesinin şu ilk formülünü bile ortaya atabiliyor: 'Ayrı ayrı kavimlerin örf ve âdetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır.'" (Cilt I, Sayfa 254). Örf ve âdetleri ve üst-yapıları da bu tarihsel ilkenin kapsamı içine alarak şu sözleri de ekliyor: "Bir insanın karakteri örf ve âdetlerden ve alışkanlıklardan ileri gelir, yoksa onda doğuştan bulunan özelliklerden değil." (Cilt, I, s. 263). İbn Haldun, din, ırk, çağ, ülke bakımından birbirin-

[225] *Sosyalizm ve İslâmiyet*, ss. 61-62.

den 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."

Garaudy'nin bu paragraftaki değerlendirmesi orijinal bir teşhis değildir; İbn Haldun'un tarihsel maddeciliğin bir "öncüsü" sayılabileceği işlenmiş bir konudur. Garaudy, konuyu bu paragrafta özlü bir biçimde yansıtmaktadır. Ne var ki, son cümlede, yani "'göçebe' kavimlerle 'kentliler' arasındaki çatışmada, o, feodaller ile kentlerin ticaret 'burjuvazisi' arasındaki çatışmayı sezinler gibidir" cümlesindeki yargı dayanaksız ve hatalar içeren bir yargıdır. "Göçebe" kavimler (çalışmamız içerisinde ortaya koyacağımız üzere "bedevî"nin yalnızca "göçebe" olmadığı gerçeğini bir yana bırakacak olursak) ile "kentliler" (yine çalışmamız içerisinde ortaya koyacağımız üzere "hadarî"nin "kentliler" demek olmadığını da bir yana bırakacak olursak) arasındaki çatışmada, feodallerle ticaret burjuvazisi arasındaki çatışmanın benzerlikler gösterdiğinin ifade edilmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. Garaudy'nin "kentliler" dediği, hadarî toplumun üyeleri gerçi burjuvazi gibi daha ileri bir üretim tarzının belirlediği toplum yapısının üyeleridirler, ancak söz konusu çatışmada tarihsel dinamikler ve siyasal örgütlenmeye etki açısından aktif unsur değildirler. Feodaller-Burjuvazi çatışmasında aktif ve "vurucu güç"e sahip olan burjuvazidir. Ancak, Tarihsel (süreklilik arz eden gelişim-değişim-sıçrama dinamiklerini dikkate alan) boyutta kandaşlık-uygarlık ilişkileri bağlamında durum Garaudy'nin betimlediği gibi değildir. Hadarî toplum, bedevî toplumu eritecek potansiyele sahip olsa da, "çatışma"da vurucu güce sahip olan Garaudy'nin "göçebe" dediği bedevî-kandaş toplumdur. Tarihin her devresindeki dinamik unsurun ne olduğunun "istidlâl" yoluyla bulunabileceğini savunması Garaudy'nin teorik hatasıdır. Bizi konumuz bakımından ilgilendiren olay, Garaudy'nin bedevî-hadarî çatışmasının esaslarını kavramadan yoruma gitmesi ve sağlıklı olmayan bir yargı taşımasıdır.

II. Bölüm

İBN HALDUN 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 ilim anlayışları karşısındaki durumu daha sağlıklı bir biçimde ele alınabilecektir.

İslâm düşüncesine bakıldığında ilk dikkati çeken olgu mezhepler, tarîkatler –okullar– arasındaki fikir ayrılıkları, çatışmalarıdır. İster Sünnî anlayış içinde olsun, isterse Sünnî anlayışla bâtınî bir tarikat arasında olsun, düşünce plânında yüzeydeki ilişki ve çelişkiler bu

mihver etrafında döner. Şîa ve hâricîler dışındaki okullar, meslekler-doktrinler, Hicret'in daha 80. yılında "yeni" görüşler getireceklerdir. Bu görüşler zaman zaman aksiyona da geçecek ve tarihteki yerlerini alacaklardır. Emevî Devleti sonrasında Abbasîler'de ise i'tizâl mesleği İslâm rönesansının gereği olarak doğacaktır. Felsefe ise daha bağımsız çalışacak, mu'tezile'ye gerek kalmadığı iktidarca belirlenince, felsefe, çabasını çeşitli biçimleriyle sürdürecektir. Söz konusu ilişki-çelişki sürecinin nasıl oluştuğunun anlaşılması yönünde gösterilecek bir çaba, bizi, düşünce plânındaki 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 sistem* ve fıkıh ile Grek felsefesi arasındaki "gelgitler", kısmî uyuşma-uzlaşma-barışma ya da asıl çelişme-zıtlaşmalar görünürdeki okullar arası ilişkilerden daha derinde işleyen düşünce oluşumları hâline gelmişlerdir. Bu ilişki zincirinin de temelinde, düşünce plânının en alt yatağında, daha derinden işleyen bir oluşum bulunmaktadır. Bu da, hür düşünce ile önyargılı düşüncenin birbirleri karşısındaki durumu, çatışmasıdır. Böylelikle, yüzeyde; ister 'vahiyci-ilhâmcı' olmak iddiasındaki statik şerîat okullarının arasında, yine yüzeyde fakat daha anlamlı olarak *statik* Şerîat ile felsefeden olan tarihsel oluşumlardan ve felsefeden etkilenmiş olan bâtınî okullar arasındaki çelişkiler, düşünce plânında, derinde, din temeli ile felsefe temeli arasındaki çelişkilerin birer uzantısı olmaktadır. Fakat, yine kaydettiğimiz üzere, bütün bu oluşumun düşünce temelinde ise, imân kaynaklı olan veya olmayan hür düşünce ile önyargılı düşüncenin savaşı yatmaktadır, işte bu savaşın varlığı Bilim'e yol açan, kaynaklık eden süreçtir.

Tabiatıyla, söz konusu sürecin oluşumunda İslâm toplumlarının maddî yapıları, üretim ilişkileri ve sanayi devrimine giden yolun önşartlarından evvel, ve yine, 'Doğu'daki yeni statik ilişkiler evreleri öncesinde, tarihsel devrimler çağında, özellikle İslâm uygarlığı gelişiminde üretimin belirlendiriciliğini önemli ölçüde yüklenen ticaret ilişkileri ve ticaret yolları olgusu yatar. Bu nedenle, hür düşünce-önyargılı düşünce çatışması, düşünce plânında Bilim'e yol açan bir süreç olmakla kalmamış, kendini aksiyon'da da göstermiştir. Toplumların geleceği ve müminlerin "kader"i üzerine söylenmiş sözlerin zaten aksiyona dökülmeyeceği ya da aksiyonsuz gelişeceği beklenemezdi.

2. İnanç Sisteminin Nitelik Değişimi

İslâm, çok tanrılı kaoslara nihaî darbeyi indirdikten sonra ufkunda gelişme imkânları buldu. Bu gelişme imkânları toplum üzerinde de yargıda bulunmak gereğini derinden hissettiriyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de, insana aklını kullanması emrediliyor; aklını kullanmayan insandan daha şerr mahlûk olamayacağına dair kural 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 Sıffîn Savaşı indirdi.[1] "Asr-ı Saâdet" sona eriyor; "Ehl-i sünnet" yolu[2] "ehl-i sünnet ve'l cemâat" oluşumu demokratik gelenekli sosyal temellerinden yoksun bırakılınca, meydan ölü bir hukuk'a uygun derebeğileşmiş devlet ideolojilerine kalıyordu. Bu nedenle Ehl-i Sünnet yolu yerini bağnaz İslâm'a, İslâm "ortodoksi"sine bırakıyordu. Bu sıfat, Asr-ı Saâdetin sosyal realitede de samimî müslümanı için değildir. Sözde sünnî ama zümre çıkarları peşinde dondurulmuş görüşün adıdır. Ana-yasa (:Şerîat) tahrif edilmese de, zümre menfaatleri doğrultusunda yorumlanacak, bunu sağlamak için yeni yorum teknikleri geliştirilecektir. Oysa Anayasa değişmesin diye "vezinli-kafiyeli" bir üslûpla inmişti, üstelik "tek"ti.

Şerîat'ın hilâfet yerine saltanat aracı, demokrasi yerine istibdat aracı olarak kullanılmaya başlanmasının tepkileri de gerek fikir gerekse aksiyon kalkışmaları olmuştur.[3] İster Batınîlik öncesi (Ebu Muslim ve Merv'li Abdullah öncesi) mezhepler ister Bâtınî tarikatler arasında olsun İslâm'da çeşitli muhalefetler doğmuştur. Temel siyasal muhalefetler olan Şîa ve Hâricîlik[4] ayrı tutulsalar bile diğer doktrinler İslâm'a "yeni" düşünceler getirmişlerdir. Hür düşünceye açık

---

[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.

[3] Hilâfet'ten "İmparatorluk"a geçişin siyasal plandaki 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.

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 ebedîleştirildi. Derebeğileşen sözde İslâm devletlerine Orta Asya'dan gelen demokratik gelenekli Türkler "taze kan" taşıdılar; müstebite muhalefet, İslâm'da rönesans böyle doğmuş oldu. Bu muhalefetler kanlı tenkillere uğradığında muhalefetin fikri ve zikri "bâtın"da kaldı, bâtınî oldu.

3. *Davranışa Açık Doktriner Muhalefet*

İstibdat (istibdâd) makinasının çarkına uğramamış sosyal gelenekli, tarihsel anlamda barbar Arapların itmesiyle, daha Hz. Muhammed'in ashabı sağken baskıya tepki Kaderiyye doktrini olarak doğdu. Kurucusu Mâbed-i Cühânî (ölümü: 80 H.); "Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de gösterildiği gibidir. Yaratıklar tam olarak halk edilmiştir. İnsanın yaptıkları kendi irâdesinin mahsûlüdür. Hâricî bir kuvvetin veya kazâ' ve kaderin neticesi değildir. Fiil ve hareketler önceden takdir olunmamıştır. Bunlar, beşerin istek ve kudretine tâbidir. Cenâb-ı Hak, kullarının işlerine karışmaz. Ve fenalığı irâde etmez. Herkes tutacağı yolu bizzat tayin eder,"[5] demişti. Emevîler'den Abdülmelik bin Mervan (65 H./685 M.) tarafından öldürüldü. Doktrin, Basra'da doğmuş Şam'a ve Medine'ye kadar yayılmıştı. Kısa bir süre sonra Cebriyye mezhebi ortalığı sardı. Görünürde Kaderiyye'ye karşı idi. "Günâh ve isyan vehîm ve hayâldir" ve "Fiil hakkın muradına muvafıktır"[6] diyerek "determinist" bir görüşü çağrıştıran "laik" çıkışlı esaslar getiriyordu. Cahmiyye adlı mezhebi ise Cehm bin Safvan (ö.: "128 H.) kurmuştu, Kur'ân'ın "mahlûk" olduğunu, yaratıldığını, yani sonradan yazıldığını öne süren bu doktrine göre ancak cisim görünebilirdi; "arş" bir mekân olduğundan orada ancak cisim bulunabilirdi.[7] Olaylar da cisim ile "kaim" idi. Bu kez de, "materyalizm" –pek de benzetme sayılmayacak biçimde– ortaya konmaktaydı. Öte

---

[5] Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedrettin Simavenî*, İzmir 1957, s. 15.

[6] Kaygusuz, s. 15.

[7] Bkz.: Kaygusuz, ss. 13-14

yanda, bu sıralarda ittizal mezhebi kuruluyordu. Mu'tezile, Sıfatiyye[8] ile birlikte akılcı esaslar getirecektir.

Bâtınîlik'e yol, Ebâ Müslim Horasanlı ile açıldı. Ebâ Müslim Horasanlı, İslâm'a göçebe Türklerin demokratik gelenek-göreneklerini getirmişti. Askerî nitelikte bir lider olan Horasanlı[9] yönettiği ihtilâl hareketi ile[10] Abbasîleri iktidara geçirdi ve Seffâh ilk halîfe oldu. (132/749). Seffah ölünce yerine geçen (136/754) Ebû Cafer Mansur, Ebâ Müslim Horasanlı'yı katletti. Bundan sonraki yüzyıllar boyu süren istibdâda karşı muhalefetler maddî ya da manevî anlamda "isyan doktrinleri" olarak ortaya çıktı.

Peygamber'i tanımazlık kollarına ayrılan, uygulamada Cuma ve Terâvîh namazını kaldıran, acele iftarı yasaklayan, siyah giysili hatipleriyle Şiîlik ise ekonomik ve siyasal baskıya uğrayan küçük üreticilerin "Mehdî"ni "sâhib-üz-zemân" olması beklentisiyle simgeleniyordu.

Doğu'dan gelen hareket büyük oldu. Doğu "pleb"leri ve köylülüğü IX. yüzyıl başlarında Bâbek'in (ö. 223 H.) ardında kalkıştı. Hürriyet –müsâvât– iştirâ[11] şîârları en az yirmi yıl Ahraz, Faris, Şehrizor ve Semerkant'ı özellikle Türk illerini sardı. On beş yıl süren savaş sonucunda Bâbek, Mu'tasım zamanında öldürüldü.[12] Hicretten sonra üçüncü yüzyıl bitmeden Karmat kasabasından Ebu Ali Hasan bin Ahmed, çoğu kuralını Bâbekkiyye'den alarak, Karmatiyye mezhebini kurdu. Irak'da isyan ederek Basra ve Kûfe'yi ele geçirdi. Mısır askerini yenerek Şam'ı zaptetti. Bağdat'ta kurulan köle-işçi devleti 924-983 yılları arasında 60 yıl yaşadı.[13]

---

[8] Sıfâtiye'nin rasyonalizmi için bkz.: Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü*, Semih Lûtfî Suhulet Kütüphanesi, İstanbul 1954, s. 95.

[9] Bkz.: W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg 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, "Mübiyyeza" olayı için bkz.: ss. 393-394.

[13] 40.000 savaşçı ile başladığı belirtilen Karâmita (:Karmatîler) hareketi köle-işçi devleti kurmakla kalmamış, köylülükten de geniş destek görmüş-

B. DİN-FELSEFE İKİLEMİ AÇISINDAN GELİŞİM ODAKLARI

1. Okullar

Emevîler 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 okunma ve incelenmesine girişilmiştir. Din-tıb çatışması enderdir: Kadîm Yunan'da da tıb'ba karşı önemli bir tavır alınmamıştır. Oysa, Abbasî halifesi Me'mun zamanında, özellikle Mu'tezile'nin güç kazanmasıyla din-felsefe ilişkisi odaklaşacaktır.[14] Zaman için "okul" yolu sayılan felsefe ile statik Sünnî görüş (Sünnî ortodoksisi) çatışmaya girmiştir. Kur'ân ve Hadîs'in ilhâm ve i'tikadı –vahy ve îman yolu– karşısında felsefeden kaynaklanan bu okul, fikir plânı ötesinde sosyal bir güç olarak ilk kez egemen olacaktır. Me'mûn'un bizzat Mutezîle'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'da din felsefesi, hukuk felsefesi, mistik felsefe; Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf hareketlerinin gelişmesine önayak oldu. Böylelikle, İslâm felsefesinin orijinal eserleri yalnızca Grek felsefesi geleneğini sürdüren filozoflar (el-felâsife) tarafından verilmedi; İslâm'da felsefe, kelâm, tasavvuf ve –sınır ve amaçları daha kapsamlı olmasına rağmen– fıkıh içinde de gelişti.

İslâm düşüncesinde teolojik-felsefî hareketler; sûfî hareketler, "filozoflar", felsefe ve ilâhîyat arasındaki orta yolda bulunanlar olmak üzere temel ayırımlar belirlenmeye başlıyordu. Mu'tezile, Eş'arîyye, Mâtüzîdiyye vd. okullar ilâhîyatçı felsefe; Abd el-Kadir Cilânî, Şehab el-Din, İbn Arabî vd. kişiler tasavvuf; el-Kindî, el-Razî, el-Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sîna, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd vd. felsefe; el-Gazâlî, Fakr el-Din Razî vd. "orta yol" çerçevesinde fikir ileri sürecekler, eser verecekler, şerhler yazacaklardır.

---

tür. (Bkz.: Şapolyo s. 411.) Abbasî Devleti'nin doruğunun yaşandığı bir dönemde cereyan etmiş olması olayın önemini daha da artırmaktadır.

[14] Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 105.

IX. yüzyıl bir "çeviriler devri" oldu. Halife Mütevekkil Beyt ülhikme (Hikmet: bilginlik, herşeyi bilme, tabiatı inceleme, felsefe –ve ayrıca– tabiplik)[15] yurdunu kurdu. Vezir Er-deşir, Dâr ul-Ulûm (İlimler Yurdu-Bilim Ocağı) adı verilen büyük kütüphaneyi yaptırdı. Helenistik felsefe İskenderiye'den Urfa-Harran-Bağdat'a geçiyordu. Gundişapur (Günde-Şapur) İran fikir merkezi etki kaynaklarının ikincisi oldu. Bu yoldan gelenler gene Grek "bilim" ve felsefesi ile 'Hindçe'den Pehlevî'ye, oradan Arapçaya çevrilmiş eserlerdi.[16] 'El-Kindî ve Fârâbî'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 uydurmağa çalışmaktı.

Felsefe bir koldan "el-felâsife" kanalıyla nispeten doğrudan İslâm'a girecek, fakat bir diğer koldan da, İslâm okullarına sızarak farklı bir işlevi yürütecekti. İlâhiyatçı-felsefî okulların kendi aralarındaki çatışma bu ikinci kanalın ortaya çıkardığı bir olgudur.

Şîa ve Hâricîlik ihmâl edildiğinde İslâm'da iki büyük fikir çerçevesi "Mu'tezile" ile "Ehl-i Sünnet ve'l cemâa" olarak ortaya çıkar.[17]

İlâhiyatçı felsefe açısından İslâm'da, Mu'tezile ve Eşâire/Eş'âriyye diğer ikincil okullardan sıyrılır ve ana okulları meydana getirirler.[18] Mu'tezile, Vâsıl İbn Atâ'nın (ö.: 755) Eş'arîyye Ebu Hasan el-Eşârî'nin takipçilerinin okullarıdır. Tanımlamalara göre, Mu'tezile'ye Rasyonalizm, Eş'arîyye'ye Skolastisizm uygun düşer. X. ve XI. yüz-

---

[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. (İbranice hokhmah.) Grekçe sophia kökenli "el-felsefe" de felsefenin, filozofinin işlevlerini belirler. Her iki kelimeye aynı anlam yüklenmekteyse de yer yer "al-falâsifa", "failasûf" (el felâsife, filozoflar) yerine hükema (hakîmler) ve ahl al-burhân terimlerinin daha çok kullanıldığını görebilmekteyiz. Filozoflar içinde en çok etkili olan İbn Rüşd de "hikmâ"yı daha yaygın kullanmaktadır.

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

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

[18] Bkz.: Syed Mozaffaruddin, "Some Aspects of Muslim Thought", *Islamic Culture*, IV, 1930, s. 452.

yıllarda gelişen ilâhîyatçı - felsefî okullardan olan Eş'arîyye'nin temel kaygısı, İslâm'a sızmış olan İslâmiyet dışı unsurlardan din'i arıtmak ve din bilincini din düşüncesiyle uyumlu kılmaktır.[19] Mu'tezile'nin rasyonalist kelâm'ı karşısında Eş'arîler tâvizsiz kelâm'm kaynağını oluşturmuşlardır.[20]

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

Kâinat, ilâhî "âdet"in bir oluşumundan başka şey değildir. Cüz'î irâdeyi de yaratan Allah'tır. 'Ortodoks' nitelikteki bu İslâm teolojisi, böylece, tam anlamıyla ortodoks olan sünnî teolojiye de, kelâm yöntemini kullanıyor olmakla aykırı düşmüş, ancak esas itibariyle Mu'tezile'ye karşıt bir okul içeriğiyle vücut bulmuştur.[21]

Mu'tezile, itizâl edenlerin (itizâl: azl'den, çekilen, ayrılan) okuludur. Vasıl İbn Atâ'nın (699-748) takipçilerine genellikle Mu'tezile denilmiştir. Okul taraftarları ise kendilerini Birlik (Tevhîd) ve Adalet (Adl) ehli olarak görmüşlerdir.

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

---

[19] M. Abdul Hye, "Ash'arism", (*A History of Muslim Philosophy, I*), s. 220. Eş'arîyye konusunda temel metinler ve özellikle açıklayıcı notlar bkz.: *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut 1953.

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

[20] Bu tarz konularda yapılan çalışmalarda yaygın yaklaşım, Şerîatın esas olarak zamanla nasıl yorumlandığını belirtmekten geçmektedir. Bu yaklaşımda Ehl-i Sünnet'ten geç kelâma uzanan çizgi veri olarak alınır. Oysa, çeşitli etkenler Şerîatın belirli yöne ağırlık vermekle yükümlü kılınan varlığını oluşturmuşlardır. Kelâm konusunda hareket noktası olarak Şerîatı değil, fakat Şerîatın yorumlanarak "değişikliğe uğratılmasına 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 Hamilton A. R. Gibb.*, E. J. Brill, Leiden 1965, ss. 581-602.

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

önceden belirlenmiş olamayacağı, bu nedenle de, etkin ve faal bir irâde-i cüz'iyenin varlığını kabul etmek gereği üzerine bina edilen inanç i'tizâl sayıldı. Hayr ve şer ikilemine hücumda da Mu'tezile başı çekti. Mu'tezile, İslâm'da ilk kez, nassî (anlamında sarihlik, kesinlik bulunan Kur'ân âyetinin delil olarak gösterileni: kesinlik, açıklık) ifadelere septik bir bakışla eğilmeye, bu bakışla birlikte düşünmeye ve sonuçta teoloji ile aklı uzlaştırmaya çalıştı. Mu'tezile'ye göre, "Eğer kelâm (söz: Kur'ân), Allah'ın sıfatlarındansa, ve en eskiyse, kelâmın öncesiz olması ve bütün âlem yaratılmadan önce var olması lâzım gelir, yoksa, eğer Allah zaman içinde kelâm sıfatını kullanırsa, bu sıfatı kullanır kullanmaz, kendi niteliğinde bir değişme olması gerekir. Diğer bir deyişle, susan durumundan, söyleyen durumuna geçerek, bir değişmeye uğrar. Halbuki, Allah'a değişme isnat olunamaz. Bu nedenle, eğer kelâm ilâhî sıfatlardansa, Kur'ân'ın da Allah kelâmı olmak itibariyle öncesiz olması lâzımdır. Oysa Kur'ân, bu yaratılmış dünyaya ait bir şeydir. Bir zaman ve mekân içinde söylenmiş ve yazılmıştır. Bunun için Kur'ân mahlûk (yaratık)tır."[22] Mu'tezile, Abbasi halîfeleri 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 Mu'tezile'ye de şiddetli baskılar yapılmıştır.[23]

Özetle; özellikle felsefenin çabası, ortodoks kelâmcıların itizâl diye adlandırdığı mezhebi (Mu'tezile) güçlendirmiştir. Mu'tezile, ilâhîyatın bile aklın incelenmesine bir zemin olduğunda ısrarla "Allah kelâmı'nı olduğu gibi kabullenecek yerde, Fâil (Allah) ile fiilin anlamının açıklanması"nı istedi. Bu, İslâm ortodoksisinin temeline yönelen bir girişim oldu. Mu'tezile, teolojide bir kanunluluk-nedensellik arıyordu. Mu'tezileden olan Basralılarla, ortodoks görüşteki Kelâm taraflısı Bağdatlı bilginler çatıştılar. Ebu Haşim (933) ve taraftarları Mu'tezile esaslarına bağlı biçimde, Aristoteles ve Neoplatonik felsefeden esinlenerek "cüz-ü lâyete cezza" ya da "cevher-i ferd" 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 fikir-

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

lerinin[24] Stoa okulunun –İslâm yazarlarına göre Revakîlerin (Revâkiyyun: Stoacılar) düşüncesiyle karışık olarak girmesinden sonra İslâmî düşünce ile belli ölçüde kaynaşarak yeni felsefe dönemlerini oluşturmuştur. Mu'tezile'nin de atomculuktan ve Empedokles'ten esinlenen yönleri vardı. Mu'tezile karşısında, kelâmcılar, önceleri Ebu Bekir Bakıllânî önderliğinde Eş'ârî düşüncesini sürdürerek "atomculuk"a karşı çıkıyor ve Bağdat'ta bir mihver kuruyorlardı. Allah cevherleri her an yeniden yarattığından cevher'in bağımsız boyutu olamayacağı, Basra Mu'tezilesinin görüşünde olduğu gibi bağımsız bir kanunluluk aranamayacağı, zorunluluk gibi gözüken her şeyin Allah'ın irâdesine bağlı olduğu düsturu konuyor, Mu'tezile'nin kanunluluk-nedensellik arama çabasına karşı çıkılıyordu.

Sûfîleri ana çizgimizi gözden kaçırmamak için konu dışı bırakırsak,[25] felsefe'nin din karşısındaki çabası bazı ünlü filozoflarla noktalanır. İslâm'da felsefenin genel çizgisi itibariyle Platonik ya da Neo-Platonik felsefeyi değil de, Aristotelesçi felsefeyi benimseyerek yola çıkmış olması[26] bir bakıma önemli imkânlar açmıştır. İslâm düşüncesinde felsefeye ağırlık tanımak eğiliminde olanlar, bu gelişimin, haklı olarak, altını çizerler.

2. Felsefe

İslâm'da Aristoteles yolu El-Kindî, Fârâbî 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. Gazâlî ise din felsefesi, metafizik, mistisizm ve etik anlayışı dolayısıy-

---

[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 topluluklarda, özellikle Türkler'deki demokratik geleneklerin yer yer Sûfîlik yönünde de biçimleneceği malûm. Bkz.: Gotthard Jöschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Bilgi yayınevi, İst. 1972, s. 34.

[26] Joseph 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.

la kendine özgü bir yol –daha doğrusu birkaç yol– çizecektir.[27] Ancak Gazâlî, temelde, felsefeye karşıdır.

El-Kindî (185/801-260/873) İslâm felsefesini, 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] Kudemâ'nın fikirlerini arap diline kazandırmak El-Kindî'nin temel amacı olmuştur ve bütün bilim dallarını içerir bir hâle getirmesiyle dikkati çeker.

Fârâbî (258/870-339/950) felsefenin esas olarak bir birim, bir okul, tek bir düşünce olduğu fikrindedir.[30] Platon ve Aristoteles felsefesinin kurucusudur. Peripatetikler, Platoncular, Stoacılar, Epikürosçular filozof gruplarının adlarıdır, bütün bunlar tek bir bütün, yani felsefe okulunu meydana getirirler. Ebu Nasr el-Fârâbî, teorik ve ethik felsefede Aristoteles'in baş takipçisi ve ondan sonra "İkinci Öğretmen"dir. Fârâbî'nin en belirgin özelliği akıl'ı ön plâna çıkarmasıdır. Bununla birlikte, siyaset teorisinde Aristoteles'in takipçisi sayılmamak gerektir. Geç Grek okullarında Politika üzerinde sınırlı ölçüde durulduğundan, Fârâbî Platon'un Devlet ve Yasalar'ını Aristoteles'in yerine geçirir ve siyaset üzerine Platon'un çözümünü benimser.[31] Siyasal görüşleri, uygulamada, bâtınî espriler taşır ve sünnî ortodoksisinin karşısında şiî harekete prim veren görüşlerle donanmıştır.[32] Bilim'i ve deney'i öğütleyen Fârâbî kehânet ve astroloji'ye kar-

---

[27] Felsefî kelâmın, İmâncı felsefenin kurucusu sayılan Gazâlî'nin, Eş'ârîyye'yi geliştirmesine ve filozoflara sert hücumlara bulunmasına karşılık "felsefe"den tam anlamıyla arınıp saf "İmâncı-vahiyci-ilhâmcı" 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", *Studi Orientalistici*, vol. II, Roma 1956, s. 455.

[30] İbrahim 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, "AlFârâbî" [sunuş ve düşünürün eserlerinden seçme çeviriler], *Medieval Political Philosophy* (ed. R. Lerner - M. Mahdi).

şıdır. Nedensellik ve determinizme inanır, "Tek" - "Bir" olan Allah'ın "İlk Sebep" oluşuyla yola çıkarak felsefe ve din'in tam uyumlaştırılması çabasını sürdürmüştür.

İbn Sîna (370/980-428/1037) gerek İslâm'da gerek Batı'da büyük etkiler yapmış bir filozoftur. Grek geleneğine uygun olarak, bilinen şeyin biçiminin idrâkiyle ilgili soyutlamalar, İbn Sîna'ya göre, bilgi'dir.[33] Hellenik ve İslâmî entellektüel ve spiritüel dünyaları bu bilgiye dayanarak tek bir düşünce potasında birleştirme amacındadır. İbn Sîna'nın temel kaygısı, Allah düşüncesine varma yolunda en üst aşamayı oluşturan insan mutluluğu ve mükemmelliğiyle ilgilenmektir.[34] Fârâbî'nin herşeyden çok Saf Akıl (*el-Aklu'l-Hâlis*) üzerinde durmasına karşılık İbn Sîna, Nefs'i ön plâna çıkarır; felsefesinin ağırlık merkezi İlm'u Nefs, yani psikolojidir. Cüz'i Nefs, insan nefsi, Fârâbî'de ölmezlik taşır; oysa İbn Sîna 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 fânî olmadığı biçiminde ortaya konan Platoncu görüş İbn Sîna'da ifadesini bulur ve dine daha uygun düşen bir sistemin dayanağını oluşturur. İbn Sîna'nın mistik eğilimleri siyasal görüşlerine de yansımaktadır. Düşünürün siyasal görüşleri Platon'un Yasalar'ının etkisini taşır ve Şerîat'ın, genel olarak da İslamî esprinin potasında bu etkiler eritilmeye çalışılmıştır.[36]

3. *Felsefenin Doruğu*

Kurtubalı İbn Rüşd (520/1126-595/1198), kendi düşüncesini sistematik biçimde bağımsızca formüle etmemesine[37] karşılık, Aristoteles şârihi olarak felsefedeki üstünlüğünü kabul ettirmiştir, İslâm felsefesinin candamarı olan felsefe ile din'in uyumlaştırılması sorunu, felsefî akım içinde en yetkin biçimde İbn Rüşd tarafından gerçekleş-

---

Glencoe 1963, s. 22 vd.- özellikle s. 83 vd.

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

[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.

tirilmiştir. İbn Rüşd'ün bu girişiminin "dâhiyane" bir çaba olarak ifade edilmesi,[38] İslâm felsefesi etütlerinde olağan karşılanmaktadır. Filozoflara karşı fakihler ve ilâhîyatçılar tarafından yürütülen sert hücumlara Gazâlî'nin de yine filozofları mahkûm eder mâhiyyetteki yazılan eklenince İbn Rüşd bir filozof olarak felsefeyi savunma görevini yükümlenmiştir.

İbn Rüşd, *Fasl-ül Mekaal*'de[39] felsefenin din ile tam bir uyum halinde oluşunu gösterme hedefini güder. Bu hedefin gerçekleştirilmesi gereğinin düşünce plânını aşan diğer bir yönü de vardır. Filozofların; özellikle Gazâlî'nin *Tehâfüt'ün*'de din-dışı ya da dinsiz olarak gösterilmesi, fakihler ve ilâhîyatçılar tarafından küfr'e düşmüş olarak itham edilmeleri, felsefe sahiplerini ölüme dahi götürebilecek kertede önemli isnatlar oluşturuyordu.

İbn Rüşd'ün *Tehâfüt-üt-Tehâfüt*'ü yazmadaki amacı, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki sözlerini "tasdik ve ikna cihetinden hangi mertebede bulunduklarını ve çoğunun yakîn ve burhan derecesinden yoksun olduğunu göstermek ise de, bu gaye onu ister istemez, Aristo felsefesi ile İslâm dini arasında bir uygunluk olup olmadığı ve vahiyle gelen hakikatlere burhanî istidlâllerle erişilip erişilemeyeceği meselesi karşısında bir vaziyet almaya sevketmiştir."[40] Gazâlî ile İbn Rüşd'ü Aristotelesçiler terimine vermiş oldukları anlam bakımından ayıran en önemli fark, Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sîna'yı Aristoteles'in İslâm'daki en büyük temsilcileri olarak görmesi, İbn Rüşd'ün ise Fârâbî ve İbn Sîna'nın Aristoteles'i tahrif ettiklerine kani olmasıdır. Gazâlî'nin Aristoteles'in fikirlerini İslâmiyette en iyi temsil eden kimseler olarak Fârâbî ve özellikle İbn Sîna'yı almasına İbn Rüşd'ün karşı çıkış ne-

---

[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'ün Felsefesi*: 1. *Fasl-ül-Mekaal*... 2. *Kitâb-ül-keşf*... tercümesi, çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1955.

İngilizceye 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] Mubâhat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, Ankara 1956, s. 7.

denlerinden birisi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'i bazı hususlarda yanlış nakletmekte oluşlarıdır.[41] İbn Rüşd'e göre, Gazâlî'nin "maksadım hakikat değil, karıştırmak ve filozofların sözlerini iptal etmektir" demesi, ona değil, fena kişilere yaraşır; âlimin âlim olarak görevi akılları şüphelerle şaşırtmak değil, ancak haktır.[42] Yine İbn Rüşd'e göre, Şerîatın maksadı gerçek "ilim ve amel"i öğretmektir. "Halka ruhlarının sıhhat için Şerîatın zâhiri kâfidir, onlara sahih veya fâsit Tevîllerden bahsetmek haramdır."[43] Felsefede zahirî (exoteric) anlatımda daima bir bâtınî (*esoteric*) anlam olması, İslâm için de geçerlidir. Özellikle felsefenin siyaset felsefesi biçimindeki uzantısında cemâate bâtınî anlamları yansıtmaması, açık şerîat hükümleriyle çelişkili olduğu kanısını yaratmaktan kaçınması siyasal bir davranıştır ve İslâm'da olduğu kadar[44] eski Grek düşüncesinde de gelenekleşmiştir.[45] Sorunun felsefî konumu ise, İbn Rüşd'e göre şu şekildedir; Te'vîl (Kur'ân-ı Kerîm'e sarahatten hariç mânâ verme) yönünde insanlar üçe ayrılırlar: a) Tevîle hakkı olmayan halk, b) Cedel ehli, bunlar tevîli cedelî yaparlar, c) Yakîn tevîl ehli, bunlar tevîllerini değil halka, cedel ehline bile açıklamamalıdırlar.

Söz konusu "kaçınma"nın değerlendirilmesi bağımsızca incelenecek önemde bir konudur. Bilimsel düşünceye kapı aralamak kaygısının cisimleşmeğe henüz başladığı, ya da başlama niyetini gösterdiği bir ortamda bu durumun mazur görülmesi kabul edilebilir. Felsefenin kendi örgüsünde olan bu mazeret karşısında bizim kanımızın önemi ise şüphe götürür. Felsefe akıl yolunu açık tutmağa çalışmaktadır, yoksa, akıl yoluyla varılacak sentezlerin kitlelere mâledilmesi

---

[41] Türker, *Üç Tehâfüt*..., s. 343.

[42] Türker, s. 349.

[43] Türker, s. 370.

[44] Bkz.: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, s. 18.

[45] Nitekim, Fârâbî şu olayı kaydetmektedir: Platon, Aristoteles'e gönderdiği bir mektupla, Aristoteles'i diyalog yerine risâle biçiminde yazarak felsefeyi popülarize etmiş olmakla suçlamakta; Aristoteles de cevabında muğlak yazmayı azaltmış olduğunu fakat yine de öğretilerinin kitlede 'vülgarize' edilmesine imkân tanımadığını belirtmektedir. Bkz.: *Kitâb al-jam' bain ra'yay al-hakîmain aflâtûn al-ilâhî wa-aristûtâlîs*, 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.

kaygısında değildir, hattâ 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 sözetmektedir. Filozof'a göre, felsefeyle mantık "ilim"lerindeki akılcı bakışın –yaklaşımın– Şerîat'taki değeri, "vücûb" (vâcip 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 "burhan" (delil-ispat) bulunduğuna göre burhân'ın şer'an vâcib oluşunu çıkarmaktadır, İbn Rüşd'ün bu Muhâkemesinde "kıyas-ı fıkhî"nin şerîat 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 karşıt görünürse akıl esas tutulur ve nakil, akla uyarlanır. Zaten, "menât-ı teklif" de akıldır ve "aklı olmayanın dini yoktur". Kur'ân-ı Kerîm, bildirisinin kabul edilmesini daima muhatâplarının akıl ve iz'ânından beklemiş, bildirileninin insanlığın "hassa-ı taakkulu"na bina etmiştir. İbn Rüşd, tasdik (inanma) hususunda insanların tabiatlarının çeşitli olduğu görüşündedir. Kimi, burhanla inanabilir, kimi, "cedelî" sözlere dayanır, kimi de "hitâbî" sözler ister.[46]

Fasl-ul Mekaal'de İbn Rüşd felsefe ile Şerîat arasındaki ilişkiyi ortaya koymasında yürüttüğü düşünce şu şekilde örgülenmektedir: şerîat felsefî çalışmaları zorunlu kılar. Çünkü varlıkları yaradanı yönünden incelemek felsefe olduğuna, Şerîat da Allah'ı ve varlıkları kıyas vasıtasıyla bilmeye yönelttiğine göre, felsefe Şerîat'a aykırı değildir, uygundur, –hattâ bunu yapmak– hak hakla zıt olmadığına göre, gerektir.[47] Şerîat'ta beyân edilmemiş şeyler, beyân edilmiş olanlardan kıyas yoluyla çıkarılır. Beyân edilmiş olanlarda lâfzın delâleti burhanî sonuca uyar ya da uymaz, uymazsa tevîl talep edilir. Tevîl mecâzî mânâdan hakikî mânâyı çıkartmaktadır. Zaten Müslümanlar tevîl etme esnasında değil sadece neyin tevîl edilip neyin edilmeyeceğinde anlaşmazlığa düşmüşlerdir, tevîlde anlaşmazlık da

---

[46] Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, "Önsöz", ss. XI-X.

[47] *Fasl*, çev.: N. Ayasbeyoğlu, ss. 2 vd., 22.

küfr gerektirmez.[48] Felsefede Şerîat'a aykırı hiçbir şey yoktur.[49] İslâmiyet'te affedilmeyen hata Şerîat'ın ilkelerine taallûk ederse küfr'dür, ilkeler üzerine kurulmuş şeylerde ise bidat'tır. Şerîat'ın zâhirî cedelî ve hitâbî delillerle bilinir, bâtını ise ancak burhan ehline açıktır.[50]

İbn Rüşd'e göre, felsefe Şerîat yönünden vâciptir, onun kardeşidir. Felsefe de hakikattir, Şerîat da hakikattir; bu ikilemli hakikat, hakikatin iki yüzüdür, çünkü hak, hakka aykırı olmaz. Böylelikle İbn Rüşd, önyargılı 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 "tahsîs" etmemesini İbn Rüşd'ün tezlerinin lehine irdelemek gerektir. Bu bakımdan, İbn Rüşd'ü akıl ile inancın uzlaştırıcısı saymak ve sadece bu yargı ile yetinmek yeterli değildir. İbn Rüşd'ün din ve felsefe sorununu ve sonuçlarını incelemesi, – Şerîat'ın etik, sosyal ve siyasal normları belli ölçülerde kapsadığı dikkate alınırsa– çağının şartları içerisinde, gene 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'ân'ın yazdığı her şeyin akıl yolu ile ispatlanabileceği önermesini dikkatten uzak tutmamak gerektir. Din ve felsefe, düşünüre göre, gerçeği değişik açı ve metotlarla açıklar.

---

[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.

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

İbn Rüşd'ün insan ve tabiat hakkındaki görüşleri; özellikle madde ve hareketin sürekli oluşu, başlangıcı ve sonu olan bir şey olarak tasavvur edilemeyeceği yargısı da İslâm'da bir düşünce devrimidir. Hareket, mekanik bir mekân 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 dogmatik önyargılara kesin bir karşı çıkış niteliğinde gözükmektedir. Ancak, İbn Rüşd'ün akılcılığını gerçeklikten uzaklaşmaya âlet 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 itibariyle mevcut olan fakat "ilim âlemi"nde konusu itibariyle mevcut olmayan gerçekliklere eğilmesi söz konusu olmamıştır. Akıl'ın kavranabilirliği "ince öğütmesi" yerine, tabiat-toplum-insanım gerçekliğinin kavranması için İbn Haldun'u beklemek gerekecektir.

Din-Felsefe ilişkisini statik bir biçimde ele alıp İmân-Akıl karşıtlığı olarak ifade 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-îmân'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 Şerîat'ta "Mülk Allah'ındır". Mülk'ün zümrelerde birikmesi ve birikmiş olanın "meşrûlaştırılması" sonucu "tağyir" edilen Şerîat'ın sosyal realitede ve siyasal plâtformda, ülkücü çağın çok gerilerde kaldığı dönemlerde, derebeğileşmiş bir yoruma "mâdûn" bırakılması karşısında, felsefe kendi imkânlarını zorlayarak hür düşünceye kapı aralamak istemiştir. Bulguların yığılmasıyla birlikte birikimden düzenlemeye (*classifi-*

---

[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.

cation) geçiş ancak mimarî, tıb, fizik, astronomi gibi alanlarda söz konusu olmuştur. Düzenli ve bağımsız bir özgür düşünce sürecinin "nâmına" hareket eden felsefe –özellikle İbn Rüşd felsefesi– din ile uzlaşma ihtiyacı –kaçınılmazlığı– içerisindedir. Spekülatif 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 gene İbn Haldun'a kadar, vahiy ve ilhâm'a dayalı din'in statik kılınması ve özellikle devlet formasyonları platformunda, Emevîler'den itibâren, araçlaştırılması karşısında, din ile felsefeyi düşüncenin iki yüzü olarak gören felsefenin üst aşaması, âdeta bilim'in yerini tutmuş, ya da, daha doğrusu, bilime kapı aralayacakmış intibâını veren bir kisveye bürünecektir.

II. İBN HALDUN'UN METODUNUN ÖNCÜLLERİ

A. BİLİMLERİN 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 hattâ davranışları kendi alanlarına hapsetmeye hazırdı. Ehl-i Sünnet'in türevleri aslını yadsımış, derebeğileşen yönetimler özgür düşünceye bütün kapıları kapamıştı. İbn Rüşd'le en ince noktasına varan felsefe, özgür düşünce "nâmına" 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 hazırlıyor, bu ger-

[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, Tunuslu 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 terkeden aile daha sonra İspanya'dan ayrılmış, yeniden Efrikiyye'ye dönmüştü.

İbn Haldun'un hayatı kabaca üç döneme ayrılabilir. İlk dönemde (20 yıl) çocukluğu ve gençlikteki 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'ân, Hadîs, Dil ve Edebiyat, Fıkıh üzerine bilgisini derinleştirdi, çeşitli icâzetler 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'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 Ebu İnan'ın ölümüyle iktidar Ebu Salim'in eline geçince, özgürlüğe kavuştu. Yine önemli yürütme ve yargı görevlerine getirildi. Ebu Salim öldükten sonra siyasal mevkii bozulan İbn Haldun, 1362'de Gırnata'ya –Endülüs'e– geçti. Ebu Abdullah bin Ahber, İbn Haldun'u gösterişli törenlerle karşıladı. Sevil'e, Kastil Kralı "Zâlim" 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 burada buradaki görevinden ayrılıp Cezayir yakınında Beni Tacin ilinde İbn Selâme Kalesi adıyla tanınan şehre indi. Bütün devlet memuriyetlerini bıraktı. Burada üç yıl boyunca kendisini tamamıyla bilimsel çalışmalarına vererek *Mukaddime*'ye hazırlandı. 1377 yılının Kasım'ında *Mukaddime* tamamlanmıştı. 1378'de Tunus'a geldi, eserini Tunus Sultanı Ebu Abbas'a sundu. Tunus'taki kütüphanelerden de yararlanarak Tarih'i (*Kitâb-el İber*) üzerinde 4 yıl daha çalıştı ve eserini tamamladı.

İbn Haldun, 1381'de Hacc'a doğru yola çıktı. Bu sıralarda Mısır'da Sultan Berkok tahta geçmişti. İskenderiye'ye gelen İbn Haldun, Cami-i Ezher'de ders vermeye başladı. Adı ve sanı artık her yerde anılıyor, büyük bir bilgin olarak tanınıyordu, 1384'de Mâlikî 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 şikâyetlerini yoğunlaştırdı. Mısır'da, İbn Haldun'un bir siyasal dönüşüm için gerekli saydığı "asabiyyet" yok sayılabilirdi. Düşünür, hasımlarının iddialarını çürüttü ise de, üzüntüye kapılarak Mâlikî Kadılığından istifa etti, bilimsel çalışmalarına ve derslerine yöneldi. Uzun yıllar boyu çalışmalarını derinleştirdi ve özellikle *Mukaddime* üzerinde yeniden durdu, eserinde yenilemeler yaptı. Bu arada Mısır'daki zaman zaman keskinleşen siyasal gelişmeleri izledi. Berkok aleyhindeki olaylara tanık oldu. Sultanın duruma hâkim olmasından sonra 1399'da tekrar Mâlikî 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 tâyin 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, üzerinde 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 *Kitâb-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.

İbn Haldun'un hayatı özellikle "resmî hayat"ı hakkında ayrıntılı bilgi mevcuttur. Düşünür çağının çeşitli özelliklerini de yansıttığı uzun bir otobiyografi (*Et-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.

(Yukarıda yer almayan bazı hususlar ve hayatı hakkında yorumlar için bkz. Süleyman Uludağ, "Giriş": 'İbn Haldun ve Mukaddime'; 'Hayatı', ss.15-54. Kezâ bkz.: S. Uludağ, İbn Haldun: Hayatı Eserleri Fikirleri, T.D.: Y.V.Y., Ankara 1993, ss. 1-17.)

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 İbn Khaldûn's "Autobiography"*, Berkeley-Los Angeles 1952.

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

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

Ayrıca, İbn Haldun'un gözlemleri konusunda bkz.: Jamil M. Abun -

çekçilik ise onu yeniden gözlemlere itiyordu. Gerçeklik, kitaplara kıyısından köşesinden yansımıştı. Asıl olan olaylar ise tabiatta, toplumda, kişide kanunluluklarını yürütmekteydi. Olayların materyal, toplumları konu olduğu bir genel inceleme yapmak için akıl yoluna sahip çıkan İbn Haldun'un karşısında bulunan ilk engel insan düşüncesini saran önyargılar olmuştu. Bu ilk engeli aşmak, "mevcut"un içinden bir yol açmakla mümkün olabilecekti. XIV. Yüzyıl İslâmına başkaca yol bulmak imkânsızdı; buna Şerîat 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 önemli ayırımı, tabiî (tabî'iyya) ve naklî (naqliyya) ilimler ayırımıdır.

Tabiî ilimler fikir ve akıl ile öğrenilir; insan algılama (idrâk) yeteneğiyle bu ilimlerin konularını, sorunlarını, argümanlarını ("delil" ve "burhan"larını), öğrenim ve öğretim yöntemlerini kavrar, inceler ve anlar. Naklî ilimler ise, Şerîatı vaz'eden (Şâri': Shâri) nakil ve rivâyet edilen haberlere dayanır; bu ilimlerin esas ve usûlleri öğrenilirken

---

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] Fârâbî ve ve İbn Sîna'nın ilimleri bölümlemesine bir giriş için bkz.: S.V.D. Berg (trans.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, London 1969. II (Notes), s. 171.

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

İslâm uygarlığındaki temel inanç ve düşünce eğilimleri itibariyle 'İlm anlayışının incelenmesi için bkz.: F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E. J. Bril, 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" (Tasavvuf), "İlim Düşüncedir" (Felsefe), "İlim Toplumdur" (Eğitim) ayrımlarıyla geliştirdiği incelemesi standart bir eser olarak mütalâa edilmelidir.

akla dayanılmaz, ancak sorunların ayrıntı ve uzantılarını asıllarına bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur.[55]

İbn Haldun'un *Mukaddime*'de niceliksel ve niteliksel olarak büyük ağırlık taşıyan 'İlim'ler hakkında verdiği bilgiler ve özellikle yaptığı yorumlar üzerinde durmak bile başlıbaşına uzun kolektif çabaları gerektirir. *Mukaddime*'nin yaklaşık yüzde otuz'unu teşkil eden, 'İlm'lerin ele alınmasının örneklenerek değerlendirilmesi,[55a] tabiatıyla, bu çalışma için söz konusu değildir. Gerçekleştirilmeye çalışılacak olan, sadece, İbn Haldun'un ana mihverini teşkil eden, 'İlm'(ler)e bütünsel olarak bilimsel bakış açısını vurgulamaya yöneliktir.[56]

Mukaddime'deki ilgili bölümler dikkate alınarak Aklî-Naklî ilimler ayırımı altında belirlenen ilim dalları şematik biçimde özetlenebilir.[56a]

---

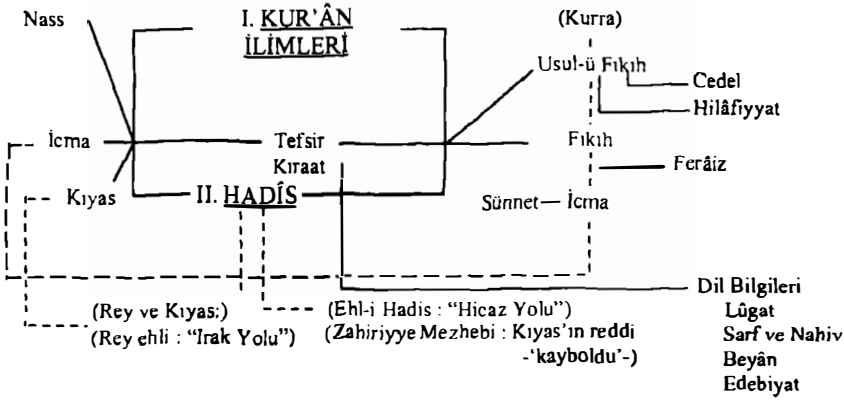
[55] *MSU*, II, s.780: *MU*, II, s. 455 : *MR*, II, s. 436.

[55a] *Mukaddime*'de yer alan İlimler Konusu ("İlimler ve Çeşitleri, Öğretim ve Usûlleri, Bütün Bu Hususları Arız Olan Haller...") gerek çeviri yetkinliği gerekse terminolojik–kavramsal açıklamaları açısından *MSU*'dan okunmalıdır: *MSU*, I, ss. 763-1090.

[56] İbn Haldun'u konu alan bazı eserlerde ilimleri tasnifinin dökümü ve analizi çok sınırlı olabilmektedir. 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 mümkündür. Bizim şematik özetimiz bu çalışmanın gereği doğrultusundadır ve doğrudan *Mukaddime*'den kaynaklanmaktadır. *MR*, II, s.410 dipnot 1'den, *Mukaddime*'nin İlimlere dâir olan 6. Bölümü'nün 'erken' sayılabilecek bir tarihte doktora tezi konusu olduğunu öğrenmekteyiz. S. Van den Bergh, *Umriss der Muhammedanischen Wissenchaften nach Ibn Haldûn* (Leiden, 1912).

[56a] Özellikle, S. Uludağ'ın (*MSU*, II, ss. 789-793'de yer alan 3 numaralı dipnotu öğreticilik ve yorumlama bakımından dikkatle mütalâa edilmelidir. İbn Haldun'un "İlimleri Umrân'a göre değerlendirmiş" olmasına rağmen, "ilimlerin tasnifi ve tedris faaliyetleri" konusunda bedâvet-hadâret nazariyesini sonuna kadar açık bir şekilde yürütmüş sayıl(mayabileceği)ni belirten Uludağ, Düşünür'ün, "...konuyu vuzuha kavuştururken [kendi] bedâvet-hadâret ve umrân nazariyesinden istifade etmiş olmakla birlikte söylenmesi gereken herşeyi söylememiş" olduğu görüşündedir. Biz de (ÜH) haddizâtinde, ilimlerin tasnifi konusunda İbn Haldun'dan önceki düşünürleri ve Aristoteles'i gündeme getirmekten ziyâde, Düşünür'ün söz konusu tasnifle Bilim kapısını nasıl açtığı üzerinde durmuş bulunuyoruz.

NAKLÎ İLİMLER (ŞERİAT İLİMLERİ)



III. KELÂM

IV. [Diğer 'Türevsel' İlimler]

TASAVVUF

RÜYA TÂBİRİ

AKLÎ İLİMLER

I. MANTIK İLMİ

II. TABİÎ İLİMLER

A. Fizik

B. Tıb

C. Tarım (*)

İLÂHİYAT İLMÎ (al-ʿilm al-ilâhî: METAFİZİK)

MATEMATİK (TALİMÎ İLİMLER : taʿâlîm; 'ulûm-u riyâziye', riyazî ilimler)

A. Geometri ve türevleri

1. Genel geometri
2. Kürevî ve konik geometri : Sferik trigonometri ve Mekanik (Cerr-i eskal'e ilişkin geometri ve hesaplar)
3. Yüzölçümü
4. Optik pers (Menâzır)

B. Aritmetik ve türevleri

1. Genel aritmetik

2. Cebir (Cebr)
3. Ticarî aritmetik (Muamelât)
4. Ferâiz (Kanunî hesaplar, miras hesapları)

C. Astronomi ve türevleri

1. Genel astronomi
2. Astronomik hesap (Zâyiçeler ilmi)

D. Müzik

(*) 'Sanayi' faaliyetleri ve genel olarak iktisat "teori ve politika"sı *Mukaddime*'nin çeşitli bölümlerinde önemle ve temel konumu bakımından ele alınmış; mevcut aklî ilimler arasında ayrıca belirtilmemiştir. İlimlerin tamamı için bkz.: *MSU*, I, s.763 vd.: *MU*,II, s. 441 vd.: *MR*, I, s. 409 vd.

2. Naklî İlimlerin Niteliği

İbn Haldun'a göre,[57] naklî ilimlerin her birinin temel ve dayanağı Kur'ân âyetlerinden ve Tanrı Elçisi'nin hadîs ve sünnetlerinden ibaret olan Şer'î delillerdir. Tanrı'nın Kitâbını ve Elçisinin hadîslerini anlatmak ve açıklamak üzere vaz'edilen ilimler de şer'î ilimlerden sayılır. Naklî ilimler birçok kısımlara bölünür, Tanrı tarafından farz kılınmış buyrukların yükümlü olan mü'min tarafından bilinmesi ve öğrenilmesi vâcibdir. Bu emir ve hükümlerin her biri âyet ve hadîslerin açık olan ifadesinden (nass) ya da din bilginlerinin ittifakla verdikleri hükümlerden (icma) ya da "kıyas"tan alınmış hüküm ve emirlerdir. Bundan dolayı her olayda Kurân'a başvurulur; Kurân'ın ifade ve cümlelerin incelenmesi "Tefsîr ilmi"dir. Kur'ân'ın lehçelere göre okunmasına dâir ilim "Kıraat ilmi"dir. Peygamber'den rivâyet edilen sözlerin çeşitli ölçülere göre incelenmesi "Hadîs ilmi"dir. Hükümlerin asıllardan yani Kurân ve hadîsten "istidlâl"i, âyet ve hadîslerden hüküm çıkarmak usûlü, "Usûl-û Fıkıh" ilmidir. Bu ilmin kanun ve kurallarına dayanarak âyet ve hadîsten hükümler çıkarmak ve yararlanmak suretiyle Tanrı'nın kullarına emir ve yasak ettiği işlerin bilinmesine dair olan ilim, "Fıkıh ilmi"dir. Kulların kalbi olan, imânla ilgili yükümlülüklerini kapsayan imân akidelerini aklî delillerle ispat

---

Aklî İlimler'in tamamının işlenmesi ve irdelenmesi için doğrudan *Mukaddime*'ye bakılmalıdır.

[57] *MSU*, II, ss. 781-792: *MU*, II, ss. 457-458: *MR*, II, ss. 436-438.

eden ilim "Kelâm ilmi" diye anılır. Kur'ân ve hadîsleri anlayabilmek için de "lûgat, nahiv, beyân ve edebiyat" gibi bölümlere ayrılan dil ile ilgili ilimler doğmuştur.

İlk bakışta, İbn Haldun'un Kur'ânî/naklî ilimleri sunuşunda kayda değer husus, bu ilim dallarını birbirleriyle olan ilişkilerini dikkate alarak sergilemiş olmasıdır. İbn Haldun, sunuşunu düzenli bir biçimde yapmıştır, her Şerîat ilmiyle ilgili açıklamalarını da teker teker ele alacaktır.[58] İslâm Şerîatının özelliği bakımından, İslâm Şerîatıyla ilgili ilimlerin bütün diğer milletlerin din ilimleri karşısındaki durumu önem taşır. Diğer dinlerin ilimlerini öğrenmek yasaktır; çünkü İslâm Şerîat'ı, Tanrı tarafından indirilen kitaplardan Kur'ân'dan başkasına bakmayı yasak etmiştir.[59] Söz konusu hükme İbn Haldun yorum getirmez. Zâten Tanrı emri ile kesinlik kazanmış duruma yorum getirmek olmaz. Ancak İbn Haldun'un bu konuyu burada kesip hemen naklî olan Şerîat 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 bırakmanın en kolay yolunu, bizâtihi bu naklî ilimlerin kendi kendilerine çizdikleri, kendilerini soyutladıkları alana dokunmamakla bulmuştur. Bu şerîat ilimlerinin gelişme süreçlerinden ve bunun sebeplerinden bahsetmek gene bu ilimlerce yasaklanmış mıdır? Böyle bir yasak yoktur; aslında önemli olan da "olup-bitenlerin" (vâkıaların) sebep ve sonuçları olduğuna göre, söz konusu naklî ilimlerin gelişmeleriyle ilgili açıklamalar getirilebilir demektir. –Kaldı ki, İbn Haldun, Şerîatça yasaklanmış olanlara da, ilerde çeşitli örneklerini göreceğimiz üzere, ikilemli hattâ 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

---

[58] *MSU*, II, ss. 781-792: Bkz.: *MU*, II, ss. 460-566: *MR*, II, s. 439, *MR*, II, ss. 439-440

[59] *MSU*, II, s. 783: *MU*, II, s. 458: *MR* II, s. 438.

[60] Bkz.: Ü. Hassan, "Mukaddime Metni", s. 123.

[61] *MSU*, II, s. 784: *MU*, II, s. 459: *MR*, II, s. 439.

irdeledikten, onların "bağımsızlığı"nı tanıdıktan hemen sonra attığı bir adımla Şerîat ilimlerinin gelişmesi ile paralellik aramaktadır.

İbn Haldun tefsîr ilmini incelerken, tefsîr kitaplarının şer'î hükümlerle ilgisi olmayan "haber"lerle doldurulmasının sebeplerine değinmektedir.[62] Şer'î hükümlerle ilgili olmayan söylentilerin Şerîat 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 "tâbiiyet etmiş" olan Hıristiyanlara başvurduklarını belirtmektedir. İslâm öncesinde, araplar arasında yaşayan Tevrat ehli, araplar gibi bedevi 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 olmayan eski bildiklerini muhafaza etmişlerdi.

---

[62] *MSU*, II, ss. 786-787: *MU*, II, ss. 466-467: *MR*, II, ss. 445-446.

Dikkat çekici bir husus olarak; İbn Haldun'un, İslâm düşüncesi (ve tabiî, asıl, akaidi) bakımından en kritik konuların başında gelen "nâsih olan âyetler/mensûh âyet" konusunda çok ihtiyatlı yaklaştığını görmekteyiz.

[63] İbn Haldun, toplumsal bir terim olarak "A'rab, A'râb" sözcüğünü "bedevî" karşılığı kullanmaktadır. Düşünür, burada, ırk, "milliyet", dil farkı gözetmez; genel olarak bedâvet içerisindeki göçebe-bedevîliği kasteder. Ancak, İbn Haldun, Berber, Türk ve Moğollardan da sözetmektedir. 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, tasrih etmek ihtiyacı ile, "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. şıkda) belirtilen "göçebeliğin övülmesi onların Şerîata uygun düşmelerine orantılıdır" yargısıyla uyuşmamız mümkün değildir, İbn Haldun'un Arapları bedevî olarak tanımlaması üzerine Araplık "yanında" ve "karşısında" yorumlar geliştirilmiştir. (Yine bkz.: Mahdi, aynı yerde, Karş.: İlhan Arsel, *Arab Milliyetçiliği*..., ss. 59, 107.)

İbn Haldun'un bu açıklaması, naklî bilim - aklî bilim ayırımının sağladığı imkânla, naklî bilimin "bütünlüğü"ne dokunmaksızın, İslâm'ın dinî bir sorununu nasıl tahlil ettiğine bir örnek teşkil eder. Tahlilin, tarihsel ve sosyal bir temele oturtulmuş olduğuna, şimdilik, değinmiş olmakla yetinelim.

Mu'tezilik, ehli-i sünnet'i 'reform'a uğratmış bir mezheptir. Ehl-i sünnet'in 'reform'dan geçirilmesi, İbn Haldun'un uygun göreceği bir oluşum değildir. Çünkü, felsefe katıştırılmış mezhep, îmân ve vahy'e dayanan din'i değiştirecektir. Îmân ve vahy'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 tefsîr ilmini incelerken[64] Mu'tezilik'e karşı tavrını hemen alır ve Mu'tezile mezhebinin tefsîr ilmiyle ilgili olarak söylediklerinden, Mu'tezîlik âdetinden sakınılması gereğini duyurur. Bu husus, İbn Haldun'un, eseri boyunca, yeri geldikçe, Mu'tezile'nin iç-tutarlılığını yansıtan söylemler geliştirmesine engel olmaz.

Ehl-i sünnet'in (mensubu olduğu) Mâlikî[65] mezhebi uyarınca kabul edilen sahih hadîsler esas itibariyle belirli olduğu halde,[66] İbn Haldun, hadîslerin nâsihlerini 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 "vâcip-haram-müstehabb-mekrûh-mubâh" ayırımlarını yaptıktan hemen sonra, ehl-i sünnet'in bütün mezheplerini karşılaştırmalı bir biçimde ele almakta, bu arada Mâlikî mezhebinden söz ederken, bu mezhebin yaygın olarak bulunduğu "Batı Afrika ve Endülüs ahalisi, Irak ahalisi kadar medenî değildi, bedevî kültürü etkisiyle bunlar Hicaz ahalisine eği-

---

[64] *MSU*, I, ss. 446-447: *MU*, II, s. 469: *MR*, II, s. 447. Mu'tezile'den alınan telâkkilerin sebep olduğu te'viller konusunda S. Uludağ'ın yorumu için bkz.: *MSU*, II, s. 897 dipnot 26.

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

[66] Bkz.: *MSU*, II, s. 793 vd.: *MU*, II, s. 493 vd.: *MR*, III, s. 12 vd.

[67] *MSU*, II, ss. 793-802: *MU*, II, ss. 470-483: *MR*, II, ss. 447-463.

[68] *MSU*, II, ss. 802-820: *MU*, II, ss. 483-498: *MR*, III, ss. 3-20.

limliydiler"[69] değerlendirmesini yapmaktadır. Her mezhebin kendine özgü fıkıh'ı ve usûlü bulunmasının tarihsel köklerine eğilebilmek, İbn Haldun'un naklî ilim - aklî ilim ayırımdan sağladığı imkâna 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, hem tabiatı hem de toplumu açıklayamamış olduğuna tarih tanıklık etmektedir. Bu bakımdan, din'in vahy ve îmânla sınırlanmış olduğu görüşünü sürdürür. Düşünür, Kelâm İlmi'ni incelemeye[70] başlarken, îlm-i Kelâm, îmândan olan akide ve inançları aklî delillerle ispat eden ve İslâm akidelerinde ilk İslâmın ve 'ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden bir ilim[71] olduğu şekilde bir tanım getirmektedir, idrâkin sınırsızlığına karşı çıkmak gerektir, "çünkü bizim idrâklerimizin muhdes ve mahluk olduğuna şüphe yoktur ve Allah'ın halkı (ve yaratması) insanların halkından daha büyüktür... varlık bundan daha geniş bir daire teşkil eder."[72] Dolayısıyla, müminlere şu öğüdü verir.[73] "Şu hâlde, (ey insan) idrâkini de, idrâk ettiğin mahdut şeylere de ittihamet(le yaklaş) (kesin nazarla değil ihtiyatlı bir nazarla bak)... o (ilâhî emirler) senin idrâkinin üstünde olan bir tavırdan, senin akıl ve düşünme dâiresinden daha geniş olan bir dâiredendir. Bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu hâlde onun verdiği hükümler yakın ifade eder, bu hükümler asılsız değillerdir... Tevhid ve ahiretle ilgili hususları... ilâhi sıfatların hakikatlerini... akıl terazisi ile ölçmeye tamah etme." Daha da açık, yorumlanmış ve vecîz olarak söyleyince, "... aklı nakle takdim etmek isteyenlerin yanıldıklarını ve anlayışları eksik ve fikirleri altüst olmuş bir hâlde bulunduğunu kavrarsın."[74]

---

[69] *MSU*, II, 810: *MU*, II, s. 494: *MR*, II, s. 13.

[70] Bkz.: *MSU*, II, ss. 820-835: *MU*, II, ss. 515-540: *MR*, III, ss. 34-55.

[71] *MSU*, II, s. 820: *MU*, II, s. 515: *MR*, III, s. 34.

[72] *MSU*, II, s. 822: *MU*, II, s. 520: *MR*. III, s. 38.

[73] *MSU*, II, s. 823: *MU*, II, s. 521; *MR*, III, s. 39.

[74] Bu ifâdeler karşısında, M. Mahdi'nin İbn Haldun hakkındaki "felsefenin gerçek taklîtçiliği" tezi –şimdilik– önemli bir temelini, İbn Haldun'un "ikrâr"ını kaybetmektedir. Tabiatıyla, aslında sorun burada bitmemektedir. M.

İbn Haldun'a nazaran, imân akidelerini Kur'ân ve hadîste anılan delillerle ispat etmişlerdir. Fakat sonradan anlaşılması kolay olmayan ve birbirine benzediği için tefsîr ve izâhı zor olan âyetlerdeki kaidelerle ilgili olan âyetlerin anlamlarını tafsilli bir surette açıklarken aralarında ihtilâflar türemiş, bu durum ise, ihtilâf, çekişme, nizâ' ve münakaşalara yol açmış, bu münakaşalar âyet ve hadîslerden ziyade aklî deliller ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu çelişme ve münakaşaların bir sonucu olarak Kelâm ilmi teşekkül etmiştir.[75] Aslında, ilim ve sanayinin gelişmesinin bir sonucu olarak bilginler birçok eserler te'lîf etmeye, ilim ve fennin diğer incelemelerinde bulunmaya başlamışlardır; mütekellimîn (kelâmcılar), Tanrı'yı her türlü noksandan ve mahlûklarına benzemekten tenzîh eden eserler yazmışlardır.[76] Ancak, öte yandan Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarından olan işitme ve görme (sem'i ve basar) sıfatlarına benzeterek kelâm (söylemek) sıfatının da Tanrı'da bulunmamasına hükmetmiş; kelâmın nefisle kaaim bir sıfat olduğunu düşünmeden Kur'ân'ın mahlûk olduğu bid'atini de ihdâs etmiştir. Oysa, İbni Haldun'a göre, âlimler Kur'ân'ın kadîm (ezelî) olması inancında idiler.[77] Halîfelerden bazılarının, bu arada Me'mun sözü edilen fikirleri Mu'tezile taraftarlarından öğrenerek kabullenip müslümanları da bu fikri kabule zorlayınca ehl-i sünnet bu bid'atlerin yayılmasına mâni olmak üzere aklî delillerle bu akideleri reddetmek üzere harekete geçmiş, Mütekellimînin üstâd ve imamı olan Ebu Hasan Eş'ârî incelemelerine başlamıştır.[78] Görülüyor ki, İbn Haldun, akıl'ın metafiziğe hizmetine prim vermekten şiddetle kaçınmaktadır. Bu prim, Mu'tezile gibi hayli süre Abbasîlerin ideolojisi olmuş bir sistematik bütüne verilmiş olsa bile. Düşünür'ün 'müteşâbih âyet'(ler) konusundaki tutumu da dikkate değerdir.[79]

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, s. 533: *MR*, III, s. 49.

[77] *MU*, II, ss. 533-534: *MR*, III, ss. 49-50.

[78] *MU*, II, ss. 533-534: *MR*, III, ss. 49-50.

[79] İslâm'ın, Kur'ân-ı Kerîm'in, nâçizâne kaydedelim, herhâlde, en önemli, en

İslâm'da aklî ilimlerin gelişmemiş olduğu bir çağda, İbn Haldun'a nazaran, deliller için bir ölçü teşkil eden mantık ilmi İslâmlar arasında yayılmamış olduğundan bu delil ve kıyasların sureti mantık ilmi gibi aklî ilimlere uymazdı. Mantık gibi aklî olan ilimler müslümanlar arasında az çok yayılmaya başlanmış ise de, başlangıçta bu ilimleri felsefe ilimlerinden sayarak, şer'î ilimlere tamamıyla aykırıdır diye mütekellimin öğrenmemişler ve önem vermeden bu ilimleri tamamıyla ihmâl etmişlerdi. [80] Ne zaman ki mantık ilmi İslâm'da yayıldı ve mantık'ın felsefede bir âlet ve ölçü olduğu gibi, Şerîat ilimlerinde (naklî ilimlerde) de bir metot olması düşünüldü, İslâm bilginleri mantık ile felsefî ilimleri birbirinden ayırdılar, işte bu noktadan, mantık'ın naklî ilimlere girdiği noktadan itibaren, İbn Haldun, kelâm'ın esas görevinden uzaklaşmağa başladığını, en azından kelâm 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.

İbn Haldun'a nazaran, Kelâm ilmi bilginleri mantık'ı bir ölçü olarak kabul edince, hasımlarını bu "delil"lere dayanarak reddetmeye başladılar; Bakılânî gibi, delilin batıl olması delilin delâlet ettiği maddenin butlaniyle lâzım geldiği fikrine ikna olmamışlardır.[81] Dolayısıyla; Filozofların İmân akidelerine aykırı olan fikirlerini bu metoda göre reddetmek dahi, çok vakit, kelâm ilminin konuları içine alınmış oldu.[82] İbn Haldun, devamla, bundan sonra gelen bilginlerin felsefî ilimlere çok önem vermelerinden ötürü, kelâm ile felsefî ilimlerin

---

girift, en hayatî ve 'zor' konusu 'Muhkem-Müteşâbih' Nasslar'ın/Âyetlerin karşılıklı vaz'iyeti ve bu ilişkinin idrâki mes'eleleridir. Dolayısıyla, asrımızda da en çok hassasiyet taşıyan bu temel mes'ele hakkında *Mukaddime*'nin üzerinde bağımsızca durulacak önemdeki, "Kitap ve sünnetteki müteşâbih ifadelerden örtünün kaldırılması" konusu ve bunun sonuçları hakkındaki başlığa bkz.: *MSU*, II, s. 835 vd. Bkz.: *MR*, III, s. 55 vd. Bkz.: S. Uludağ, *MSU*, II, ss. 842-845'de dipnot 11.

[80] *MSU*, II, s. 830: *MU*, II, s. 536: *MR*, III, s. 51.

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

[81] *MSU*, II, s. 830: *MU*, II, s. 537: *MR*, III, s. 52.

[82] *MSU*, II, s. 830: *MU*, II, s. 537: *MR*, III, s. 52.

konularının "yekdiğerine benzer ve birbirinden ayırdedilemeyecek" bir hâle geldiğini kaydetmektedir.[83]

"Şâri bizleri herhangi bir idrâke hidâyet ve delâlet etti mi, bize düşen onu kendi idrâkimize takdim etmek... sadece ona güvenmek ve aklî idrâklerle onu tashih etmemeye çalışmaktır."[84] Demek ki, ihsan edilmiş olan ilâhî ilimler (nakil yolu: aktarılan bilgiler) konusunda –sadece bu konuda– ilâhî 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. "Kelâmcıların bu mes'eleye girmelerinin (ve aklî delillerle uğraşmalarının) yegâne sebebi, bid'at niteliğindeki görüşlere dayanarak selefçe kabul edilmiş akidelere karşı çıkma vadisinde ilhad ehlinin itirazlarıdır... kelâmcılar onları reddetme ihtiyacı duymuşlardır."[86] Ancak, kelâm ile felsefenin, dolayısıyla spekülatif akıl ile dinin, zamanla birbirine karışmaya başlaması eleştirisiz kalamaz: "... Vecd hâllerinden bahseden sonraki aşırı giden mutasavvıflar ortaya çıkınca, onlar da iki fennin (kelâmın ve felsefenin mes'elelerini kendi fenlerine katıp karıştırdılar... Halbuki aslında bu üç fenden herbirinin idrâkleri (bilme vasıta ve sahaları) yekdiğerinden başka ve ayrıdır."[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 dünya da olup bitene bakacaktır. Önce din'de akıl'ın rolüne reddiye, sonra da vahy'i "Tanrı tecellîsi" (dışa vurma, belirme) olarak kabul edip inceleme alanı olan dünya ve toplumların bağımsızlığını kurtaracaktır.[88] Bu plân doğrultusunda ilerleyen İbn

---

[83] *MSU*, II, s. 831: *MU*, II, s. 538: *MR*, III, s. 53.
[84] *MSU*, II, s. 895: *MU*, II, s. 607: *MR*, III, s. 154.
[85] *MSU*, II, s. 895: *MU*, II, s. 607: *MR*, III, s. 154.
[86] *MSU*, II, s. 896: *MU*, II, s. 608: *MR*, III, s. 155.
[87] *MSU*, II, s. 896: *MU*, II, s. 609: *MR*, III, s. 155.
[88] Bu "kurtarma" gereksinmesi, İbn Haldun'un kurulu düzen içerisinde kendisini de "kurtarması"nı mümkün kılacak, düşünür, pek çok şahsî trajik olayla sarsılmasına rağmen, zaman zaman da görkemli bir hayat sürecektir. Bazı "kritik" olayların yorumu İbn Haldun'un görüşlerine bir açıklık getirmeyecekse düşünür kendisini "tehlikeye atmaz", örneğin Bkz.: (Hallâc-ı Mansûr hakkında) *MU*, II, s. 559: *MR*, III, s. 102. İbn Haldun, bu gibi

Haldun, kelâm ile felsefeyi ayırt etmeye özen gösterir. "Bil ki, Düşünür'e nazaran kelâmcılar, çok defa, Tanrı'nın 'vücûd'unu (varoluşu'nu) ve sıfatlarını varlıkların hâlleri ile ispat ederler. Filozof ise tabiîyat ilimlerinde tabiî cisimleri inceler. Bu cisimler de varlıkların bir parçasıdır. Fakat filozofun cisimleri incelemesi mütekellimînin incelemesinden başkadır. Felsefeci cismi hareket ve sükûnet hâli bakımından, kelâmcı ise o cismi yaradana delâlet etmesi bakımından inceler. Felsefeci ilâhîyatta ancak mutlak vücuda ve zâtının icapları bakımından, ise vücudu onu îcâd edene delâlet etmesi bakımından inceler. İbn Haldun, devamda, mensuplarına göre kelâm ilminin konusunu, bütün akidelerin Şerîat bakımından doğru olduğu farzedildikten sonra, bu akideleri delillerle de ispat etmek ve bid'at ehillerinin şek ve şüphelerini tamamiyle çürütmek olduğunu belirtir."[89]

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

İbn Haldun, genel plânının gözden kaçırılması ihtimâlini ortadan kaldırmak için şu notu da düşmeden edemez. "(Bunlar) akıl ve ondaki idrâk kudreti için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu hâlde aklın verdiği hükümler yakîn'i (gerçekliğini şüphe olmayan 'varış' sistem ve çabasını) ifade eder, bu hükümler asılsız değillerdir (bunlarda yanlışlık yoktur)." [92]

3. Aklî İlimlerin Niteliği

Belirttiğimiz üzere İbn Haldun'un akıl yolunu "kurtarma"sı, din'i akıl ile telif, uzlaştırma çabasına girmemesiyle mümkün olabilmiştir.

---

hâllerde, düşüncelerini, kaydettiğimiz üzere, ikilemli/üçlemli üslûb örnekleriyle aktarma cihetine gider; 'Müteşâbih âyet', 'Mensûh âyet' konuları da bu önemli örneklerin başında gelir.

[89] *MSU*, II, ss. 829-830: *MU*, II, s. 538: *MR*, III, s. 52-53.

[90] *MSU*, II, ss. 849-866: *MU*, II, ss. 540-560: *MR*, III, ss. 76-103.

[91] *MSU*, II, ss. 866-870: *MU*, II, ss. 560-566: *MR*, III, ss. 103-111.

[92] *MSU*, II, s. 823: *MU*, II, s. 520: *MR*, III, s. 38.

Bu noktada, İbn Haldun'un, 'Muhkem - Müteşâbih' âyetler konusunu Kur'ân-ı Kerîm (Alu İmrân 7. Âyet, Hûd I. Âyet, Zümer 23. Âyet) ışığında ek alarak, 'Muhkem ve Müteşâbih Âyetlerin varlığı', 'Bütün Âyetlerin Muhkem oluşu' ve 'Allah'ın sözlerin en güzelini Müteşâbih Âyetler olarak indirmiş olması üçlemliliğinin konusunda, S. Uludağ'ın yorumunun irdelenmesi gerekir. Bkz.: *MSU*, II, ss. 842-845, dipnot 11.

Din'i akıl ile te'lîf çabasının en yetkin örnekleri felsefe plânında 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 vahy ve imân 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. –O zaman için– bilimsel düşünceye ancak bu şekilde teorik bir zemin hazırlanabilecektir. Bunu gerçekleştirmenin ön şartı ise ilimlerin tasnifidir.

İbn Haldun'a göre, fikir ve düşünce sahibi olan insan için bilinmesi tabiî olan bu ilimler bir kavme mahsus değildir; bütün kavimler arasında ortaktır.[93] Topluluklar halinde dünyayı imar etmek işi başlıyalıdan beri bu ilimler insanlar arasında mevcuttur.[94] Hikmet ve felsefe ilimleri diye adlandırılan bu ilimler dörde bölünür: Mantık ilmi, Tabiî ilim, İlâhiyat ilmi ve Ta'lim (Riyaziyye: Matematik). Bu ana ayırımların her biri kendi içinde ayırımlara uğramaktadır.[95]

İbn Haldun, ilmi, "aklî ilim" olarak ele aldığında, ilimlerin mâhiyyeti ve gelişmesindeki ekonomik, sosyal, siyasal, tarihsel ve kültürel bütün faktörleri dikkate alır. Örneğin, İslâmiyetten önce "Pers" 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 Sa'd bin Ebu Vakkas, "Perslerin elinde bulunan hadsiz hesapsız (sayıdaki)" 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; " 'Onları suya atınız (ve böylece imha ediniz. Şayet onların muhtevası rehber, hidayet ve) irşad ise, Allah bizi bundan daha iyi irşad eden bir şeyle irşad etmiştir. (İlimler mürşid ise, Kur'ân daha iyi mürşiddir.) Şayet dalâlet ise,

---

[93] *MSU*, II, s. 870: *MU*, II, s. 566: *MR*, III, s. 111.
[94] *MSU*, II, s. 870: *MU*, II, s. 566: *MR*, III, s. 111.
[95] Bkz.: İlimlerin tasnifinin şematik özeti.
[96] *MSU*, II, s. 872: Bkz.: *MU*, II, s. 568 vd.: *MR*, III, s. 113.

onlara karşı Allah bize kâfidir' diye yazdı. Bunun üzerine onları suya ve ateşe attılar."[97] Bu olayı naklettikten sonra İbn Haldun yalnızca bir cümle eklemekte, "Böylece (Keldanîlerin, Babillilerin ve onların varisleri olan) Perslerin ilimleri bize kadar ulaşamadan mahvolup gitti."[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 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 'tartışma'sı mümkün değildir, ancak bu buyruğu övmemesi bile düşünürün söz konusu davranışı onaylamadığının bir belirtisi sayılmalıdır. Kaldı ki, İbn Haldun, yaptığı nakillerden hemen sonra yoruma girişmek âdetini bir yana bırakmış, onayını gösteren bir ifadeden kaçınmış ve kısa ve "katı" bir ifade ile Pers/Fars ilimlerinden yoksun kalındığını belirterek, "Perslerin ilimleri bize kadar ulaşamadan mahvolup gitti" demekten kendini alıkoyamamıştır.

İbn Haldun, Halife Ömer'le ilgili olaydan hemen sonra Yunan kültürüne geçmektedir. Düşünür, Yunan egemenliğini yerini Roma'ya bırakması ve zamanla Romalıların Hıristiyanlık'ı kabul etmelerinden sonra, Hıristiyanlık "din ve Şerîatleri"nin aklî ilimlere olan bakışları olumsuz olduğu için Romalıların bu ilimleri öğrenmeyi terketmelerinden sözederken, yazılmış olan kitaplar olduğu gibi Romalıların depolarında muhafaza edildiği için, "Bu ilimler onların hazinelerinde... ebedî bir yadigâr olmak üzere bâki kaldı" kaydını düşmektedir.[99] Görüldüğü gibi, kaybolmayan hikmet-akıl ilimleri kitapları İbn Haldun tarafından "ebedî yadigâr" sayılmaktadır. Bu yorum, İbn Haldun'un Halife Ömer'in buyruğu olayındaki suskun-

---

[97] *MSU*, II, ss. 872-873: *MU*, II, s. 570: *MR*, III, ss. 113-114.

[98] *MSU*, II, ss. 872-873: *MU*, II, s. 570: *MR*, III, ss. 113-114.

[99] *MSU*, II, s. 873: *MU*, II, s. 571: *MR*, III, s. 115.

Öte yandan, aynı yerde, İbn Haldun, anlamlı bir şekilde fizik ve diğer aklî ilimler eserlerinin Me'mûn'un ilme rağbeti sâyesinde, Doğu Roma İmparatorluğu'na gönderilen hey'etler eliyle ve Arap yazısıyla istinsah edilmek üzere vaziyet edilince, "Bunun bir neticesi olarak (ilmî malzemelerin ve) vesikaların büyük bir kısmı tam ve mükemmel bir şekilde tespit edilerek muhafaza edildi" kaydını düşmektedir.

luğu ve bir cümlelik "yorum"u ile karşılaştırıldığında, Halife Ömer olayını onaylamadığı ihtimâli belirmektedir.

İbn Haldun, Şerîat'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.

"Aklî ilimlerin Müslümanlar arasına girmesi –yasak/yok 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'mûn zamanındaki 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 tek âyettir: "Şâyet Allah isteseydi, onlar bunu yapamazlardı (En'am, 6/137)".[102] Demek ki, İbn Haldun'a göre, din açısından tarihsel gelişim, Tanrı irâdesinin dışa vurulmasıdır. İslâmiyetin aklî ilimlere izin verilmemesi 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 doktrininin 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, "(Felsefe'ye reddiye ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair "felsefeye ve filozoflara reddiye)""[103] ayrı bir fasıl kaleme almış

---

[100] *MSU*, II, ss. 873-874: Bkz.: *MU*, II, ss. 571-572: *MR*, III, ss. 115-116. Ayrıca bkz.: *MSU*, II, s. 995 vd.: *MU*, III, s. 171 vd.: *MR*, III, s. 314 vd.

[101] *MSU*, II, ss. 873-874: *MU*, II, ss. 572-573: *MR*, III, ss. 116-117.

[102] *MSU*, II, s. 874: *MU*, II, s. 573: *MR*, III, s. 117.

[103] *MSU*, II, s. 950 vd.: *MU*, III, 101 vd.: *MR*, III, s. 246 vd.

olması[104] şaşırtıcı sayılmamalıdır. Aristoteles'i genel olarak ve mantık ilmi açısından "filozofların büyüğü" olarak nitelendirmesi, kendisine yansıdığı kadarıyla, feylesofları (felasife'yi) 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 Şerîat'ın bir gereğini yerine getirmekte, hem de ikilemli –hattâ bir bakıma üçlemli– üslûbuyla kendi metodunun spekülâsyona dayanmadığını vurgulamaktadır. "Eflâtun da ilâhîyatta 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 spekülatif rasyonalizme karşı çıkmaktadır.

İbn Haldun, Filozoflardan Fârâbî, İbn Sînâ[108] ve diğer filozofların da –genel özellikleri itibariyle– aynı spekülâsyonlar çerçevesinde varlık sorununu çözümlemeye çalıştıklarını belirtmektedir. İbn Haldun'a göre, bu konular, "... ne dinimiz ne de maişetimiz (ve iktisadiyatımız) bakımından bizce mühim değildir."[109] Görülüyor ki, İbn Haldun'un felsefe'ye reddiyesinin yalnızca 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, gene 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

---

[104] İbn Haldun, bu bölümün hemen ilk cümlesinde 'önemli' bir bölüme başlamış olduğunu kaydetmektedir.

[105] *MSU*, II, s. 952 vd.: *MU*, III, s. 103 vd.: *MR*. III. s. 248 vd.

[106] *MSU*, II, s. 950 vd.: *MU*, III, s. 101 vd.: *MR*, III, s. 246 vd.

[107] *MSU*, II, s. 952 vd.: *MU*, III, s. 107: *MR*, III, s. 251 vd.

[108] *MSU*, II, s. 952: *MU*, III, ss. 104-105: *MR*, III, ss. 249-250.

[109] *MSU*, II, ss. 952-953:*MU*, III, s. 106: *MR*, III, ss. 251-252.

[110] *MSU*, II, s. 954: *MU*, III, s. 108: *MR*, III, s. 252.

vakit zihni kavrayan bir ilimdir.[111] Aklın doğru ile yanlışı ayırt etmesine[112] yarayan bir araçtır.[113] Mantık bilgisi, düşünceyi destekler.[114] Düşünür, Arabiyyat, mantık ve benzerleri olan aracı bilgilerin ancak başkalarını [başka bilgileri] öğrenmeye bir alet bir vasıta olarak ele alındığını, Mantık'ın vasıta olmaktan başka bir şey olamadığını belirtir.[115] Düşüncenin işlemesi, bilgi araştırmalarına dayanır; mantık temel bir bilgi değildir. "Mantık düşünce sırasında ortaya çıkabilecek yanlışlıklardan korunmak üzere... (işlevi olan) sun'î bir bilgidir."[116] Görüldüğü üzere, İbn Haldun Mantık'ı bir araç olarak ele almakta, ona, felsefede olduğu gibi düşünceye kaynaklık işlevi yüklememektedir: "Mantık san'atı, sözü edilen nazarî mâhiyetteki fikrî tabiatın fiiline (ve faaliyetine) ait bir keyfiyeti... (fikrî faaliyeti ve zihnî ameliyeyi) tavsif eder." Mantık ilmi böyle bir değerlendirmeyle aklî ilimler arasında yeralmaktadır.

İbn Haldun aklî ilimlerin bölümlenişini de büyük bir özenle gerçekleştirmiştir. Örneğin, Sayı (aded) 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 Tarımsal faaliyetler de incelenmektedir. Metafizik (İlâhiyat ilmi)[120] bunu izlemektedir. Şerîat'ın yasakladığı sihir ve tılsım[121] bilgilerinin mâhiyyetini de anlatan İbn Haldun, "Esrâr-ı hurûf"[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]

---

[111] *MSU*, II, s. 870: *MU*, II, s. 566: *MR*, III, s. 111.
[112] *MSU*, II, s. 950: *MU*, III, s. 101: *MR*, III, ss. 246-247.
[113] *MSU*, II, ss. 950-951: *MU*, III, s. 151: *MR*, III, ss. 298-299.
[114] *MSU*, II, ss. 950-951: *MU*, III, s. 151: *MR*, III, ss. 298-299.
[115] *MSU*, II, ss. 950-951: *MU*, III, s. 152: *MR*, III, ss. 298-299.
[116] *MSU*, II, s. 875 vd.: *MU*, III, ss. 148-149: *MR*, III, ss. 295-296.
[117] *MSU*, II, s. 875 vd.: Bkz.: *MU*, II, s. 574 vd.: *MR*, III, s. 118 vd.
[118] Bkz.: *MSU*, II, s. 871 vd.: *MU*, II, s. 567: *MR*, III, s. 112.
[119] Bkz.: *MSU*, II, s. 147 vd.: *MU*, II, s. 599 vd.: *MR*, III, s. 147 vd.
[120] Bkz.: *MSU*, II, s. 874 vd.: *MU*, II, s. 605 vd.: *MR*, III, s. 152 vd.
[121] Bkz.: *MSU*, II, s. 898 vd.: *MU*, III, s. 1 vd.: *MR*, III, s. 156 vd.
[122] Bkz.: *MSU*, II, s. 909 vd.: *MU*, III, s. 20 vd.: *MR*, III, s. 171 vd.
[123] Bkz.: *MSU*, II, s. 950 vd.: *MU*, III, s. 152 vd.: *MR*, III, s. 298 vd.

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 geriliğinin bir gereği olmuştur. İlk ülkücü Şerîat'ın zamanla düşünce alanında statikliğe zorlayan, sosyal ve ekonomik alanda derebeğileşme ve bezirgânlığa kılıf hazırlayan, siyasal alanda istibdat'a boyun eğen bir biçime sokulmuş olması bu geriliğin en genel bir ifadesidir. İbn Haldun'un gerçekçiliğe 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 plânındaki bu gelişimin "hukuken" mümkün olup olamayacağı ve dolayısıyla *Mukaddime*'nin günümüze kadar erişip erişemeyeceği sorusu, cevabını en çok XIV. yüzyıl ve sonrası İslâm âlemindeki iktidarların bilebileceği bir sorudur.

İbn Haldun'a göre[124] "Mümkün ile imkânsız olan'ın tabiatlarını birbirinden ayırd edilmeli... Burada 'imkân' sözünden maksadımız 'mutlak aklî imkân' değildir. Çünkü bu mânâdaki imkânın sahası çok geniştir;... vâkıât için bir sınır farz olunamaz. İmkândan maksadımız, sadece bir şeye has maddeye göre olan imkândan ibarettir. [Possibility inherent in the matter that belongs to a given thing.]" Böylece, Düşünür'ün sözlerinin açık ifadesiyle, kişi, olağandışı gördüğü bir kaynağı işittiğini de inkâra kalkışmadan o şeyin asıl ve temelini dikkatle düşünmeli, kendine hâkim olmalı, imkân ile imkânsızlığın tabiatını aklının açık hükmü, doğru ve dürüst olan tabiat ve yaradılışı ile bunları birbirinden ayırmalı, tabiatıyla imkân dâhilinde olanını kabul etmeli, aklî imkânsızlığına hükmettiğini bir tarafa bırakmalıdır; Aklen mümkün tâbirinden maksat kayıtsız ve şartsız mutlak imkân değildir; çünkü bunun dairesi pek geniştir, bundan dolayı olayların imkân veya imkânsızlığını tâyin için bir kaide yoktur. Aklî imkândan maksadı her şeyin maddesi itibariyle olan imkândır, bir şeyin aslını cinsini, sınıf ve büyüklüğünü, kuvvetinin miktar ve ölçüsünü gözden ge-

---

[124] *MSU*, I, s. 410 vd.: *MU*, I, s. 459: *MR*, I, s. 371.

çirdikten sonra o nispette "o şeyin hâllerine bakarak, bu ölçü dışında olanın imkânsızlığına hükmederiz."[125]

---

[125] Çalışmamızın bunu izleyen başlıklarında daha iyi belireceği üzere, İbn Haldun, "modern" rasyonalizmin ilk adımlarını atmasından 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 çıkarılmamıştır, aksine zihinde türetilmişlerdir. Evren ve insan "ruh"u 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 metot 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 faaliyetini sağlamadaki yordamını kavrama çabası, kullanılacak metoda esas olmuştu. XVII. yüzyılı aşan bu çaba XVIII. yüzyılı da kapsamış ve Kant'a varmış; "bilgi'ye varma" yolunun aranmasına devam edilmiştir.

Rasyonalizmin –modern rasyonalizmin kurulduğu çerçevede– 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 metodolojik sorunlar konumuzun dışında kalır. Bilgi konusundaki çelişen epistemolojik doktrinlerin "kalıplaştırılmış" ifâdeleri de bu açıklamanın sınırını aşar.)

Belirtmeye çalıştığımız husus, XVII. yüzyıldan zamanımıza uzanan ve modern rasyonalist düşünce çizgisinin matematik-mantık görünümünde kendini ortaya koyan "saf düşünce"ye dayanma iddiasının (radikal rasyonalizm ya da kritik rasyonalizm bölümlenişlerini de esasta kapsar biçimde) sürdürüldüğüdür. Rasyonalizmin temelinde, fizik objelerin gerçekliğinin bir türev olarak görünmesi yatar; böylece, Modern rasyonalizm temelde ger-

Görüldüğü üzere, İbn Haldun, rasyonel araştırmayı gerçekçi bir temele dayandırmanın gereğini büyük bir açıklıkla belirtmektedir. Düşünür, tarihsel kaynakların tutarlılıklarının değerlendirilmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı yukarıdaki metinde belirttiği esası, uygulamada da gerçekleştirmiştir. Tabiatıyla, gözlem yoluyla edindiği bilgiler, İbn Haldun'un gerçekçi araştırma yordamının temelini oluşturur; bunu, kaynakları kritik yaklaşımla değerlendirerek edindiği bilgi destekler.

2. Tarihsel Kaynakların Eleştirisinde Gerçekçilik

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

Birinci örnek olarak kaynakların değerlendirilmesinde İbn Haldun'un demografik ölçü kullanmasını verebiliriz. İbn Haldun, Mes'ûdî 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 hareketle, İbn Haldun, Mes'ûdî'nin naklettiği bazı abartmalı rakamların gerçek olamayacağını belirtmektedir. Düşünür bu aynı örnekte, her ülkenin kendi imkânları çerçevesinde asker besleyebileceği ve ayrıca savaş tekniği açısından belli bir coğrafî alanda ancak belli sayıda askerin savaş düzenine girebileceği gerçeği ile de görüşünü pekiştirmektedir.

İbn Haldun, ikinci bir örnekte, kendi askerî bilgi ve gözlemlerine dayanarak araştırmaya girişmekte, gerçeğe uymayan nakil ve rivâyetlerin doğru olamayacağını belirtmektedir.[127] Yemen ve Arap Yarıma-

---

çekçi olmaz.

İbn Haldun'un rasyonalizminden bahsedildiğinde modern rasyonalizmin kastediliyor olması kanısını uyandırmak ve özellikle düşünürün spekülatif 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 "ampirist"tir. Ancak, ampirizm kategorisinin –dar– deneyimciliğe eğgin anlayışları, ampirisizm ve her tür indirgemecilik İbn Haldun'da bulunmaz.

[126] *MSU*, I, ss. 165-168: *MU*, I. ss. 19-23: *MR*. I, ss. 16-20.

[127] *MSU*, I, ss. 168-172: *MU*, I, ss. 23-27: *MR*, I, ss. 20-24.

dası'ndan kalkarak İfrikiyye'ye (Kuzeybatı Afrika) kadar gittiği söylenilen bir ordunun, yol boyunca düşman kavimlerle savaşmaksızın, en azından bu kavimleri ordu için gerekli erzak ve levâzımâtı vermeye zorlamaksızın böyle bir yürüyüşün üstesinden gelmiş olamayacağını askerî bilgisinden kanıtlar getirerek ortaya koymaktadır. İbn Haldun kanıtlarını getirirken salt askerî faktöre dayanmamakta; tarihsel, sosyal, kültürel faktörlerle askerî plândaki bilgilerini birleştirmekte, tahlil ve değerlendirmesini ona göre yürütmektedir.

Üçüncü bir örnekte, İbn Haldun, coğrafî bir araştırma yapmaktadır.[128] İrem denilen Kur'ân'ı Kerîm'de adı geçen bir şehrin Kur'ân tefsîrcileri ve tarihçileri tarafından gerçek olarak kabullenilişi 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 rivâyetin doğuş sebeplerine de eğilmekte ve bu arada etimolojiden gelen yanılgılara değinerek sorunu açıklamaktadır.

Dördüncü ve önemli bir örnekte ise İbn Haldun, tarihsel ve siyasal perspektifli tahlili ön plâna 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 gitmektedir. Halîfe Hârûn-ür-Reşîd'in Bermekîleri felâketlere çarptırmasına sebep olarak tarihçilerin Hârun Reşid'in kızkardeşi Abbâse ile başveziri Bermekîlerden Câ'fer bin Yahyâ bin Hâlid arasındaki aşk öyküsünü ve bu öykünün doğurduğu gerginliği göstermelerini İbn Haldun çok kesin bir biçimde eleştirir. İbn Haldun, Hârun Reşid zamanının siyasal durumunu inceledikten sonra, Halîfe ile Bermekîler arasındaki iktidar paylaşımını sorunun candamarı olarak görmektedir. Bermekîlerin siyasal otoriteyi gün geçtikçe daha çok ellerine geçirmiş olduğunu, hazinenin ve malî işlerin düzenlenmesinde Hârun Reşid'in söz sahibi olmaktan çıkmaya başladığını, bürokrasinin çeşitli ve önde gelen kesimlerine Ber-

---

[128] *MSU*, I, ss. 172-173: *MU*, I, ss. 28-31: *MR*, I, ss. 25-28.
[129] *MSU*, I, ss. 173-187: *MU*, I, ss. 31-51: *MR*, I, ss. 28-53.

mekîlerin kendilerine yakın kişileri geçirmiş olduklarını gösteren bir panaroma 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, Hârun 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, Tâberî ve Mes'udî'nin naklettikleri olaylar İbn Haldun tarafından tarihsel ve sosyal ölçütlere dayanılarak eleştirilmektedir.[130] İbn Haldun, Hârun Reşid'in sofrasındaki ihtişâm, debdebe 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 ihtişâmının çelişkili bir durum yaratacağını ve muhtemel olmadığını kaydetmektedir. İbn Haldun bu eleştirisini getirirken Tâberî ve Mes'udî'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'mûn 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 halîfelerin 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]

---

[130] *MSU*, I, ss. 174-179: *MU*, I, ss. 40-42 : *MR*, I, ss. 30-36.

[131] *MSU*, I, ss. 179-180: Bkz.: *MU*, I, ss. 42-44, 44-46: *MR*, I, ss. 37-39, 39-40.

[132] *MSU*, I, ss. 181-190:*MU*, I, ss. 46-64: *MR*, I, ss. 41-56.

[133] *MSU*, I, ss. 181-182, 184-186: Özellikle bkz.: *MU*, I. ss. 47-48, 52-53, 56; *MR*, I, ss. 41-42, 46-50.

İbn Haldun'un akıl'a dayanan incelemelerini gerçekçi temele oturttuğu aslında sosyal-siyasala 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 dayandığını ve platonik anlamda kendi kendine yeterli bir akılcılık gütmediğini belgelemektedir. 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 (Zâyice 'sanat'ı, Zairece: Zâyircetu'l-âlem) iddiasının eleştirisi,[134] bedevî ve hadarî hayat ve üretim tarzlarını tahlili,[135] İbn Rüşd'ü eleştirisi,[136] iktidar tekniği olarak bağış ve mükâfatları incelemesi,[137] hükümdarlığın mâhiyyetini anlatışı,[138] cinsel güdülerin mâhiyyetini normatif ve pozitif plânlarda 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] mülk'ün geleceği konusundaki kehânetleri (ahkâm-ı nücûm) tahlili,[142] ibâdethâne, cami ve mescidlerin dinî geleneklerce rivâyet edilen yapım öyküleri ve yapılış tarihlerinin gerçeklere uymadığını belirttiği bölümdeki objektif tavrı,[143] geçinme yollarını incelemesi ve bu arada define arayıcılığı konusundaki akıl dışı tutumların sebeplerini ortaya koyuşu,[144] Şerîat hükümlerinin tabiî ilimleri ve bu arada Tıb araştırmalarını düzenlememiş olduğunu ve düzenlemiş olamayacağını belirtmesi,[145] kimya ile ilgili bilgilerin elde edilişlerine ilişkin rivâyetleri ele alışı ve

---

[134] *MSU*, I, s. 316 vd.: *MU*, I, s. 290: *MR*, I, s. 238 vd..
[135] *MSU*, I, s. 323 vd.: *MU*, I, s. 302 vd.: *MR*, I, s. 249 vd.
[136] *MSU*, I, ss. 343-344: *MU*, I, ss. 340-342: *MR*, I, ss. 275-276.
[137] *MSU*, I, s. 396 vd.: *MU*, I, ss. 438 vd.: *MR*, I, s. 348 vd.
[138] *MSU*, I, s. 417 vd.: *MU*, I, s, 472: *MR*, I, s. 380 vd.
[139] *MSU*, I, s. 440: *MU*, I, s. 512: *MR*, I, s. 416.
[140] *MSU*, I, s. 452 vd.: *MU*, I, s. 542 vd.: *MR*, I, s. 439 vd.
[141] *MSU*, I, s. 457 vd.: *MU*, I, s. 548 vd.: *MR*, I, s. 443 vd.
[142] *MSU*, I, s. 604 vd.: *MU*, II, s. 188 vd.: *MR*, II, s. 200 vd.
[143] *MSU*, II, s. 643 vd.: *MU*, II, s. 254 vd.: *MR*, II, s. 262 vd.
[144] *MSU*, I, s. 324 vd.: *MU*, II, s. 337: *MR*, II, s. 324.
[145] *MSU*, II, ss. 892-893: *MU*, II, s. 603: *MR*, III, ss. 150-151.

eleştirisi,[146] eğitim politikası hakkındaki önerileri ve bu arada Şerîat ilimleri ile aklî ilimler öğreniminin karşılaştırması ve uygulanacak esasları belirtmesi,[147] dil öğretiminin pratik yönlerini anlatışı,[148] siyasal "seçkin"lerin şiire ve sanata karşı tavırlarındaki olumsuz yönleri incelemesi,[149] şiir sanatının evrenselliği konusundaki düşündükleri...[150]

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/icbârî süreci bütün yönleriyle ele almış, yüzyıllar sonra bugünkü anlamına erişecek "diyalektik" terimini –hâliyle– kullanmadan tarihin diyalektiğindeki kanunlulukları ortaya çıkarmak

---

[146] *MSU*, II, ss. 940-942: *MU*, III, ss. 78-81: *MR*, III, ss. 227-230.
[147] *MSU*, II, s. 986 vd.: *MU*, III, s. 154 vd.: *MR*, III, s. 300 vd.
[148] *MSU*, II, s. 1021 vd.: *MU*, III, s. 206 vd.: *MR*, III, s. 354 vd.
[149] *MSU*, II, s. 1052 vd.: *MU*, III, s. 253 vd.: *MR*, III, s. 410 vd.
[150] *MSU*, II, s. 1054 vd.: *MU*, III, s. 255 vd.: *MR*, III, s. 412 vd.
[151] İbn Haldun "illet" ve "sebep ('illa, sabab) sözcüklerini genellikle onları bütünleştiren bir anlam yüklenimi içerisinde 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, mabâdî') 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" düzeyinde kavranılmasıyla oluşmaktadır.

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 olaylarında benzer gelişme gösterdiğini belirtmiştir. Toplumun ekonomik temel ilişkilere göre geliştiğini, esas itibariyle üretim temeline dayandığını ortaya koyan İbn Haldun, bu etkileşme süreci içerisinde ekonomik temel ilişkilerin de kültürel unsurlardan etkilenebileceğini açıklamıştır.

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

---

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

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

[154] İbn Haldun'un eski tarihçilerden ve Kudemâdan doğrudan etkilenmiş olmadığı –ve olamayacağı– konusunda bkz.: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, E. J. Brill, Leiden 1968, (Second revised ed.), 113 vd., özellikle ss. 116-119, 121. İbn Haldun'un fikir "köken"leri, fikir "kaynak"ları hakkındaki spekülasyonların 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), Kudemâ' ile İbn Haldun arasında doğrudan bir köprü bulunmayışı (s. 117), İbn Haldun'un gerçek anlamda takipçisinin de olmayışı ancak Türk devlet adamları ve ulema tarafından incelenmiş olduğu (s. 117), İbn Haldun'un kurduğu sisteme ilişkin 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 'nümizmatik'e kadar varan bulgu ve verilerden yararlanarak bunlardan tarihsel sonuçlar çıkarmış olduğu (ss. 118-

Genel olarak, İslâm düşünürlerinin İbn Haldun'un düşünce sistemindeki sentezin oluşmasına etkide bulunmuş 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 bedevîliğin özellikleri üzerinde durulur. Üçüncü ve en geniş bölüm ise, siyasal sistemlerin ve kültürel devirliliklerin sebep-sonuç dinamiğinin incelenmesindeki yeni yaklaşım sunulur. Bunu, sosyolojik anlamda uygarlığın yani hadarî 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

---

119), böylelikle yalnız metodu itibariyle orijinal değil, araştırma yordamı ve tekniği itibariyle de "yeni" olduğu (s. 119 vd.) F. Rosenthal'in vurguladığı olgular arasında 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" (târîh) ile genel ve yaygın anlamdaki Tarih (biliminin) karşılığı ('ilm) al-ahbâr arasındaki etimolojik ve şematik farklılık (ss. 11-15); tarih kavramının İslâmî ve çağdaş görünümleri (s. 8 vd.) F. Rosenthal'in "Giriş"i çerçevesinde ele aldığı ve İbn Haldun'un fikir kaynakları sorununun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacak konular arasındadır.

[155] Grunebaum'a göre, "Çevrenin düşünce üzerindeki etkisi İbn Haldun'un önce Sakkâkî tarafından dikkate alınmıştır, fakat İbn Haldun'un eseri bu konuda as-Sakkâkî'ye oranla çok ileridir. Mes'udî ise (*Tenbîh*'de) İbn Haldun'dan dört yüz yıl önce hükümet 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, Mes'udî'nin çözümünü bilmiyoruz. Yine, İbn Haldun'un Mes'udî'nin çalışmaları hakkında bilgi sahibi olup olmadığını da bilmiyoruz." Grunebaum'un bu müphem işareti dışında İslâm düşünürlerinin İbn Haldun'a metod ve teorisine yönelik olarak fikir "kaynak"lığı etmiş olmaları konusunda tutarlı tespitler kaydedilmiş değildir. Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 1953 (second ed.), (first ed. 1946), ss. 339-340 not 39.

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 gelir[156] İbn Haldun, bütün bu bölümlerde, sosyal olayları mâhiyyet 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 "Umrân İlmi"dir. Bu ilim, çağdaş anlamda hem tarih, hem toplumsal bilim 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 meydana 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 içersinde sona erdiği[158] görüşü konusunda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bu görüşler, bazı hâllerde kötümser olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Organizmacı analojilerin kısırlığı da yöneltilen eleştiri-

---

[156] *MSU*, I, S.209: *MU*, I, s. 99: *MR*, I, s. 85.
MSU, I, s. 323: *MU*, I, s. 302: *MR*, I, s. 249.

[156a] *MSU*, I, ss. 204, 200: *MU*, I, ss. 90, 84: *MR*, I, ss. 77, 72.

[157] Ancak, bazı 'Batılı inceleyicilerin İbn Haldun'un psikolojik yaklaşımlarını soyutlayarak ele alıp bağımsız etütler yapmaya çalışmaları da görülmemiş bir yaklaşım değildir. Bunlar verimsiz spekülasyonlar olarak kalmaktadır.

[158] *MSU*, I, ss. 392-394: *MU*, I, ss. 432-434: *MR*, I, ss. 343-344.
Ugan, "devlet" diyor, burada "sülâle"nin içerildiği düşünülebilir. Mülk, *Mukaddime* öncesinde hem devlet hem o devlette hükümdarlık eden sülâle anlamına gelir. Bkz: *MR* çevirisi.

ler arasındadır. Bu konuda şimdilik şu kadarı kaydedilebilir: Bir kuşaklık zamanı kırk yıl olarak hesaplayıp bir sülâlenin egemenliğini yüzyirmi yıl dolayında göstermesi, İbn Haldun'un zamanında gözlediği ya da elindeki bilgilerden çıkarsadığı bazı tarihsel gerçeklere dayanmaktadır.[159] Organik benzetmelerin, üslûp özelliği dikkate alındığında, anlatım kolaylığı sağlamak ve özellikle eseri okuyacak egemenleri etkilemek için yapıldığı anlaşılmaktadır.[160]

---

[159] İbn Haldun'un sözünü ettiği devletlerdeki sülâleler "çoğunlukla" gözüken kategoriye girer. Nitekim, Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, Tarihsel Maddecilik Yay., İstanbul 1965, 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 el çabukluğu ile avorte edilen 'Hülefâyi Râşidiyn' (Cennetle 'müjdelenmiş', seçimle iktidara geliş 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 Harun'er Reşid devrinde: Endülüs Emeviliği" ile İslâmlığın Tavâifül Mülûk' (Prenslik ulusları) (Avrupa'daki 'Derebeyi krallıklar') çağı açılmıştı. Mağrip (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 (Musûl): 99 yıl. Kürt mülukü (Diyarbakır): 105, Benu Mervas (Halep): 60, Beridiyum (Basra): 26 yıl... îran ve ötesinde Mecusi (Celân): 97, Bâvendiye (Taberistân): 26, Mâzendrân: 115, Beni Tâbir (Horasan): 25, Beni Saffar: 141, Beni Sâmân: 131, Al'i Büveyh: 112, Gazneviye: 166 yıl. ilk Selçuklular: 53, Türkistan hakanlığı (Al'i Goruyan): 107, Harzemiler (Cengize kadar): 100 küsur yıl... En sürekli görünen Osmanlılık bile yüzüncü 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" demektedir. (Bkz.: *MU*, II, s. 101: *MR*, II, ss. 121-122.) İbn Haldun'un "120 yıl" konusunda öne sürdüklerinin belirli yapı ve evre 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.

[160] Nitekim, İbn Haldun'un devletlerin ebedî olmadığı ve olmayacağı, olamayacağı görüşü çeşitli zamanlardaki hükümdarları etkilemiştir. Kendi

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 biçimleri ile Tarih'in maddî temelleri konusundaki bilginin bütünlüğe kavuştuğu bir zaman/-mekân'da (XIX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da) ortaya atılan organizmacı görüşler[161] arasında paralellik aramak tuhaf olmaktan öteye geçemez.

2. Sosyal-Siyasal Gerçekliğin Açıklanması Hedefi

İbn Haldun, kurduğu metodu sayesinde toplum ve siyaset teorisini geliştirmiştir. Toplumların temel özellikleri, gelişme biçimleri, devlet olgusunun ortaya çıkışı ve geçirdiği aşamaları 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 zekâ olarak ortaya çıkışını gösterir. Ancak araştırıcı zekânın kavrama ve yorum

---

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. Abdülhamid 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 analoji dışında) 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.

biçimlerini göstermekledir ki, bir metod anlaşılabilir, İbn Haldun'un kavrama ve yorum biçimi, olaylar arası ilişkiler ve bu ilişkilerin mâhiyyeti üzerinedir. İbn Haldun'un İlm-ül Umrân adıyla yeni bir bilim kurmuş ve usûlünü de buna göre geliştirmiş olması ortaya sorunlar çıkarmaktadır. Yeni bilimin mâhiyyetinin iyi anlaşılmaması bu sorunları körükler nitelikte sonuçlar vermektedir. İbn Haldun'un Tarih anlayışı, çağdaş terminolojiyle, sosyolojik bir içeriğe yönelmiş olarak gösterilmektedir.[162]

Mukaddime'deki historiyografi ile[163] ve klâsik tarihçilikle ilgili olmayan tarih anlayışı,[164] İbn Haldun'un tarihi hem bir inceleme alan, hem de esas itibariyle temel hedefi olan toplum-siyaset olgusunun açığa çıkarılmasında bir araç olarak irdelemesini gerekli kılmıştır. Bu

---

[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 uzaklaşmağa çalıştıkları, bazı evrelerde de "barıştıkları" görülmektedir. Tabiî ve "müsbet" 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 toplumsal bilim(ler) ve yine Tarih ile Etnolojinin –olması gerektiği gibi– sentezleri itibariyle birleşmeleri eğilimi, yeni bir disiplinler-arası yönsemeyi oluşturmaktadır.

Bu konuda *International Encyclopedia of Social Sciences*'daki etüdler ilk dikkati çekenler arasındadır. Disiplinler-arası bütünleşme eğiliminin ipuçlarını veren, özellikle tarih-sosyoloji ilişkisi konusunda dikkati çeken değinmelerde bulunan ilginç bir etüd için bkz.: Jean Hecht. "Social History". *Int. Ency. of Soc. Sciences*. Peter Laslett, "History and the Social Sciences".

Krş.; ve Durkheim, Weber ile Ernst Troeltsch'n 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 tarihinden farklı oluşu konusunda öncü bir etüd için 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.

bakımdan, 'sosyoloji ile tarih'in –19. yüzyılda bilimsel tarihçiliğe karşı üretilen– işbölümü yaparak –ya da yapamayarak– karşılıklı vaziyet aldıkları çağdaş görünüm açısından İbn Haldun düşüncesini ve toplum-siyaset doktrinini açıklamağa çalışmak kısır bir döngüyü davet edebilmektedir. İbn Haldun'un tarihsel sürece yaklaşımı, aynı 'ân'da 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]

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 başlı başına 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

Tarihin 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

---

[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 bu dallara "hapsedilmeye" çalışılması hep bu (Batılı araştırmacıların pek sevdikleri terimle,) "anakronik" doktrinin "şaşırtıcılığı"ndan olmak gerektir.

sebep ve düzenini inceleyip bilmektir.[166] Tarih'in zâhirî (açık anlaşılan) anlamı ise olayları ve olayların ortaya çıkmasının maddî temellerini 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.

İbn Haldun doğrudan tabiata, 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.

> "Malûm olsun ki, –Allah bizi de seni de irşâd etsin– biz görüyoruz ki şu âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizâm dâhilinde) birbiriyle ittisâl hâlinde, varlıklar yekdiğerine dönüşmekte, (bu tarz üzere müşahede ettiğimiz şu âlemin) şaşılacak hususları tükenmemekte ve nihâyete ermemektedir."
>
> "...Müşâhede edilen unsurlar âlemi, nasıl derece derece ve birbiriyle ittisâl halinde... kendisini takip eden unsura istihâle (dönmeye elverişlilik: dönüşüm: transformation) etme istidadına ve kabiliyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde istihâle de etmekte." [167]
>
> "Şu mükevvenât (yaratıkların tamamı) ve oluşumları âlemindeki ittisâl, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için – tabir bir istidat ve kabiliyete sahip olması mânâsına gelmektedir."[168]

İnsanlar da hayvanların alt aşamalarıyla bir istihâle ve ittisâl ilişkisi göstermektedir.[169] Ancak bu bitişiklik statik bir bitişiklik (kavuşma, ulaşma, bitişme) değildir; yukarı aşamaya geçişi mümkün kılan bir

---

[166] *MSU*, I, s. 158 vd.: *MU*, I, s. 5; *MR*, I, s. 6.
[167] *MSU*, I, s. 283: *MU*, I, s. 229: *MR*, I, s. 194.
[168] *MSU*, I, s. 284: *MU*, I, s. 230; *MR*, I, s. 194.
[169] *MSU*, I, s. 284 :*MU*, I, ss. 230-231: *MR*, I, s. 195.

"uygunlaşma" sürecini, "dönmeye elverişlilik" sürecini içerir ve 'kimi vakit' değişimi/dönüşümü gerektirir.[170]

2. *İnsanı Yaratan Gelişim*

Gerçekten de İbn Haldun'un tabiatta sebep-sonuç karşılıklı ilişki dinamiğine dayanan determinist oluşum ve gelişimi gözlemlerken aynı zamanda önemli bir bilimsel bulgunun öncülüğünü de yapmış olması ilgi çekicidir: Düşünür, zamanla hayvanlar dünyasının gelişmiş, türlerinin çoğalmış, giderek neticede düşünce ve fikir sahibi insana kadar yükselmiş olduğunu belirtir; daha yüksek aşama olan insanlara, seziş ve kavrayışları bulunan fakat henüz gerçek düşünce ve fikir aşamasına varmamış olan maymunlardan geçilerek ulaşılmıştır. Bu noktada insanların ilk aşamasına gelinmiştir. İbn Haldun, *fizikî gözlemlerinin buraya kadar uzandığını kaydeder.*

> "(Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendisinde zekâ ve idrâk toplanmış olan, ama... görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçilerek çıkılmıştır. Ondan (yani maymunlar âleminden) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. Varlık ve âlem hakkındaki gözlemlerimizin ulaştığı nihaî nokta budur."[171]

---

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

[171] Bu alıntıdaki parantez içerisindeki metnin doğal uzantıları/açıklamaları doğrudan Süleyman Uludağ çevirisine aittir. *MSU*, I, s. 284.

[171a] *MSU*, I, s. 284 dipnot 17. Süleyman Uludağ'ın konuyu hemen her boyutu itibariyle değerlendiren bu açıklaması bütünüyle irdelenmelidir (ss. 284-286 dipnot 17). Uludağ'ın buradaki ittisal'i "biyolojik ve organik" yapıda, "inkılâb ve istihâle" meydana getiren olarak yorumlamaktadır.

Süleyman Uludağ'ın konu hakkındaki çok önemli açıklamaları dikkatle

Varlıklar arasındaki ittisâl'in, söz konusu dönüşmeye elverişlilik hâli/potansiyeli konusuna daha yakından bakabiliriz: "Mükevvenâttaki ittisâlin mânası, bunlardan her birinin son noktasında bulunan bir varlığın garip (veya karîb veyahut tabiî veyahut da fıtrî bir istidadle, kendisinden sonraki sahanın ilk noktasından yer alan bir varlığa dönüşme (inkılâb, sayruret, transformation) istidadına sahip olmasıdır." İbn Haldun, konunun uzantısında devam edecek ve, maymun'dan bahisle, "Kendisinde kîs (hazakat, mahâret, zekâ) ve idrâk toplanmış olan" tanımlamasını getirecektir.[171a]

İbn Haldun'un yukarıda yer alan genel olarak tabiattaki sebep-sonuç bağıntılı dinamik gelişimi, özel olarak da insanın, maymunda mevcut 'dönmeye elverişlilik' ve sürecin meydana getirdiği ortak zeminden gelmişliği sezen görüşü Mukaddime'nin Umrân ve insan topluluğunu ele alan ilk genel bölümünde yer almaktadır. İbn, Haldun, aynı görüşü, Mukaddime'nin "İlimlerin Nev'i. Öğretim Usûlleri. Öğretim ve İlimlere Ârız Olan Bütün Hâller" 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 herşeyin 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 hâl böyledir."[172]

---

takip edilmelidir. Özellikle, "türtefe'u ileyhi min âlemi'l-kırede" tâbiri, ve yine, "mükevvenâttaki ittisal" (dönüşme istidâdına sahip olma) konularında bilgi sahibi olmak lâzım gelir. (Bkz.: *MSU*, I, ss. 284-286 not 17.)

[172] *MSU*, II, ss. 772-774: *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 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 anlatımındaki *MU*, I, ss. 230-231: *MR*, I, ss. 194-195 gözlem ve düşüncele-

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 'ilişki'lerin, hattâ 'ilişkilerin ilişkisi'nin açıklanması yönünde dayanak alarak– teorileştiren bilinen ilk eser *Mukaddime* olmaktadır.

---

rin bir tekrarı ve özeti olan bu ikinci anlatım, daha da açık bir ifade taşımaktadır. Bu açıklık, "kesintisiz bir süreklilik" ve "dönüşmeye hazırlanılan" anlamlarının verilmesiyle belgelenmektedir.

İbn Haldun'un Atıf Efendi ve Hüseyin Çelebi nüshalarının en son yazılmış nüshalar olması ve daha önceki nüshaların içermediği bölümler ve düzeltmeleri kapsamasının (ve bütün *Mukaddime* metinlerini dikkate alma gibi dünyada bir 'ilk'i gerçekleştirmiş olan Prof. Dr. Uludağ'ın karşılaştırmalı metin tahlillerinin sağladığı imkânların) 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 tekzip etmesidir Örneğin, M. Mahdi, İbn Haldun, *Mukaddime*'deki esasları vazettikten sonra "tarih" yazmağa 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. Togan'ın da İbn Haldun'un görüşlerinin kırk beş yaşına kadar teşekkül etmiş olduğu yolundaki iddialara karşı çıktığını tekrar kaydetmekle yetiniyorum.

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 edebilir: "İnsanın düşünme yeteneği", "Hareketin bir sonucu olarak ortaya konan şeylerin düşünce yoluyla gerçekleştirilmesi (ne dair)", "Deneyimci akıl ve ortaya çıkışı" (vd.).

C. TOPLUMLARIN VE SOSYAL OLAYLARIN TARİHİNDE DİYALEKTİK SÜREÇ

1. Tarihin Konusu

İnsanların, dünyanın insan yaşabilecek yerlerinde cemiyetler hâlinde yaşamaları ve yeryüzünü imar etmeleri[173] anlamına gelen Umrân[174] İbn Haldun'a göre tarihin konusudur. İbn Haldun, "yeni ve bilinmedik" bir metot geliştirerek[175] kandaşlık ve uygarlık, Tarih'te sosyal kalkınma ve dönüşme demek olan Umrân'ı incelemiştir. Düşünür, böylelikle, gerek evrenin sebep ve illetlerinin anlaşılmasında; gerek önceden geçmiş çağların, olayların ve toplumların hâllerinin 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, vekayınâme geleneğinin takipçisi olacak değildir, hattâ *Mukaddime*'de klâsik anlamda "tarihçilik" görevi de üstlenmeyecektir.[178] Düşünüre göre, bilinmesi gereken "toplumsal kaide ve kanunlar; bunların değişmekte olduğu, hâl ve olayların birbirine uymasının ve benzeyişlerinin ve başkalıklarının sebep ve illetleri, toplum ve devletlerin başlangıç hâlleri ve meydana çıkmalarının sebepleri ve değişmelerini gerektiren âmiller, bu devletleri yönetenlerin özellikleridir."[179]

İbn Haldun'a nazaran, gene zamanın geçmesiyle bütün tarihsel şartların değişmekte olduğunu unutmak araştırıcıları yanılgılara sürükler.[180] Bu değişiklikler şahıslarda, vakitlerde, şehirlerde meydana geldiği gibi çevre ve bölge ve devletlerde de vukua gelmektedir. Ön-

---

[173] *MU*, I, ss. 7, 10: *MR*, I, ss. 8, 10-11.

[174] Bkz.: Ugan, *MU*, I, 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.

[178] "Tarihçilerin bu yanlışlıklarından bahsederken uzun açıklamalarda bulunarak az kalsın eserin hedefi dışına çıkacaktık..." meâlindeki kaydın 'metodolojik' bağlamdaki örneklerin sınıflandırılmayışına bir gönderme olduğu bellidir. (*MU*, I, ss. 64-65: *MR*, I, ss. 55-56.)

[179] *MU*, I, s. 65: *MR*, I, s. 56.

[180] *MSU*, I, s. 190: *MU*, I, s. 66: *MR*, I, s. 56.

ceden, eski Fars kavimleri, Süryanîler, Habatlar, Tebabia, İsrail-oğulları ve Kiptîler yaşamışlardır. Bunların devlet ve yurtlarının yönetiminde kendilerine özgü kurumları, kıralları, siyasetleri, sanayileri, ayrı ayrı dilleri, ıstılahları ve kendi cinslerinden olan fertlerle aralarında ortak olan özellikleri ve dünyayı imar tarzları vardır; arkalarında bırakmış oldukları eserleri bunu göstermektedir. Bunlardan sonra ikinci tabakaya mensup olan Farslar, Rumlar ve Araplar geldiler. Bunların eski kurumları ve âdetleri ya o cinsten ya onların benzeri ya da başka ve eskilerine benzemeyen kurumlara dönüştü, âdetlerle değişti. Bunlardan sonra Mudar 'Arapları' yönetiminde İslâm Devleti kuruldu. Bütün kurumlar yeni bir değişikliğe uğramıştır.[181] İbn Haldun, tarihin genel şartlarını belirtmekle birlikte İslâm'a özel bir yer –çağ– ayırmış olmaktadır.[182]

2. Sosyal Hayatın Temelleri ve Uzantıları

İbn Haldun'un tarihi ele alışının ve kaynamecilik ve –çağdaş anlamıyla "olay tarihçiliği" ile bir ilgisi yoktur. Böyle olmadığı gibi, İbn

---

[181] *MSU*, I, s. 190: *MU*, I, s. 67: *MR*, I, s. 57.

[182] Hikmet Kıvılcımlı'nın önemli tespit ve yorumu *izlenilmelidir*: "Bugün ilk bakışta çok basit, hattâ 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 boyu medeniyetlerini içine alır: Fırat-Dicle boyu Irak, Nil boyu Mısır, Sind-Ganj boyu Hind, Sarı-Mavi Irmaklar 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 İskender'in denediği Orta-yol, gerek Attilâ'nın zorladığı Kuzey-yolu derebeğileşmelerle tıkalı idi. Araplar hiçbir derebeğileşmenin 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 başlı başına bir Karn (Çağ) ayırırken, kendi dini olduğu için kayırma yapmıyordu. Ne dediğini bütün gerçekçi şuuru ile kavrıyordu." Yorum(lar) için bkz.: Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih*..., ss. 155-157.

Haldun modern anlamda bir "sosyal tarihçi" de sayılamaz. Çünkü İbn Haldun'un toplum olaylarını kavrayışı, çözümleyişi ve anlatışı bunu da aşmaktadır. Kaldı ki, Tarih'in indirgemeci anlayışının yaygınlaşması sonucu icât edilen sosyal tarihçilik ve benzeri disiplinler, 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, kandaşlıkta örgütlenme biçiminde oluşmuş; uygarlık'a geçiş süresinde ve uygarlıkta belirginleştiği üzere, siyasal hayatla örtüşmüştür. İbn Haldun, sosyal hayatın, topluluklar hâlinde yaşamaya başlamanın ortaya çıkmasıyla birlikte kaçınılmaz hayat tarzını düzenlemek için iktidar olma, söz konusu otorite ihtiyacını karşılamaya yönelik gelişimini vurgulamaktadır.[184] "Beşer cinsi" için sosyal hayat (ictimâ') bir zarurettir.[185] Gene insanlar, topluluk halinde yaşamaları ile birlikte, sosyal hayatın çeşitlerine ve aşamalarına göre değişiklikler görülmekle birlikte, toplumsal hayat yönetim olgusuyla iç içe geçer ve fikrî silsile içerisinde, İbn Haldun'un kuracağı doktrin de soyutlanmış bir siyasal ya da sosyal doktrin olmaz; üretim temeli açıklamasına dayalı bir sosyal-siyasal doktrin olarak gerçekleşir. İbn Haldun'un kurduğu

---

[183] Bkz.: Aşağıda, "Ekonomik İlişkilerin Temel Yapı Olarak Alınışı" başlığı.

[184] Bkz.: *MSU*, I, ss. 215-216: *MU*, I, ss. 103-104: *MR*, I, s. 91-92.

Uygarlıkta düşmanlık ve zulmün önlenmesi için gerekli olan otorite – hükümet ve hâkime olan ihtiyaç– ile fiiliyatta görülen iktidar arasındaki benzerlik ya da aykırılıklar, bunların varoluşunun meşrûiyet 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] *MSU*, I, s. 214: *MU*, I, s. 103; *MR*, I, s. 91.

"Şu hâlde insan nev'i için ictima (social organization) ve toplu olarak yaşamak zarurîdir. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mâmur ve onları arzda kendine halife kılma (Bakara, 2/30) yolundaki irâdesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktır." (aynı yerde,); gerekçe ve ifadesi İbn Haldun'un 'inanç' ve 'düşünce'sinin karakteristik bir yansımasıdır. Bu zihinsel sentez, zaman zaman iddia edilenin tam aksine, düalist bir yaklaşımı göstermez, 'tecellî'nin sonucunda, mevcûdât'ın incelenmesine girişilmesi kapısının ardına kadar açıldığını vurgular.

doktrinin önemli bir yönünü, bazı incelemelerdeki terimle, İbn Haldun'un siyasal teorisi oluşturur.[186]

D. SOSYAL GELİŞİMİN VE KÜLTÜREL ÖGELERİN MADDÎ TEMELİNİN TAHLİLİ

1. Kanunlulukların Maddî Temellere Dayalı Yorumu

İbn Haldun'un incelediği birimlerin toplumlar olduğunu kaydetmiştik. Toplum hâline gelme ise, düşünüre göre, zarûretlerin sonucudur: İnsanların birey olarak gelişimi, ancak toplum hâline gelmelerine yönelik olduğu ölçüde anlam kazanır. Bir araya geliş, rastlantıların sonucu değildir. Aynı şekilde, toplum halinde yaşayışla birlikte ortaya çıkan ve gelişen siyasal örgütlenmelerde de belirli bir gelişim düzeninin, kanunlulukların dışa-vuruluşu, "tecellî"sidir.

İnsanın önceki organik varlık zemininden, dönmeye elverişlilik yoluyla 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 yardımlaşması ve bu yardımlaşmanın sonucu olarak cemiyetler halinde yaşamasıyla diğer varlıklardan 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; insanını 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 ihmâl

---

[186] "[İbn Haldun'un] Siyaset teorisi, özel anlamıyla 'uygarlık' demek olan Umrân'ı tanıtmasının bir bölümünü oluşturur." E.I.J. Rosenthal s. 84. (E. Rosenthal'in "özel anlamı" kaydını, 'belirli tarihsel gelişim-değişim aşamasında' olarak anlamak gerektir. E.I.J. Rosenthal'in bu kavrayışında, İbn Haldun'un 'Siyaset teorisi'ni Umrân anlayışı içerisinde yer verişi tabiatıyla yerindedir, ne var ki, 'özel anlamıyla' kaydı da konulmuş olsa, 'umrân'ın 'uygarlık' demek olduğunun kaydedilmesi temelden yanılgıya yol açabilir.

[187] *MSU*, II, ss. 765-766: *MU*, II, s. 441: *MR*, II, s. 411.

etmeyen biçimde yeniden değerlendirilmesidir. "Fikir"in mi, "madde"nin mi öncelikli ya da önemli olduğu yolundaki soyut tartışmanın dehlizlerini açığa çıkartılarak,[188a] 'illet ve sebep' ve 'maddî temel' ile insanın 'ictimâ'ının sentezi ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda insanın sosyalleştirilmiş olması metafizik düşünceye set çekmiştir. İnsanların toplu hâlde yaşaması bir tercih konusu değildir, belli bir gerekliliğin ifadesidir. Toplu hâlde yaşamak gerekir, İbn Haldun'a göre, 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 maddî 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 iç içe geçmiştir. İbn Haldun'un sosyoekonomik görüşü ve üretimi temel yapı olarak ele alışı üzerinde daha sonra duracağız. Aslında üretim ve sanayi temeliyle ilgili de olsa düşünürün sosyal gelişimi maddî temellerini arayan bir biçimde kavradığını kanıtlamak için şimdiden ekonomiye dayanan determinist görüşü üzerinde bir nebze durmak gerektir.

İbn Haldun, [İslâm'ın] Doğu ahalisi ile Batılılar[ı] arasında zekâ, ilim ve sanat kavrayışı bakımından olan farkın, medeniyet ve kültü-

---

[188] *MSU*, II, s. 652: *MU*, II, s. 268; *MR*, II, s. 271.

[188a] İbn Haldun'un "Fiille ilgili hâdiseler âlemi, ancak fikirle tamamlanır." düşüncesini (Uludağ çevirisi), kendi 'yorum'umuzla ifadeye cevaz varsa, 'cismâniyyet' kazanır şekilde anlayabiliriz. "The world of the things that come in to being as the result of action, materializes through thinking " (Rosenthal çevirisi.) gerçekten de, "Fikir, hâdiseler arasındaki tabiî veya vaz'î olarak var olan tertibi önce idrâk eder... Hâdiseler arasında mevcut olan (nizâm ve) tertipten dolayı mutlaka o şeyin sebebini veya illetini veya şartını keşf etmesi (kavraması) gerekir... o (kavranılan) şey ikinci olarak mevcut olur. Sebep veya illet veya şart önce gelir... malûl, illet'den sonradır... 'Amelin evveli, fikrin âhiridir, fikrin evveli de amelin âhiridir' denilmesini mânâsı da budur" diyen İbn Haldun diyalektiği, maddî temelleri arama ereği ile bütünleşmektedir.

[189] Aslında bu sosyo-ekonomik vâkıa 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.)

rün Doğuluların akıllarını aydınlatması ve geliştirmesi nispetinde nefs-i natıkalarının bilinçlerinin (idrâk, kavrama düşünce ve zekâ yeterliliği; nefs'e dönük bilinçlerinin) zekâ aydınlığına kavuşmasından ötürüdür, görüşündedir. Sanat (genel üretim açısından sanat, zanaat) ve sanayiden bahsederken konuyu açıklamıştı.[190] Düşünür, uygar ulusların gerek geçinme, yaşayış, barınma işlerinde gerek din ve dünya işlerinde ve diğer hâl ve göreneklerde birtakım kaide ve metotları bulunduğunu belirterek uygar toplumlar her iş (amel) ve davranışlarında bu ilkelere (düstur) uygun hareket ettiklerini ve bu kurallar dışında iş görmediklerini belirtir. İbn Haldun'a bütün sanayiin fikir ve zihinleri geliştirmeye hizmette olduğu bellidir. Sanayi zekâ (nefs-i nâtıka) üzerinde bir etkide bulunur. "Sanatlardan ve sanat (zanaat: üretim) melekesi bir akıl ifade eder. (Zekâyı, 'intelligence', geliştirir akla yeni bir akıl kazandırır." Bu etki yeni bir düşünüş yarattığı ve zekâyı 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 diyalektik bir kavrayışa ve bu yolla, üretim/ekonomi temeline dayalı bir determinizme ulaştırmıştır. Sanayiin kavrayışı/zekâyı, zekânın da sanayii karşılıklı etki-tepki yoluyla, diyalektik bir gidişle oluşturduğu ve geliştirdiği olgusunu gözlemlemesi, düşünürün, umrân'ı kavraması, incelemesi ve açıklamasının başlıca anahtarı sayılmak gerektir. Genel varlık konusunda, İbn Haldun, kendisinden önce öne sürülmüş bulunan ve

---

[190] Bkz.: *MU*, II, s. 438 vd.: *MR*, II, s. 406 vd.

Nefs-i nâtıka'nın kuvve hâlinden fiil hâline çıkması, yeni bilgi ve idrâklerin istidlâli ve kıyasî olarak gelişerek bilfiil idrâk ve saf kavrama yeteneği hâline gelişi, nefs-i nâtıka'nın tecrübî akl'a dönüşümü, "(zekâyı, intelligence, geliştirir, akla yeni bir akıl katar)" hâle gelmesi; ekonomik faaliyetin "akılda ziyâdelik (zekâda bir gelişme) hâsıl" olması süreci çok açık olarak belirtilir. (Bkz.: *MSU*, II, s. 761: *MU*, II, s. 438: *MR*, II, s. 406.)

[191] *MSU*, II, s. 779: *MU*, II, s. 449: *MR*, II, ss. 431-432.

"Bedevîlerin... fıtrat ve cibilliyetleri gereği onun (hadarînin) geri olduğunu zannederler. Lâkin durum hiç de böyle değildir... Aklındaki anlayış ve fıtratındaki kemâl itibariyle en yüksek mertebede bulunan bedevîlerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Hadarîlerde, bu durumun ortaya çıkmasına yol açan san'atların ve öğretimin parlak oluşudur."

ilerde yüzyıllar boyunca daha da yaygınlaştırılacak 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: "İlimler ancak büyük bir umrânın ve yüksek bir hadâretin bulunduğu yerde gelişir." İlim ve fenlerde ilerlemenin ekonomik durum ve sosyal hayatın derecesiyle orantılı oluşunun sebebi ilimlerin öğretiminin sanayi cümlesinden oluşuna bağlıdır. Sanayi; şehir nüfusunun azlığı veya çokluğu, uygarlığın ve bayındırlığın erişmiş olduğu yaygınlık ve derece, yerleşik ve sosyal hayatın itiyat ve icaplarının halk arasında yayılması oranında gelişir ve çeşitleri de o oranda iyileşir. Çünkü uygar ve sosyal hayatın itiyat ve icaplar (alışkanlık ve gereklilikleri,) geçinme için lâzım gelen nesnelerden olmayıp (ek ve) zâit olan bir hususturlar. Toplum fertlerinin emek ve çalışmaları, geçinmeleri için gereken miktardan fazla kazanç temin ederse, o toplumun üyeleri geçinmelerinden artan vakit ve emeklerini ilim, fen ve sanatı öğrenmeye sarfederler.[193] Aynen okursak; "Ne zaman umrândaki halkın emekleri maişetlerini temin için sarf ettikleri mesâiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), maişetin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere (ve ihtiyaçlara) sarf olunur. Bu da ilimlerden ve sanatlarından ibarettir." İbn Haldun, sosyal ve ekonomik kalkınma ve gelişme ölçüsünde eğitimin de ilerleyebileceğini –ve ancak bu süreç sonunda eğitimden yarar sağlanabileceğini– böylece saptamış olmaktadır. Sinaî kalkınma ile eğitimin ilişkisi ve karşılıklı yeri sorusu konusunda tam altıyüz yıl önce verilmiş olan bu cevabın ilgi çekici sayılması gerekir.

Batı'da (Mağrip) İslâm devletinin kudretinin eksilmesi, sosyal ve siyasal sistemin bozulmasının sanayiin eksilme ve kaybolmasını hızlandırdığı[194] gözlemini getiren İbn Haldun, daha da somut olarak, Batı Afrika ve Tunus'taki eğitim sürelerini karşılaştırmalı olarak ele

---

[192] *MSU*, II, s. 434: *MU*, II, s. 452 (Bölüm başlığı): *MR*, II, s. 434.
[193] *MSU*, II, s. 780: *MU*, II, ss. 452-453: *MR*, II, s. 434.
[194] *MSU*, II, s. 776-777: *MU*, II, s. 444-445: *MR*, II, ss. 426-427.

alır ve asıl, Endülüs'e gelince, orada öğretim ve öğrenim büsbütün durmuştur; onlar, artık ilimlere hiç de önem vermiyorlar; bu da Müslümanların yaşadığı ülkelerde yüzlerce yıldan beri bayındırlığın/-umrânın azalmaya başlamasından ve ekonomik durumun altüst olmasından ileri gelmiştir,[195] şeklindeki tespitini ayrıntılarıyla belgeler.

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 plândaki girişinde belirtmiş olmakla yetinmemekte, *Mukaddime*'nin bütünü boyunca tek tek konulara[196] ve olaylara da uygulamaktadır. İbn Haldun, emeğini sadece geçimini sürdürmeye ayırıp geçimi dışında başka birşeyle uğraşamayacak hâle gelen toplumda bilim ve bilgi edinilemeyeceğini örneklerle anlatmaktadır.[197]

Genel varlık konusundaki (ontolojik) sorulara cevap getiren İbn Haldun, aynı düşünce sistemi içerisinde, giderek, bilgi ve gerçekliğin idrâki konusundaki (epistemolojik) ipuçları sunar. İbn Haldun, ilâhî sınırlar içerisinde kalmayan sosyal-kültürel unsurların tahlilinde gene maddî temeller aramaktadır: Sanat ve sanayide çalışmalar ve sanayide melekeden daima bir kural ve kanun elde edilmesi nefs-i nâtıkanın idrâkinin tekâmülüne hizmet eder; bundan dolayı sanatlarda

---

[195] *MSU*, II, s. 777: *MU*, II. s. 445: *MR*, II, s. 430.

[196] Coğrafya'nın, iklimin ve üretilenlerin çeşitlerinin ve bunların sonucu olarak bolluk ve kıtlığın/nedretin toplumlara ve kişilere etkisi, karakter oluşumunu belirlemesi konusundaki genel görüşlerine ek olarak, bkz.: *MSU*, I, s. 269 vd.: *MU*, I, s. 208 vd.: *MR*, II, s. 177 vd.

[197] Bkz.: *MSU*, II, s. 777 vd., özellikle s. 780 vd.: *MU*, II, s. 444 vd.: özellikle, 453 vd.: *MR*, II, s. 427 vd., özellikle s. 434 vd.

Salahaddin Eyyûbî (Salahaddin Eyyûb) zamanından ve sonrası gelişmelerden itibaren Türk hânedanlığında (Mısır'da) Türk emirlerinin Sultanlarının tecavüzünden, mallarını müsaderelerinden nasıl bîzâr olduklarını irdeleyen tespitiyle, İbn Haldun'dan yola çıkılarak, değişik açılardan önemli tarihsel çözümlemelere varılmasına imkân sağlayabilir. (*MSU*, II, s. 781.)

tecrübe ve meleke[198] edinmek dahi akıl ve sosyal hayatın tekâmülü de aklın inkişafına yardım eder.[199]

İbn Haldun'un gözlemlediği diyalektik gidişi maddî temellere dayandırırken insan merkezli bir sonuca ulaşır ve insanların eşit doğduklarını bilimde gerileyişin ekonomik ve sosyal sebepleri olduğunu söyler: "Sıradan 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 maddî temellere dayalı olduğunu belirttikten ve özellikle sanayiin rolü üzerinde durur. "Hattâ bedevî dahi hadarî olan bir kişinin, insani hakikati (reality of humanity) ve aklı itibariyle kendisinden üstün olduğunu zanneder. Lakin vaziyet hiç de böyle değildir... Kemâl itibariyle en yüksek mertebede bulunan bedevîler olduğunu görmekteyiz..."[201] sonucuna varınaktadır.

2. Toplum Biçimlerinin Farklılığının Maddeci Yorumu

İbn Haldun'un sosyal gelişme ve bu gelişmedeki kültürel öğelerin maddî temellerini araştıran yaklaşımının esasları, bedevî-hadarî toplum biçimlerini ayırt edişiyle yatar. İslâm'da Doğu ile Batı arasındaki bilim ve fenlerde görülen gelişme farklılıkları ve gene 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 Hadarî toplumu ayırını, bu farklı toplum biçimlerini

---

[198] "Meleke" özel bir anlam taşır: "Melekeler, gerek âzâ ve beden kuvvesiyle ve gerek matematik gibi dimağ kuvvesiyle elde edilmiş olsun, cismanî (mücessem)dir." *MSU*, II, s. 776: *MU*, II, s. 443: *MR*, II, s. 426.

[199] *MSU*, II, s. 761: *MU*, II, s. 438: *MR*, II, s. 406.

[200] *MSU*, II, s. 779-780: *MU*, II, ss. 450-451: *MR*, II, ss. 432-433.

[201] *MSU*, II, s. 780: *MU*, II, s. 451: *MR*, II, s. 433.

belirler. Bedevîlik ve hadarîlik 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 bedevîlik sertliği, ekonomik geriliği de içerir. Hadarî hayat tarzı, uygar hayat tarzıdır. Bu hâlde daha bilgili, işbilir kişilerden oluşan toplum, tüketime açık ve merkezî siyasal otoriteye eğgin bir görünümdedir. İbn Haldun'un Mukaddime boyunca geliştirdiği, sosyal gelişimi ve kültürel öğelerdeki maddeci yaklaşımı bedevî-Hadarî ayırımındaki farklı üretim tarzlarına ve sosyal hayat biçimlerine dayanır.

İbn Haldun, insan düşüncesindeki gelişkinlik farklılıkları ile ilim ve fenlerdeki gelişme düzeyleri farklılıklarının maddî temellerini araştırırken ortaya koyduğu Doğu-Batı İslâm'ını karşılaştırmalı bir biçimde ele alınışı aslında Hadarî-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 maddî temelleri araştıran bir nitelik gösterir. Örneğin, düşünür, "Halîfelik ve halîfeliğin şartları hakkında ümmetin anlaşmazlığı"[204]nı incelerken somut maddî şartlara dayanarak mükemmel bir tahlil yapmaktadır. İbn Haldun, önce, "hilâfetin 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, hilâfetin Kureyş'e ait ve özgü olduğunu, ancak bu hâlin zaman ve mekân içerisinde geçerlik kazanmış bir olgu sayılacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, gene zaman ve mekân içerisinde değişiklikler boyunca –siyasal iktidar olgusunun değişmesi doğrultusunda– hilâfetin Kureyş'e ait ve özgü olmayabileceğinin de imkân dâhilinde bu-

---

[202] Bedevîlik ve hadarîlik'in mâhiyyetleri, yapısal özellikleri, farklılıkları, birbirleri arasındaki sosyal ve siyasal farklılık ve ilişkileri 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..: *MSU*, I, ss, 269-270: *MU*, I, ss. 207-209: *MR*, I, ss. 177-188.

[204] *MSU*, I, s. 421 vd.: *MU*, I, s. 481 vd.: *MR*, I, s. 387 vd.

lunduğunu göstermektedir. Gene, örneğin, hilâfetin, temelde adaletli, yönetimiyle, lüks ve israftan uzak oluşunu; mülk-devlet'in otoriter ve giderek müstebit yönetiminden önceki dönemdeki farklı örgütlenişi yanısıra, düşünce ve inanç, plânında, bu dönemde, dinlerinin onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye çağırmasından, sosyal olarak bedevîliklerinden ve temelde Arapların, yurtlarının ekonomik durumundan dolayı, dünyanın hâl ve durumundan, genişlik ve bolluktan istifade etmekten uzak oluşlarına dayandırır.[205] Hilâfet ile daha sonraki dönemlerde hilâfetin bir mülk-devlet hâline dönüşmüş şekli arasındaki farklılık, İbn Haldun'un "karîha"sından çıkmış bir spekülasyon değil, sosyal ve ekonomik gerçekliğin maddî temellere dayanan bir ifadesi olmaktadır.[206]

Öte yandan, İbn Haldun, "Mehdî'nin dönüşü" ile ilgili incelemesinde de gene maddî temelleri araştırır ve "Mehdî'nin zuhûr edeceği haberi"nin gerçekleş]mesinin ancak kuvvetli bir asabiyyet sayesinde kurulacak devletin var olmasıyla mümkün olabileceğini[207] belirtir. Yoksa Mehdî, 'heterodoks' Şiîliğin ya da birçok İslâm mistik filozofunun (sofînin) söylediği dönüşsel (devrevî) "teoriler" gereği dönmeyecektir.

Devletin; kandaş toplum özellikleri ve bunları bütünleştiren birlikte hareket tarzı –asabiyyet– yardımı ile 'lâik' temeller üzerine kurulabileceğini gözlemleyen İbn Haldun, böylece kurulan bir devletin yaşaması için siyasal ahlâkın ve moral değerlerin[208] varolmasını da ge-

---

[205] *MSU*, I, s. 441 vd.: *MU*, I, s. 515 : *MR*, I, s. 418.

[206] Halîfenin seçiminde "demokratik seçim"den nasıl vazgeçildiğini ve bu hâlin nasıl kaçınılmaz olduğunun incelenmesi için bkz.: *MSU*, I, s. 449 vd.: *MU*, I, s. 531 vd.: *MR*, I, s. 430 vd.

[207] *MSU*, I, s. 600: *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 iradesi"nin 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 biçimiyle bütünleşir, hadarîliğin ürünü hâline gelir.

[208] İbn Haldun'un aklî ilimleri tasnifi, bunların her birinin anlatılması ve

rekli bulmuştur. Bedevî topluluk özelliklerinden olan sadeliğin terkedilmesiyle lüks, sefâhat ve israfa dalınması söz konusu moral değerlerin ortadan kalkmasına sebep olur. Siyasal ahlâk 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 maddî 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..." "Hadarî halk her çeşit lezzetler, bolluk ve genişlik içinde yaşamaya alıştıkları... için birçok huy ve kötülüklerle lekelenirler..." "Bedevîlik 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 ahlâkları şehirlilere nispetle çok azdır." "[Bu hâller] uygarlığın bozulmaya yüz tutmasındandır..." "İnsan alışkanlıklarının çocuğudur. Onunla alışıp kaynaşmıştır. Kendi [mücerret] tabiat ve mizacının ürünü 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 Hadarîlik'tir. Bedevîlik - Hadarîlik ayrımı öncelikle değişik ekonomik, giderek sosyal ve sonuçları itibariyle siyasal süreçlerdeki farklılıkları belirlemektedir. Bedevîlik ve Hadarîlik'in farklı

---

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.

[209] Bkz.: *MSU*, I, ss. 326-330 vd.: *MU*, I, ss. 309-315: *MR*, I, ss. 253-258.

üretim tarzları oluşundan hareket etmesi, İbn Haldun'un bu ayırımını temel bir metot konusu hâline getirmektedir.[210] Burada, konuya, İbn Haldun'un bakış açışını değerlendirme ölçüsünde, özellikle ekonominin temel yapı olarak alınışı bakımından yer verilecektir. Tabiatıyla, böyle bir tercih bedevîlik ve hadarîlik tarzlarının ekonomik anlamı ile sosyal ve siyasal görünümleri arasındaki ilişkinin ihmâl edilmesi demek değildir. Aslında, *Mukaddime*'nin yapısı buna izin vermez.

İbn Haldun'a göre insanlar için maddî 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 üzerine 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 hadarîlik geçiş döneminden sonra bedevîliği izler. Hadarîlik'te bolluk ve refah,

---

[210] Bedevîlik ve Hadarîlik'in sosyal biçimlenişi ve bu sürecin siyasal yapı ile etkileşiminin kapsam ve mâhiyyeti konusu üzerinde çalışmamızın "Siyaset Teorisi" bölümünde durulacaktır. Yaygın sözlük anlamıyla "göçebelik" olarak karşılanan "bedevîlik" ve "yerleşiklik" olarak karşılanan "Hadarîlik"in mâhiyyetlerinin açıklığa kavuşturulmaları dışında bu gibi sözlük karşılıklarıyla betimlenmeleri çok önemli sakıncalar beraberinde getirmektedir. Bedevîlik (Badâwa) ve Hadarîlik (Hadaret/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 Hadarîlik'in terim olarak mâhiyyetleri ve *Mukaddime*'nin bütünü içerisinde gördükleri işlev açıklığa kavuşturulmadan yerlerine Türkçe –ya da diğer herhangi bir dilde– terimler geçirmek önemli bir metot yanlışlığı olur. Bu metot yanlışlığı biçimsel bir aksaklıktan ötede, İbn Haldun'un kurmuş olduğu doktrinin mâhiyyetinin 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 yeralan "Siyaset Teorisine Geçiş: Üretim Tarzlarının Özel Anlamları" başlığında verilecektir.

[211] *MSU*, I, s. 323 : *MU*, I, s. 302: *MR*, I, s. 249.

bunların gerektirdiği ölçüde tüketime yönelmek ve bunun için üretmek esastır.

Toplumların başkalığı ve değişikliliği, onların geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır:[212] "Bilmek gerekir ki, toplumların ahvâlinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir." ortaya konulan "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." Bedevîlerin hayatlarını sürdürmeleri, tarıma ve hayvan beslemeye dayanır. "Gösterdik ki, bedevîler çiftçilik yapmak ve hayvan beslemek gibi tabiî bir geçim yolunu tutmuşlardır." "Bundan dolayı bu yolda geçinmelerini temin için sahralarda ve köylerde yaşamak bir zarurettir. Bu tarz hayat taşıyan bedevîlerin bir araya toplanarak ihtiyaçlarını temin etmeleri ve geçinmeleri, sosyal hayatları icabı olarak, geçinebilecekleri besinleri, barınakları ve vücutlarını ısıtmak için gereken vasıtaları temine mahsus kalır."[213]

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 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 husûle 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 (Hadarî toplum üyeleri) göçebelerden ve köyde yaşayanlardan (bedevîlerden) daha çok kazanç sağlar, daha iyi ve geniş bir hayat yaşar-

---

[212] *MSU*, I, s. 323: *MU*, I, s. 302: *MR*, I, s. 249.

Toplumu ve kişilerin belirli coğrafya koşulları içerisinde üretimin nasıl etkilediği, üreticilerin de coğrafyayı kolektif olarak değiştirmesi yönündeki faaliyetleri için bkz.: *MU*, I, s. 210 vd.: *MR*, I, s. 179 vd.

[213] *MSU*, I, s. 323: *MU*, I, ss. 302-303: *MR*, I, s. 249.

lar. Çünkü bunlar (hadarîler) gereken miktardan daha çok kazanç sağladıkları için yaşayışları da o nispette genişler. "Bu açıklamamızdan göçebelikte ve köylerdeki (bedevî toplumda hayat) ve (tarihsel gelişme boyunca) şehirlerde (hadarî toplumda) yaşama çağlarını geçirmenin insanlar için tabiî ve zarurî olduğu anlaşılır."[214] İbn Haldun'un açıklamaları, "...insanların toplum halinde yaşayarak dünyayı imar ederken bu (bedevîlik) yaşayış tarzının devrelerini geçirmenin zaruret olduğunu anlatmak içindir."[215]

Bedevîlik, hadarîliğin aslıdır ve bütün insanların yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir. Bedevîlik'in hadarîliğe doğru yürümekte olduğu bir gerçekliktir. "Hadarîlik (Uygarlık) hallerinin bedevîlikten (göçebelik ve köy hayatı) doğmuş ve uygarlığın temellerinin bedevîlik olduğu görülmektedir. Bununla beraber göçebelik ve köy hayatı türlüce olduğu gibi, hadarîlerin uygarlık hallerinin arasında farklar vardır."[216] Bedevîlik ve hadarîlik farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır, ancak bu üretim ve sosyal hayat tarzlarının bir süreci izlediği önem taşır. Nitekim, hadarîlikteki bütünsel gelişim ve teknik ilerleme ve imar'ın (umrân) nicelik ve nitelikçe değişik gelişmişlik dereceleri göstermesi tabiîdir.[217]

Üretim tarzı, geçinmelerini sağlayış tarzı bedevî ve hadarî 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 israfa yönelik bir hayatı hazırlamaktadır.[219] Söz konusu değişik hayat tarz-

---

[214] *MSU*, I, ss. 323-324: *MU*, I, ss. 302-304: *MR*, I, ss. 249-250.

[215] *MSU*, I, s. 325: *MU*, I, s. 307: *MR*, I, s. 252.

[216] *MSU*, I, s. 326: *MU*, I, ss. 308-309: *MR*, I, ss. 252-253.

[217] *MSU*, I, ss. 308-309: *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 Mediterranean 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 altmışbeş değişik zenaat saymakta ve sanayiin derinlemesine uzmanlaşılmış dallara ayrıldığını kaydetmektedir.

[219] Aslında insanların bünyesi, fizyolojik özellikleri de üretim tarzlarına bağ-

larının incelenmesi İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrininin ve bunun önemli bir bölümü olan siyaset teorisinin temelini oluşturur. *Mukaddime*'nin hemen bütünü bedevîlik ile hadarîlik 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 hemen bütün başlıkları altında incelenen konularda Bedevîlik – hadarîlik ayırımının ve bu ayırımı gerekli kılan farklılıkların sadece belirli konu açısından değerlendirilmesine rastlanır.

Bedevîlik ile hadarîlik ayırımı İbn Haldun'un doktrininin bütünü içerisinde dinamik hüviyetiyle önem kazanır. İbn Haldun tarafından vurgulanan bedevîlik'ten hadarîliğe 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 hadarîliğe geçiş, veri toplumun evrimleşmesinden çok, bedevîlik ve hadarîliğin aynı zaman-mekân boyutlarında temasa geçmelerinden[220] doğan ilişki ve çelişkilerin dinamiğiyle önem kazanmaktadır. Bu da, siyasal yapı ve ilişkileri oluşturan önemli bir unsurdur.

2. İşbölümü

Bedevî ve hadarî toplumlardaki üretici güçlerin ve toplumun ihtiyaçlarının –giderek çeşitli tüketim düzeylerindeki taleplerin karşılanmasına yönelik üretim faaliyetlerinden doğan üretim ilişkilerinin– *Mukaddime*'de ele alınmış biçimi, XIV. yüzyıl düşüncesi hatırlandığında

---

lıdır. Bkz.: *MSU*, I, s. 269 vd.: *MU*, I, s. 207 vd.: *MR*, I, s. 177 vd. İbn 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 sürecine müdahalesinin etkileri; bedevîlerin hadarîlere oranla kültürlerinin eksikliğine rağmen "ilim ve zihinleri" kavrayışlarının çok iyi oluşu bu arada kaydedilebilir. (*MSU*, I, ss. 269-270: *MU*, I, ss. 207-208: *MR*, I, ss. 177-178.)

[220] "Temasa geçme"; yakın coğrafî bölgelerde bulunarak bölgelerarası ekonomik-siyasal ilişkiler sebebiyle, ya da bedevîlerin hadarîler üzerine yürümeleri dolayısıyla çatışma sonucu, yahut da hadarî siyasal örgütlenmelerinin bedevî unsurları dâvetlerinden ötürü veya bu ilişkilerden birden fazlasının etkisiyle gerçekleşir.

"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.

Kişilerin bir araya toplanarak cemiyetler hâlinde yaşamaları, geçinme[221] hususlarında birbiriyle yardımlaşmak ve nefslerini korumak için oluşu[222] yargısını İbn Haldun, *Mukaddime*'nin Birinci Kitap İkinci Bölümü'nün 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:

"Şüphe yok ki insanî ictima (insanların toplum hâlinde yaşamaları) zarurîdir" diye söze başlayan İbn Haldun; tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğunu temin etmekten âciz olduğunu, kendisine ve diğer birine yetecek miktarda istihsal edebilmek için bu maddenin üretimine yetecek kadar kişilerin bir araya toplanmaları gerektiğini belirtir. Bir gıda maddesinin en asgarî haddini, meselâ birinin bir gün yaşaması için gereken buğdayı un hâline, unu hamur hâline, hamuru ekmek hâline getirmek zarureti; bu üç işin her biri çanak, âlet ve esbaba muhtaç olduğunu kaydeder. Bunlar demirci, marangoz ve çömlekçi tarafından yapılır. Buğdayın taneler hâlindeki üretimi dahi birçok hüner ve zanaatlara muhtaçtır. Bunların hepsine veyahut bazısını vücuda getirmek tek bir kişinin kudreti dâhilinde değildir, yeterli miktarda istihsalde bulunabilmek için bu üretime yetecek kadar kişilerin bir araya toplanmaları gerekir. Yapılan işbirliği sayesinde istihsale katılan kişiler kendilerinin sayılarından kat kat fazla insanın ihtiyacına cevap veren üretimde bulunabilirler, "mal ve rızık" hâsıl olur.[223]

---

[221] "Geçinme" için yapılan işler üretim faaliyetleridir: "Ağaçlar dikerek... ekinler ekerek... koyun, inek, keçi, balarısı besleyerek... tarlalar ekerek... sanayi alanında çalışarak... sanayii ilerleterek..." (*MU*, I, ss. 302-304: *MR*, I, ss. 249-250.)

[222] *MSU*, I, s. 323: *MU*, I, s. 302: *MR*, I, s. 249.

[223] *MSU*, I, ss. 213-214: *MU*, I, ss. 100-101: *MR*, I, s. 89-90: Bu ve takip edecek açıklamalar karşısında Adam Smith'in *Wealth of Nations* (1776) adlı

İbn Haldun, işbölümünü statik bir olay olarak görmemiştir. Düşünüre göre, işbölümünü, değişik üretim tarzlarının hâkim 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 maddî 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 mekânda (belirli toplum biçiminin hâkim olduğu yerde) değişmekte hem de veri zamanda ayrı fakat ilişkili mekânlarda değişmekte; veri toplumun üretim açısından (üretime katılanlar ve üretime katılmayanlar ayırımından dolayı ortaya çıkan) farklı kesimleri arasındaki ilişkilerle etkileşime girmekte; emek-değer teorisini "dâvet ederek" buna göre mâhiyyet 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 kısmı 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 sây ve amel[224] tâbir edilen emek ve çalışmanın ve işin

---

eserinin konu üzerindeki "öncülük" pâyesinin haklılığı herhalde tartışmalı olmaktadır.

[224] Emek-değer teorisinin ilk olarak biçimlenmesine yönelik açıklamaya girişirken İbn Haldun'un "Amel" (amal)'i tekil ve özellikle çoğul olarak kullanmasında "labor products" (emek-ürün) kavramına çok yaklaşması (Bkz.: *MR*, II, s. 272 not 103), meselâ *MU*'daki çeviride aynen, "sây ve amel" teriminin yer almasını haklı göstermektedir. "Üretim Temeli ve Emek" başlığına geçmeden, hemen kaydedelim: "İstihsal edilen bir malın ve hizmetin

kıymetleridir. Çalışma ve iş ile servet kazanmak vasıtaları temin edildikten sonra iş ve sanayi alanlarında uzman ustalar çalıştırılır, 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

İbn Haldun'un 1376 yılında, işbölümü'nden bahis açılması, carî fiyatlarla ulaştığı değer temelini açıklaması, emek-değer teorisi olarak yorumlanacak söylemlerin daha manifaktür düzeyindeki sanayi zamanında ortaya koyması, onun söylemlerinin fazla gaî yorumlandığı gibi bir ön-izlenim doğurabilir.

Bu bakımdan, doğrudan İbn Haldun'dan araya girilmeden kesintisizce okumak hiç şüphesiz bir hali anlamlı olacaktır: [226]

> "İmdi, bir kasaba veya şehir halkı,(işbölümü yaparak) tüm emeklerini (amâl, işgücü) (gıda) maddeleri ve ihtiyaçları tevzi edince, bu hususta bahis konusu emeklerin asgarisi (zarurî ihtiyaçlarını temin için) hâfi gelir. Geriye kalan emeklerin tümü, zarurî ihtiyaç maddeleri üzerine zâit olarak bâki kalır."
>
> "Kesb ve rızk faslında verilen... İzahatta şu husus açıkça ortaya çıkmıştır: Kazanç (Kâr, fayda; *profit*) emeğin değerinden ibarettir.(Mekasib, kıyem-i a'mâlden başka bir şey değildir, istihsal edilen bir malın ve hizmetin kıymeti, onu elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder."
>
> "Maişete tahsis edilen "esas emeğin" (a'mâl-i asliye, *original labor*) tümü iler refaha ve zenginliğe tahsisi edilir. İmdi bir (tür) umrân ile ileri olan muayyen bir şehrin bu ileri olma durumu. Orada bulunup da diğer bir yerde bulunmayan kazanç, bolluk ve refahla ilgili âdetler sebebiyledir."

---

değeri, onu elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder." (*MSU*, II, s. 652.)

[225] *MSU*, I, ss. 652-653: *MU*, II, ss. 268-270: *MR*, II, ss. 271-273.

[226] *MSU*, II ss. 652-653, 693-695. Buradaki ve takip eden alıntılar, herhangi bir kelime açıklaması ve değerlendirilmesi yapılmadan, doğrudan *MSU*'dan aktarılmıştır. 'Vasıflı emek – vasıfsız emek' ayırımının, İbn Haldun'un anlatımının da yorumlanmasıyla ortaya konuluşu için bkz.: S. Uludağ, *MSU*, II, s. 696 dipnot 1.

"İhtiyaç duyulan malların bir kısmı zarurîdir... Diğer bir kısmı hâcî ve kemalîdir (mutâd şeklinde lüzumlu ve fantezi, conveniences, luxuries)."

"Rızk ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduna dâir" [başlıklı kısımdan okuyoruz :]

"Şayet bir insan (mallardan) kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların hiçbirinden faydalanamazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala 'rızk' ismi verilmez... mal 'kesb'(kazanç, profit) adını alır." "Ehl-i sünnete göre rızk denilen şeyin hakikati ve mâhiyyeti işte budur. Mu'tezile'ye göre bir şeyin rızk ismini alabilmesi için, meşrû surette ona mâlik olmak şarttır...Böylece gasp edilen haksız kazançların ve haram olan şeylerin tümünü Mu'tezile rızk kavramının dışında tutmuştur. Halbuki, gasp edene de zâlime de mümine de kâfire de rızk veren Allah Taâlâ'dır. O rahmetini ve hidâyetini dilediğine tahsis eder. Mu'tezîlenin bu hususta (görüşlerinin dayandırıldığı) birtakım deliller vardır. Onları genişçe anlatmanın yeri burası değildir." [226a] [227]

"Bilinmelidir ki, kesb ve kazanç, sadece bir şeyi edinmek ve elde etmek (iktinâ, tahsil) için gayret ve kasd etmek suretiyle vücuda gelir. Şu hâlde, ele alınası ve usulüne göre istenmesi şeklinde de olsa rızkda sa'y ve amel şarttır."

"O hâlde, her şey Allah'tandır. Fakat kazanılan her mal ve edinilen her servet için beşerî amel de şarttır. Zîrâ eğer (kazancın ve servetin kaynağı), sanatlarda olduğu gibi bizzat amelin (ve emeğin) kendisi ise, açıktır ki... amel ve emek sarf etmek zarurîdir. Şayet kazanç ve servet (diğer üretim alanlarından)... hayvancılıktan veya maden(cilik)den edinilmiş ise...amel ve emek zarurîdir.

"Mal ve sermaye terakümü, emeğinin terakümünden başka bir şey değildir... Zîrâ (esas itibariyle) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, ondan hâsıl olan değer'dir."

Özellikle bu son alıntı ve araya girmemize gerek kalmadan İbn Haldun okunduktan sonra, hem spesifik olarak "Üretim Temeli ve

---

[226a] Mutezile'nin görüşünü İbn Haldun'un vurgulayışına, bu görüşe karşı vermek durumunda kaldığı 'cevap'a ve konunun, hassasiyetine binâen, kapatılmasına dikkat çekmek isteriz.

Emek" konusuna ve hem de, konunun İbn Haldun'un metodunun can damarı olduğunu değerlendirmeye ve bu konudaki tespitlerin özetlenmesine geçebiliriz.

Sosyal hayat ve ilişkilerin oluşumunda üretim temelinin ve emeğin rolü İbn Haldun'a göre belirleyici derecede önem taşıdığı görülmektedir. Eğer bir ülke yüksek bir hayat düzeyine erişmişse, bu durum o toplumdaki üretimin bir sonucudur ve gene bu durum tarihsel gerçeklikten kaynaklanmayan diğer herhangi bir sebebe bağlanamaz. İnsanların cemiyetler hâlinde yaşayarak imar ettikleri yerlerde hayat seviyesinin yüksekliği ve alçaklığı, nimet ve servetin azlığı ve çokluğu ülkelerin bayındırlığına, üretimin azlığına ve çokluğuna tâbidir.

Üretim ve emek sürecine değişik bağlamlarda yaklaşmanın kaçınılmaz oluşu karşısında ve İbn Haldun'dan doğrudan okuduğumuz üzere, tekrar etmek pahasına vurgulamamız gerekirse, düşünüre göre, sosyal hayatın üretim'e "tâbi'" 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 icâbettirdiği 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 hâsıl olmaz.[227]

Böylelikle emeğin mâhiyyeti ve ürünlerin ve hizmetlerin değerinin ancak emek'le ölçülebileceği –klâsik 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 değerinden ibaret olduğu meydandadır. Kazanç ve kâr zanaat ve sanayi dışında başka vasıtalarla elde edilirse, bu kazanç ve kârda dahi emeğin kıymeti olacağından şüphe yoktur. Emeğin değeri,[227a] meydana getirdikleri ve etkisi (çeşitli üretim ve hizmet alanlarında)[228] daha açıktır veya açıkça gözükmez...[229]

---

[227] *MSU*, II, ss. 655-656: *MU*„ II, s. 274-275; *MR*, II, s. 275-276.

[227a] Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un emek-mal-değer münasebetini köklü bir şekilde temelden ele aldığını belirtmektedir. Uludağ; amel, sa'y, mekâsib, kesb, mukteseb, künye, evkinye, iktinâ, müktenâ (terâküm), menfaat, istifâde, fayda, hâsıla, kâr, gain, mefâd, servet, sermaye, zâhire gibi İbn Haldun terimlerine veya onların açılımlarına da işaret etmektedir. Uludağ, asıl vur-

İbn Haldun her gelirin ve servetin insan emeğine dayanması[230] ile sosyal ve siyasal gelişme ve genişleme ile üretim teknik ve hacmi ile ticaret arasındaki paralelliği[231] birlikte ele alır.[232] Hadarîlikteki 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. Bunun yolu, "işlerini parasız gördürmek" ve "işleri için sarfedecekleri paraları ceplerinde kalacak" bir biçimde insan çalıştırmakla mümkün olur.[235] Genel olarak üretim temeli ve ekonomik işleyiş, işbölümü konuları, emek-değer ve artı-değer teorilerinin önbiçimlenişi bir bütün teşkil eder. Gerçekten de, bu görüşleri İbn Haldun'un bir artı-değer teorisi sezinlemesine kapı açmaktadır.[236]

---

gulanması gereken yorumunu şöylece ifâde etmektedir. "İbn Haldun, 'bir malın kıymeti ve kazancın değeri onu meydana getirmek için harcanan emeğin değeridir' diyor: 'Emeğin miktarı nisbetinde olur' demiyor. Yani mes'eleyi bir kemmiyet mes'elesi olarak değil bir keyfiyet mes'elesi olarak görüyor. Çünkü biri vasıfsız diğeri vasıflı iki kişi aynı miktarda bir zaman çalışıp aynı cinsten bir mal istihsal, istihsal edilen iki malın değeri birbirine eşit ve denk olmaz..."

[228] *MSU*, II, ss. 695-696: *MU*,, II, s. 322; *MR*, II, s. 313.

İbn Haldun, tarım ve ticaret alanlarındaki durumu örneklerle işlemektedir.

[229] *MSU*, II, ss. 694-696: *MU*, II, ss 323-324: *MR*, II, ss. 313-314.

[230] *MSU*, II, s. 652: *MU*, II, ss. 269: *MR*, II, s. 271.

[231] *MSU*, II, s. 661 vd.: *MU*, II, s. 281vd.: *MR*, II, s. 280 vd.

"Servet" ile devlet(lerin) ve sosyal hayatın ayrılmazlığı "suret-madde" ilişkisi gibi kopmaz bir özellik gösterir. Bkz.: *MSU*, II, ss. 682-683: *MU*, II, s. 308: *MR*, II, s. 301.

[232] *MSU*, II, ss. 662-663: *MU*, II, ss. 283-284: *MR*, II, ss. 282-283.

[233] *MSU*, II, ss. 662-663: *MU*, II, ss. 283-284: *MR*, II, ss. 282-283.

[234] *MSU*, II, ss. 705-706: *MU*, II, ss. 340-341: *MR*, II, ss. 326-327.

[235] *MSU*, II, ss. 705-706: *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'den 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 yük-

İbn Haldun'un geçim yollarını incelediği ve "tabiî geçim yolları tabiî olmayan geçim yolları" ayırımını yaptığı, üretim, ticaret ve faaliyetlerini incelediği bahislerde[237] de sömürü mekanizmasını ortaya koymuş olduğu irdelenebilir.[238]

İbn Haldun'un Umrân ile emek hakkındaki görüşlerinin buluştuğu söylem'e tekrar bakar ve okursak, sadece bir konu örtüşmesine değil; İlm-ül-Umrân'ın, en anlamlı 'ân'larından birine tanık oluruz:[238a] "Umrânı çökerten hususların en şiddetlisi ve (zulümlerin) en büyüğü tebaaya haksız bir şekilde (bigayr-ı hakkın) çalışma mükellefiyeti getirmek ve onlara angarya yüklemektir. Çünkü rızık (ve kâr) bahsinde de izâh edeceğimiz gibi iş görme ve çalışma (a'mâl, emek) mal ve sermaye kabilindendir. Zîrâ rızık ve kesb, kâr ve kazanç, umrân ehlinin emeklerinin kıymetinden ibarettir."

Genel çizgileriyle, değer kavramının incelenmesi çerçevesinde bir emek-değer ve artık-değer teorisinin –kapitalizm öncesi sanayi bi-

---

sek ekim masraflarının gerekli olmasıdır. Albert le Grand'ın, Thomas'ın, Duns Scot'un ve diğer skolastiklerin aksine, burada amaç artık âdil fiyat'ın belirlenmesi değil, cârî 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, bir 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 farketmekte ve hattâ 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'Économie Marxiste*) 2 cilt, Ant yay., İst. 1970, II, ss. 452-453.

[237] *MSU*, II, ss. 698-729: *MU*, II, ss. 325-380: *MR*, II, ss. 315-355.

[238] Bkz.: George F. Firzly. Ibn Khaldun: *A Socio-Economic Study*'nin bu konuda vurgulaması olduğu eserin özetinden dahi anlaşılmaktadır.

[238a] *MSU*, I, s. 552: *MU*, I, ss. 82-83: *MR*, I, ss. 108-109.

çimlerinde 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 yalnızca 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, maddî temeller üzerine inşa edilen, dünyevî nitelikte bir teori biçiminde ortaya çıkmaktadır.

F. SİYASET TEORİSİNE GEÇİŞ: ÜRETİM TARZLARININ ÖZEL ANLAMLARI

İbn Haldun, kandaşlık'tan (bedevîlik'ten) daha gelişkin bir üretim tarzı ve sosyal ilişkiler sürecine, hadarîlik sürecine geçmesiyle kültürel unsurların da değiştiğini ve medeniyet/uygarlık ilişkilerine dönüştüğünü saptamıştır. İnsanların üretim yoluyla geçimlerini sağlayış tarzları Umrân'ın yapısını ve gelişimini belirlemektedir. İbn Haldun, Umrân'ı incelemesi metoduyla sosyal-siyasal doktrinini meydana getirmekte, düşünür siyaset teorisi de bu bütünün önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Bu noktada, "bedevîlik"in mâhiyyetinin anlaşılmasında ekonomi temeli açısından bazı sonuçlara varmış bulunuyoruz. Bedevîliği *Mukaddime*'de yeralan 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

---

[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) kavramlarının 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.)

hem göçebe yaşayışı oturukluk, yerleşik yaşayış olarak da ele aldığını görmek[240] mümkündür. Düşünür, gerek göçebe yaşayışı gerekse oturuk/yerleşik yaşayışın belirli gelişmişlikteki konumunu lâfzen de bedevîlik ana kategorisi içerisinde kabul etmektedir. Şüphesiz, genel ve tarihsel bir kategori olarak 'kent'lerin de, ilk oluşum ve/veya değişim sürecinde bedâvet hayat tarzında ve meselâ tarımsal üretim temeli üzerinde olabileceği, kronolojik olarak 'eski tarih' bilgisinin sağlayabildiği sezgi düzeyinde mevcuttur; düşünürden, arkeolojik bulguların dahi rastlantısal olduğu bir dönemde, kendi bildikleri dışında 'bağımsız' bir 'yukarı barbarlık' kategorisi beklenemez. Ne var ki, İbn Haldun'un gerek metodunun gücü, gerekse bunun bir uzantısı olarak bilgi ve gözlemlerini önyargısız kullanabilmesi, onun, Hz. Muhammed zamanında Mekke'de bulunan asabiyyetin gücünü vurgularken, Mekke'yi uygarlık'ın 'şehir'i değil ve fakat bedâvet'in 'kent'i olarak kabulünü gösterir.[240a]

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 kandaşlık' terimiyle betimlediğimiz ekonomi ve hayat tarzlarından sonra gelen çoban topluluklarının orta kandaşlığı ve tarım topluluklarının yukarı kandaşlığı bedevîliğin anlam olarak içerdiği toplum aşamalarıdır. Diğer bir deyişle, bedevîlik çobanlık ve tarım toplumu olarak orta ve yukarı barbarlığı kapsamaktadır. "Göçebelik" ve "yerleşiklik" bedevîliği hadarîlikten yani uygar toplum biçiminden ayıran ölçüt değildir. Yerleşiklik esas itibariyle hadarî toplumların özelliği olmakla birlikte, *Mukaddime* boyunca incelenen "bedevîlik" dikkate alındığında, bedevîlerin de yerleşik olabileceği ve bu yerleşiklik içerisinde tarım üretiminde bulunabileceği anlaşılır. Hadarîliğin tamamıyla yerleşik, çoğu kez şehirlerde yerleşmiş bir üretim ve yaşayış tarzı oluşu yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir. Oysa, hadarîliğin yerleşik oluşu, bedevîliğin mutlaka yerleşik olmadığını göstermez. Daha önemlisi, göçebeliğin ana özelliği çobanlık (ve savaş-işi'ni güden hayat tarzı)dır; fa-

---

[240] Bedevîler köy'lerde de (yerleşik) yaşamaktadırlar: "kırlarda ve köylerde oturan bedevîler... Bu (çeşit) bedevîler, kendilerini şehirlerdeki hadarî hayata kolay uyarlayabilirler..." (*MSU*, I, s. 326: *MR*, I, s. 253.)

[240a] *MSU*, I, s. 328: *MU*, I, s. 311: *MR*, I, s. 255.

kat *Mukaddime*'deki "bedevîlik" bâzı yerlerdeki örneklerinde[241] çobanlığı aşan üretim faaliyetlerinde bulunmaktadır. Yalnız ekonomik ve sosyal değil, sonuçları ve uzantıları itibariyle İbn Haldun'un siyaset teorisini etkileyecek olan bu tespiti yaptıktan sonra, *Mukaddime*'deki çoğu örnekte gözüken 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 yaygın olarak ve çoğu zaman göçebe özellikler göstermekle birlikte yalnızca göçebelik olmadığıdır. Bunun da ilk sebebi, *Mukaddime*'de kavramlaştırıldığı biçimiyle "bedevîlik"in yalnızca göçebe özellikler, orta barbarlık nitelikleri göstermemesi; ikinci sebebi de, asıl, "bedevîlik"in, hadarîlikten önceki temel tarihsel oluşumun, uygarlığın geçiş özelliklerinin karmaşık nitelikte diğer sosyal ve özellikle siyasal karakteristiklerinin bulunmasıdır. Özetle; Bedevîlik, Hadarîlik'in "aslıdır ve ondan önce gelir."[241a]

Tarım üretiminde bulunulması, bazı halde, göçebeliğin yerini tarım üretimine, orta barbarlığın/kandaşlığın yukarı barbarlığa/kandaşlığa açılan yoldaki bir yerleşiklik/oturukluğun 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 hâlde, yaşayış biçiminin göçebelik ya da yarı-göçebelik olduğu söylenebilir. Ancak, göçebe topluluğun, yapabileceği tarım üretimi, 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. mevcut olmasa dahi taneli ekim üretiminin yaygınlaşması; yaşayışı sürdürmek için temel üretimin tarım olması, o topluluğun, tarihin eşitsiz gelişimi içerisinde, kavramsal olarak ifade edersek, yukarı kandaşlığa evrimlenme istidâdı gösteren bir konumda olduğunu belirtebiliriz. Mukaddime'de taneli

---

[241] *MSU*, I, s. 323 vd.: Bkz.: *MU*, I, s. 302 vd.: *MR*, I, s. 249 vd.

[241a] *MSU*, I, s. 326.

[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.)

üründen başka meyva ve sebze üretiminde bulunulmasının bedevîlik üretim tarzı içerisinde olabileceğinin gösterilmesi,[243] bedevîliğin üretim açısından niteliği hakkındaki görüşümüzü doğrulamaktadır.[243a] Böylece, "bedevîlik"in teorik karşılığının ve uygulamadaki karşılıklarının yalnızca "göçebelik" olmadığını üretim/ekonomi planında göstermiş oluyoruz.

IV. DEĞERLENDİRME

A- GENEL DEĞERLENDİRME

Mukaddime'nin bütününü dikkate alarak belgelendirme yoluyla bir açıklama yapmaksızın 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 "ampirizm"i bir değerlendirme ölçüsü olarak kullanmadık; bu, özellikle tercih ettiğimiz bir yaklaşımın gereğidir. Ampirizmin Rasyonalizm karşısında –Modern felsefî kategoriler açısından– doğurduğu antitez, İbn Haldun örneğinde, düşünürü bir "kefeye oturtarak" çözümlenir nitelikte değildir. İbn Haldun'da deneyim'in metafizik bir abartması bulunmaz. Aynı şekilde, bilimsel soyutlama-

---

[243] Bkz.: *MSU*, I, ss. 323-324: *MU*, I; ss. 302-304: Özellikle *MR*, I, ss. 249-250.

Bu çok önemli fasıl'da İbn Haldun, Bedevîlik'ten Hadarîlik'e geçişin ekonomik/üretimsel temellerini ana hatlarıyla anlatmaktadır. Burada, çobanlık uğraşını ve ayrıca tarımsal uğraşan birlikte bedevîlik'i oluşturduğu belirtilmektedir. Bedevîlerin, çoğu yerde ve zamanda esas olarak çobanlıkta uğraşmaları, tarımsal faaliyeti hadarîlik'in tekelinde kalmasını doğurmamakta; hadarilik'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.

[243a] Şüphesiz söz konusu, bedevî oturukluk, Morgan'ın teorileştirdiği, yukarı barbarlık'ın uygarlık'a için için devinen, yüksek kültürlü kent'i değildir. Burada ısrarla vurgulanması gereken husus, bedâvet'in bütün formlarının ve belli bir aşamada kentsel yukarı barbarlık'la kıyas kabul etmeyecek kadar kültürel sâdelik içerisinde bulunan, İbn Haldun'un gözlemlediği ve bilebildiği oturuk/ yerleşik bedâvet'in Düşünür tarafından ele alınış ve teorik kapsama dâhil edilişidir.

ların 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, maddî temelleri araştıran, 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 imâna ilişkin sorunlarda vahiy'e dayanan İmân'ın 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, 'seküler' nitelikte bir sosyal-siyasal doktrin kurabilmiştir.

İbn Haldun'un ekonomik ilişkileri özellikle üretimi toplumların gelişme ve değişmesindeki belirleyici bir faktör olarak görmesi, 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 maddeci yorum da bu hâlin 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 buyrukları kabul etmesi olgusu ile, kurduğu doktrinin temellerinin yeni/farklı oluşu, onun ikicilik (*dualisme*) plânında bir metot 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: [244]

> "Bilinmelidir ki, kesb (ve kazanç) sadece bir şeyi edinmek ve elde etmek (iktinâ, tahsil) için gayret ve kasd etmek suretiyle vücuda gelir. Şu hâlde... rızkda sa'y ve amel şarttır. Hakk Taâlâ, 'Rızkı Allah'tan isteyiniz.' (29/17) buyurmuştur...O hâlde, her şey Allahtan'dır. Fakat kazanılan her mal ve edinilen her servet için beşerî amel(ve iş) şarttır. Zîrâ eğer (kazancın ve servetin kaynağı), sanatlarda (üretimde) olduğu gibi bizzat amelin (ve emeğin) kendisi ise, açıktır (ki bu sanatları, [zanaatları, üretim hâsılasını] elde etmek için amel ve emek sarfetmek zarurîdir.) Şayet (kazanç ve servet) hayvandan veya bitkilerden veya maddeden edinilmiş ise, bu gibi şeyler için de, ileride görüleceği gibi yine beşerî amelin (ve emeğin) mevcudiyeti şarttır."
>
> "Bütün bunlar sabit olduktan sonra şunu da bil: Sermaye olmak üzere bir insanın kazandığı ve biriktirdiği şey (müfâdmüktenâ, fayda-hâsıla) şayet sanatlardan (sanayiden) hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hâsılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibâret olacağı açıktır. Zâten birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terâkümü, emeğin değerinin terâkümünden başka bir şey değildir...Zîrâ (esas itibariyle) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil (ondan hâsıl olan değer)dir."

"Her şey Allah'tandır. Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeğiyle sağlanır" yargısında, "Her kazanç ve sermaye birikiminin insan emeği ile sağlanması" realitesi başlıbaşına bir yargıdır. Dinsel "takdîr"in tecellîsi (dışarlanışı) olan "Her şey [in] Tanrıdan" oluşu keyfiyeti, dünya gerçekliğini ifade eden "Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeği ile sağlanır" yargısı ile söz konusu gerçekliği betimleyecek biçimde bağlantılı değildir.

İbn Haldun'un inanç yapısı, sübjektif psikolojik yapısının niteliği, onun kâğıda 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, böyle bir tasavvurun mümkün olamayacağı bir yana,

---

[244] *MSU*, II, ss. 694-695: *MU*, II, ss. 322-323: ; *MR*, II, ss. 312-313.

tarihsel bir realite olan teorilerinin yazılış biçimini XX. yüzyılda değiştiremeyecektir.

İbn Haldun'un yukarıdaki "Her şey Allah'tandır. 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" *hâli* söz konusu olmakla birlikte, İbn Haldun'un, gene de *Mukaddime* boyunca İslâmî-sünnî görüşlerini bir öğüt tekrarı, bir imân yenileyişi olarak sürdürmesi; kökeninde ister *Mukaddime*'ye kurulu düzende kabul sağlama endişesi yatmış olsun, isterse bir inancın korunması fakat aynı zamanda bilimsel araştırmanın bağımsızlığının da sürdürülmesi çabası bulunmuş olsun, sonuçta bir şey değiştirmeyecektir. Çünkü sonuç, örneğin burada, İbn Haldun'un emek'in mâhiyyetini somut olarak kavrayışıdır.

"'Mehdîlik Mes'elesi': Fatıma soyundan gelen Mehdî'nin hâli, halkın onun hakkındaki inançları ve bu mes'ele üzerinden perdenin kaldırılması" başlığında[245] İbn Haldun, Mehdî'nin dönüşünü dinsel bir norm planında mutlak olarak reddetmemektedir. Ancak, gene düşünüre göre, Sünnî perspektiften bakılması dışında, gerçek hayatta, "Mehdînin zuhûru ya da dönüşü", daha doğrusu Mehdî'yi bekleyen sorunların çözümünün mümkün olabilmesi, birtakım somut maddî koşulların gerçekleşmesine bağlıdır. Koşullar; güçlü bir asabiyyete sahip bir grup'un mevcut olması, yetenekleri itibariyle bir önderin yetkinlik taşıması ve bunların meydana çıkabileceği güçlü bir devletin, bir yönetimin vücut bulmuş olmasıdır.

"[İslâmî çerçevenin yanısıra,] meselâ onlardan bir Fatımînin ve Mehdî'nin herhangi bir yerde, asabiyyet ve şevkete istinat etmeksizin, mücerret Ehl-i Beyt'e mensup olmasına dayanarak, halkı bu gibi bir şeye dâvet etmesi muvaffak olmaz, mümkün de görülmez."[246] Mehdî,

---

[245] *MSU*, I, s. 581 vd.: *MU*, II, s. 137 vd.: *MR*, II, s. 156 vd.

[246] *MSU*, I, s. 600: *MU*, II, ss. 178-179: *MR*, II, ss. 195-196.
Mukaddime'den okuyalım (*MSU*, I, ss. 581-583:)
"Mehdî'ye inananlar, hadîs âlimleri tarafında rivâyet edilen hadîsleri delil olarak ileri sürerler. Mehdî konusunu hadîsler üzerinde tenkit yollu konuşmuşlar, ekseriya bu vadideki rivâyetlere, diğer bir takım (sahîh ve hadîs ve) rivâyetlere dayanarak karşı çıkmışlardır." ["(sahîh hadîs ve) 'açıklama/netleştirme'si S.Uludağ'ındır."]

bu somut koşullar altında "çıkabilir" ya da "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 var olmaksızın– "Mehdî"nin işlevinin 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 plândaki bir beklentinin gerçekte nasıl ortaya çıkabileceğinin bilimsel tahliline girişilmiştir. Diğer bir ifade ile, dinsel plândaki normun simgesel değerinin gerçeklik karşısındaki yeri belirtilmiştir.

B. SONUÇLARI SINAMA: "İLM-İ KİMYA" 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 çıkarmağa çalıştığımız hususların geçerliliğini ortaya koyacağız.

"Sonraki mutasavvıfların başka bir usûlleri ve ayrı çeşitten istidlâlleri vardır."

"Mehdîlikle ilgili hadîsleri rivâyet etmemiş olan Buharî ve Müslim'in... kabule şâyan olduğuna... yapılan itirazlara karşı en büyük koruma ve en güzel savunma vasıtası icma'dır."

İbn Haldun, Mehdî'nin çıkışı, İslâm ülkelerini egemenliği altına alışı, Deccâl'ın çıkışı, eşrât-ı saat'in (kıyamet alâmetleri'nin vukuu, Mehdî'nin zuhuru ile beraber Hz. İsâ'nın inmesi ve Deccâl'ı katletmesi... gibi hususları akaid açısından değerlendirir. Bizim vurguladığımız husus bütün bu keyfiyetin zikredilmiş olmasıyla birlikte ele alınmalıdır.

Mukaddime'nin bir fasıl'ı "Kimyanın semeresini (iksiri) inkâra, onun var olmasının imkânsızlığına....dâir"dir.[247] Burada kimya, öncelikle, bugünkü anlamıyla kimya, ve gene, ayrıca, bazı uygulamaları bakımdan simyâ'dır. İbn Haldun diğer bazı başka madenlerden gümüş ve altın yapma işini eleştirirken konuyu değişik plânlarda ele almakta ve bunların birbiriyle ilişkisini kurarak yargıya varmaktadır. İbn Haldun'a göre, kalp para yapanların uğraştığı kimyanın zararı geneldir ve bu kişilerin cezalandırılması gerekir.[248] Üzerlerinde asıl durulacak kesim, "Kimyagerliği bir zanaat ve meslek edinen ve sahtekârlığa yanaşmayan ve Müslümanların pazarlarını bozmaktan, değerini düşürmekten uzak bulunan ve ancak gümüşü altın; kurşun, bakır ve kalayı istihsal ettikleri ilâç ve iksirle gümüş haline getirmekle uğraşanlar..."dır.[249] İbn Haldun, Öncelikle, Fârâbî ve takipçisi Endülüslü filozoflar ile İbn Sîna ve takipçisi Doğulu filozofların simyâ "ilmi" üzerine söylediklerinin tutarsız yönlerine değinmekte ve "fen"ne göre açıklamasına geçmektedir.[250]

İbn Haldun'un asıl, doğrudan kimya ilmi üzerinde durarak geliştirdiği düşünce silsilesi, metodunun belki de en belirgin ve deyim yerindeyse, en çarpıcı örneğini oluşturur.

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 imkânsızdır" düşünürün birinci önermesidir. İbn Haldun simyânın imkânsızlığını anlatırken, ortaya sürdüğü sebep çok açıktır: "Beşerîn bilgisi bundan âcizdir.[251] Düşünür, çok özenli bir metot uygulamasıyla altının elde edilmesinin imkânsızlığını anlatırken, aslında bunun teorik olarak imkân dâhilinde olduğu önermesini getirmektedir:[252]

> "Beşeri bilgiler bunun gerisinde kalır. Bu sanat sayesinde altın elde ettiğini iddia edenin hâli, menîden [hâllerini, sürecini, evlerini], rahimdeki yatmanın keyfiyetini ve hiçbir şey bilgi dairesinin

---

[247] *MSU*, II, s. 962 vd.: *MU*, II, s. 123 vd.: *MR*, III, s. 267 vd.
[248] *MSU*, II, s. 962 vd.: *MU*, II, s. 123 vd.: *MR*, III, s. 267 vd.
[249] *MSU*, II, ss. 964-965 vd.: *MU*, III, s. 128: *MR*, III, ss. 270-271.
[250] *MSU*, II, s. 965 vd.: *MU*, III, s. 130 vd.: *MR*, III, s. 272 vd.
[251] *MSU*, II, ss. 967-968: *MU*, III, s. 134: *MR*, III, s. 276.
[252] *MSU*, II, ss. 968: *MU*, III, ss. 134-135: *MR*, III, ss. 276-277.

dışında kalmayacak şekilde bununla ilgili bilgilerin telafisini tam olarak ihâta ettiğini kabul edebilirsek onun sözü edilen insanı yarattığını da kabul edebiliriz. ...insanların faaliyetleri bilgileriyle sınırlıdır. Bilgileri de faaliyetleriyle."

Yukarıdaki açıklamasının temellendirilmesindeki zihinsel kapasite ve bunun yansıtılışı, öyle sanıyoruz ki, her tür değerlendirmeyi zâit kılmaktadır.

İbn Haldun, devam ederek maddî temel ile zihinsel alan'ın diyalektiğini de vurgulanmaktadır.

"Şimdi biz anlaşılması daha da kolay olsun diye bu delili muhtasar bir surette (akla ve zihne) yaklaştıralım. Diyoruz ki, kimya sanatının ve kimyagerlerin bu tedbir hakkında ileri sürdükleri iddiaların özü şudur: Madenî tabiatı, sınaî tesirle sevk ederek onu bununla çakıştırmak, böyle madenî cismin tamamiyet ve kemâl kazanmasını sağlamak veya fiilen tabii bir şekilde belli bir şekilde belli bir cisime tesir ederek onu kendi suretine tahvil ve tebdil eden micazî bir suret (iksir) ile bir akım fiille ve kuvvetler vasıtasıyla (yeni) bir madde yaratmak, işte kimya budur. Lakin sınaî tesir ve fiilden evvel sevkedilmesi veya çakıştırılması kasdolunan madenî tabiat veyahut da kendisinde belli bir takım kuvvetler bulunan maddenin (iksirin) tesiri hakkında tam ve mufassal bir tasavvura ihtiyaç vardır."

Görüldüğü üzere İbn Haldun, kimya ilmi amacına ulaşabilir savının önce çelişkilerine işaret etmekte, "bu hâl imkânsızdır" yargısını getirmekte, "imkânsızlık"ı anlatırken "imkân"ın boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu boyutlar tabiatın sınırlılığından değil, beşer bilgisinin noksanlığından doğmaktadır; sözgelimi, "Menînin 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 geliştirdiğini 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;... 'hikmet'i de burada aramak gerekir.

[253] *MSU*, II, s. 968,: *MU*, III, s. 136: *MR*, III, s. 278.

Bu bağlamda, ekonomik vakıa ile sosyal konum arasındaki ilişkinin, 'Sosyo-psikolojik' denilebilecek bir tavırla ele alınmasına bakmak da fayda sağlayacaktır:[254]

> "Söylemiş olduğumuz gibi ekseriya bu sanatın talep edilmesine ve meslek haline getirilmesine sevkeden âmil Zîrâat, ticaret ve sanat gibi maişet temin etmenin tabiî yollarında gösterilen acz ve zaaftır, onun tabiî olmayan bir şekilde istenmesidir. Âciz kişi geçimini, tabiî yollardan sağlamayı zor bulur. Kimya ve benzeri tabiî olmayan yollardan def'aten çok miktarda mal elde etmeyi meram haline getirir. Bu fenne en fazla önem veren umran ehlinin fakir olanlarındandır. Hattâ kimyanın imkânından ve imkânsızlığından bahseden filozoflar için de bu böyledir. Meselâ kimyanın imkânsızlığına inanan İbn Sina yüce bir makama sahip olan vecizelerden olduğundan mal ve servet sahibi bulunuyordu. Diğer taraftan kimyanın imkânına i'tikad eden Fârâbî maişet ve onun vasıtalarının asgarisini bile zor temin eden fakirlerden buluyordu. Kimya ile ilgili yollara ve onunla meşgul olmaya düşkün olan nefslerin nokta-i nazarları için bu hâl (yani yoksulluk ve ihtiyaç) açık bir töhmettir, (demek ki maddî ve iktisadî şartlar, filozoflar da dâhil olmak üzere insan düşüncesine tesir etmekte, olmayacak şeyleri onlara mümkün şeyler olarak göstermek suretiyle hatalara düşmelerine yol açmaktadır".

C. ÖZEL DEĞERLENDİRME: MUKADDİME'DE SİYASAL GERÇEKLİĞE YÖNELİŞ

İbn Haldun, İlm-ül-Umrân adlı yeni kurduğu Bilim'de ekonomik faktörler ile sosyal olaylar arasındaki ilişkiyi, bilinçli bir biçimde, "siyasal gerçeklik-siyasal yapı" fikrine yönelik olarak işlemektedir. En "aykırı" sayılabilecek olan bir örnek, "Mehdî'nin dönüşü" sorunu bile cevabını siyasal yapının tahlilinde bulmaktadır.[255] Bilimsel 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]

---

[254] *MSU*, II, s. 970,: *MU*, III, s. 140: *MR*, III, s. 280.

[255] Bkz.: *MSU*, I, s. 599-600 vd.: *MU*, II, ss.178-179: *MR*, II, ss. 195-196.

[256] *MSU*, II, s. 669: *MU*, II, s. 296: *MR*, II, s. 291. *MR*'deki başlık'ın tercümesi ve bölümlerdeki ifadeler yanlış ve yanıltıcıdır. "Hadaret, Umrân'ın ga-

> "Devletin iktisadî gücü nisbetinde millet/tebaa, tebaanın hâli (istihsali/iktisadî gücü) nisbetinde devlet(in hazinesi) kudretli/varlıklı/zengin olur. Bütün bunların kökü de umrân ve ondaki gelişmedir. 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 hâllerini ve olayların cereyanlarının değişmekte olduğunu; bu değişmelerin tesirlerini bilmeye sebep ve illetlerini incelemeye; devletlerin başlangıç ve değişmelerini icabettiren âmilleri, bu devletleri yönetenlerin hâllerini incelemeye yöneliktir. Böylelikle, uygarlık ve sosyal ilerleme-değişme'nin incelenmesine dair olan İlm-ül-Umrân'ın bir siyaset teorisine açıldığını İbn Haldun daha eserinin hemen başlarında belirtmiş olmaktadır:[257]

> "Onun için bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlâk, gelenek, din, mezhep ve haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, geçmişteki hususları hâlihazır duruma bakarak kavraması, mesnet durum ile geçmiş; tarihî durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihâta etmesi (tam bir kavrayışa ulaşması), uygunluğun ve farkın illet ve sebebini gözönünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde konuk olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden âmillere, o devleti idare edenlerin haklı ve hallerine dikkat etmesi; bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lâzım gelir..."

E.I.J. Rosenthal ile birlikte;[258] İbn Haldun'un "geçmişin altın dönemleri"ne dönük[259] bir özlem taşımadığını söyleyebiliriz. Daha açık bir

---

yesi ve ömrünün nihâyeti...dir" görüşünü somut bir Umrân gelişim ve dönüşümü ifadesi ile ortaya koyan İbn Haldun'un sözünü "Sedentry culture is the goal of civilization" olarak çevirmek (ve Umrân'ı 'uygarlık' yapmak), yalnızca bu fasıl bakımından değil, aynı doğrultuda yapılan *Mukaddime* bölümleri açısından eserin anlaşılmasına engel teşkil edebilir.

[257] *MSU*, I, s. 189: *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

ifade ile, İbn Haldun'un imânla ilgili kendi inanç ve hissiyâtını, eserde ortaya koymak istediği esaslarla kavuşturmaksızın 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 kaymadan siyasal gerçekçiliği çeşitli yönleriyle geliştiren bir eser olmuştur.

---

bile, Devr-i Saâdet'in yeni bir plânda kurulması, kendine özgü maddî temellere dayanan "Mülk" ile "Şerîat'ın Hilâfeti" karışımı bir siyasal örgütlenme ülküsünü taşıdığına dair bir sav için bkz.: Rabî', s. 169.

III. 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 Gastoun Bouthoul[2] ve daha sonra Howard Becker ve Harry Elmer Barnes da aynı yorumu sürdürmüş-

---

[1] *Prolégoménes historique d'Ibn Khaldoun*. Traduits en Français et commentés. (...) Paris, 1862-1868.

[2] "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", *Revue Internationale de Sociologie*, XL, 1932.

lerdir.[3] A.F. von Kremer'in yorumu ise "topluluk duygusu" ("Gemeinsinn"), hattâ "milliyetçilik fikri" ("Nationalitatsidee") olmuştur.[4] 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 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]

---

[3] *Social Thought From Lore to Science*, I, ss. 271-278.

[4] "Gemeinsinn", 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 Reiche". *Sitzungsberichte der Kaiserlichen*, Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist., Klasse, Vienna. 1879, XCIII, ss. 581-634.

İngilizce çevirisi için bkz.: Salahuddin Khuda Buksh (tr.), *Contributions to the History of Islamic Civilization*, Calcutta, 1929-1930, 2 vols., vol. II, ss. 201-260.

[5] "Irrational Solidarty Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *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 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. 398413; özellikle bkz.: s. 411.

David S. Margoliouth ise "klan-aidiyeti" ("clannishness") demektedir. Bkz.: "Ibn Khaldun", *Encyclopaedia of the Social Sciences* (1932).

[8] *Thought and Change*, London, (Weidenfeld-Nicholson), 1964, s. 143.

[9] *The Politics of 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 "irâde" ("will") bu-

Öte yandan, 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 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 ve Süleyman Uludağ ise çevirileri boyunca asabiyyet kavramını aynen kullanmaktadırlar.

Görüldüğü üzere, özellikle çok sınırlı tuttuğumuz bir dökümde bile, asabiyyetin değişik tanım ve karşılıklarına rastlamaktayız. Aslın-

---

lunur.

[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 Mâhiyetini incelerken kullanmaktadır; nitekim, "yek-vücut bağlılık (corporate loyalty)" (bkz.: Islam..., s. 405); "yek-vücut duygu... ortak bakıştan doğan güç/eylem (corporate sense... drive born of a common outlook)" (*Political Thought*, s. 29), "dayanışma ve karşılıklı sorumluluk duygusu (sense of solidarity and mutual responsibility)" (*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.

[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.).

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*.

da 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. Teorik bir zeminde tarihsel gelişim içerisinde tutarlı bir mukayeseli metod açıklaması olmaksızın, bazan, XVIII.-XX. yüzyıl gelişmelerine 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 hâlde birer "pay" olmaktan öteye geçmemektedir. Asabiyyetin; "sosyal dayanışma", "komünal duygu", "askerî ruh", "sosyal birleşim - 'yapışma' (iltisâk)", "vurucu güç" gibi terimlerin ifade ettikleri anlamları belli ölçülerde içermekte olduğu söylenebilir. Bu karşılıklar asabiyyetin açıklanmasına yardımcı sayılabilir. Fakat asabiyyet teriminin gerçek mâhiyyetinin bütün boyutlarıyla anlaşılması, bu kelimeyi önceki anlam yüklenimlerinden tamamıyla farklı bir terim olarak yeniden üretilmesi ve İbn Haldun'un kavramlaştırmasının bütün yönleriyle incelenmesine ve bu yönlerin iç-ilişkilerinin araştırılmasına bağlıdır. Asabiyyet'in 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, gene 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 "hadarîlik"e daha yakından eğilmemizi zorunlu kılmaktadır. Bedevîlik ve hadarîliğin anlaşılması ise, insanlığın geçirdiği genel evrelerin, "barbarlık" ve "uygarlık"ın, birbirleriyle ilişkileri açısından ele alınmasını gerektirmektedir. Umrân'ın genel konumu ile bedevîlik ve hadarîliğin bu genel çerçeve karşısındaki durumu 'ilişkilerin ilişkisi' metoduyla incelenebilir. Burada özen gösterilecek nokta; uygarlığa geçişi ya da uygarlıkla ilişkiyi mümkün kılan kandaşlık evrelerinin vurgulanmasıdır.

B. BARBARLIK VE UYGARLIK: ÖZELLİKLE BARBARLIK

Toplumlarda bulunan işbirliği, birlikte eylem, kolektif aksiyon gücü insanların toplu hâlde yaşamalarına dayanır. Kolektif gücün temelinde ise kandaş topluluk özellikleri yatar. Bütün diğer sosyal örgütlenme biçimlerinin Kan(Gens)/Klan[16] olarak adlandırılan ilk-örgüt'ten doğmuş olması, insanlık gelişiminin temel özelliğidir.

Kan örgütünün 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 Âdem'i kandıran ve bütün yakındoğu uygarlık plâtformlarının eşiğinde tarım tanrısı ve simgesi olarak en büyük rolleri oynayan yılana kadar gider. Cinn; gizlenmek; örtülü olmak ve önce gelmek anlamına gelir; Âdemoğlunun 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,

---

[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 kurala, 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, Latincede 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 mâhiyyeti, şimdiye kadar bütün tarihçilerimiz için karanlıkta kalıyordu." Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Marx/Engels-Werke, 1881,1994: 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.

aslında H ile K harflerinin karışımı ile başlar. "Khan" sözcük/terim-kavramının, ilk Türk kabileleri içinde doğmuş bulunan Gens-Kan örgütünden geldiğini söylemek, pek aykırı sayılmaz.[17]

Kan örgütünün nüfusça gelişmesini sosyal örgütlenme açısından gelişmesi izlemiştir. 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 aşamanın bazı temel özellikleri o aşamanın mahiyetini açığa çıkarmaktadır.[20]

---

[17] Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm* ss. 70-71. "Gens"in "kan" ile karşılanması böylelikle mümkün olmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, Grekler'de de, Lâtinler'de de, Cermenler'de de, Türkler'de de "Gen-Genos-Kan-Han" kelimeleri, toplumda Anahanlığın (ana erkinin) 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 ifâdesi 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.)

[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. 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 yeterliğinin tartışılması hakkında bkz.: White, "Introduction", özellikle ss. xxv-xxvi. Daha kapsamlı ve "kültüroloji" boyutlarını aşan önemli bir değerlendirme için bk.: Eleanor Burke Leacock, "Introduction", H.L. Morgan, *Ancient Society*, New York, Meridian Books, ss. I. i-xx + II. i - xix + III. i-vi + IV. i-iii.

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.

Barbar[21] insanın bazı temel özellikleri olmuştur. Gerek aşağı barbarlığın avcı toplumu, gerek orta barbarlığın çoban toplumu, 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 başına demokratik ve eşitlikçi hayat tarzı gelir.[22]

Morgan, kandaş toplumun en klasik yapısını ve bundan doğan özellikleri Iroquois (irokua) kan'larında klanlarında ve konfederas-

---

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 eserine 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, Odak yayınları, Ankara 1974.

[20] Temel özelliklerin yansıtıldığı şematik özet için bkz.: Morgan, s. 18.

Karş. Leslie A. White, The Evolution of Culture: *The Development of Civilization to 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. Gene, kullandığımız sosyolojik muhtevalı barbarın "gaddar, acımasız" vb. pejoratif yüklenimli terimlerle de ilgisi yoktur. Uygarların, özellikle "batılı" 'uygarlar'ın "hoşlarına gitmeyen" uluslar için kullandıkları "barbar" kelimesinin bizim açıkladığımız barbar kavramından ayrı tutulması da özellikle gerekmektedir.

[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.

yonunda bulmuştur. Demokrasi ilkesi kanlarda doğmakta ve kendini sachem ve şeflerin demokratik seçiminde göstermektedir. Ayrıca, mülkiyetin kolektif esaslara bağlı oluşu grup-içi bağlılığı pekiştirmektedir.[23] Sosyal örgütlenme açısından en önemli olan husus, karşılıklı yardımlaşma, savunma ve haksızlıkları giderme yükümlülüğü'dür. "Savunma"yı da genel anlamıyla "güvenlik" olarak düşünmek gerektir. "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, zamanla yönetimsel sonra da siyasal bir örgütlenmeye dönüşür. Özel mülkiyetin esas olduğu uygarlık evresindeki siyasal örgüt geniş bir organizasyondur ve özel mülkiyeti korur. Siyasal örgütlenme denince, kadîm (ancient) toplumlardaki biçim ile modern toplumlardaki biçimi ayırt etmek gerektir. Bunlardan ilkinde; kan'ın, fratri'nin, kabile'nin, kabile federasyonları'nın ve konfederasyonların üyelerinin bu örgütlerle olan ilişkilerinin sürdürülmesi anlaşılmalıdır. Modern toplumdaki devlet'e kadar varan siyasal örgütlenme kişileri değil, mülkiyete esas olan unsurları 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 şefini (askerî 'komutan'ını) 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, cebr/zecr/zor'a (*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, gene bu büyük oğlun rızası

---

[23] Morgan, ss. 69-70. Bkz.: White, s.245 vd.

[24] Morgan, s. 71.

[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.

olmaksızın kullanılamaz. Bu hâl 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 kurul'a 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] Gene bütün bu özellikler az çok evrensel nitelikler taşır.

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 hâline gelmeleridir. Yabancılar, kan'a kabul edildikleri gibi, bütün kabileye de kabul edilebilirler. Öldürülmeyen savaş esirleri bir kan tarafından kabul edilince bütün kabilenin üyesi olurlar. Hattâ, gerekli onay yapıldıktan sonra, dışarıdan yığın hâlinde gelen başka guruplar 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 imkânına da sahiptir. Aslında, yukarı barbarlık aşamasına kadar esirlik kurumu barbarlıkta tam olarak yerleşmiş değildir.[29]

Kabile –federasyon– konfederasyon düzeylerinde kandaş üyeliğe yığın hâlinde geçişler olabildiğini[30] kaydetmiştik. Böylece, kandaşlık, geniş anlamda, gerek anahanlık hukukunun totem kurumu döneminde gerek babahanlık hukukunun tabu kurumu örgütlenişinde;[31] üretim, coğrafya, nüfus gibi maddî temeller üzerinde gelişen bir gerçeklik olmuştur. Bu gerçeklik, giderek, gerçek anlamda biyolojik kan bağlılığından, kan bağlılığı var imişcesine işleyen bir "birlik duygusu", "kolektif üretim", "kolektif savaş", özetle "kolektif aksiyon" hâline dönüşmüştür.

---

[28] Morgan, ss. 60-132.

[29] Morgan, s 75.

[30] Morgan, s.109 vd.

[31] Aslında, –diğer faktörlerin yanısıra– 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.

Barbarlıkta demokratik bir yönetim vardır. Kabilede ve daha yüksek örgütlenme biçimlerinde organizasyonun askerî olmasına karşılık, yönetimin niteliği demokratiktir.[32] Uygarlıktan önce, barbarlığın geçirdiği aşamalarda siyasal örgütlenme biçimleri zamanla gelişmiştir. İlk aşamada (aşağı barbarlık), yönetimi, kan'lar tarafından seçilen –ve azledilebilen– başkanların oluşturduğu kurullar sürdürüyordu, ikinci 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 kardeşlik'tir.[34a]

Tarihte yay ve sapan keşifleriyle ortaya çıkan, ok ve yaylı avcılık geçimiyle belirlenen, teknik bakımdan çömlekçiliğin ortaya çıkışıyla gelişen Aşağı Barbarlık, 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. Teknik bakımdan Tunç Devri olan orta barbarlıkta[35] yerleşikliğin belirtileri ortaya çıkar. Üretimin esas olarak tarıma dayandığı, kent sistemlerinin doğduğu, teknik bakımdan Demir Devri olan Yukarı Barbarlık ise –sulama dâhil– sistemli

---

[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.)

[34a] Morgan, s. 79. Bkz.: L.A. White, s. 246.

[35] Genellikle, tunç. Orta barbarlığın teknik ham-maddesi demir de olabilir. Nitekim, "Orta Asya"da, özellikle Türklerde çok eski bir demir cevheri bilgisi –ve işleyiciliği– vardır. Bunun en önemli sonuçlarından biri 'üzengi/-özengi' olacaktır. Bu da, savaş-işi'ni ve fetih ekonomisini özel bir biçimde etkilemiştir.

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. Kandaşların ilk eşitlik süreci boyunca, "totem"den "tabu"ya geçişte farklılaşmalar olmuştur. Daha da 'önce'sinde, erkek'in av işi'ndeki uzmanlaşmasının da işbölümü olarak nitelendirildiğini görürüz.[36] 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.[36a]

Konumuzun gelişimi açısından hemen vurgulamamız gereken iki nokta ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi: "totem"in ve ifade ettiği sosyal örgütlenmenin değişime uğraması sonucu "tabu"ya dönüşmesi, kamusal düzenin "tekelleşme"ye başlaması ve ortaklık'ın zedelenmesi, anahanlık/anaerkillik hukukunun giderek tamamıyla ortadan kalkarak babahanlık/ataerkillik hukukuna dönüşmesi, kandaşlık bağlarının bozulmaya başlaması, yiğitlik-dayanışma-eşitlik ilke ve davranışlarının törpülenmesi ve zamanla toplum içi ilişkileri cebir'e dayanmaya başlaması, kamu adına yapılan mal alışverişinin yerini kişinin yaptığı ticarete bırakması, zaman içerisinde bezirgânlık ve tefeciliğin ağırlık kazanması ve genel olarak uygarlığın kurumlarının yerleşmesi sürecinde bütün değişme'ye rağmen belirli bir kandaşlık tavrının bulunmasıdır.

---

[36] Bu olay, sistemli olmayan bir "ilk-işbölümü" olarak da ele alınabilir. Ancak, birçok önemli antropolog kadınların da av'a katılmış olduklarına ilişkin veriler sergilemektedir. Bu bakımdan söz konusu hayat/üretim tarzları itibariyle pekişmeye başlayacak eğilimin rüşeymi olarak düşünmek yerinde olacaktır.

[36a] Karş.: G. Childe, *Tarihte Neler Oldu*, s. 190 vd.

Şüphesiz bütün bunların tarihsel eşitsiz gelişme içerisinde düşünülmesi gerekir. Kendini eşitlikçi toplumda üstün gören, seçkin sayan en zorba babahanlık dönemi kişisinin, orta barbarlık ya da özellikle yukarı barbarlıkta "istibdat tohumu" taşıyan ferdinin bile kandaşlık eşitliği "inkâr etmesi" söz konusu olmamıştır. Barbarlıkta kural, dayanışma-yardımlaşma'dır. Bu bakımdan çeşitli aşamalarda ve değişik mekânlarda 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" plânında kalmaz; birlikte hareket 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. Söz konusu birlikte varoluşun en canalıcı özelliği, barbarlık ile uygarlığın, sürekli bir kavga, bir savaş içerisinde bulunmuş olmasıdır. –Zaman zaman iç içe geçmiş görünümlere bürünmekle birlikte– insanlığın çağlar boyu iki büyük "kamp"a ayrılmış olması tarihsel bir gerçekliktir. Uygar olmayanların çoğu durumlarda kendi tarihlerini yazamayışları, bütün Tarih-Öncesi'ni ve Ön-Tarih'i, (Protohistoire) ve hâliyle Tarih'i, uygarlığın 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 uygarlı-

---

[37] Karş.: Marx-Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde yer alan "kolektif aksiyon" (Zusammenwirken) kavramının bir üretici güç oluşu. Bkz.: (ed.) T.B. Bottomore and Maximilien Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Philosophy*, Penguin Books, 1963, s. 77. *Die deutsche Ideologie. Marx-Engels* Gesamtausgabe 1/5, ss. 18-19. *L'Idéologie Allemande*, (présentée et annetée par G. Badia), Éditions sociales, Paris 1968, s. 58. *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilâv, Sosyal Yayınlar, İst. 1968, s. 53-54. Ayrıca bkz.: aynı eser; (ed.) Bottomore-Rubel; s. 228. (prés.) Badia; s. 62, (çevr.) Hilâv, ss. 60-61.

Zusammenwirken'in Tarihsel olarak üretim gücü niteliği ve temel işlevselliği itibariyle kavrandığında, bazı çevirilerde, örneğin 'Edition Sociales' tercümesinde 'cooperation' olarak karşılanmasının yanlışlığı üzerinde durmaktayız. Zusammenwirken, Alman İdeoloji'sindeki terim-kavram olarak, 'toplu eylem-üretim-gücü' kavramsallaştırmasında kullanılan terimdir.

ğın iki ayrı üretim, hayat ve aksiyon tarzı getirmiş bulunduğu, zamanla, kandaş barbar tarzın uygarlık potasında gittikçe erimesine rağmen birlikte varoluşun sürekli bir çarpışmalar, savaşlar, altüstlükler getirdiği; ve komünal geleneğin gelecekteki insanlık sentezinin önşartını oluşturduğu belirtilmelidir.

Yeryüzünün her yerinde; Türkler, Moğollar, 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.

Türkler'de siyasal yapıdaki kurultay geleneği, alp (ilb) davranış geleneği, sosyal ve siyasal hayattaki bütün demokratik gelenekler,[38] –

---

[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, derebeğileştiği 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):

"Eski Türkler'de 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. Türkler'de beylikle tamah 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. Çünki zenginlerin servetleri kendilerine tevzi edilmek için daima dolup boşanan 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 mütesanit bir cemâat teşkil ederdi. Bu zümrelerden her birinde senede en az dört izdivaç vukua gelmesi kanuni bir mükellefiyet hâlinde idi. Geline masraf yapacak iktidarda olmayan delikanlıların masrafları bu cemâatler tarafından verilerek evlendirilirdi. Hangi cemâat bu mükellefiyeti ifa etmezse mesul olurdu. Türkler'de zevecat taaddüdü usûlü cari olmadığı halde nüfu-

barbar– Araplar'daki yardımlaşma ve dayanışma geleneği, İngiliz toplumunun köklerinde yatan ve sanayi devrimini ilk olarak başarmalarını mümkün kılan faktörler arasında yer alan demokratik kandaşlık gelenekleri[38a] 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 örgütlenmelerindeki demokratik ve eşitlikçi "insan faktörü" daha belirgin olarak ortaya çıkar.[39] Nitekim, İbn Haldun da

---

sun 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. Romalılar'da baba ölmedikçe oğulları vatandaş hukukuna malik olamazdı..."

[38a] Bkz.: H. Kıvılcımlı, *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme –İlk Geçiş– İngiltere*, Tarihsel Maddecilik Yay., İstanbul 1965.

[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, tabiatıyla, belirli bir gelişim içerisinde, değişik kurumlarda farklı sonuçlar doğurmuştur. Söz konusu davranış biçimi zamanla katışıklık gösteren bir kalıtım biçiminde devam etmiştir.

Fütüvvet kurumu, ahî örgütü ve ahîliğin kökeninde Batı'daki "şövalye" davranışının "karşılaştırılması" 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. 14, Ekim 1949 - Temmuz 1950, s. 74.

"Fıtyân, [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. 14. 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

Türkleri bu açıdan karakteristik bulmuş ve konu üzerinde özenle durmuştur.[40]

Kandaş özellikleri kaybolmamış Arapların[41] davranışları; birlikte yaşama, topluca eyleme geçme ve dayanışma biçiminde kendini gösterir.[42] Bu davranışlar tipik barbar özellikleridir.

---

mümkündür. Konumuzun sınırlarını zorlamadan kaydetmekle yetinirsek, Osmanlılık'ın vücut bulması ve yükselmesindeki en önemli bir temel etkeni de gene birlikte eylem gücünü işletebilen "saf insanlık hâli"inde aramak gerekecektir. Osmanlılık'ın "kuruluş" günlerinde, kandaş kökenli gazi gelenekli davranışlar kendisini olaylarda, giderek rivâyetlerde 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, 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.

"Türkler "için *MSU*'ın fihristine bkz.: MSU , II , s.1184.

[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) Araplar'daki kabilevî özellikleri sergilemektedir. (*Muslim Studies*, ed. by S.M. Stern, trans. from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, vol. I, Allen Unwin, London 1947.) Bunlar, karakteristik barbar özellikleridir. Bedevîlerin, kuruluş ve yayılma döneminde İslâmiyet karşısındaki tutumları (özellikle ss. 15-17), doğal hayata bağlılıkları (s. 29), davranışlarının arkasında yer alan kan birliğinin ve kan birliği fikrinin önemi (ss. 45-46) dikkati çekmektedir. Kabileler arasında rekabet olmakta 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 birliği-

Barbar Araplar denilince, çoğu zaman, göçebe Araplar anlaşılır. Oysa, kent yerleşimi düzeyindeki hayat tarzı da, bu aşamada uygarlıkla katışıklık başlamış ve hattâ –bir ölçüde– gelişmiş olsa bile, barbarlık özelliklerinin sürdürüldüğü bir yaşama biçimidir.

C. BEDEVÎLİK VE HADARÎLİK: ÖZELLİKLE BEDEVÎLİK

İnceleyebildiğimiz kadarıyla, şimdiye kadar *Mukaddime* üzerine yapılan araştırmalarda İbn Haldun'un bedevîlik ve hadarîlik kavramlarını tam anlamıyla açıklığa kavuşturmamıştır. Bu eksiklik, söz konusu kavramların noksan olarak anlaşılmasıyla sınırlı kalmamış, giderek, çoğu hâllerde, özel olarak asabiyyet kavramının, genel olarak da İlm-ül-Umrân'ın eksik ya da güdük yorumlarına yol açmıştır. İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrinin, özellikle asıl açığa çıkartmağa çalıştığımız siyaset teorisinin bu durum karşısında "doğru" yönde yorumlanması beklenemez.

---

nin, 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).

Şiâr (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 "şiâr" denilmektedir. Şiârın 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. Kabile mensubu, kabilenin şiârını 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. Şiâr bir savaş çağrısı olarak "atıldığında" harekete geçmek, yardım çağrısı olarak bağırıldığmda yardıma koşmak onur verici bir hâldir (s. 63 not 5). Şiâr, toplanmak üzere söylendiğinde 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" açılmasında da uygulanan tekniklerin kökenlerinden olduğu kanısındayız.

Türkler'de uran (şiâr) ve uran çağırma (ya da çığırma)nın da incelenmesi gerekli; kaydedelim.

İbn Haldun'un 'umrân badawî ile Umrân hadarî'yi gerçekten nasıl ayırdığının, bu iki terim ile hangi toplum birimlerini kastettiğinin ipuçlarını vermeye –bildiğimiz kadarıyla– Muhsin Mahdi yaklaşmış, o da bu tespitini tek bir "dip-not"a[43] "sıkıştırmış"; bu tespitini derinleştirmemiş ve gereken temellere oturtmamıştır. Asıl paradoksal olan durum, Mahdi'nin tespitinin, eserin bütününde ile sürdüğü tez[44] ile koparılmaz bir bağ taşımaması, hâttâ bu tespitin Mahdi'nin görüşlerinin bütününe pek de "yaramaması"dır.

M. Mahdi'nin bedevîlik ve hadarîlik hakkındaki (belirttiğimiz "not"taki) tespitini aktarmak, öne süreceğimiz düşüncelerimiz için en uygun başlangıcı meydana getirmektedir:

"İbn Haldun'un sosyal düşüncesini şimdiye kadar araştırmaya girişen kişilerden çoğunun, bu ayırımın [bedevî -hadarî] 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 Gesellschaftslehre Ibn Haldûns*,] 187 vd.; E. Rosenthal, Ibn Khaldun, 6-7). Arapça bedevî b - d-' köklüdür (başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek [Kur'ân 9:11, 24:31, 35:13; Dozy Supplément I 59; Lane Lexicon 170 b - 72 a; Q = Muqaddimah, ed. E.M. Quatremere, I 252]) ve öncelikle ve her şeyden 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 şehirlerdeki karmaşık, lüks, ileri teknik beceriler vs. ile karakterize edilen kültür ile karşılaştırılabilir (Q II 250-51, 255-l). Bu şekilde tanımlanan ilkel kültür, göçebe olmayabilir. Çöllerde dolaşan ilkel insanlar olduğu gibi, dağlarda 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 (bedevîler) da vardır. Bu insanların İbn Haldun'un 'ilkel

[43] *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 193 not 7.

[44] Bkz.: Yukarıda, "Sergileme: Geleneksel Felsefenin Gerçek Takipçiliği' altbaşlığı.

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 sanayiler'i sinâ'a badawi) (Q II 317) belirtmek için de kullanır."

"Böyle bir hayat tarzının sosyal kalıtımın karmaşıklığına bağlı olarak dereceleri olmaktadır. Nitekim, göçebeler dağlarda mağaralarda (oturuk-yerleşik olarak) yaşayanlara oranla daha ilkeldirler, bunların her ikisi de köy ve kasabada oturanlara oranla daha ilkeldirler (Q I 224-52, 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 hâllerde 'kültür'ü, kültürün uygarlık aşaması anlamında kullanmaktadır, bkz.: Q I 270). Hayatı 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 başlamaktadırlar (tatamaddan al-madîna) (Q II 237, 307:10-11, 309, 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, bedevî/ilk(s)el teriminin 'göçebe' olarak kullanılması örneğinde olduğu gibi, düşüncesinin ciddî şekilde yanlış anlaşılmasına yol açabilir."

M. Mahdi'nin yukarıda yer alan (üç paragraflık uzun dipnotundaki ve özellikle yukarıdaki son alıntıdaki) tespiti, gerçekten de, İbn

Haldun'un düşüncelerinin ve kurduğu doktrinin anlaşılması yolunda atılmış önemli bir adımdır.[45]

---

[45] Ancak M. Mahdi bu tespitini işlememiş, deyim yerindeyse güdümlü bir biçimde kullanmıştır. Yazarın kendi yorumuyla "Kültür Bilimi"nin (İlm-ül-Umrân'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, İlm-ül-Umrân'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-Umrân'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-Umrân da siyaset felsefesiyle ilgilidir. Yine Mahdi'ye göre, "Kültür Bilimi"nin [İlm-ül-Umrân'ın] konusu, siyaset felsefesinden ayrılmakta ve gerçek olayların anlaşılmasına yönelmekte ise de, siyaset 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 amaçlara araç olarak kabul etmek, belirli bir "güdümlülük"ün odaklaşması anlamına gelir, işte bu sebepledir ki, Mahdi'nin bedevîlik ve hadarîlik'le ilgili önemli tespitleri, "tespit olunmuş olmakla" kalmaktadır. İbn Haldun'un "tarih yazdığı" *Kitâb 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.

[45a] R.B. Serjeant'ın, Franz Rosenthal çevirisi için kaleme aldığı bir kitâbiyat yazısına (BSOAS, vol. XXIV-3, 1961, ss. 143-144), çalışmamıza elinizdeki bu basımdaki son şeklini verirken rastladık. Prof. Serjeant, *MR*'ı çok zarif ve fakat yer yer önemli eleştiriler getiren bir üslûp ve yaklaşımla irdelerken, özellikle Rosenthal'ın "Giriş"inde (*MR*, I, s.lxxvii) badâwa (bedâvet) terimi-

R.B. Serjeant'ın; bedâvet'in kavramsal olarak 'kabile toplumu' demek olduğu yönündeki tespitini de öğrenmekteyiz.[45a]

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]

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 hadarî hayat yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir."[49] Bütün insanların, bütün insanların

---

ni karşılayışını ve göçebeler ile yerleşik şehirli insanlar ikilemini ele alışını tenkit etmektedir. Bedevîlerin mutlaka göçebeler olmak lâzım gelmediğini, geniş ölçüde köylerde yaşayarak, buralardaki ölçüler içerisinde tarımsal faaliyetlerde ve yine hayvancılığı sürdürdüklerini kaydetmektedir. Daha da önemlisi, Prof. Serjeant, *Mukaddime*'nin bütünü incelendiğinde, bedâvet'in tam olarak kabile toplumu anlamına geldiğini belirtmektedir.

[46] Bkz.: *MSU* , I, s.325: *MU*, I, s. 306: *MR*, I, s. 252.

Batı'da Berberler; doğuda, Kürtler, Türkmenler ve Türkler farklı tipte bedevîlik derecelerine sahiptirler. Araplar (toplumsal 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] *MSU*, I, s. 326: Bkz.: *MU*, I, s. 308: *MR*, I, s. 253.

[48] Bedevîliğin klâsik göçebe tanımından hareketle çizilen özellikleri için bkz.: P.K. Hitti, *The Arabs* .., ss. 7-22.

[49] Bkz.: *MSU*, I, s. 325: *MU*, I, s. 308: *MR*, I, s. 252.

İbn Haldun'un kritik metotla 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 (avcılık, gel-geç tarım tabanlı) toplumla, göçebelik ve sonrası (yerleşik kandaş) 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.

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 gösterirler. Hadarîlerden çok bedevîlerin hayra daha yakın oldukları(nı) bilmeliyiz"[51] "Dünya lezzetlerine" doğal hayatlarının gerektirdiği ölçüde düşük olup daha fazlasını, refah maddelerini arzulamazlar.[52] Ayıplanmayı gerektiren bir hayat yaşamazlar, kötü alışkanlıklardan uzaktırlar,[53] böyle bir hayat tarzına sahiptirler.[54] Hadarîlere oranla daha yiğit, yürekli (şecaatli) bir karaktere sahiptirler.[55] Yardımsever, güçlü, kendilerine güvenli, fiziksel yetenek isteyen uğraşlarda başarılı, silâh kullanmada becerili olurlar.[56] Öğretim ve eğitimden çoğunlukla uzak oldukları için sınırlı bir kültüre hayat tarzlarının imkân verdiği ölçüde bilgiye sahiptirler.[57] Daha dövüşken ve yiğit (şecaatli)[58] olduklarından savaşta başarılı olurlar.[59] Hangi kavim daha çok -yoğun- bedevî özellikler gösterse, daha az nimete ve bolluğa alışmışsa o kavim mücadele ve savaşta daha başarılı olur.[60]

---

[50] *MSU*, I, s. 326: *MU*, I, s. 308: *MR*, I, s. 252.

[51] *MSU*, I, s. 326: *MU*, I, s. 309: *MR*, I, s. 253.

[52] *MSU*, I, s. 327: *MU*, I, s. 310: *MR*, I, s. 254.

[53] *MSU*, I, ss. 326-329: *MU*, I, ss. 313-316: *MR*, I, s. 253-256.

[54] Oysa, 'Hadarîlik, umrânın nihâyeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir.'(*MSU*, s.327) Hadarîlik'in 'şerrin son merhalesi'ni de içerir ve kapsar oluşunun bu sarahatle belirtilişi bir yana Hadarîlik'in Umrân bir aşaması olduğu da, bir kez daha, ifâdesini bulmaktadır.

[55] *MSU*, I, ss. 329-330: *MU*, I, s. 314: *MR*, I, s. 257.

[56] *MSU*, I, ss. 330-378: *MU*, I, ss. 315-403: *MR*, I, ss. 258-320.

[57] *MSU*, I, ss. 332-333: *MU*, I, s. 319: *MR*, I, ss. 259-261.

[58] *MSU*, I, s. 334 vd.: *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 yani yakınlıkta saydığı kişilerin zulüm ve saldırıya uğraması karşısında onları korumak üzere Harekete geçmek tek bir tip davranıştır. Himâyeye alınan kişileri, müttefikleri ve kölelikten azatlıları korumak, desteklemek, bunlara yardımda bulunmak neseb bağı gibi bir hareket tarzıdır.

[59] *MSU*, I, ss.334-335, 348-349: *MU*, I, ss. 323, 350-352: *MR*, I, s. 263, 282-283.

[60] Bkz. *MSU*, I, s.348 vd: *MU*, I, s. 351: *MR*, I, s. 282.

Genişlik, bolluk, rahat, sükûnet içinde yaşamaya başladıkları ölçüde atılganlıklarını, cesaretlerini kaybederler.[61] Bedevîlerin özetlenen bütün bu nitelikleri,[62] sahip oldukları asabiyyet "bağı" ile belirlenir.

Kandaşlık ve uygarlık ilişkisinde kandaşlığın tarihsel işlevi[62a] ne olmuşsa gözlemleyebildiği ve kritik incelemeleri sonucunda öğrenebildiği kadarıyla İbn Haldun bunu bedevîlik-hadarîlik ilişkisinde bedevîliğin işlevi biçiminde incelemiştir. Kandaş toplum özelliklerini yansıtan kolektif aksiyon ne ise; asabiyyet de, paralel anlamda, aynı aksiyon tarzını yansıtır. Kandaşlığın kolektif düşünme ve eyleme geçme tarzının görünümleri nasıl dayanışma, "birlik duygusu", "kolektif hareket", "yiğitlik", "eşitlik", "kardeşlik" ise, aynı görünümler İbn Haldun tarafından bedevîliğin "asabiyyet" davranışı biçiminde terimlendiren hareket tarzında aynen gözlemlenmiştir.[63] Bu paragrafta özetlenmiş bulunduğumuz bir önerme niteliğindeki değerlendirmemizi "Asabiyyet Kavramının İçeriği" başlığında inceleyeceğiz.

II. ASABİYYET KAVRAMININ İÇERİĞİ

A. KOLEKTİF AKSİYON NİTELİĞİ

İbn Haldun, assabiyyet'i, "Himâye, müdâfaa, mutâlebe (taarruz ve hak arama) ve ortaklaşa yapılan her türlü ictimaî faaliyet...fetih, zapt, istilâ, işgal, zafer kazanılması...müşterek eylem/eyleyişte bulunma/-hareket etme" olarak tanımlamaya başlamakta[64], Mukaddime boyun-

---

[61] *MSU*, I, ss.351-392: *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.: *MSU*, I, ss. 441-442: *MU*, I, s. 515-517: *MR*, I, s. 418-419.

[62a] "Dinî davet, yeterli sayıya dayanan asabiyyet kuvvetine ek olarak devletin aslındaki kuvvetini daha da artırır" ve "Dinî davet, asabiyyete dayanmadan gerçekleşmez" başlıkları (*MSU*, I, ss. 378-379: *MR*, I, ss. 320-321: *MSU*, I, ss. 379-382: *MR*, I, ss. 322-326) tabiatıyla özel bir önem taşımaktadır. Asabiyyet yoluyla Din'in oluşumu istinad edeceği kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi Allah'ın peygamber olarak göndermeyeceği sahih hadîs'i ve Din karşında, asabiyyet sahiplerinin rekabetinin kaybolmaya başlaması ve ilgili diğer konular da Düşünür'ce ele alınmaktadır.

[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.

[64] *MSU*, I, 349 : *MU*, I, s. 352: *MR*, I, s. 284.

ca, sayısız denecek kadar 'kolektif aksiyon'/'ortak eylem'(sellik) târifi ve açıklaması geliştirmektedir. Asabiyyetin oluşumu düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve birlikte harekete geçmek ve diğer toplumsal faaliyetlerle gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere, asabiyyet, esas olarak, bir hareket tarzını içermektedir. Asabiyyet'in varlığını oluşturan temel olgu kendisini, "korunmak", "kovmak", "kazanmak", "harekete geçmek", "faaliyette bulunmak" eylem ve işlemleriyle göstermektedir. Bu bakımdan, asabiyyet'te kandaş toplum özelliklerinin uzantısı olan "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 sürmektedir. Asabiyyet, davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta; bu düşünce gene ortaklaşa yaşayış ve

---

[65] Süleyman Uludağ'ın, başlıbaşına seçkin bir eser niteliğindeki 'Giriş'indeki şu tespitine hemen yer vermek icab eder:

"İbn Haldun da asabiyyeti tarif ederken, 'himaye, müdâfa, mutâlebe ve ortaklaşa yapılan her türlü ictimaî faaliyet ve o sayede husule gelir. Memleketlerin fethi, zaptı, istilâsı, zaferlerin kazanılması bu şekilde tahakkuk eder' diyor. Demek ki asabiyyet, kolektif his ve şuurdan doğan müşterek hareket etme anlayışı oluyor" (MSU, I, s. 96.).

Yukarıda yer verdiğimiz alıntıda geçen "istilâ(lar)" kelimesinin aslı "mutâlabah"tır. Bu sözü Ugan "istila", 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, "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, gene de, çok daha önemli ve asıl temel kavramın kendisi 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 gerekir. Rosenthal'in söz konusu tavrı, herhalde, 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.

örgütlenmeyi pekiştirmektedir. F. Rosenthal'in asabiyyet'i (MR) çevirisi boyunca, "grup duygusu" (group feeling) olarak karşılanması yeterli ve hattâ doğru sayılmamalıdır. Çünkü, asabiyyet'in içerdiği süreklilik ve değişkenliğin varolması, ancak aksiyon ile mümkün olabilmektedir. Asabiyyet soyut bir duygu (bir his) değildir.

Asabiyyetin kolektif bir aksiyon olması, *Mukaddime*'nin bütününde açıkça izlenebilir. Ancak, İbn Haldun'un kendi getirdiği kanıtların özetini gene kendisinin yapmış olması sorunu bir bakıma iyice açıklığa kavuşturmaktadır. Düşünür, asabiyyet kavramının genel konumunu geliştirirken, topluluğun bir araya toplanarak, hayat tarzının gerekirliklerini sürdürmenin yanısıra kendisini koruması ve düşmana karşı koyması, memleketler fethedip zafer kazanmayı istemesi, düşmanı kuvvet ve şiddetle yenmesini vurgular. "Mücadele ve karşı koyma sadece asabiyyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyyet içerisinde yer alan herkesin birbiri yerine gönüllü olarak fedâ etmesi de bu suretle meydana gelmektedir."[65a] Burada, asabiyyetin kolektif aksiyon oluşu[66] bir kez daha ifadesini bulmaktadır. Ayrıca, İbn Haldun bu açıklamasıyla asabiyyet'in mâhiyyetini belirlendirme 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

"Asabiyyet, sadece nesep birliğinden ve o mânâdaki bir şeyden hâsıl olur. Kabilelerin, kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak nesep bağı ile birbirine bağlanmaları veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde olabileceğine"[67] göre, hısımlık ve akrabalık bağının mâhiyyetine bakmak gerekir. Bu bağ, "insanlarda tabiî bir hâlettir."[68] "Ta-

---

[65a] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I s. 392: *MR*, I s. 313.

[66] E.I.J. Rosenthal, çeşitli asabiyyet tanımları ve betimlemeleri yanısıra, bir kez de "birleşik eylem: united action" sözünü kullanmaktadır. (Bkz.: Political Thought..., s. 87.) Tam olarak bizim genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız doğrultuda sonuçlar çıkarmamakla birlikte, E. Rosenthal'in *Mukaddime*'yi iyi "tanımak"tan gelen bu teşhisini kaydetmekte yarar gördük.

[67] *MSU*, I, ss. 334-335: *MU*, I, s. 323: *MR*, I, s. 264.

[68] *MSU*, I, ss. 334-335: *MU*, I, s. 323: *MR*, I, s. 264.

bîî" oluş, yalnızca organik –fizyolojik– bir durum değildir. Gene, bu durum, bir duygu olmakla da kalmaz. Kişi, kandaşlık bağı ile bağlı olduğu diğer kişilerin, "başına gelen felâketlere engel olmak ister", onlara "yardım eder", "zulüm ve tecavüze uğramalarına karşı çıkar" ve onları "savunmak üzere harekete geçer."[69] Kısaca, tabiî olan bu bağ, ittihât ve iltihâm 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 azat ettiği kimsenin üzerindeki hak ve hukuku ve himâyesine aldığı kimsenin hâmisi üzerindeki hak hukuku bir nevi akrabalık kabilindendir; azatlısı veyahut himâyesine aldığı kimse herhangi bir zulüm ve tecavüze uğrarsa harekete geçilir ve yardıma koşulur. Azat eden ile azat edilen ve himâyesine alan kimse ile himâyesine sığınan kimse arasındaki kaynaşma ve bağlılık nesep bağına benzer ve ona yakın bir hâl ve bağlılık doğurur.[70]

Böylece hilf (hilf) ve walâ' (velâ) uygulaması da asabiyyetin diğer çeşitlerini meydana getirir.[71]

---

[69] *MSU*, I, ss. 334-335: *MU*, I, s. 323: *MR*, I, s. 264.

[70] *MSU*, I, ss. 334-335: *MU*, I, ss. 323-324: *MR*, I, ss. 264-265.

[71] Konu hakkında Ugan açıklayıcı bilgi vermektedir:

"Kölelik ve köleleri azat etme İslâmiyetten önce de Araplar arasında meşhur idi. Örf ve âdetlerince köleliğin ve azad-etmenin kendilerince tanımış hak ve hukuku vardır. İslâmiyet ise bu hak ve hukuku tespit 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'da halîfeleri oyuncak gibi kullanan komutanlar ve Mısır'da ve Şam'da kudretli devletler kuran Kölemen Sultanlar vesaire bu köle ve azatlılardandır."

"İslâmiyette kölelik satın almak ve İslâm fütuhatı esnalarında esir edilmek suretiyle vukua gelirdi. İslâmlar savaşlarda pek çok esir alırlardı. İslâmlar orduları yendikçe ve savaşla şehirler fethettikçe adamlarını, kadın ve çoluk çocuklarını esir ederler, hayvanları, bağ ve bahçe, 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 gelince, hükümdar veyahut onun naibi esirleri öldürmek veyahut köle edinmek veyahut belli para mukabilinde azadetmek veyahut esir ve sevabına karşılıksız olarak serbest bırakmak hakkını haizdi. Payına isabet eden kimse

İslâm öncesinde asabiyyetin kandaşlar arasındaki çıkar birliğini yöneltmesi ve sebebini düşünmeden bu doğrultuda hareket etme eğilimini körüklemesi söz konusuydu.[72] İslâm'la birlikte asabiyyetin "olumsuz" yüklenimleri mahkûm edilmiştir. İbn Haldun, teorik görüşlerinin candamarı olan bu sosyal gerçekliği ve işlevlerini inceleyebilmek için İslâm'ın normlarını yorumlamış ve görüşlerini engellemeyecek biçimde eritmiştir.[73] Ugan da, açıklayıcı notunda, İbn Hal-

---

köleyi hizmetinde kullanır, yahut belli para mukabilinde veyahut bir şey almadan azad-ederlerdi. Esir düşenler İslâmiyet'i kabul ederler ise leh ve aleyhte Müslümanlarla 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 İslâmiyet'i kabul eden herkesi Mevlâ adıyla anmışlardır. Araplar'dan herhangi birinin himayesine sığınana da Mevlâ adı vermişlerdir. Hadîste: 'Bir kavmin azadlısı o kavimden sayılır' denilmektedir. İslâmlar arasında azadlılık bir nevi akrabalık sayıldığı için diğer akrabalık bağı gibi asabiyyetten 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 ve kavmin akrabası gibi asabiyyet bağiyle bağlanmış telâkki olunurdu." (*MU*, I, ss. 671-672 not 65, 66.)

[72] Bkz.: *MR*, I, s. lxxiii

[73] 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 sarfetmekten kaçınmak lâzım geldiğini belirtmektedir. İbn Haldun, bilginlerin nesep bilgisi hakkında, "O ilmi öğrenmenin faydası, onu bilmenin zararı yoktur" yargısının da boş şeylerle iştigali önlemek için belirtildiğini kaydetmektedir. İbn Haldun, asabiyyet bağını ön plâna çıkarmanın olumsuzluğunu belirten İslâm 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.

dun'a paralel biçimde, *Mukaddime*'deki asabiyyet kavramını İslâm'-daki klasik anlamından ayırmaktadır.[74]

Nesepler, diğer kabilelerle akrabalık bağları dolayısıyla veya ittifak aktederek andlaşma veya 'velâ', yani azat etme veya kendi kendini kabilelerinde bir suç işledikten sonra cezaya çarpılmaktan kurtulmak üzere diğer kabilelere (ve kabile federasyonlarına) gelerek kendisinin onların nesebinden olduğunu iddia ederek, o kabilenin hamiyet ve kardeşlik bağından istifade ile kısastan veyahut diyet ödemekten kurtulmak maksadıyla veya herhangi başka bir sebepten dolayı diğer bir kabileye, kabileler topluluğuna intisabetmekle nesepler değişir, karışır [ve birleşir]:[75] "...İmdâda koşmak), kısas, diyetle mükellef olma ve sâir hâllerdeki nesebin semeresi (doğal sonucu) itibariyle onlardan sayılır. Nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de (gerçekten) mevcut olmuş gibidir... Artık bu(nlar) onlarla kaynaşarak kendilerinin soydaşı olmuş gibidir... İlk nesep unutulmaya maruz kalır..." İzlendiği üzere, esas olan, birlikte hareket etmenin önkoşullarının, potansiyelinin var olması ve bunun da kendisini sürekli olarak eylem biçiminde göstermesidir.

---

[74] 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. Şerîat ise Asabeyi daha geniş mânâda kullanmış: Kur'ânda 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 mânâsına kullanmışlardır ki boy ve uruğların kendi nesillerinden gelen kimsenin hak ve hukukunu ve şahsını ve ailesini koruyan kimselerdir. İbn Haldun ise daha geniş mânâda kullanarak akrabalardan başka bir kimsenin veyahut bir ailenin veyahut bir hanedanın veyahut boy ve uruğun köle azatlısı (Mevlâsı) ve yahut herhangi bir hanedan ve boy ve uruğun himayesinde sığınan kimse mânâsına 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 âlet etmişlerdi. İslâmiyet ise, mutlak asabiyyetten faydalanmaktan değil, asabiyyeti bu gibi haksızlıklara alet edinmekten menetmiş, yoksa İslâmiyette meşru müdafaalar, derecesine göre, farz ve vâciptir." (*MU*, I, ss. 661-662).

[75] *MSU*, I, s. 337: *MU*, I, s. 329: *MR*, I, 267.

Asabiyyetin çeşitleri olan doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık (kandaşlık var imişçesine hareket etmek) arasında örgütlenme, aksiyon ve ortak 'heyecan' açısından 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 intisâbetmiş gibi olur."[76]

Neseb asabiyyeti ile sebep asabiyyeti arasında yaratıcılık ve harekete geçiricilik nitelikleri bakımından fark yoktur. Yardımlaşmada 'ittihad ve iltiham' her boyutta kendini gösterir. Andlaşma-anlaşma ile kurulan "mükteseb" bağ, neseb asabiyyeti gibidir. İnsanlar, sonradan kazanılan kolektif 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, kolektif aksiyon gücü niteliğini değiştirmez.[77]

Kısaca nakletmek gerekir: "Mücadele ve karşı koyma, sadece asabiyyetle mümkün olur. Zirâ imdada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyyet içerisinde yer alan herkesin birbiri yerine, gönüllü olarak canını fedâ etmesi de bu suretle vukua gelmektedir."[77a]

Özetle; neseb (soy) asabiyyetinin öncelik taşımasına, köken olarak güvenilir bir kaynak olmasına rağmen, neseb asabiyyeti ile sebep asabiyyeti, kolektif bir aksiyon gücü olmaları açısından, birbirlerine yakınlaşır ve nisbeten kısa sürede aynılaşırlar.

C. SOSYAL ANLAMI VE EKONOMİK TEMELİ

İbn Haldun, asabiyyetin gerek bedevîlikte gerekse hadarîlikte yapısını, özelliklerini ve işlevini incelemiş, bedevîlikten hadarîliğe geçiş'i mümkün kılan dinamik bir güç olduğunu belirlemiştir. Bedevîliğin genel yöneliminin uygarlığa doğru olduğu,[78] bu süreç içerisinde in-

---

[76] *MSU*, I, ss .337-338 *MU*, I, s. 330: *MR*, I, s. 268.

[77] Bkz.: *MSU*, I, s. 412: *MU* I, s. 463: *MR*, I, s. 374.
Din'in, asabiyyet işlevselliği kazanması, 'dinî asabiyyet' için bkz. *MSU*, I, s. 378 vd.: *MU*, I, s. 402 vd.: *MR*, I, s. 320 vd.

[77a] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 392: *MR*, I, s. 313.

[78] *MSU*, I, s. 325: *MU*, I, s. 308: *MR*, I, s. 252.

sanların değiştiği,[79] İbn Haldun'un doktrinin esasları arasında yer alır. Bedevîler-kandaşlar hadarîlere (uygarlara) oranla hayır ve iyiliği kabule daha yakın olurlar.[80]

Bedevîlerin karakterlerinin iki yönü daima dikkate alınmalıdır. Eşitlikçi, yiğit ve yürekli olmaları, şiddet ve kuvvet taraflısı olmalarına engel değildir. Bedevîler, kendi güvenliklerini topluca sağlama durumunda olduklarından, aile ve mallarını gene birlikte koruma durumunda bulunduklarından daima silâh taşırlar.[81] Sahip bulundukları vuruculuk-dövüşkenlik hem korunma, savunma ve gereğinde saldırı, hem de dayanışma içindir: Cesaret ve kuvvet bunlar için bir yaradılış, şecaat bir karakter olmuştur; lüzumunda biri yardım isteyip harekete geçmek üzere çağırdığında bu kuvvet ve şecaatlerini kullanırlar: "Metânet huyları ve cesâret seciyeleri hâline gelmiştir. İmdat isteyen biri kendilerini çağırdığında veya haykıran biri onları kovalamak istediği vakit, söz konusu metânet ve (kuvvet ile) cesâret hasletlerine başvururlar."[82] Kudret, yardım ve iyilikseverlik doğrultusundaki kolektif aksiyon ise asabiyyettir. Kandaşlığın sert ve zor olan, dayanıklılık isteyen sosyal hayatı yiğit-eşit-doğru bir hareket tarzını kaçınılmaz kılmaktadır. Belirli bir asabiyyet hem yardıma koşmada, hem savunmada hem de saldırıda gerekli olmaktadır.

Asabiyyetin sosyal anlamı siyasal anlamından ayrı düşünülemez. Asabiyyetin Gaye'si (ghâya)[83] iktidar elde etmeye, mülk –devlet– kurmaya yöneliktir.[84]

---

[79] *MSU*, I, ss. 326-327: *MU*, I, s. 310: *MR*, I, s. 254.

[80] *MSU*, I, ss. 326-327: *MU*, I, s. 309: *MR*, I, s. 254.

[81] *MSU* , I, ss. 329-330: *MU*, I, ss. 314-315: *MR*, I, ss. 257-258.

[82] *MSU*, I, s. 330: *MU*, I, s. 315: *MR*, I, s. 258.

[83] İbn Haldun'un gaye kelimesini kullanmasında sübjektif bir anlam aramak yanlış olur. Asabiyyet, "kendi kendine" devlet kuracak değildir. Devlet kurmak, söz konusu anlamda, "gayri-iradî" de değildir. Belirli coğrafya koşulları, tarihte ortaya çıkmış olan gelenek-görenekler ve bunların yanısıra insan faktörünü oluşturan asabiyyet, birlikte, üretim-teknik yönündeki Tarihsel zorlamalar doğrultusunda bir değişme sağlayacak ve devlet(ler) kurulacaktır. (Bkz.: *MU*, I, s. 355: *MR*, I, s. 286.)

[84] Mülk kavramı ve bunun incelenmesi İbn Haldun'un siyaset teorisinin maddesini oluşturur. Mülk; otorite'ye sahip, belli bir yönetimi sağlayan ve egemen olan siyasal örgütlerdir.

Uygarlık'ta, şehir hayatı[85] *esastır.* Üretim düzeyi –niceliksel ve niteliksel olarak– yüksektir; bolluk ve refah hüküm sürer; üretimin organizasyonu karmaşıktır. Refahlı ve tekellüflü hayat yaygındır.[86] Bolluk ve refah, üretimin çokluğundan ileri gelir.[87] Bedevîlikte (kandaşlıkta) görülen sınırlı üretim tüketim süreci kaybolur ve Hadaretin (uygarlığın) çeşitli biçimlerinde[88] ihtiyaç ve talepler çoğalır, pahalılık artar[89] devletin yıkılmaya yüz tutmasına paralel olarak, ekonomik düzen bozulur. Bunun bir sonucu olarak da sosyal hayat yozlaşır,[90] israf ve sefahat artar, tekellüflü şa'şaalı hayatın taleplerini yerine getirmek alışkanlık hâlini almış olduğu için insanlar meşru geçim yolları dışında gayri-meşrû yolları aramaya yönelir. Yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalan yere and-içme ve ihtikâr hüküm sürer. Hayâsızlık başlar. Oysa, bedevî hayatta bu gibi davranışlara rastlanılmaz.[91] Bedevî toplumlarda birbirine yardım etmeyi ve birbirini korumayı mümkün kılan asabiyyet[92] kaybolduğu için ya da en azından biçim değiştirip karındaşlıktaki işlevlerini göremez hâle geldiğinden hadâret-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 israf aşırı süslenme ve ziynet edinmeyi doğurur ve bunlar ihtiyaç ve zaruret hâlini alır.[93] Böylece, kolektif davranış tarzı çözülür, iktidar kişinin eline geçmeye başlar. Diğer asabiyyet sahipleri kahır ve boyunduruk altına alınır hakîr düşerler. Galebe sonrasında baş gösteren tâbi kılma ve hâkim olma sürecinde "müsâheme" "müşâreket" etmekten (eşitlik ve ortaklıktan) kaçınılır ve yine, giderek "teellüh" (benmerkezlilik) meydana gelir.[94]

---

[85] *MSU*, I, s. 629: *MU*, II, s. 223: *MR*, II, s. 235.
[86] *MSU*, I, s. 657: *MU*, II, s. 277: *MR*, II, s. 277.
[87] *MSU*, II, ss. 662-663: *MU*, II, s. 284: *MR*, II, s. 282.
[88] *MSU*, I, s. 666: *MU*, II, s. 290: *MR*, II, s. 287.
[89] *MSU*, I, s. 670: *MU*, II, s. 298: *MR*, II, s. 293.
[90] *MSU*, II, ss. 669-673: *MU*, II, ss. 296-304: *MR*, II, ss. 293-294.
[91] *MSU*, I, s. 679: *MU*, II, s. 299: *MR*, II, s. 297.
[92] *MSU*, I, s. 648: *MU*, I, s. 328: *MR*, I, s. 267.
[93] *MSU*, I, s. 715: *MU*, I, s. 424: *MR*, I, s. 337.
[94] *MSU*, I, ss. 388-389: *MU*, I, s. 423: *MR*, I, s. 336. (Bu fasıllardaki alt-başlıkları karşılaştırmalı olarak takip edebilmek için *MR*, I, s.336'daki dipnot 58 mutlaka dikkate alınmalıdır. *MSU* X, *MR* 10'a tekabül eder; ancak *MSU*'daki XI ve XII, *MR*'da numaralandırılmamıştır.)

Uygarlık'ta sosyal hayatı da düzenleyen siyasal iktidar, hükmedenlerin yönetimi, barbarlıktaki kan şeflerinin düzenleyici rollerinin yerini almış olur. Bedevî-kandaş toplumlardan hadarî-uygar topluma geçiş, bu olayı sağlayan temel faktörlerden biri olan asabiyyet de etkiler ve "sindirir", ortadan kaldırmaya başlar. Asabiyyetin yok olmaya giden değişimi uygarlık evreleri boyunca devam eder;[95] bu hâl, "Türlü çağ ve kavimlerde başka başkadır."[96] Gene bu süreç boyunca, eski asabiyyet sahiplerinin "asabiyyeti muhafaza etmek üzere yapılması gereken işleri de ihmâl etmekte"[97] oluşları gözlemlenir. Zamanla, mağlub, galibin yol ve yordamlarını, şiârını, benimser (teşebbüh, temessül).[97a] "Bu gidişe dur diyecek", yeni bir asabiyyet; asabiyyet'ini kaybetmemiş toplumun saldırısı, ya da böyle bir asabiyyete sahip bir grubun uygarlığa "dâvet" edilmesi olacaktır.

Yorumlarsak; asabiyyet, kolektif aksiyon olarak, kendini sosyal bir bağ biçiminde gösterir. Asabiyyet'in temel bir faktör olduğunu belirleyebilmek için, İbn Haldun'un toplumlarda dinin rolünü önemsediğini hatırlamak gerektir. 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 bir üretici güçtür. Dinsel olaylar ve bunların doğuracağı etkiler –bile–, asabiyyetsiz gerçekleşemez. İbn Haldun bu görüşü geliştirmek için değişik çağların devletlerden tarihsel örnekler getirmiştir.[98] 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

---

[95] *MSU*, I, s. 394: *MU*, I, s. 434: *MR*, I, s. 346.

[96] *MSU*, I, ss.360-361: *MU*, I, s. 374: *MR*, I, ss.298-299.

[97] *MSU*, I, ss.352-353: *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 gerektir. Asabiyyetin hiçbir şekilde metafizik bir kavram olmadığı İbn Haldun'un yukarıda yer alan cümlesinde bir kez daha belirtilmiş olmaktadır. "Yapılması gereken işlerin ihmâli" ifâdesi, çeşitli faktörlerin etkisi sonucu ortaya çıkan determinist bir sürecin yansıtılmasıdır, dar bir fatalizm sonucu ortaya çıkmaz.

[97a] *MSU*, I, s.361: *MR*, I. s.299

[98] *MSU*, I, s. 374 vd. : Bkz.: *MU*, I, s. 394 vd.: *MR*, I, s. 314 vd.

kavramını incelerken belirtmektedir.[99] Demokratik nitelikteki kandaşlık özelliklerini kaybetmemiş toplumlarda din (örneğimizde İslâm) asabiyyet üzerine "inşâ" olur. Ne zaman ki mülk-devlet kurulur ve sonraki aşamalarına gelir, –ki bu durumda, ileride 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.[100]

Önemli ve dikkat çeken nokta, İbn Haldun'un İslâm'ın demokratik görünümlerinin ilk çağlarındaki İslâmî fetihlerin temelinde dinsel sâiklerin yattığını söylememesi, tam tersine, Devr-i Saâdet'in ve onu izleyen gerçek hilâfet'in ortadan kalkıp mülk (sözde İslâmî fakat aslında çoğu hâlde, otokratik monarşiler olan, örgütlenmesi ve yönetimi ile "lâik" esaslara dayanan devlet) kurulduğunda insanların bir "inanç" uğruna savaştıklarını söylemesidir. Bu da gösteriyor ki, İbn Haldun asabiyyetin mâhiyyet 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 sâyesinde kazanılan başarıları sergilediği örneklerin öne sürülmesi bizim yukarıdaki yargımızı çürütmeye elverişli değildir. 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 kolektif aksiyon olarak gördüğü işlev iki planda ortaya çıkmaktadır. Asabiyyet, ister nesep ister sebep'e dayansın, önce, 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 kabileler topluluğunun (federasyonunun, konfederasyonunun), 'kavim' içinde çeşitli soylar, boylar ve dallar bulunduğu takdirde, idare ve hamiyeti ele geçirmek

---

[99] *MSU*, I, ss. 367-368 : *MU*, I, ss. 387-388: *MR*, I, ss. 307-308.

[100] *MSU*, I, s. 374: *MU*, I, s. 394: *MR*, I, s. 314. "Devlet, oturduktan ve işler yoluna girdikten sonra, büyük ölçüde, asabiyyete ihtiyaç duymayabilir. (*MSU*.) Söz konusu "büyük ölçüde" tanımlaması *Mukaddime* boyunca açıklığa kavuşturulur. Böylelikle, 'geçiş' dönemi ve sonrasının diyalektiği 'okur'a iyice kavratılır."

ve elde tutabilmek için bu soy ve boyların hepsinden daha kuvvetli bir asabiyyete ihtiyaçları vardır. Bu kuvvetli boy, diğer soy ve boyları kendi kendi idaresi altına alır ve bunları büyük bir asabiyyet hâline getirir. Yoksa anlaşmazlık ve çekişmeye götüren bir dağılma husûle gelir."[101]

Asabiyyetin sosyal niteliği ve işlevi incelenirken bunun dinamik bir biçimde siyasal hedeflere yönelik olduğunu, sosyal ve siyasal işlevlerin birbiri içine geçtiğini belirtmiştik. Bu ikili işlev, birlikte, ekonomik yapıya göre yürür ve biçimlenir. Çünkü asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve gene ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir. Bu özellik *Mukaddime* boyunca sürdürülen teorik anlamdaki örgütsellik ile ortaya konduğu gibi, somut olarak belirli açıklamalarda da ifadesini bulmaktadır. İbn Haldun, "Kazanç ve istihsallerinin, çalışmalarının azalmasının tesiri ile asabiyyetlerini kaybettikten sonra"[102] diyerek, asabiyyetin ekonomik yapı ile olan ilişkisini, bir üretici güç olarak, ekonomik yapının oluşmasında işlev gösterdiğini belirtmektedir. İbn Haldun'a göre, geçim işinde bağımlı olma durumu da sosyal dayanışmayı köstekler, çalışmayı ve bayındırlık hareketlerini zayıflaştırır.[103]

Asabiyyet, kolektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın asgarî koşuludur; uygarlık-devlet de kaçınılmaz bir birleşim. İnsanların sosyal hayatlarının genişlemesi ve gelişmesi olan uygarlığın temelinde ve ekonomik ilişkiler yatar. Bu bağlamda, medeniyet, servet ve nimete tabî olan bolluk ve genişliğin bir sonucudur.[104]

Asabiyyet, özetle, gerek üretimde gerek sosyal-siyasal ilişkilerde birlikte eylem tarzı olarak "insan" faktörünün betimlenişidir.[105]

---

[101] *MSU*, I, ss.350-351: *MU*, ss. 353-354: *MR*, I, ss. 284-285.

[102] *MSU*, I, ss.364-366: *MU*, I, ss. 376-377: *MR*, I, ss. 303-304:

[103] *MSU*, I, ss.398-399:*MSU*, I, s.365: *MU*, I, s.377: *MR*, I, s. 303.

[104] *MU*, I, s. 411: *MR*, I, s. 351.

Mukaddime'nin konu ile ilgili bölümlerinde Hadâret'in sanayi ve ticaret temelleri üzerinde gelişmiş olduğu ortaya konulmaktadır.

[105] Hellmut 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 sonuç çıkarta-

bilmenin imkânlarını araştırmak olduğunu belirtmektedir (s. 4). Cemâata bağlılık, güvenlik için gönüllülük, fedakârlık için hazırlık, iç, birlik, iktidar yolunda ortak irâde, 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, ikinci 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, Semitler'de, özellikle Araplar'da daha belirgindir, özellikle, aynı kandan gelmiş olduklarına dair sübjektif inanç her şeyden daha önemlidir (s. 26). Memlûk Devleti'ni 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 ahî 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'ân'ı yorumlayarak "zulüm karşısında direnme"yi bayrak yaptıklarından benzeri dayanışmalar içerisinde olmuşlardır (s. 39). Boykot ve protestolardaki grup dayanışması da paralel özellikler taşır (ss. 30-31).

Ritter, çağdaş sosyalizmde, devlet ile işçiler arasında sağlanmaya çalışılan birliğe bir çeşit dayanışma duygusundan geçerek varıldığını belirtmektedir. Millîleştirilen kuruluşların, işçilerin kendilerine ait olduğu fikri bu dayanışma 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 Hal-

İbn Haldun'un ekonomik temellere dayanan sosyal-siyasal doktrininin, tarihteki siyasal gelişmeleri belirlemeğe ve açıklamağa yönelik olarak kurulduğunu belirtmiştir. Bir bütün olan İbn Haldun'un doktrininin siyasal uzantıları, diğer bir deyişle, siyasal nitelikteki görünümü şimdi daha yakından incelenebilir.

Barbarlık'la ilgili terminolojiyle belirtildiği üzere, siyasal örgütlenme nasıl bir başkanlık kurumunda, 'başkan' etrafında demokratik bir biçimde odaklaşmış ise, *Mukaddime*'de de bedevî toplulukların bir siyaset çerçevesinde, bir 'reis' etrafında odaklaştığı belirtilmekte-

---

dun'un belirttiği gibi, iktidarın birincil derecedeki kaynaklarındandır. Dış politikaya ilişkin sorunlarda ve savaş hâlinde de ulusal bir dayanışma gerekli olmaktadır. Yazar, siyasal nitelikteki çeşitli "dayanışmaların; 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 çıkarmağa 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 eleştirilmelidir. 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 tasvirî açıdan bir hayli anlamlı fakat bütünsel bir tahlil açısından 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.

dir. Öte yandan, uygarlık ve ayrılmaz parçası "devlet kurumu" ne ise hadâret 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[106] etkiler-etkilenir bir işlev içerisindedir hem de yalnızca sosyal olaylar zincirini oluşturmaya yardımcı olmakla kalmaz, siyasal gelişmelerin katalizörü olur.

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 gerçekleştirilebileceğine 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 gene –bütün belirleyici diğer faktörleri; teorik birikimimize atıfla belirtirsek ekonomik, coğrafî ve tarihsel üretici güçleri "taşıyan" "insan" üretici gücü'ne dayanmaktadır. 'İnsan üretici gücü' denildiğinde, çoğul anlamda toplu eylem ve –koşullara göre– zor kullanma yeteneği anlaşılmalıdır. İbn Haldun gösterdiği kadarıyla; kişi ve kişilerin bir topluluk üzerindeki üstünlüğü, bir topluluğun diğer topluluklar üzerindeki üstünlüğü, gene bir çekirdek birimin –bir sosyal örgütlenme biriminin– veri toplum üze-

---

[106] "Görünüm" diyoruz, çünkü asabiyyet, kolektif aksiyon gücü olarak bir bütündür. Asabiyyetin "sosyal" ya da "siyasal" işlevleri, sosyal ve siyasal plandaki görünümleri belirtilebilir. Dolayısıyla, asabiyyet'in sosyal ya da siyasal biçimlenişinden bunları 'ayırmak' üzere kategorik olarak ele almaktan sözetmek mümkün değildir.

rindeki siyasal egemenliği ele geçirmesi, otoritesini kurması, asabiyyet ile gerçekleştirilebilir.

Küçük toplulukların kolektif aksiyon yoluyla iktidar olma mücadeleleri sürecinde en dikkate değer siyasal başarı büyük asabiyyet "kurmaları"dır.[107] Asabiyyetin kendisi iktidarı sağlamada önde gelen bir etken olduğu kadar, iktidarı sağlama sürecindeki zor kullanılması da asabiyyetin niceliksel ve niteliksel gelişimine katkıda bulunur. Böylece, kişi ve kişilerin, kandaş toplum özelliklerinin sağladığı itici güçle bir topluluk (veya topluluk kesimi) üzerinde üstünlük sağlamasından başlayarak genişleyen ve 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 da desteklememiz gerekir. İbn Haldun'a göre, her şeyden önce, aynı nesil/soy'dan gelmeyenler coğrafya şartlarını yenemez, örneğin çöl ve sahralarda yaşama imkânı bulamazlar.[108] Bedevî toplumun küçük sosyal örgütlenme biçimlerinde bir nesepten gelenler arasında güven gelişebilir.[109] Ancak, kavimlerin "şevket ve kudret" kazanmaları, daha önceleri de belirttiğimiz üzere, yalnızca nesep bağı ile değil, buna benzer ortak bir bağ ile de olabilir.[110] Sosyal ve siyasal iktidarı ele geçirmek ve korumak için asabiyyet kuvvet ve kudretiyle galebe çalmak ve diğerlerini erk'inliği/iktidarı/yönetimi altına almış olmak[111] gerektir. Gerek bir topluluk içinde başkanlık (riyâset) sağlama ve gerekse

---

[107] Bir süreç nisbî olarak küçük çaptaki asabiyyetlerden bir tanesinin diğerleri üzerinde kontrol sağlayarak daha güçlü ve büyük bir 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.

[108] *MSU*, I, s. 334: *MU*, I, s. 323: *MR*, I, s. 263.

[109] *MSU*, I, s. 334: *MU*, I, s. 322: *MR*, I, s. 263.

[110] *MSU*, I, s. 335: *MU*, I, s. 323: *MR*, I, s. 264.

[111] *MSU*, I, s. 350: *MU*, I, s. 352: *MR*, I, s. 284:

Söz konusu en kuvvetli asabiyyet için kendi kabilesi üzerinde erkinliğini/iktidarını sağlaması mümkün olunca, bu asabiyyet doğası gereği, kendisinden uzak asabiyyetler üzerinde de erkin olmak ister... Mücadelede güç denkliği olduğunda, orada eş kuvvete dayalı iki hasım var demektir. Bunlar kendi bölgelerinde iktidar sahibi olurlar. Sonuçta, biri öbürünü mağlûb eder ve kendine tâbi kılarsa, mağlûb asabiyyet galib asabiyyetle kaynaşır. Bunların, galip ve metbu asabiyyetin (birlikteki) kuvvetleri daha da artmış olur.

bu güçle yürütülen aksiyon içerisinde devlet kurmaya yönelik iktidar mücadelelerini sürdürmek ve hükümdarlık[112] eder duruma gelmek için "galebe çalmak", bunun için de zor kullanmak lâzım gelir.[113]

İbn Haldun'un, asabiyyetin toplulukları ulaştırdığı siyasal evrenin mülk-devlet kurmak olduğunu belirttiğini kaydetmiştik. Asabiyyet, devlet ve saltanatın kurulmasına kadar götüren ve bu evrede işlevini kaydeden bir güç değildir. Devletin kuruluş çağında da kolektif aksiyon gücünün gerekliliği kendini göstermektedir.[114] 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 sarfedilmiş olduğundan habersiz[115] bir duruma gelinmiş bulunmasından ötürüdür. Devlet ve saltanat, ancak kararlılık ve sağlam bir düzen kazandıktan sonradır ki siyasal iktidarın yürütülmesinde asabiyyete ihtiyaç duyulmayabilecektir.[116]

Kandaş 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 korunmayı[117] sağlamaktadır. Nitekim, İbn Haldun, "yenme ve korunmanın ancak hamiyet şevkiyle birbirine savaşa, çekişmeye teşvik eden, yönelten ve başlarında bulunan başkanlar için canlarını vererek savaşmaya hazır bulunanların asabiyyeti ile olabileceğini"[118] açıkça belirtmektedir. Kabilelerin –ve diğer sosyal

---

[112] *MSU*, I, ss.349-350: *MU*, I, ss. 353-354: *MR*, I, ss. 284-285.

[113] *MSU*, I, s. 350: "Başkanlık" ile "Hükümdarlık" arasında mevcut temel tarihsel ve siyasal fark ileride ele alınacaktır. Şu kadarını kaydedelim ki, başkanlık demokratik nitelikteki kandaş toplum özelliklerinin geçerli olduğu yönetim biçimidir. Hükümdarlık ise bedevî-kandaş toplumdan uygar topluma geçildikten sonra mülk-devlet biçimindeki siyasal örgütlenmenin üst düzeydeki yöneticiliğidir.

[114] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 392: *MR*, I, s. 313.

[115] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 393: *MR*, I, s. 313.

[116] *MSU*, I, s. 374: *MU*, I, s. 394: *MR*, I, s. 314.

[117] "Güvenlik sağlama"nın yanısıra, ayrıca, kendi işlevi bakımından siyasal anlamdaki "korunma"yı, varılmış olan siyasal örgütlenme düzeyinde sürdürülen iktidarın "korunma"sı olarak ele almak gereklidir.

[118] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 392: *MR*, I, s. 313.

birimlerin– başka kabilelerle savaşarak,[119] onları yenmeye çalışmaları belirli bir amaca yöneliktir; önce üstünlük sağlamak ve bu yolla "hükümdarlık" elde etmek. İbn Haldun bu "üstünlük"ün kapsadığı hususları sergilerken tam bir iktidar olgusuyla karşılaşırız: "Mücadelelere ve savaşa yol açmaktadır." Bütün dünyevî fayda ve menfaatleri, bedenî arzuları ve nefsin lezzetlerini içinde toplayan zevkli ve yüksek bir mevki olduğundan, çoğunlukla, bu 'iktidar'ı elde etmek ihtilâflara yol açmaktadır. Ancak çekişenlerden biri yenilgiye uğradıktan sonra bu şerefli yeri kendisiyle çekişene teslim etmekte ve bu çekişmeler savaşla sonuca bağlanmaktadır.[120] Savaş ve savaşta başarı ise, ancak başkanlarını içten bir şekilde destekleyen ve koruyan ve onun öncülüğünde asabiyyet sahibi olarak uğraşa giren kabilelerin bulunmasıyla mümkündür.[121]

İktidar'ın sosyal birimler içinde ve arasında çatışmalarla ve savaşla elde edilebileceği, iktidarın güc'e dayandığı; liderin ve bağlı güçlerin kolektif aksiyonu olmaksızın ne barbarlık başkanlığı ne de –doğuşu ve gelişimi bakımından– uygarlık hükümdarlığının sağlanamayacağı *Mukaddime*'de ifadesini bulmuş olmaktadır.

B. SİYASAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNİN OLUŞMASINDA ASABİYYET: RİYASET-HÜKÜMDARLIK AYIRIMI VE OTORİTE

İbn Haldun kandaş-bedevî toplum ile uygar-hadarî toplumu siyasal örgütlenme yönünden ayırmaktadır. Uygar toplumun siyasal örgütlenme biçimi olan mülk-devlet'in dinamik mâhiyyetinin incelenmesi, çalışmamızın ileride yer alan bölümünü oluşturmaktadır. Burada, bedevîlikteki yönetim örgütlenmesinin hadarîlikteki siyaset'ten farklı oluşunun temel göstergeleri, kitle-lider ilişkisi ve liderliğin değişik toplumlardaki mâhiyyeti, siyasal örgütlenme biçimlerinin farklılığında asabiyyetin rolü üzerinde duracağız.

Bedevî toplulukların sahip oldukları asabiyyet ile bu asabiyyetin vücut bulduğu üretim tarzı temeli toplulukların niceliksel ve niteliksel

---

[119] İbn Haldun'a göre, savaş, "olumlu" ya da "olumsuz", "doğru" ya da "yanlış" gibi etik konulara götüren kategorilere bağlanmaz; savaş koşulları var olduğunda kaçınılmaz bir tarihsel gerçeklik hâlini almış demektir.

[120] *MSU*, I, s. 373: *MU*, ss. 392-393: *MR*, I, s. 313.

[121] *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 393: *MR*, I, s. 313.

özelliklerini belirler. Nitekim, Bedevî 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 tarzı, kendine uygun basit bir siyasal örgütlenme içinde olacaktır. Yiğit, eşitlikçi, doğru olan bedevîlik üyeleri, büyüklerine saygılı bir davranış içerisinde olurlar. Yardımlaşma ve gayrete gelerek imdâda koşma hayat tarzının doğal bir hâlidir.[122] Savunma ve savaş, yiğit ve güvenilir genç insanların vurucu gücünü meydana getirdiği, sivil hayatta anlaşmazlıkların yaşlı ve bilge sayılan kişilerce çözümlendiği, yapısı ve şartları itibarıyla demokratik olan bedevî toplumlar bu özelliklerince uygun bir siyasal örgütlenme içerisindedirler. Her topluluğun bir düzenleyici, yasaklayıcı 'otorite'ye ihtiyacı vardır.[123]

Bedevî-kandaş toplumların yönetiminde zulüm yoktur; bu tip toplum üyeleri –manevî– düşkünlüğe katlanmazlar.[124] Zulüm ve tecavüze uğrayanlar korunur, hâlleri düzeltilir gelenek-görenekler eşitsizliği giderici yöndedir; adâlet esastır.[125] Hadarî-uygar toplumda, özellikle, demokratik kandaş toplum özelliklerinin ortadan kalktığı mülk-devlet düzeninin ileri aşamalarında ise bu toplumun yönetiminde iktidar araçları, –galip gelme ile açılan yolda– cebir/zor kullanma (tagallüb) ve cebir'in süreklilik kazanması ile baskı (kahr)dır.[126] Asabiyyet sahibi, tagallüb ile hükmetme imkânını bulursa, artık bunu bir daha terk etmez.[127]

Asabiyyetlerin bazılarının üstün gelmeleri ve zaman içerisinde birbirlerini etkilemeleriyle ortaya çıkan örgütlenmeler statik değildir. Toplulukların sürekli büyümeleri, birleşmeleri, yeniden mücadelelere girmeleri dinamik bir yetişmeyi ortaya koymaktadır. İktidar sağlama için yapılan mücadeleler sırasında veri örgütlenme düzeyinde uyumlu bir bütünlüğün var olabilmesi hiyerarşik bir düzene ve hiyerarşinin başında da bir lider olmasına bağlıdır.

Bedevî topluluklarda siyasal örgütlenme başkanlık (ri'âsa: riyâset) biçimindedir. İbn Haldun'a göre, Başkanlık, kuvvet, kudret ve galebe

---

[122] Bkz. : *MSU*, I, s. 342: *MR*, I, s. 273

[123] *MSU*, I, ss. 349-350: *MU*, I, s. 352: *MR*, I, s. 284.

[124] *MSU*, I, ss. 352-355: *MU*, I, ss. 359-362: *MR*, I, ss. 287-290.

[125] *MSU*, I, ss. 356-357: *MU*, I, s. 365: *MR*, I, ss. 392-293.

[126] *MSU*, I, s. 350: *MR*, I, s. 285. *MU*, I, s. 518: *MR*, I, s. 420.

[127] *MSU*, I, s. 350: *MR*, I, s. 285.

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 takdirde bu sülâle bütün kabileye, kabile topluluklarına (federasyon ve konfederasyonlarına) başkanlık edebilsin.[128] Başkanlık, kuvvetli bir asabiyyet sahibi topluluğun elinden çıkarak iktidar olma kapasitesi bakımından daha aşağı dereceden olanların ellerine geçtiği takdirde, 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.[129] "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 örgütlenme biçimi olarak başkanlık belirli bir asabiyyetin iktidarı altında devam eder.[130]

Bu noktada önemli bir hususu vurgulamamız gerekmektedir. Belirli bir bedevî-kandaş topluluğa ancak kendi kabilesinden ya da en azından kavminden birisinden başkanlık edebileceği keyfiyeti, başkanlıktaki iktidarın belli bir asabiyyet sahibi topluluk tarafından güce dayanılarak ele geçirilmesi ile birlikte irdelenmelidir. Bedevî toplumlardaki örgütlenme biçiminin genel olarak askerî nitelikte bir demokrasi özelliği gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu tip bir örgütlenmede veri kabile içerisinde aynı sülâleden gelenler üst üste başkan olabileceklerdir. 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 bir 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

---

[128] *MSU*, I, ss. 338-339: *MU*, I, s. 332: *MR*, I, ss. 268-269.
[129] *MSU*, I, s.33: *MU*, I, s. 332: *MR*, I, s. 268.
[130] *MSU*, I, s. 339: *MU*, I, s. 332: *MR*, I, ss. 269-270.

tekelciliğe imkân vermeyecektir. Bir kabilenin başındaki kandaş grup ve başkan, bu ihtimâlleri ortadan kaldırdığı sürece iktidarını sürdürebilir.

Kabilede ya da kabile toplumunun diğer büyüklükteki örgütlerde başkanlık yönetiminde, başkan (ra'îs: reis) otorite sahibidir. "Bu kudret sahibi olan başkanın buyruk ve yasaklarına itaat"[131] asıldır. Başkan "şeref ve asâlet" sahibidir.[132] Bu şeref ve asâlet, belirli bir soy içerisinde sürüp gidebilir. Ancak, aynı sülâle içerisinde birbirini takip eden başkanların her birinin bu onurlu mevkii hak edecek bir yönetimi sürdürmesi, kandaş toplum özelliklerini koruması gereklidir. Buradaki "asâlet", sınıfsal bölümlenme öncesinin hayat tarzının gelişkin kandaşlıktaki bir görünümü olarak bedevî-kandaş toplulukların yaşayış tarzlarına uygun ve onu koruyucu, geliştirici bir davranış içerisinde bulunmakla korunabilir. Söz konusu "asâlet" (Türkçe'deki karşılığında, dolaylıca ve tasvirî olsa, belli bir anlam yüklenimiyle olumlu bir çağrışım taşıyan) 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 (sınıfsal olmaya yönelik) asâleti ile İbn Haldun'un bedevî-barbar topluluklar için kullandığı soyluluk farklıdır ve karıştırılmaması gerektir. Kandaş soyluluk, iktidar potansiyelini gösterir ve daima asabiyyet potasında değerlendirilmelidir.

Bu açıdan yaptığı değerlendirmede, İbn Haldun, Endülüslü filozof Ebu Velid İbn Rüşd'ün Muallim-i Evvel Aristoteles'in hitâbete dâir olan eserini[133] kısaltarak ve şerh ederek yazdığı eserinde asâleti anlatırken yanıldığını, şehirlere ilk önce gelip yerleşmiş olan kimseleri asîl saydığını ve kendisinin (İbn Haldun'un) anlattıklarından çıkan anlamı İbn Rüşd'ün –vaktiyle– düşünememiş olduğunu belirtir demektedir.[134] Böylelikle uygar toplumlarda –ya da uygar toplumlara geçişte– kişinin mülk-devlet siyasal örgütlenmesiyle birlikte kazandığı ve bu kişiden gelenlerin asabiyyetten kopuk bir biçimde "tevârüs ettikleri" "asâlet" ile bedevî-kandaş örgütlenmedeki soyluluk'un farklı ve çoğu hâlde karşıt sosyal değerleri içeren olgular olduğu or-

---

[131] *MSU*, I, ss. 339: *MU*, I. s. 333: *MR*, I, s. 269.

[132] *MSU*, I, s. 346: *MU*, I, s. 346: *MR*, I, s. 279.

[133] *Organon*'un kastediliyor olması muhtemeldir.

[134] *MSU*, I, s. 343: *MU*, I, ss. 340-341: *MR*, I, s. 275.

taya çıkmaktadır. Oysa, "İbn Rüşd asâlet ve şerefi yalnız ced'leri saymaktan ibaret telâkki etmiş gibidir."[135] İbn Haldun'un kandaş toplum özelliği olarak belirttiği asâlet-şevket-şeref kavramını bu toplumların yapısı içerisinde kazanılmış işlevsel bir onur olarak irdelemek mümkündür. Hâlbuki, siyasal plânda zamanla tekelci bir yönetime giden; mülk-devlet'te iktidarın otokratik yönetimine kaçınılmaz biçimde kaydığı; ekonomik alanda üretim tarzının değiştiği, ticaretin yerleştiği, üretimin sanayiye yöneldiği israfın başgösterdiği uygar-hadarî toplumdaki asâlet, vurucu bir gücü barındırmayan ve kolektif aksiyonunun bir süreç içerisinde çözüldüğü bir statüdür.[136]

Başkanlıkta (Riyâset'te) bulunan otorite ile Hükümdarlıkta mevcut olan otorite temelden farklıdır. Bedevî-kandaş-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 temaslarda yaratıcı bir karar almakla sınırlıdır. Başkanlık, "ululuktan ibaret olup ona başkaları uyrukluk ediyorsa, o [başkan] kahır ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir."[137] Bedevî topluluklar içinde ve arasındaki çekişmeler; büyüklerin müdahalesiyle sona erdirilir. Dışarıdan gelen saldırıda bahadır, gençler tarafından önlenir. Zulüm ve saldırıyı önlemede iktidara dayanılmakta ise de, bu iktidar olayının moral temelinde "sevgi ve esirgeme duygusu"[138] bulunur. Bedevî toplumda iktidarın maddî anlamda meşrûluk temelini kandaş toplumun ekonomik-sosyal örgütlenmesi, manevî anlamdaki temelini ise sevgi-esirgeme-dayanışma duygusu yaratmaktadır. Bu yolla oluşan otorite, topluluk başkanların önderliğiyle[139] geçerlilik kazanır. Öte yanda, hüküm yoluyla yönetim, hadarî-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 uygula-

---

[135] *MSU*, I, s. 343: *MU*, I, s. 341: *MR*, I, ss. 275-276.
[136] Bkz.: *MSU*, I, ss. 343-348: *MU*, I, ss. 337-350: *MR*, I, ss. 27-282.
[137] *MSU*, I, ss. 349-350 : *MU*, I, s. 353: *MR*, I, s. 284.
[138] *MSU*, I, ss. 333-335 : *MU*, I, ss. 320-325: *MR*, I, ss. 261-265.
[139] *MSU*, I, ss. 334: *MU*, I, s. 322: *MR*, I, s. 262.

yan bir müstebit olacaktır.'[140] Hükümdar, gerçi asabiyyete dayanacaktır, fakat iktidarını kurmak ve sürdürmek için gerekli olan asabiyyet, artık, mülkün gerekleri ve hükümdarın istekleri doğrultusunda işleyecektir. Düşünür'ün doğrudan anlatımıyla, "Böylece açık bir surette ortaya çıkan şudur: Mülk asabiyyetin varacağı sonuçtur ('gaye'sidir). Asabiyyet, bu sonuca ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkân ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklâl veya müzâheret (ve destek verme) yolu ile kabile için mülk hâsıl olur. Eğer asabiyyeti ve bunun sahibi olan kabileyi, –açıklayacağımız üzere– birtakım mânialar gayeye varmaktan alıkoyarsa, durum hakkında Allah hükmünü verene kadar o yerinde durur."[141]

Kural koyma, yasaklama; çekişme, zulüm ve saldırıyı önlemek için kaçınılmazdır.[142] Sosyal hayatın meydana gelmesi, insanların bir hâkim'e, 'yasakçı'ya muhtaç kılmıştır;[143] "O, onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin mânâsı işte budur."[144] Siyasal örgütlenmenin ilkel toplum aşamalarından uygarlık

---

[140] İstibdâd, esas itibariyle etik karakterde bir olay değildir. Zira, her mülk-devlet'in hem geçirmesi gerekli bir evreyi hem de yine devlet'in bir niteliğini oluşturur. Bu bakımdan, "Türkçe"de çoğu kez ileri sürülen "mutlakiyetçilik absolutism'dir; istibdat ise authoritarianism..." önermesi, siyasal teori geleneği içerisinde pek anlamlı sayılmamak gerektir. Ancak, istibdat'ın zulüm uygulaması sonucunda tarihsel-reel bir gelişimle nötr karakterini değiştirmesi ve "otokratik-yönetim"den de çıkarak tam bir "despotizm" boyutunu alması söz konusu olabilir. Mülk-devlet'in kuruluşundan sona ermesine kadar geçen sürede, devlet'in "ömr"ü boyunca, göreli bir adalet ya da aksine, çoğu hâlde, zulüm'ün egemen olması, her iki hâl ve biçimlenmede de 'hükm'ün varlığından kaynaklanan ve onunla örtüşen bir olaydır. Unutulmaması gereken husus, istibdat'ın devlet'in zorunlu şartı oluşu ve istibdat öncesi nisbî "demokrasi"nin zamanla müstebit yönetime dönüşmesinin kaçınılmazlığıdır. Aslında, "istibdat" kelimesinin geçirdiği varsayılan değişim ("otoritaryanizm", "despotizm" vb. anlamlarında kullanılışı), hükümrânlığın ve dolayısıyla devlet'in geçirdiği değişimi yansıtmaktadır. İstibdâd uygulayıcısı mustabidd için de aynı hâl geçerlidir. Konunun ayrıntılı açıklaması çalışmamızın "Mülk" bölümünde yer alacaktır.

[141] *MSU*, I, ss. 351: *MU*, I, s. 355: *MR*, I, s. 285.

[142] *MSU*, I, ss. 334: *MU*, I, s. 322: *MR*, I, s. 263.

[143] *MSU*, I, ss. 215: *MU*, I, s. 103: *MR*, I, s. 92.

[144] *MSU*, I, ss. 216: *MU*, I, s. 104: *MR*, I, s. 93.

Bkz.: Recai G. Okandan, *Umumî Âmme Hukuku Dersleri*, İ.Ü.H.F. yay.,

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.[145] Bolluk ve rahatlık arttıkça asabiyyet azalır, "... artık devleti korumak hatıra bile gelmez."[146] Hükümdarın yetkisini kullanışı ise toplum yararından uzaklaşır; uygarlığın içerisinde bulunduğu ekonomik durum çerçevesinde belirlenerek, zümre menfaatleri ön plâna çıkar.[147] Asabiyyet'in kaybolmaya yüz tutması adalet dağıtımının bozulmasıyla da kendisini gösterir. "Güzel ahlâk hayır ve iyiliktir, asabiyyet ve üstünlüğe uygun olarak... tecellî eder."[148]

Görüldüğü üzere, kan-kabile-kabile federasyonları lideri olan reis ile mülkün hükümdarı dayanakları[149] ve işlevleri yönünden ayrı nitelikler göstermektedir. Sınırlandırıcı, yasaklayıcı otorite waz' (vaz'), ya da wâzi wa-hâkim (yönetici veya hukm wâzi'); toplumun ihtiyaç duyduğu bir otoritedir. Ancak başkan'ın otoritesi ile hükümdar'ın otoritesi; kaynakları, dayanakları ve uygulamaları yönünden ayrılırlar.[150] Bu farklılık statik değil dinamiktir; barbarlıktan uygarlığa yö-

---

İst. 1952, s. 341. Okandan, konuyu özellikle "hukukî nizâmın mevcudiyeti" açısından değerlendirmektedir.

[145] *MSU*, I, s. 350: *MU*, I, s. 354: *MR*, I, s. 285.

[146] *MSU*, I, ss.351-352: *MU*, I, s. 357: *MR*, I, s. 286.

[147] *MSU*, I, ss.350-351: *MU*, I, ss. 356-357: *MR*, I, ss. 285-286.

[148] *MSU*, I, ss.356-357: *MU*, I, s. 366: *MR*, I, ss. 292-293.

[149] 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 kahr ve zecir kudreti yoktur. Şefin askeri, jandarması, savaşçısı olmaz. Şefle kabile mensupları arasındaki bağ, kendiliğinden doğma ve örf-âdet tarafından desteklenmiş bir himâye ve itaat alâkasıdır. Spontanedir, zecirsizdir." Topçuoğlu (aynı yerde), "spontane" sıfatlandırmasını açıklamakta ve bunun devletin henüz "teşekkül etmiş olmadığı" bir evredeki oluşumu belirlemek için kullanıldığını ifade etmektedir.

[150] Türkçedeki "Yasak" teriminin başkanlık yasağı ve, yine, örf'ü (Örf-ü Sultanî) karşılığında bazen yanlış olarak 'hükümdar yasağı' (sınırlandırıcı normu) olarak kullandığı durumlar dikkatlice ayrılmalıdır. Ugan'ın Türkçe karşılık olarak tercih ettiği "yasak" ve "yasakçı" terimlerinin kökeni hakkında bkz.: Z. V. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, cild I, Hak Kitâbevi, İstanbul 1946, s. 339. Togan'ın devlet örgütlenmesi öncesindeki Türk boyla-

nelik sosyal, başkanlık'tan mülk'e yönelik siyasal geçiş ve gelişim doğrultusunda gerçekleşir. Nitekim, İbn Haldun siyasî meziyetlerin gittikçe azaldığı,[151] idare başında bulunan insanların yükselebileceği medenî ve siyasî üstünlüğün derecesine göre karakter sahibi olduklarını ve yönetimlerini buna göre sürdürdüklerini belirtir.[152]

Bedevî-kandaşlıkta 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.[153] İbn Haldun, bunların hâlini ipek kurdunun hâline benzetir; onlar, kendi örgüsü içinde son bulur –ve tersine bir hareketle– örgüsünü yok ederler.[154]

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

---

rının siyasal örgütlenmelerinde "devletçilik geleneği" aramasına katılmak mümkün olmasa da, öte yandan, "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"/" töre" ve "yasak" bilinebilir. Bu anlamda "yasak" barbar/kandaş gelenekli kuraldır ve doğru terimlendirme ile, 'töre'den 'hukuk'a, kandaş toplumdan geçiş sürecini yansıtır ve bu süreçteki yönetimlerdeki kuralsallığı karşılamak üzere kullanılmalıdır. 'Yasa(k)' Uygarlık örgütlenmesindeki "vaz'" değildir. Bu bakımdan, örneğin, Ugan'ın "yasak"ı [yasa(ğ), yasa(k)] hem başkanlık hem de hükümdarlık için kullanmış bulunması karşısında riyâset ile hükümdarlık'ı karıştırmamak ve dolayısıyla önemli yanılgılara düşmemek için, *Mukaddime*'deki anlam dikkatlice izlenmelidir.

[151] *MSU*, I, ss.357: *MU*, I, s. 366: *MR*, I, s. 293.

[152] *MSU*, I, ss.359-360: *MU*, I, s. 371: *MR*, I, s. 296.

[153] *MSU*, I, ss.359-361: *MU*, I, ss. 370-372 : *MR*, I, ss. 296-298.

[154] *MSU*, I, s.360: *MU*, I, s. 372: *MR*, I, s. 297.

kurucusu ve devletin ilk hükümdarında başlayabileceği gibi, bu hâl ancak ikinci, üçüncü vd. hükümdarlarda da başlayabilir.[155]

Devletin baskıcı niteliğinin gelişmesi ile otokratik bir yapının doğması ve halktan gelen taleplerin cisimleştiği hareketlerin şiddete dayanılarak bastırılması içiçe geçer. İktidarın "meşrû" olup olmadığı güç'e dayanan devlette, bizzat o yönetimin hükümdarına bağlı yardımcı yönetici unsurlar tarafından saptandığı sürece, iktidar ile meşrû iktidar arasında normatif açıdan fark bulunmayacağının bilincinde olan İbn Haldun, iktidarın, zamanla yönetilenler tarafından da genel kabul görmesi olayından sözetmektedir.[156]

---

[155] *MSU*, I, s.389: *MU*, I, s. 424: *MR*. I, s. 337.

[156] 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 ve bunu teorik zemine oturtmasında 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.

IV. Bölüm:

İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİNDE ÖRGÜT: MÜLK KAVRAMI

I. GİRİŞ: UYGARLIK - SİYASAL ÖRGÜTLENME İLİŞKİSİNE TEORİK YAKLAŞIM

A. *GENEL KONUM*

İslâm uygarlık platformu İbn Haldun ile birlikte orijinalliğini tamamlamıştır. İbn Haldun'un sosyal siyasal doktrini ile sentezleşen gelişim hem bir son hem de bir başlangıcı oluşturmuştur. Kısaca, İslâm uygarlığının orijinalliğinin sonucu *Mukaddime* ile "takdîm edilmiş" olmaktadır. XIV. yüzyılda kandaş-barbar toplum akınlarının altüstlükler yaratmayacağı dönemin durgunluğuna giren İslâm, tarihteki ekonomik ve sosyal gelişim zıplamalarının belirgin örneklerini "Batı"ya devretmiş; düşüncenin gelişmesindeki 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.

Kandaşlıkta mübadele, üreticinin ihtiyacından fazla gelen malın diğer üreticilere 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, sanayi ve 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.

Göçebe-çoban-savaş işi'nde mâhir hayat tarzının temelinde Orta barbarlık ekonomisinde egemen olan varlık birimi hayvan'dır. Yukarı barbarlıkta hayat tarzını belirleme yolunda ağırlık taşıyan sistemli tarımın keşfiyle ve yönetim'den siyaset'e geçişle birlikte değerli madenler "para" olarak ortaya çıkmıştır. Önceleri basılı ve üzeri yazılı (sikke) olmayan para, ağırlığı (külçe) ölçüsünde değer taşımıştır. Hükümdar irâdesinin egemen olmasıyladır ki basılı ve ayârlı, üzeri yazılı para toplum hayatında doğmuştur. Mal ticaretinin yanısıra para ticaretinin belirmesi faizi yaratmış, bu da faizcilik-tefecilik-murâbahacılığı doğurmuştur. Paranın böyle bir işleyişin yaratıcısı ve konusu olması devlet parasının mevcudiyetiyle gelişmiştir. Hâliyle, 'ilk uygarlık platformu' 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, yazının ürünü –yazıyla birliktelik– olarak ele alınmak gerektir. Uygarlık ise, yazının sosyal araç olarak kullanılmaya başlanmasıyla gerçekleşmiştir. Hâliyle, 'ilk uygarlık platformu'ndan (Mâve-

râ-ün-nehr'den) sonra, bunu izleyen platformlarda yazı'nın mevcudiyeti, sistemli yazının mevcudiyeti olmak anlaşılmalıdır. Ticaretin gerekli kıldığı metinler, kentlerde yerleşen toplumun sosyal gereklerini karşılayan tespitler hep yazı ile gerçekleştirildiğinde, yazı, fetih ve akınları kemikleştiren, görenekleri simgeleyen bir işlevin sınırlarını aşmıştır. Uygarlığın bütün olaylarını, gene 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, bu dönemin geçiş evrelerindeki son gelişmeler dışında, 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.

Efendi-köle, asil-sığıntı, zengin-yoksul, toplum-aile, aile içi 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 yaralan-

---

[1] 'Ceza'nın, kabile toplumu bütünselliği açısından algılanışı için bkz.: Ümit Hassan, "Ölüm Cezası Sorunu", S.B.F.D., Cilt XXVII, No. 1, 1972, özellikle, 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 klan sanki topuna birden yapılmış gibi benimser... Bütün klan elemanlarının görevi onun öcünü almaktır." Barbar toplumlarda, hattâ gelişkin kent sosyal-siyasal örgütlenmesindeki benzeri kolektif davranışlar için bkz.: Tezcan, ss. 23-24.

mışçasına, 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 "asayiş"i korumuşlardır; bu düzenin siyasal örgütlenmesi gene 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 içerisinde uygarlığa, sınıflı topluma geçiş'in dinamiklerini barındıran ve değişik coğrafyalarda farklılık göstermesine karşılık, orta barbarlıktaki 'hızlı' geçişlere hiç benzemeyen, içten içe pişkinleşen ve söz konusu geçiş'in uzun sürelere –bazen bin yıllara– yayıldığı yerleşiklik 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 geliştirilmesinin 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 uygarlık –boyunca süren– yerleşikliği eşanlamlı olarak kabullenmek 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 ihtiyaçlarıyla 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 sa-

nayi işbölümü arttıkça sosyal farklılaşmaları artan kent yerlilerine borç verip toprak ipotek ettirenler kente sızan bu yabancılar olmuşlardır. Kutsal toprakların elden ele geçmesi sosyal farklılaşmayı artıran bir gelişimi ortaya çıkarmıştır. Sosyal sınıfların belirmesi; para, yazı devlet kurumlarının gelişmesiyle imkân kazanmış, böylelikle medeniyet/uygarlık bütün unsurlarıyla vücut bulmuştur.

Şehirler, devlet kurumunun egemen olduğu birimlerdir; savaş ve fetih alanında kandaşlık ile uygarlığın mücadelesindeki zemin ve ortamı 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 adâletli 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 derebeğileştikçe –toprak ekonomisi gibi– çıkmaza girmiştir. Kandaşlar, hammaddeleri önceleri uygarlık *hesabına işlerlerken,* zamanla özellikle yukarı barbarlar/kandaşlar kendileri için işlemeye başlamışlardır. Bu da, kandaş toplumların coğrafya zemini üzerinde teknik gelişkinliğini sağladığı için uygarlar üzerine yürüdüklerinde büyük avantajlara sahip olmalarını sağlamıştır. Kandaşların, doğal bir biçimde göçerlerken benimsedikleri ticaret, uygarların ulaşamadıkları yerlere ulaşılabilmesini sağlamıştır. Uygarlığın refah çağlarında ticaret aracılığına alışan kandaşlar, uygarlık birimleri derebeğileştikçe bütün ekonomik ilişkiler gibi ticaretin de daraldığı çağlarda zaman zaman ticaretin temsilcileri görevini benimsemişlerdir.

Uygarlıkla kandaşlık mücadelesinin iç dinamiğindeki ekonomik sebepler, önce uygarlığın kandaşlığı "yetiştirmesi" ne önayak olmuş; "ithal" edilen taze insan gücü uygarlığın ekonomik ve siyasal "aşı"sı biçiminde gözükmüştür. Ancak sonradan kendi hesabına akın eden kandaşlar uygarları yeneceklerdir. Uygarlık, ilerde kendi üzerine yapılacak akınlar için barbarları hazırlamıştır.

Kandaşların ortak hareket tarzının girişkenliği, savaş tekniği konusunda kendilerini uygarlığın teknik gelişkenliğinden üstün bir düzeye eriştirebilmiştir.

Kandaşlığın sosyal gücü yani eşitlikçi, doğrulukçu, yiğitliği amaçlayan yapısı ile ekonomik gücü yani derebeğileşmiş ekonomileri açan, çözen yapısı uygarlığın üzerine yürümesini mümkün kılmıştır. Üretimin ortak mülkiyetten kaynaklanan ve derebeğileşme ile tıkanmamış gelişimi; söz konusu sosyal güçle birleşince büyük tarihsel altüstlüklerle (devrimlerle) sonuçlanan savaş ve mücadelelerinde kandaşlık uygarlığı yenmeyi bilmiştir. Doğruluk-eşitlikçilik-yiğitlik dinamizminin tarihsel işlevi, 'Batı'da en son büyük barbar akımı olan kuzeydeki Norman akınlarına kadar böylece devam etmiştir.

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 ve özellikle atlı göçebelerin fetihlerinin anlaşılmasında gerekse orijinal uygarlıklar yaratan yukarı barbarlığın gelişim ve değişiminde "kilit" işlevselliğinde olan devlet olgusudur.

Eski tarihçilerin "uygarlık" ile "devlet" kavramlaştırmalarından yoksun oluşları, daha açık bir deyişle, çoğu vakit, 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.

Önemle vurgulamak gerekir ki, Uygarlık ile devlet'i kesin çizgileriyle ayıran ilk düşünür İbn Haldun olmuştur. İbn Haldun yalnızca bu ayırımı yapmakla kalmamış, kandaşlık'ı, kandaşlıktan uygarlığa geçişi, uygarlığı ve bunların bütün 'kültürel' gelişim-değişiminin (Umrân'ın) ilk teorik temelini, kandaşlığın uygarlık karşısındaki tavrını uygarlık ile devlet (Mülk) olgusunun 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

"Tan yerinden evreni aydınlatan İslâm güneş"ini oluşturanlar Semit kolundan Araplar olmuştur. Pers uygarlığını devirecek Hz. Muhammed'in komutasındaki Mekke ve Medineliler yukarı barbarlığın kentlerinden gelmiştir. İslâm kuvvetlerinin büyük bölümünü, vurucu gücünü meydana getiren Arabistan bedevîlerinin başbuğu Hz. Muhammed'in güçleri barbarlıktan yeni çıkan Araplar ile İran ve Bizans uygarlıkları üzerine akın edebilmiş, başarı üstüne başarı sağlayabilmiştir. Çürümüş Pers uygarlığı platformu yerine İslâm uygarlığı platformunun kurulabilmesinde hiç ihmâl edilmemesi gereken husus, İslâm kuvvetlerini meydana getirenlerin kitlesel özellikleri itibariyle doğru-eşitlikçi-yiğit insanlar olarak, 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.

Hikmet Kıvılcımlı'nın tez(ler)inde işlediği üzere, İslâm, yukarı barbarlık'ın (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 Hicâz 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 yüz binlere 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 derebeğileşen ekonomik-siyasal rejimlerle "tıkanmıştı". Güney yolunun elverişsizliği, 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 Halîfelik görevini

üslenmeleri için kabile üyelerinin "bîat" etmeleri gerekmiştir. Bîat (bey'at)'ın içerdiği "rıza/kabul/tasdîk", soyut bir inanç olmakla kalmamış, özgür bir biçimde oy verilmesiyle gerçekleşmiştir. Nitekim, Hülefâ-i Râşidîn 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.

Hicâz Arapları bedevîlikten ve kültür tarihinden "zamân-ı câhiliyyet" denilen kent kandaşlığından yeni çıkmış bulunuyorlardı. İslâm'ın orijinal bir uygarlık doğurması bu sebeple olmuştur. Özellikle ticaret yolları üzerinde olmak ve gene genel olarak ticaret ile katışık ilişkilere başlamış bulunmanın da etkisiyle, Yukarı Barbarlık kökenli insanlar öncülüğünde kurulan, ancak, söz konusu Yukarı Kandaşlık öncülüğünü kısa sürede Orta Kandaşlık'taki kitlelerin asabiyyetleriyle birleştiren İslâm güçleri, sonuçta, İslâm uygarlığı platformu Hindistan'dan İspanya'ya kadar dünya ticaret yollarını açmıştır; ancak Fransa ortalarında yenilince geri çekilmek zorunda kalmış tavâif-ül-mülûk'lar hâline dönüşmüştür. Oysa, doğrudan Orta Kandaşlık'ta örneğin, Moğollar –Cengiz Han–, kısa sürede devlet'e sıçramanın ön-koşullarını hazırlayabilecektir. Timur İmparatorlukları, kurucuları ölünce zamanla Avrupa derebeğiliklerine benzeyen tavâif-ül-mülûk devletçikleri kurulmuştur.[2] (Eski bir uygarlık platformunun etki alanına giren Selçuklular ve özellikle Osmanlılar ise, İslâm platformunda, daha sürekli ve büyük devletler kuracak-

[2] Hz. Muhammed'in girişimi karşısında bedevî geleneklerinin durumu, ortaya çıkan çatışma alanı ve İbn Haldun'un asabiyyet kavramının bu platform içerisinde değerlendirilmesiyle ilgili olarak Karş.: Alfred Bonnee, *State and Economics in the Middle East*, 2. ed., Routledge-Kegan Paul, London 1955, (1. ed. 1948,- ss. 335-336.

lardır.) Batı'nın feodal düzeninin birimleri paralelindeki Doğu'nun tavâif-ül mülûk adını alan derebeğilikleri açılmış bulunan dünya ticaret yollarının zamanla tıkanmasına sebep olmuşlardır.

Kandaş toplumun zaptettiği yeri özel mülkiyet yapmayı "aklına getirmemesi" fetih'in –açılış'ın– en önemli itici güçlerinden biri olarak belirtmiştir. 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, Mısır'ın, Doğu Roma'nın (Bizans'ın), İran'ın, Yemen'in, Habeşistan'ın karşı duramayacağı bir güç doğurmuştur. İslâm'da temsîl olunan, kadîm bezirgân ekonomisinin dar yeniden üretimi de, bu üretimin sosyal gücü de karşı koyamamıştır. Derebeğileşen "efendiler" direnmeye çalışmışlarsa da, Hz. Muhammed "el-Emîn", Mekke -Medine toprak sorunlarından kaynaklanan güçle Hicâz kentlerinin yukarı barbarlığı ile Arabistan çöllerinin orta barbarlarını birleştirmiş ve büyük ticaret yollarından Güney yolu İslâm sayesinde açılmıştır. Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi'nde ortaya koymuş bulunduğu üzere, orijinal İslâm uygarlığının sentezi budur.

İslâm'da düstur, gazilere verilen bazı geçimlik paylar dışındaki bütün geniş toprakların "rakabesi" (mülkiyeti)'nin "beytülmâl-i müslimîn"e düşmesidir. Kandaş toplumun yapısı, toprağın tasarrufunu bile "düzenlememiş"tir. Tasarruf hakkı 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]

Semitler'de kentlilik ve göçebe "bedevîlik"in birlikte hareketiyle vücut bulan İslâm'ın bu özgün özelliğinin 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 olduğunda bile, bu hâl saf ilişkiler hâlinde değil, Irak uygarlığı ile Mısır uygarlığı arasında uzun süre yaşamanın ve ticaret ilişkilerini gözlem-

---

[3] İslâm iklimindeki ülkeler içerisinde Osmanlı Devleti'nde de kamusal toprakların mülkiyetini "îcâr" edilmesi, "bey'" edilmesi gibi mülkiyet esaslarına dayanan işlemler –aslında Şerîat'a aykırı olarak– mülkiyet hakkının tasarruf hakkıyla karıştırılması sonucu geliştirilmiştir. Uygarlıkta hemen her yerde, mülkiyet (propriété) ile tasarruf (possesion)'u ayırmak gittikçe zorlaşmıştır.

leme ve bunlara katışmanın sebep olduğu bir karmaşıklık göstermiştir.[4] Genel çizgileriyle uygarlıktan 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. Semitler'de bu yönde olan ilişkiler onların İslâm öncesi uygarlık düzenine geçtiklerini değil, uygarlıkla ilişkilere geçmiş barbarlık içerisinde bulunduklarını göstermektedir.

Hz. Muhammed ile Hülefâ-i Raşidîn döneminde demokratik özellikler taşıyan siyasal örgütlenmenin, kandaş toplumun genel çizgilerini ve kalıntılarını sürdüren "insan varlığı" ile gerçekleştiğini kaydetmiştik. Kandaş-barbar toplum örgütlenmesi doğrultusundaki toplumlarda, özellikle göçebelik unsurunun önemli yere sahip olduğu hâllerde, "ana-yasalar"ın unutulmaması ve tahrife uğratılmaması, bunların metinlerin –yer yer vezin ve sec'/kafiye ile bezenen– bir çeşit nazım biçiminde oluşturulmasıyla güvence altına alınmaktaydı. Bu hâl, diğer başka örneklerden çok Şerîat için geçerli olmuştur. Kolay ezberlenen, zor unutulan, tahrife gelmeyen bir metin mucizesi böylece yaratılmıştır.[5]

Kent birimindeki 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 da Mekke'yi sosyal farklılaştırmaya uğratmış olduğu ve "kan" "anayasa"sı yerine devlet'in vücut bulmasında önemli etken olduğu anlaşılmaktadır. Kentin

---

[4] Nitekim, "Hicâz bölgesi Arapları yazıyı ticaret için gittikleri memleketlerden öğrendiler. Bu iş, İslâm dininin ortaya çıkışından az önce olmuştu." (N. Çağatay, *İslâm Tarihi*, s. 98.)

[5] Arapçanın söz konusu durumu mümkün kılan özellikleri, bedevîlerin dil ve edebiyat görenekleri için bkz.: B. Lewis. *The Arabs in History*, s. 131 vd.

–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 gerekli koşulları –ticaretin gelişimiyle birlikte– hazırlamıştır.[6]

İslâm'da İmam'ın kamusal otoritenin başı olduğu –ve ilerde gene olabileceği– Devr-i Saâdet isteği, halk katında, hep özverili ve adâletli başkan imgesinin ve buna duyulan özlemin yansıma biçimleri olarak görülür. Oysa, hükümdarlık egemenliği platformunda doğru-eşitlikçi-yiğit-adâletli 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 yerinirsek, Doğu'nun ve İslâm'ın yüzyıllarca süren "makûs talihi"nin yalnız dış etkenler tarafından değil, asıl/gene 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 biçimleniş olan iktidar olgusunun irdelenmesiyle açığa çıkabilir. Batı'da; komünden 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. Devlet her yerde 'devlet'tir; ne var

---

[6] Bkz.: W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Routledge-Kegan Paul, London, 1970, (1. pub. 1961), ss. 4-28.

[7] Bağdat'ta Bermekî adlı kandaş gelenekli topluluk başkanlarının Hârunerreşîd tarafından VIII. yüzyıl sonlarından önce, medeniyet hâllerine düşmeleri ve nihayet başlarına gelenler hatırlansa yeridir.

Karş.: J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge-Kegan Paul, London 1969. s. 117.

ki, monark her yerde hükümdar olmakla ve kendisine belirli tanrısal velâyet izâfe edilmekle birlikte; en uygar görünen baronların, kontların kral'a "Tanrılık" 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 zamanlar yaşanmıştır. Antik uygarlığın Batı'ya uğramış olmaması bir gerçektir. Magna Carta'nın normlarından çok, İngiliz halkının kendi yarattığı "direnme" gücü,[7a] devleti, tüccar-tefeci ekonomik egemenliği alanlarındaki "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" Halîfe-Hükümdar'ın devletine benzetmemiştir. İslâm'da halkın çoğunluğu uygarlık potasında kandaş ilişkilerin körletmiş olduğundan yeni bir dinamizm sağlayacak atılımlar uyuşturulmuş; bunu deneyimleriyle bilen hükümdarlar 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 derebeğileşmesi, yöresel kalması, kapitalizmin doğmasına engel olmuştur. Bu temel sürecin (kayda değer araştırmacılarının değişik yorum ve bunlarla ilgili önemli çözümlemelerini dipnotlarına bırakarak)[8] ekonomik boyutlarını işle-

---

[7a] İngiltere'nin Tarihsel dinamikleri için bkz.: Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih-Devrim-Sosyalizm ışığında İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş: İngiltere*, TMY, İstanbul 1965.

[8] Üçüncü dünya ülkelerinin sanayi devriminin koşullarını yaşamamış ve kapitalizme geçememiş olmalarının sebeplerini araştıran tartışmalar özellikle İslâm ülkeleri, Türkiye de dâhil olmak üzere Yakın Doğu/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 (kandaşlık-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 belirlendiren 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'un incelemelerine bakılmalıdır. (Bkz.: "La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun", *La pensée*, LXIV, (1956). ss. 10-33. *Ibn Khaldoun, 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 yayımlanmıştır. Bkz.: *Economy and Society*, vol. 3, no. 1, February 1974 ss 1-17).

Lacoste'un kanımızca dikkate değer yönü, İbn Haldun'un verilerinden hareket ederek Kuzey Afrika'nın yapısal özelliklerini araştırmasıdır. Yazar, – bu bölgelerde– çağımız sorunlarına ışık tutan sentezlere varılması üzerinde durduğu çalışmasında, "asyaî üretim tarzı" karşısında Kuzey Afrika toplumlarının yapısını tartışmakta ve bu yapının değişikliğine işaret etmektedir. İrdelenecek diğer bir 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 bkz.: 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 tespiti yapıyor: (Ö. Uzegen –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) çalışmalarından kaynaklanan yukarıdaki görüş, ticaret yollarının işlevi ile bezirgânların

mekten çok, bu boyutlar üzerinde yükselen siyasal örgütlenmenin temel koşullarını açıklamağa yönelik –belirli soyutlamaları kaçınılmaz olarak içeren– konumumuzu bozmazsak, devlet olgusuna ve bu olgunun tarihsel önemine dönebiliriz. Doğu'nun geri kalmışlığı 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 ileride 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 alıp fakat gene de– bilerek soyutlama yapmamız kaçınılmaz olmuşsa, bu hâl, tarihteki insan faktörünün ve

---

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 meydana getirmiş bulunduğu tarihsel zeminin bir sonucu olarak müteşebbisler yetişemediğini eklemek gerekir.

İbn Haldun'dan yola çıkılarak yapılan araştırmalarda, yaratılan –artı değerin– bölüşümü süreci ticaret yollarının işlevi ile ilişkili olarak ele alınmadığında kısır döngülerde kalınmıştır.

Ahmed el Kodsy'e göre, ("Nationalism and Class Stuggles 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, Magrib'deki bütün devletlerin altına dayalı ticaretin sağladığı imkânlarla kurulmuş olduğunu kaydetmektedir.

Üçüncü dünya ülkeleri üzerinde yapılan araştırmalarda (özellikle kapitalizme geçemeyişle ilgili etüdlerde) insan faktörünün üretici güç olarak oynamış bulunduğu rol dikkate alınmadığı için geliştirilen tahliller aksamaktadır. Söz konusu tahliller, siyasal yapının kendisini belirlendiren 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 gerçektir; bilimsel bir temel üzerinde ele alındığında bu gerçeklik doğrultusunda son derecede önemli açıklamalar getirmek mümkün olmaktadır. Özgür düşüncenin kısıtlanmasının Tarihsel dip-sebepleri, devlet içi siyaset biçimleri, 'Batı'lıların oryantalizm sosu da katarak terimleştirdikleri şekliyle "Doğu tipi" istibdat dolayısıyladır; bu da en iyi *Mukaddime*'den anlaşılır.

bunun ortaya çıkardığı siyasal örgütlenmenin önemini belirtmek istememizden doğmaktadır. Paradoksal biçimde araştırmamızın "kader"i olan durum, bütün üretici güçleri değerlendirebildiğince gözden uzak tutmamış olan İbn Haldun'un,[9] insan faktörü ve siyasal örgütlenme görünümü üzerindeki teorik yaklaşımını vurgulamamızda yatmaktadır. Batı'nın –çağdaş anlamda– uygarlaşması, Rönesans'tan kaynaklanmaktadır. Çökmüş antik Grek-Roma kültürü ile doğrudan temas eden Batı, –matbaa örneğinde görülen– teknik gelişimine rağmen düşüncenin kökenini en başta düşüncede aramak geleneğini yaratmıştır. 'İslâm Uygarlığı'nın –Mısır coğrafyası dışında– çökkünleşmesinin 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. Gene 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

[9] İbn Haldun'un tarihsel sürece etkisi konusunda coğrafya ve iklime verdiği önem hakkında bkz.: P.K. Hitti, *The Arabs*..., s. 138.

kurduğu yeni Bilim, devlet kavramının bağımsız ve "lâik" incelenmesini dâvet etmiştir. Üretim-ekonomi temeli üzerinde insan kolektif 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 güdülen hedef; yapı, kurum ve olayların gidişinin değişmekte oluşu, bu değişimdeki olayların benzeyiş ve başkalıklarının illet ve sebeplerini incelemek gereğinde odaklaşır. İbn Haldun Devletlerin başlangıç hâllerini ve meydana çıkmalarının sebeplerini ve değişmelerini zorunlu kılan sebeplerini, bu devletleri idare edenlerin hâllerini ve haberlerini[10] bilmeye yönelmiştir. Bu odağın, insanların sosyal bir hayat yaşadıkları gerçeğinden hareketle umrânın doğasını, İlm'in konusunu tayin üzre 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 gene dikkatle durmaya çalıştığımız bir ikinci görüşü asabiyyet kavramının niteliği oldu. Bir üretici güç dinamiğinde kendini gösteren insanın kolektif aksiyonunun incelenmesi, *Mukaddime* boyunca ortaya çıkan bir "harç" niteliği taşımaktaydı. Bu iki unsur, ekonomik süreç –ve uzantıları– ile asabiyyet, Haldun'a göre, devlet'in temelinin oluşmasında önde gelirler.[12]

İbn Haldun, devletin iki temel üzerinde kurulduğunu, bunların asabiyyet ve ekonomik temel olduğunu bu temel hususların değişime uğramasıyla devletin niteliklerinin değiştiğini 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 yöneticilerin kişiliklerine etkide bulunmasına kadar uzanan bütün özellikleriyle dikkate alınmaktadır. Ayrıca,

---

[10] *MSU*, I, s. 189: *MU*, I, s. 65: *MR*, I, s. 56.

[11] *MSU*, II, s. 1090: *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] *MSU*, I, s. 558 vd.: *MU*, II, s. 97 vd.: *MR*, II, s. 118 vd.

[14] *MSU*, I, s. 558 vd.: *MU*, II, ss. 98-100 vd.: *MR*, II, ss. 119-121 vd.

İbn Haldun'un ekonomi anlayışı; bütün mâlî 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 üretim tabanlı ekonomik yapıyla ilişkili olarak belirlenmesi tamamıyla dinamik bir karakter gösterir. Devlet, asabiyyetin kuvvet ve kudretiyle kurulabilir. Ancak,

> "Tekellüflü bir hayat devresi başlayınca hükümdar asabiyetlerin kudretini kırmaya başlar... İlk önce kendi aşiretinin ve hükümdarlığı kendisiyle ortaklaşan akrabalarının kudret ve şevklerini kurmakla [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 dağılmağa başlar... Hükümdar, azatlıların bahadırlarını kendi asabiyyet [çevresi] yerine getirmeye başlar... silâhlarını ve bineklerini altınla işletir... namazlarda halktan ayrılarak perde arkasına çekilir... fesâd-ı din baş gösterir. Tekellüflü hayatın bir sonucu olarak sosyal ve askerî güç ve örgütlenme zayıflar, bozulur... Buna mukabil, tebaaya el uzatma ve onları kahretme hususunda ileri gidilir, güç kazanılır... Sultânın masrafları artar, refahla ilgili âdet ve itiyatla da artar, vergiler buna yetmez olur, meşrû olmadığı şüphesiz hâllerde (de) halktan para alma yoluyla tebaanın malından servet biriktirmeye el atar, gevşeme sebebiyle askerler hânedanlığa/mülk'e karşı çıkma cesareti gösterilen, çokça vergi toplandığından görevlilerin (tahsildarlar ve diğerleri) nüfuzları artar, cârî masraflar (da) çoğalır..."[16]

İbn Haldun'un kendi yaptığı özetin bu özetinden 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. Mâliye politikasının unsurlarına kadar bütün uygulamalar devletin gelişimi ve değişimi boyunca

---

[15] *MSU*, I, s. 561 vd.: Bkz.: *MU*, II, ss. 102-105: *MR*, II, ss. 122-124.
[16] *MSU*, I, ss. 557-561: *MU*, II, ss. 97-101: *MR*, II, ss. 118-121.

değişir, kurum –uygulama, norm– pozitif gerçeklik etkileşimi sürer.[17] Aslında, ekonomik gerçeklik ile asabiyyet gücünün kendi aralarında etkileşimli olduğu, "üretim(ler)in ve gelirin, çalışmaların azalması ile asabiyyetin kaybolması acze doğru gidildiği..."[18] unutulmamalıdır.

B. UYGARLIK - YERLEŞİKLİK PLATFORMU

1. Uygarlık - Yerleşiklik İlişkisi

Kandaş toplumdan uygar topluma geçiş ile başkanlık örgütünden hükümdarlığa geçiş, İbn Haldun'un tanımlarıyla, bedevîlikten hadarîliğe, riyâsetten 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 görülür.[20] Çünkü, başkanlıkla yönetilen toplumun üyeleri, henüz yeni galip gelmişler, fetihte

---

[17] Bkz.: *MSU*, I, s. 561 vd.: *MU*, II, ss. 104-105 vd.: *MR*, II, s. 122 vd.. İlişki, *Mukaddime* boyunca işlenmektedir. İstibdat'ın gelişmesinin memurların üreticilere karşı olan davranışını etkilemesi (*MSU*, I, s.177: *MU*, I, s. 208: *MR*, I. s. 177): ekonomik sâiklerle köleliğe gönüllü geçişin (köle olmaktan utanmamasını) ilgisi (*MSU*, I, s. 364: *MU*, I, s. 379: *MR*, I, s. 302); içinde bulundukları tüketim 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 (*MSU*, II, s. 667 vd.: *MU*, II, 291: *MR*, II, 287); hükümdarın mevcut kuralları aşmaya çalışarak –ve aşarak– uyruklarından "para koparmak" hususundaki mahareti'nin gene mevcut ekonomik işleyişle ilişkisi (*MSU*, I, s. 359-360 vd.: *MU*, II, s. 304: *MR*, II, s. 296); devletin büyümesiyle ticarette kullanılan ölçeklerin değişmesi ve belirlenmesi, sikkenin işlevi (*MSU*, II, ss. 514-515: *MU*, II, ss. 18-20: *MR*, II, ss. 58-60) gösterilebilecek örneklerden –değişik alanlardan seçilmiş olan– sadece birkaç tanesidir.

[18] *MSU*, I, s. 362: *MU*, I, s. 377: *MR*, I, s. 300.

[19] *MSU*, I, s. 442: *MU*, I, s. 518: *MR*, I, s. 420.

[20] *MSU*, I, s. 553-554: *MU*, II, ss. 86-87: *MR*, II, s. 111.

bulunmuşlardır. Asabiyyet yoluyla üstün gelinerek devlet kurulmuştur. Devlet kurabilecek güçte bir asabiyyet ise "tâze", bozulmamış, yozlaşmamış bir özellik gösterir.

Sâde hayatın sona ermesinden anlaşılması gerekenler, İbn Haldun'un sosyal-siyasal doktrinin yeterlice kavranmasında önemli bir aşama olarak ele alınmalıdır. İbn Haldun hakkındaki incelemelerde düşünürün "yerleşiklik" ile "uygarlık"ı eş anlamlı olarak kabul ettiği varsayılmaktadır. "Hadâret" kelimesinin; İbn Haldun tarafından terimleştirilmesi-kavramlaştırılmasının kavranmayarak kelimenin etimolojisinden yola çıkılmasıyla ve *Mukaddime*'nin yanlış 'okunma'-sından kaynaklanan bir algılamayla bu gibi 'saptama'lar söz konusu olmaktadır. Üstelik yerleşikliğin "şehir" ile eşanlamlı sayılması, yanılgıları derinleştirecek bir rol oynamaktadır.[21]

İbn Haldun'un bedevîlik - hadarîlik 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 oturukluk/tarım toplumlarını da kapsadığıdır.

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, kandaşlık döneminin üst aşamasında, tarım toplumunun egemen bulunduğu evrede, yerleşikliğin esas olduğu bilinmektedir. İbn Haldun'un yerleşikliğin gerçek içeriğini sergilemiş olup olmadığı tartışılması gereken bir

---

[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. Hadâra (hadâret) ise İbn Haldun terminolojisinde 'şehir hayatı' anlamında değil, 'uygarlık'ı karşılamak üzere terimleştirmiş-kavramlaştırılmıştır. 'Umrân (umrân) ise bir bakıma daha kapsamlıdır: Maddî ve "manevî" kültürü de içeren bir terim hâlini almıştır. Kelimelerin iç içe geçişi ve zamanla eşanlamlılık kazanmış olmaları, İbn Haldun'un görüşleri şematik olarak ele alındığında yanılgılara yol açan bir faktör sayılabilir.

konu olarak ileri sürülebilmektedir. Oysa biliyoruz ki, –tekrar etmek pahasına da olsa ifade edelim– İbn Haldun, 'başlangıç'taki hayat tarzından (bedâvet); mülk-devletli, 'yazılı', ticaretin tam olarak olgunlaştığı, (toplumun –bugün'kü– 'sınıf'lı şeklinde tanımlanmasına denk düşen bir konumdaki) medenî/hadarî hayat tarzına geçiş(ler)le dönüştüğünü gösteren teoriyi üretmiştir. Ayrıca, somut olarak, 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 bulunmayacağıdır. 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 Medîne– 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, hareketi boyunca, liderliğinde hem-âheng kılmıştır. Ancak, İslâm'ın kuruluşuna ve gelişmesine damgasını vuran kent olmuştur. Mekke kentinin soyluları (Kureyşîler) ile kentdışı "müslîm"ler İslâm'ı yaygınlaştırmışlardır. Tanrı adına Bedir Savaşı'nda önce kendi kentinin kervanına baskınla başlayan hareket, zamanla, ancak binlerle sayılan müminle, yüzbinlerle sayılan "uygarlık" ordularını dize getirmiştir.[22]

Arap Yukarıda kandaşlığının İslâm'da somutlaşan ilkesi, gazilere verilecek geçimlik paylar dışında, geniş toprakların "rekabe"sinin ("mülkiyeti"nin) "beyt-ül-mâl-i müslümîn"e düşmesidir. Kent hukuku olan şerîata göre, ekonominin bu en önemli toprak tabanı kandaşlık "ruh"unu korumaktadır. Siyasal planda ise İmam kamunun

[22] Ancak, Semitler'deki mülkiyet ve ferdî mübadele ilişkisinin gelişen bir ticaret yolu (Irak-Mısır uygarlık platformları) üzerinde oluşu söz konusu kentlerin kandaş anlamda "saf"lığının gitmiş olmasında en önemli etken sayılması gerektiği hatırlanmalıdır.

başıdır; zor kullanmamıştır, kamu tarafından sayılır. İmam'ın temel özelliği otoritesini saygınlık uyandırarak sürdürüşüdür.

'Devlet uygarlık plâtformunda "var" olur –Uygarlığın temel sosyal özelliklerinden bir tanesi yerleşikliktir– Yerleşiklik ise esas olarak şehirlerde gerçekleştirmiştir' 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 –vülgerize– bir tanımı olarak ele alalım. Formülün son "halka"sı hayli belirsizdir. Çünkü, İbn Haldun'un şehir ve şehircilik 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 hakkındaki inceleme, mülk-devlet'in incelenmesinin hem bir önkoşulu, hem de bir ölçüde mülk-devletin incelenmesinin başlangıcıdır.

2. *Yerleşme Birimlerinin Değişimi*

İbn Haldun, bedevî hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçişin asıl olduğunu belirtmektedir. Şartlar elverdiğinde, Bedevî hayat tarzının "gâye"si yerleşikliğe yönelir, 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 kandaşlık– düzeyinde yaşadıktan sonra yerleşikliğe geçtiklerinde bedevîlik özelliklerini kaybolmayacaktır. Tarihsel gelişimin hazırladığı kent oturukluğu bir

[23] *MSU*, II, s. 669; Bkz.: *MR*, II, s. 291.

[24] *MSU*, II, s. 629; *MU*, II, s. 221; *MR*, II, s. 235.

kez sağlandıktan sonra, bu kent hem kendi gelişimini yürütür hem de çevre göçebeleri kente dâvet eder. Böylelikle, yukarı kandaşlığın kent'i uygarlığa geçiş birimi olmuştur. Kentin kendi iç ekonomik ve sosyal koşulları ile dış koşulların çevrelediği ortam uygarlığa doğru gidişi hızlandırmış, bu da bizzat söz konusu 'kent'in şehir niteliği kazanmasına, uygarlık birimi olmasını hazırlamıştır.[25]

İbn Haldun'da kent-şehir ayırımı ayrı terimleri dayanan, nitelikleri iyice belirlenmiş bir açıklığa dayanmamaktadır. Ancak, İbn Haldun, kandaş 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 "ömr'ü" devletin "ömr'ü" ile "mütenâsib" olur.[26] Bu demektir ki, devletin gittikçe uygarlaşması, iktidarın tekelleşmesi boyunca kent de uygarlaşacak ve "şehir"leşecektir. Mülk-devlet, bedevî barbar özelliklerden hadarî-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]

---

[25] Yukarı barbarlığın ve yukarı barbarlıktan uygarlığa geçiş sürecinin "şehirsel" oturukluğunu betimlemek için "kent", uygarlığın kurum ve davranışıyla kendine özgü nitelikleri göstermeye başladığı evreden itibaren yerleşikliği sıfatlandırmak için de (Dr. H. Kıvılcımlı'nın 'kent' (versus) 'şehir' terminolojisini kullanmaya devam ederek) "şehir" terimini kullanacağız. Tarihsel gereklilik 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] *MSU*, II, s. 629: *MU*, II, s. 224: *MR*, II, s. 235.

[27] *MSU*, II, s. 630: Bkz.: *MU*, II, s. 225 vd.: *MR*, II, s. 236 vd.

[28] *MSU*, II, s. 629-630: *MU*, II, ss. 225-226: *MR*, II, ss. 236-237.

Tarihsel gerçeklik içerisinde kentin kurallarının toprak mülkiyetini kişilere vermediği hatırlandığında, toprak mülkiyetinin kişilere ait olabileceği –ve olduğu– şehir ile kentin farklılığı ortaya çıkar. Âyan-eşrâf'ın bulunmadığı derebeğileşmemiş İslâm kentinde Kur'ân-ı Kerîm'den algılanabilen ilke ile Mülk'ün, Yaradan'dan kaynaklanmasıdır. Şerîat da kent hukuku olarak doğmuştur. Şerîat'ın toprak özel mülkiyetine "cevâz verir" bir duruma sokulması; kişinin kandaş toplum özelliklerini terk etmeye zorunlu kalışı, kentin şehir oluşu, başkanlığın devlete ve devletin de otoriter-tekilci, zamanla despotik yönetimli devlete dönüşmesi paralelinde gerçekleşmiştir.

İbn Haldun'un toplumdaki sosyal ve siyasal kurumlardaki ve bunları yönelten üretim plânındaki değişim gözlediği açıktır. Aynı değişimin yerleşiklik ve özellikle kent-şehir gelişiminde de araştırılıp araştırılmadığına 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 gözlemlenen 'gösterişli/özentili/tekellüflü/şa'şaalı bir şehir değildir.' "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 dikemez tebaadan para koparmak hususunda maharetli olmaz. Bu devrede bulunan devletin masrafları az olduğu için vergi ve harçlar hafif olur. Para az olduğu için yaşayış da ona göre olur, yeni kurulmuş olan bu devletin başkentinde devletin etkisiyle yerleşik hayatın icap ve ihtiyatları az olmakla, şehir ahalisi tekellüflü hayat için az para sarf eder... "[29]

İbn Haldun, kentin uygarlık doğrultusunda şehirleşmesi sürecini belirleyen temel etkenin üretim faktörü olduğunu açıklamaktadır. Üretim ve bayındırlığın yüksek olan şehirlerin pazarlarında pahalılık hüküm sürer. Devletin yıkılma çağı geldiğinde tekellüflü hayat en yüksek derecesini bulmuş olur.[30] İbn Haldun'un üretim ve bayındır-

---

[29] *MSU*, II, ss. 680-681: *MU*, II, ss. 304-305: *MR*, II, ss. 297-298.

[30] *MSU*, II, ss. 669-670: *MU*, II, s. 298: *MR*, II, ss. 292-293.

[30a] Tekrar vurgulayalım; Rosenthal çevirisindeki (II, s.291), "Sedentary culture is the goal of civilization" (ve gene, aynı doğrultudaki çeviriler), ne yazık ki, *Mukaddime*'nin anlaşılmasını imkânsız hâle getirmektedir. (Tabiî ki, "Hadâret,

lığı gerilemesi, umrân süresince ölçüt alarak şehrin değişimini, kullandığımız terimlerle, kentin "şehirleşme"sini belirtiş biçimi, düşünürün, sosyal yerleşiklikteki değişimin temel bir göstergesi olarak kenti ele aldığını ortaya koymaktadır. Kentin, uygar şehir[30a] olma yolundaki gelişimi –ve şehir'in giderek çökkünlük– 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 ilişkiler ve 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 kuruluşunun kentin kuruluşundan önce gösterilmesi[34] ile kentin zamanla uygarlaşmakta olduğunu *Mukaddime* boyunca çeşitli vesilelerle belirtilmesinin bir çelişki doğurup doğurmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Zirâ, mülk-devlet esas itibariyle hadaret-uygarlığın bir ürünü ve ayrılmaz parçası olduğuna 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 ürü-

---

umrân'ın gâyesidir," ya da, daha doğrusu, kastedilen anlamla, "'Uygarlık/Medeniyet,' Umrân'ın varacağı aşamadır" olacak.)

[31] *MSU*, II, ss. 670-671: *MU*, II, ss. 298-299: *MR*, II, s. 293.

[32] *MSU*, II, s. 672: *MU*, II, s. 301: *MR*, II, s. 295. Hadaretin cismanî-cinsel sonuçları için bkz.: *MSU*, II, ss. 672-673.

[33] *MSU*, II, s. 680: *MU*, II, s. 303: *MR*, II, s. 296.

[34] *MSU*, II, ss. 629-630: *MU*, II, ss. 223-225: *MR*, II. s. 235.

nü 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 "tâze" 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 kabile ve boyları"[35]na ait örneğe baktığımızda, bu bedevîlerin "devlet kurarak şehirleri ele geçirmedikleri müddetçe, şehirlilere olan ihtiyaçtan kurtulamadıkları"[36]nı saptamak mümkün olmaktadır.

İbn Haldun "şehir"de hükümdarlık veya "hükmü câri olan bir başkan"ın 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 mamurluğunu korumak için, bir nevî riyâset ve baskı ile halkını yöneten bir[37] başkan bulunması tabiîdir. İşte bu başkan mal ve para sarfetmek ve şehrinde istihsal edilip de sahralılar için gereken ve zarurî olan nesneleri onlara ihsan etmek suretiyle... onları kendisine itaat ettirir."[38]

Asıl dikkate değer olan, birçok "şehir"lerin bayındır olsalar bile, bedevîlik hâl ve itiyatlarını sürdürmeleridir. Kent kendi içerisindeki

---

[35] Bunlar orta kandaşlığın İslâm yöresi göçebeleridir.

[36] *MSU*, I, ss. 368-369: *MU*, I, ss. 389-390: *MR*, I, ss. 308-309.

[37] *MSU*, I, ss. 368: Bkz.: *MR*, I, ss. 308.

[38] *MSU*, I, ss. 368-369: *MU*, I, ss. 390-391: *MR*, I, ss. 308-309.

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 bütün koşullarını hazırlamış olur.

Uygar şehirlerin "ömr"ü, 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 Irakı'nda 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 deyişinin anlamı da bu olaya dayanır.[42] Bayındırlığı ve üretimi yüksek olan şehirlerin pazarlarında pahalılık hüküm sürer, pazarlarda satılan nesnelerden vergiler alınması bu pahalılığı artırır. Devletin yıkılma çağı geldiğinde tekellüflü hayatın en yüksek derecesine ulaşılmıştır.[43] Bozulma ve yozlaşmanın çeşitli tezâhürlerine bakılırsa,[44] şehirlilerden pek azının yerleşik hayatın bu gibi kötü etkilerinden kendilerini koruyabildiği anlaşılır.

Devlet ilk kuruluşundaki bedevîlik devresinden sonra değişmeye başlar; iktisadiyat, üretim, ticaret bozukluğu ferdî bozukluklara yol

---

[39] *MSU*, II, ss. 629-630: *MU*, II, s. 224.: *MR*, II, s. 235.

[40] Bu örnek İbn Haldun'un gözleme verdiği önemi vurgulamaktadır. Ayrıca, verilen örneğin Kahire oluşu da önem taşır Bilindiği üzere, İbn Haldun önceki tespitlerinden ve *Mukaddime*'yi ilk kaleme alışından sonra, hayatının son ve nispeten uzun bir dönemini Mısır'a yerleşerek geçirecektir.

[41] *MSU*, II, s. 630: *MU*, II, s. 225: *MR*, II, s. 236.

[42] *MSU*, II, ss. 672-673: *MU*, II, ss. 303-304: *MR*, II, ss. 296-297.

[43] *MSU*, II, ss. 670-671: *MU*, II, s. 298: *MR*, II s. 292.

[44] *MSU*, II, s. 672: *MU*, II, s. 393: *MR*, II, s. 295.

açar.[45] Devletin başkentinde uygar şehir özelliklerinin doğması,[46] şehir halkında 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 sanayiin 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 tagallüb"e 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 Haldun'a

---

[45] *MSU*, II, ss. 680, 672-673: *MU*, II, ss. 303-304: *MR*, II, ss. 297, 295-296.

[46] *MSU*, II, ss. 680-681: *MU*, II, ss. 306-307: *MR*, II, ss. 297-298.

[47] *MSU*, II, s. 684: *MU*, II, s. 311: *MR*, II, s. 302.

[48] *MSU*, II, s. 683 vd.: *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.: *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 209 not 5). İslâm'daki birçok şehrin, önceden mevcut imparatorlukların yıkılması ve çözülmesiyle yeniden kurulmuş bulunması İbn Haldun'un bu yargısını doğrular niteliktedir, denilmektedir.

Mahdi'nin işaret ettiği bu nokta İslâm'ın yaygınlaşması sürecindeki görünümlerin açıklanmasına bir ölçüde yardımcı olabilir. Ancak, İslâm'ın kuruluşu itibariyle Mekke ve Medîne'nin yapısı gene 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*

göre uygarlık, devletin var olduğu düzendir. Devlet otoritesinin, hükümdarlık yönetiminin bulunmadığı şehirler de mevcut olmuştur –ki biz bunları "kent" diye kavramlaştırmayı benimsemişizdir–. Belirlenmesi gereken husus; ekonomik sosyal ve siyasal örgütlenmenin bir bütün hâlinde, birbiriyle etkileşimli bir süreci izleyerek, değişmesidir. İbn Haldun'un düşünce sistemi hakkındaki çoğu incelemelerde net bir tahlilden uzak kalınmasının temel sebeplerinden birisi, genel olarak bedevîlik (kandaşlık, ilk'sel) 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.

III. MÜLK KAVRAMININ ESASLARI

A. MÂHİYYETİ VE GENEL NİTELİKLERİ

1. Terim

"Mülk" kelimesi hükümdarlık, 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. *Mukaddime*'de mülk, bir "temel-kurum"u, "temel-örgüt"ü belirlemektedir. İbn Haldun, esas olarak egemenlikle techiz edilmiş örgütlenmeyi mülk terimiyle ifade etmektedir.

Hadîs'te belirtildiği üzere, din ve devlet (ya da din ve mülk; din ve Sultân), "din ve ['lâik' anlamda] güç ikizdirler".[51] Aynı hadîsin "din

---

de ortaya koymaktadır. İbn Haldun'un, uygarlık-yerleşiklik ve kentin incelenmesinde gözden kaçırmadığı dinamik gelişme; Mekke-Medîne'nin sosyal yapısının zamanın anlayışı içinde demokratik siyasal örgütlenmeye açılması, ancak zamanla istibdata uğraması da bunu kanıtlar. Şerîatın yine zaman içinde zümre menfaatına uygun olarak yorumlanması da bu gelişimin en önemli göstergesidir.

[50] Bkz.: E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s 312.

[51] Bkz.: E.I.J. Rosenthal s. 8.

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 "(mülk) 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, böyle bir yaklaşım içerisindedir.

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 göstermemektedir.[55a] 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 (riyâset) örgütlenişi ile Hadarî toplumdaki mülk örgütlenişi ayırımında, mülk, "hükm" yoluyla yönetilen ve kahır ile tagallub'e dayanan siyasal örgüt biçimidir.[55b]

İbn Haldun üzerine inceleme yapan bazı yazarlarda görülen kavram karışıklığı, belki de düşünürün, örgüt'ü hem egemenlik sahibi ve hem de iktidar sahibi olarak incelerken, 'mülk' kavramını odaklaştırmış olmasından kaynaklanmıştır. Egemenlik ile siyasal iktidar mülkte içerilmektedir, ancak İbn Haldun egemenlik ile siyasal iktidarı bilinçli bir biçimde ayırmaktadır.

---

[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 - Temhîd-Hâtimetü'l hâtime".

[55] Bkz.: Mahdi, s. 190 not 2.

[55a] Aşağıdaki anlatımdan doğrusunun anlaşılacağı üzere, daha önceki basımlarda, çok talihsiz bir tashih hatâsı yaşanmış ve 'göstermemektedir' şeklindeki doğru ifade yerine, bu özgün cümledeki 'göstermektedir' kelimesi sehven yer almıştır.

[55b] 'Tagallüb' ve 'Kahr' mutlak yönelik olarak düşünülmelidir. Tek başına 'tegallüb' galebe ve potansiyel galebe, bedâvet döneminin riyâsetinden mülk'e geçiş dönemi için de kullanılabilmektedir. Bkz. *MSU*, I, s. 417: *MR*, I, s. 380.

2. Gerçekleşme Koşulları

İbn Haldun, sosyal hayatın oluşmasıyla dünyanın 'i'mâr' edildiğini, böyle bir hayat tarzında ise insanların saldırganlıklardan korunmak için reis'e (yasa[k]çıya) ve (daha sonra) hâkime; kısacası, vâzi'ye ihtiyaç duyduklarını[56] belirtmektedir. Hükümdarlık evresinde, 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] 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 gerekleşmektedir. Egemen olan bir siyasal örgütlenmenin –mülk'ün– gerçekleşmesi, kudret ve kuvvet sahibi bir topluluğun 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 sayı-

---

[56] *MSU*, I, s. 215: *MU*, I, ss. 103-472: *MR*, I, ss. 91-380.
[57] *MSU*, I, ss. 215-216: *MU*, I, s. 104: *MR*, I, s. 92.
[58] *MSU*, I, ss. 417-418: *MU*, I, s. 472: *MR*, I, s. 380.
[59] *MSU*, I, ss. 417-418: *MU*, I, ss. 472-473: *MR*, I, ss. 380-381.
[60] *MSU*, I, ss. 418-419: *MU*, I, s. 473: *MR*, I, ss. 380-382.
"Her asabiyyetin, civarındaki kavim/kabileler/'aşiret' üzerinde baskısı... tegallübü...vardır. Her asabiyyetin mül'ü yoktur. Hakikî mânâda mülk (mülk'ü tâm, mülk'ü hakiki) sadece raiyyeyi istibdâdı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan bir asabiyyete mahsustur [onunla doğar ve gelişir]."

lamayacak örgütlenmelere tarihte rastlanılmaktadır. Berber hükümdarlarından ve [ayrıca] Abbasîler Devleti'nin ilk günlerinde hükümet süren Arap kavminden olmayan [İranlı] hükümdarlar gerçek mânâsiyle hükümdar değildiler. Çünkü bunların hepsi devletlere mahsus olan şeyleri yapacak kudrette olmamıştır.[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] Sadece, mülk'ün meydana geliş süreci bakımından değil, bizâtihi hükümdarlık/mülk de diyalektik bir işleyiş içerisinde görelilik taşır. "Tebaanın maslahatı Sultânın zâtında ve şahsında...değildir. Onların hükümdardaki maslahattan [interest] onun kendilerine olan izâfet ve nisbetinden başka bir şey değildir. Zirâ mülk ve saltanat izâfi hususlardandır. Bu izâfet (görelilik) hükümdar ile tebaa arasındaki nisbetten ibarettir"[62a]

Öte yandan, memleketin etrafında kendi ölçülerinde 'hükümet' *eden emîrler [bey] ve çevresel başkanlar, başka bir devletin hükmü* altında toplanmışlardır. Bu tarz emîrlikler (derebeylikler: feodal şekillenmeler)[63] memleketi geniş olan devletlerde görülmektedir.[64]

---

[61] *MSU*, I, ss. 418-419: *MU*, I, s. 473: *MR*, I, s. 381.

[62] *MSU*, I, ss. 418-419; *MU*, I, ss. 473-474: *MR*, I, ss. 381-382.

[62a] *MSU*, I, s. 418: *MR*, I, s. 381.

[63] "(Derebeylikler, feodaliteler)" Ugan'ın çevirisinde yer alan bir açıklamadır, *İbn Haldun'un söz konusu pasajında betimlenen emîrlikler gerçekten* tavaif-ül mülûk beylikleridir ve derebeğileşmiş özellikler gösterirler. Ugan belirli bir yorumu barındıran üslûbuyla İbn Haldun'un ilgili bölümde yazdıklarını yansıtmaya şu şekilde devam etmektedir: "Bu derebeylikleri memleketin etrafından uzak bölgelerde kendi kavimlerinin hükümdarları olup, büyük bir devletin hükmü altında bulunurlar. Ubeydî'lerin feodalleri olan Sinhaceler, bazan Emevîlerin, bazan da Ubeydîlerin vasalları olan Zenaata hükümdarları bu, kabildendir. Doğuda Abbasîler çağında Arap olmayan feodaliteler ve İslâmiyetten önce Franklara tâbi olan Berber hükümdarları,

Genel anlamda bir mülkün var olabilmesi, siyasal örgütlenmedeki iktidarın yönetimi "hükm" yoluyla sürdürmesine bağlıdır, gerçek bir hükümdarlık, yukarıda açıkladığımız uyruklara boyun eğdirme, vergi toplama yeterliliklerinin vd. var olmasına, hem de veri siyasal örgütlenmenin kendisiyle coğrafî ve siyasî yönden ilintili çevredeki bütün beyliklere, emîrliklere egemen olmasına bağlıdır.

Mülkün uygarlığın evrensel siyasal örgütü olduğu *Mukaddime* boyunca belirtilen bir temel olgudur. Başkanlık bedevîliğin (kandaşlığın) yönetim biçimi olmasına karşılık, uygarlıkta tagallübe (tahakküm: zor-cebir-şiddet) dayanılır, 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 gene yer yer bedevî hayata dönme durumunda kalışları örnek olarak ele alınmaktadır.[65]

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 (mülk haqiqî) ile sınırlı (ya da noksan, eksik) mülk (mülk nâqis)[66] ayırımıyla geliştirmektedir. "Mülk nâkıs" gerek devlet içi iktidar açısından gerekse devletler arası bağımlılık ilişkileri bakımından ortaya çıkan bir kavramdır.

Devlet içi iktidarın egemenliğin sahibi hükümdardan diğer bir unsura kaymış olması, sözgelimi hâcib (hâjib)'in iktidarı ele geçirmiş bulunması,[67] hükümdarlıktaki tamlığı noksan kılmış demektir. Devlet ve hükümdarlık, devletin ilk kuruluşunda ilk hükümdarlar tarafından üyesi oldukları topluluğun asabiyyeti ile elde edilmiş, bundan sonra

---

İskender devletinin ve kavmi Yunanlıların vasalları olan fars derebeyleri ve diğer birçok feodaller bu cümleden idi." (MU, I, 474.)

[64] MSU, I, s. 418: MU, I, s. 472: MR, I, s. 380.

[65] MSU, I, s. 366 vd.: MU, I, s. 386 vd.: MR, I, s. 306 vd.

[66] Bkz.: Rabî' s. 139.

[67] Terimin orijinal kapıcı ya da perdeci konumuyla elde edilen sınırlı bir statü kastedilmeyerek iktidar paylaşımı gerçekleştirecek bir yükselişe işaret edilmektedir.

da süregelen bu asabiyyet sayesinde korunmuş olması dolayısıyla, bu asabiyyet, hükümdarlığı bu sülâlelerden gelenlerin tabiî hakkı hâline getirmiştir. Sağlanmış bulunan üstünlük hükümdarın asabiyyetinin bir ürünüdür.[68] Asabiyyet geçerli olduğu sürece, egemenliğin hükümdarda bulunması, onun tarafından temsil ediliyor olması tabiîdir. Oysa, iktidar,[69] çeşitli sebeplerle hükümdarın elinden başka kişi ya da merkezlere kaymış olabilir. İktidarı eline 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 lâkablarını almaktan sakınacaktır. Gene, 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 iddiâsını 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. Hükümda-

---

[68] *MSU*, I, s. 416: *MU*, I, ss. 469-470: *MR*, I, s. 379.

[69] İktidar denilince, genel olarak yönetim; yürütme ve diğer bütün güçlerin konumu anlaşılmalıdır. (Bkz.: *MR*. I. s. 379.)

İktidarın korunmasına devlet görevlileri ve özellikle askerî güç açısından bakıldığında, hadarîlik boyunca umrânın bozulmaya yüz tutması ve devletin gerilemesi sürecine gelindiğinde, hükümdarın, iktidarını sürdürebilmesi için, tabiatıyla, kendisini savunacak hâmilere, askerlere ihtiyacı olacağı bilinmektedir. Bu bakımdan, "Devletin ordusunda, bedâvet ve huşûnet esasına göre yetiştirilenler, hadaret ve onun gerektirdiği huy göz önünde bulundurularak yetiştirilenlerden, devlete daha faydalı olurlar. Bütün hânedanlıklarda bu durum mevcuttur." (*MSU*, II, s. 673)

[70] *MSU*, I, s. 416: *MU*, I, s. 470: *MR*, I, s. 379.

[71] *MSU*, I, s. 416: *MU*, I, s. 470-471: *MR*, I, s. 379.

[72] *MSU*, I, s. 417: *MU*, I, s. 471: *MR*, I, s. 380.

rın 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 gelişimler, mülk'ün "nâkıs" kılınmasına sebep olabilecektir. Ancak, burada çok önemli 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; Vezîrler veyahut hükümdarın maiyetindekiler devletle tagallüb ettiği vakitler[73] gerçekleşmektedir. Vezîrler, maiyetten diğer kişiler, azatlılar ya da eğitilmek 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 sefâya alıştırılmasıdır. Durum, çocuk yaşta hükümdar olanların başına gelince vezîrlerin 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 nâkıs mülk hâline düşmüş bulunması, bu başlıkta daha önce belirttiğimiz üzere, iki hâlde olmaktadır. Bunlardan birincisi, "Devletlerin, onlara mahsus olan şeyleri yapacak kudrette olmamalarıdır."[75] İbn Haldun bu tip devletlere örnek olarak Kayrevan'daki Agleb oğullarından birçok berber hükümdar ile Abbasî Devleti'ne bağlı Arap olmayan hükümdarların durumunu göstermektedir. Bunlar esas itibariyle, çağımız terimleriyle, bağımsız ve gerekli ölçüde egemen olmayan devletlerdir ve *mulk nâqis* derecesindedirler. İkinci bir tip devlet de yine *nâkıs mülk* derecesinde olan emirliklerdir. Genellikle bu tarz devletçikler diğer bir büyük devletin egemenliği altındadırlar. Bu bağımsız

---

[73] *MSU*, I, s. 414: *MU*, I, s. 467 : *MR*, I, s. 377.
[74] *MSU*, I, ss. 414-415: *MU*, I, s. 468 : *MR*, I, ss. 377-378.
[75] *MSU*, I, s. 419: *MU*, I, s. 473 : *MR*, I, s. 382.

ve egemen olmayan devlet tipleri İbn Haldun'un devlet niteliklerinin üzerinde durduğu ve "nâkıs" gördüğü siyasal yapılardır. Nitekim, bu iki tip devlet "Mülkün hakikati (devletin mâhiyyeti ve türleri)"[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 "nâkıs mülk" hem de devlet içi iktidar paylaşımı ile ilgili gelişimler sonucu ortaya çıkan ve hükümdarın iktidardan uzak düşürüldüğü devletlere "nâkıs 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 bulunmamaktadır. Düşünürü ilgilendiren temel sorun, pozitif anlamda devlet olgusudur. Siyasal otorite sahibi (hükümdar) ile siyasal iktidar (vezîr, hâcib vb.) ayırımı olduğunda devletin gücünden kayba uğraması söz konusudur. Böylece, devlet gittikçe zayıf düşebilecek ve durum yalnızca bir iktidar sorunu olmaktan çıkabilecek, devleti ilgilendiren, devletin egemenliğine gölge düşürebilen gelişmeleri dâvet edebilecektir. Nitekim, iktidar zaafı "Devlete ârız olması tabiî olan bir hâlettir... Bunlar tedavisi ender bulunan devlet hastalıklarıdır."[78]

---

[76] *MSU*, I, s. 417: *MU*, I, s. 472 vd.: *MR*, I, s. 380 vd. Bkz.: *MSU*, I, s. 418'de dipnot 14. :

[77] *MSU*, I, ss. 414-415: *MU*, I, ss. 467-469: *MR*, I, ss. 377-379.

[78] *MSU*, I, s. 415: *MU*, I, s. 469: *MR*, I, s. 378.

"Doğuda Abbasîler Devleti'nde Büveyhîler'in, Türklerin, Kâfûr İhşîdîlerin ve başkalarının, Endülüs'te Mansur bin Âmir'in tagallübü bunun bir örneğidir. Boyunduruk altına alınan hükümdar, bazen bunu görür ve boyunduruk

İbn Haldun'un konu üzerindeki fikirlerini sistemleştirmesi şematik olarak şöylece özetlenebilir:

MÜLK HAKİKİ	MÜLK	MÜLK NÂKIS
«Bağımsız» devlet	BAĞIMSIZLIK	Bağımsızlığı tam olmayan devletler (Örneğin, Kayrevan'daki Ağlabîler; Abbasîlere bağlı devletler)
«Egemen» devlet	EGEMENLİK	Egemenliği tam olmayan Emirlikler (Tavâif-i mülûkler)
İktidarın hükm'e dayanan otoriteden kaynaklandığı devlet	İKTİDAR	İktidar paylaşımının olduğu, iktidarın hâcib ve vezîrlere kaydığı devlet

ve devlet idaresi başından atılmaktan kurtularak idarenin eskisi gibi sülâlenin eline geçmesine çalışır, tagallüb 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 pek az görülmüştür. Çünkü bu kabilden olan tagallübler, çoğunlukla, israf çağlarında ve hükümdar oğullarının erliği (recûlet) unutarak nimet ve lezzetlere dalarak yetiştikleri zamanlarda vukua gelir". (*MSU*, I, s. 415: *MU*, I, ss. 468-469: *MR*, I, s. 378.)

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 mâhiyyeti konusundaki gerekse bu başlığı izleyen mülk hakkındaki diğer görüşlerinin her yer ve zamanda geçerli olduğunu belirtmiş değildir. Teorideki evrensellik konunun –ilk olarak– bilimsel[78a] bir şekilde ele alınmasından doğmaktadır.[79] Öyle ki, İbn Haldun'un, İslâm tarihi boyutlarını yer yer aşan verileri kapsayan, fakat esas olarak, İslâm, 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 sentezin 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.

[78a] Hattâ bu gibi betimlemelerimiz dahi eleştirilebilir; zira, yüzyıllar içerisinde 'sonra'dan oluşan 'bilim' anlayışını geriye yansıtarak İbn Haldun 'tanım'lanması cihetine gidilmesi –lengüistik/dil'sel/ anlam üretimi– zorunluluğundan kaynaklanmış olsa da zihinsel bir takdîm-tehir'den bahsedilebilir.

[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 *Kitâb 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.

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 dinî siyaset (sîyasa dînîya) ile mülk'e dayanan siyasettir. Mülk ise kendi için ikiye ayrılır: Siyasî mülk (mülk siyasî) ve tabiî mülk (mülk tabî'î). İbn Haldun Hilâfet yönetiminde gerçek anlamda bir devlet örgütünün var olmadığını kabul eder. Oysa diğer iki tip gerçek anlamda devletin bulunduğu, boyun eğdirme (tagallüb) ve güç-şiddet (kahır) yoluyla yönetimin sağlandığı rejimlerdir.

Devletin şekillerinden birini oluşturduğu kabul edilegelen siyaset-i medeniyye (siyâsa madanîya)'yi ise, İbn Haldun, devlet çeşitlerinin yer aldığı "siyasal sistemler" arasında saymamaktadır. 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 herbirinin bu faziletin bulunduğu kabul edilen sosyal örgüte medeni-ti fazile' denir. Filozoflar bu toplumun yönetimindeki kurallarla [siyâsa madanîya], olağan bir siyasal örgütte kamu yararı için benimsenen kuralları kastetmezler; filozofların siyaset tâbiri değişiktir. Özetle, filozoflar bu toplumu farazî bir şekilde düşünmüşlerdir.[80]

Görüldüğü üzere, "Eflâtun" geleneğinin mirası İslâm'da yaygın olduğu hâlde,[81] İbn Haldun, hipotetik "faziletli şehir"i felsefenin

---

[80] *MSU*, I, ss. 571-572: *MU*, II, s. 118: *MR*, II, ss. 137-138.
F. Rosenthal, "siyâsa madanîya"yı yorumlayarak "politik ütopyacılık" biçiminde karşılamaktadır. F. Rosenthal, "Medîne-ti fazile"ye de "ideal şehir" karşılığını vermektedir. Bkz.: *MR*, II, s. 138.

[81] İslâm'da yalnızca teorik olarak değil, pratik sonuçlar çıkarmak endişesiyle de "Medîne-ti fazile" üzerinde geniş ölçüde durulmuştur. Bu husus özellikle Fârâbî ve İbn Bacce'de görülür. Platon (ayrıca Aristoteles) etkileri taşıyan Fârâbî'nin çeşitli eserlerinde (özellikle, *Kitâb Tahsîl al-Sa'âdah* ve *Kitâb*

alanına bırakarak –tarihsel– gerçekliği araştırma yolunda çalışmasını sürdürmektedir.[82]

2. *Halîfelik-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 halîfelik, ilk mülkün çeşitli farklı örgütlenmeleri olarak ortaya konulmaktadırlar. Halîfelik, Şerîata dayanır; mülk ise sonradan kabul edilen siyasal kurallar uyarınca oluşur ve yönetilir: Düşünür'e nazaran, siyasetçi demek, aklî delil ve hükümlere dayanarak dünya işlerini ve faydalarını elde eden, zarar ve ziyanları defetmeye yönelen insan demektir. "Siyaset, dünyevî maslahatların celbi ve zararların defi hususunda aklî düşüncenin (intellectual insight) gereğine göre halkı sevk ve idaredir." Halîfelik ise genellikle ahret fayda ve işlerini göz önünde bulundurarak Şerîat

---

Ârâ'Ahl al-Madînat al-Fâdılah'da) "ideal şehir-devlet"ini 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.

Bu açıdan, 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 etüt 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.

[82] Richard Walzer. "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fârâbî and Ibn Haldun" (*Oriens*, vol. 16, 1963, ss. 40-60) adlı makalesinde, Fârâbî'nin soyutlamalarını kendisinden yaklaşık dört yüz yıl sonra yaşayan İbn Haldun'un gerçekçiliğiyle karşılaştırmaktadır. R. Walzer, Platon'un *Devlet, Yasalar ve Devletadamı*'nın İslâm'da ilgi görmesi sonucu ortaya çıkan gelişmelere değindikten sonra, siyasal düşünceleri açısından en ilgi çekici bulduğu, Fârâbî ve İbn Haldun'u ele almaktadır. Platon'un "ideal şehir" önerisinin Grek dünyasındaki yerini belirleyen yazar, aynı idealin Fârâbî tarafından uyarlanmasıyla ortaya çıkan fikir yapısını tartışmaktadır Fârâbî'nin spekülatif 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 görüşlerini genel olarak değerlendirmede zaaf içerisindedir. Yine, asabiyyetin "irrasyonel dayanışma duygusu" olarak tanımlanmasını da İbn Haldun'un doktrinine nüfuz edilememiş olduğunun bir belirtisi saymak gerektir.

ile iş görmeye yönelir,[83] İbn Haldun'un Halîfelik yönetimiyle "siyasal" yönetim ayrımını ele aldığımızda, düşünürün metodunun temellerini atarken geliştirdiği aklî ilimler-naklî ilimler ayırımı hatırlanmalıdır.[84] Halîfelik, İslâm'ın kuruluşundaki siyasal rejim olarak bir "dokunulmazlık" taşımaktadır. Halîfeliğin tanımlanmasında İbn Haldun'un uyma zorunluluğunda bulunduğu mutlak koşullar vardır. Düşünür, halîfeliğin övgüsünü yaparken bu zorunluluğa uymak durumundadır. İbn Haldun'a göre, yönetim, Tanrı tarafından indirilmiş ve şâri'den ibaret olan peygamber tarafından halka anlatılmış ve Şerîat olarak kavimlere tebliğ edilmiş olan kanunlar ile gerçekleştirilirse, buna dinî siyaset denilir. Dinî siyaset insanların dünya ve ahretleri için faydalıdır.[85]

İbn Haldun'a göre, halîfelik zamanla mülk örgütlenmesine dönüşmüştür. Yönetim, önce, halîfelik biçimindedir ve hükümdarlık biçiminden uzaktır, sonradan halîfelik ile hükümdarlığın anlamı birbirine karışmış; üçüncü devirde ise büsbütün hükümdarlık biçimini almıştır.[86] Dört Hâlife Devri'nin gerçek halîfeliğinden, "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. "İslâmiyetin 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 baş göstermesi[90] halîfelikten hüküm-

---

[83] *MSU*, I, s. 421: *MU*, I, ss. 481-485: *MR*, I, ss. 385-388.

[84] Bkz.: Yukarıda, "Nakil-Akıl Ayırımı" altbaşlığı.

[85] *MSU*, I, ss. 420-421: *MU*, I, s. 479: *MR*, I, s. 386.

[86] *MU*, I, s. 528: *MR*, I, s. 428. "Halîfelik makamının hükmü ve şartları hakkında ümmetin ihtilâfı" konusu hakkında bkz.: *MSU*, I, s. 423 vd.: *MR*, I, s. 388 vd.: Halîfelik'in aklî zaruret dolayısıyla değil, toplumsal gerekirlik temeli sebebiyle kabul edilmesi yönünde filozoflara karşı tez için bkz. *MSU*, I, ss. 424-425.

[87] Bkz.: "Halîfeliğin Mülke dönüşmesi" başlıklı fasıl; *MSU*, I, s. 439: *MU*, I, s. 510 vd.: *MR*, I, s. 414 vd.

[88] *MSU*, I, s. 441: *MU*, I, s. 515: *MR*, I, s. 418.

[89] *MSU*, I, ss. 443-444: *MU*, I, s. 523: *MR*, I, s. 423.

[90] *MSU*, I, s. 444: *MU*, I, s. 524: *MR*, I, s. 425.

darlığa geçişin önde gelen belirtileri arasında yer alır. İbn Haldun, başkanlığı andıran gerçek halîfelik çağında herkesin kendi kendisinin "yasakçı"sı olduğunu vurgular.[91] Oysa, devlet politikası başladığında, hak ve adâlet üzere hareket etmekten ibaret olan halîfeliğin ancak mânâsı baki kalmış, neticede, dinde değişiklik meydana gelmiştir.[92] Emevî ve Abbasîler'de devlet özellikleri ağırlık kazanmıştır. Giderek, yönetim, sırf devlet örgütlenmesinden, hükümdarlık siyasetinden ibaret olmuştur.[93]

Yönetimin bütün özellikleri halîfelikten, kandaş toplum gelenekli, din kaynaşımlı örgütlenmeden, uygarlığın devletine doğru gelişmiştir: Düşünürün önemle vurguladığı üzere, iş ve ihtiyaç sahiplerini halîfelerin katına girmekten menedecek kapıcılık da bir memuriyet ödevi teşkil etmezdi. Çünkü İslâmiyet iş ve ihtiyaç sahiplerini kapıdan çevirmeyi ve halîfenin veya herhangi birinin katına sokmamayı yasak etmiştir. Bundan dolayı halîfeler kapılarında kapı görevlisi bulundurmazlardı. Fakat halîfelik, hükümdarlık (mülk) şeklini aldıktan ve hükümdarlık merasim ve törenleri, lâkapları kabul edildikten sonra, ilk önce kapıya önem verilmiş, halkı halîfenin katına sokmamak için kapı görevlileri tâyin edilmiştir.[94] Hâcib'in, diğer terimle mâbeyincinin halkın yöneticiyi görmemesini, ona ulaşmamasını sağlayan görevi, bu kadarla da kalmamış, yetkilerle donatılarak gittikçe önem kazanan bir devlet yönetimi unsuru hâlini almıştır.[95]

Dini korumak ve dünya işlerini dinî bir siyasetle yürütmek hususunda şerîat sahibine naiplik etmekten ibaret olan[96] şeklinde tanım-

---

[91] *MSU*, I, s. 445: *MU*, I, s. 525: *MR*, I, s. 425.

[92] *MSU*, I, s. 446: *MU*, I, s. 527: *MR*, I, s. 427.

[93] *MSU*, I, s. 427: *MU*, I, s. 527: *MR*, I, s. 427. İbn Haldun; Şâri'nin, mülk'ü (devlet'i) yermesindeki sebebin, mük'ün galebe çalarken bütün ahaliye kahr ve cebr uygulamış, din'e (ve dinî kanunlara saygı esasına) dayanmamış olduğu gerekçesinden kaynaklandığı yönündeki görüş ve yorumu zikreder.

[94] *MSU*, I, ss. 485-486: *MU*, I, s. 605: *MR*, II, ss. 8-9.

[95] Bedevî 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, hâciblik, maliye ve vergiler dairesi, resmî yazılar ve tahrir işleri dairesi, adalet mekanizması, askerî örgütlemeler ve komutanlıklar için bkz.: *MSU*, I, ss. 482-539: *MU*, I, ss. 589-654, II, ss. 1-58: *MR*, II, ss. 3-89.

[96] *MSU*, I, s. 423: *MU*, I, ss. 481-482: *MR*, I, s. 388.

ladığı gerçek halîfelik rejimi boyunca müslümanların hiçbir vakit başsız olarak kargaşalık içinde bırakılmadığını belirtir.[97]

Halîfelik, "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 kandaş insan gücüyle pekiştirilmiş İslâmiyet'in ilk kuruluş günlerinin yönetimini beğenmesi kadar doğal bir tercih olamaz. *Mukaddime*, uygarlık (hadâret) öncesi insanlığını oluşturan ilkel komünal toplum gelenekli kandaşlığın (bedâvet: bedevîlik) övgüsü ile doludur. Bedevîlikten hadarîliğe geçişi bütün gerçekçi bilinci ile kavrayan, kabul eden ve inceleyen İbn Haldun, uygarlığın yozlaşmaya eğilimli insanına karşı kandaşlığın eşitlikçi-dayanışmacı –yiğit– korku ve yalan bilmez insanını; uygarlığın devlet örgütlenmesine karşı kandaşlığın başkanlık (riyâset) örgütlenmesini övmüştür. Bu övgü, gerçekçi olmayan bir gözlemi kesinlikle barındırmaz. Nitekim, İbn Haldun, bütün gerçekliğiyle uygarlık ve mülkün kaçınılmazlığını ortaya koymuş, eserinin çok önemli bir bölümünü uygarlık ve onun siyasal örgütlenmesi olan mülkün incelenmesine hasretmiştir. İslâm'ın kurulduğu yörelerdeki toplulukların İslâm öncesinde bedevî-kandaş özellikler gösterdiğini; tabiatıyla, Peygamber ile halîfeler dönemi arasında belirgin fark olmasına rağmen, sonuçta, Hz. Muhammed ile Dört Halîfe Devri'nden sonra İslâm için mülk örgütlenmesinin doğduğunu belirtmektedir. Böylelikle, Hz. Muhammed ve Halîfeler Devri, başkanlıktan hükümdarlığa geçiş dönemi olmaktadır. Bu geçiş döneminde, başkanlık yönetiminin nitelikleri ağır basmaktadır. Bu bakımdan, Düşünür'ün Devr-i Saâdet'in vahiy yoluyla bütünleşen varoluşuna, haddizâtinde, tanımlayıcı bir ifade kullanması mümkün değildir; sırf dünyevî 'yönetim' açısından bakıldığında İbn Haldun'un Devr-i Saâdet'i ve Hulefâ-i Râşidî Devrini[98] iyi bir yönetim olarak görmesi,

---

[97] *MSU*, I, s. 424: *MU*, I, s. 483: *MR*, I, s. 389.

[98] Hulefâ-i Râşidin devrinin özellikleri konusunda bkz.: A. Selçuk Özçelik, "İslâm'da Devlet Müessesesinin İnkişafı," İ. Ü. H. F. M., cilt XX sayı: 14, 1955, ss. 7-9. Özçelik, söz konusu devri; şûrâ kurumu, kamuoyunun serbestçe oluşması, yürütmenin denetlenmesi, halkın katılması gibi hususlarla desteklenen, "hürriyet, müsâvât, adalet prensipleri üzerine istinat ettirilmiş,

tarihsel bir bilinç ürünüdür ve sadece İslâmiyet'i övme zorunluluğu olarak ele alınmamalıdır.

İbn Haldun, Halîfelik rejiminin İslâmiyet'in tek ve kaçınılmaz yönetimi olduğu görüşünde değildir: Şerîat mülkü yerme ve devlet başında bulunmayı yasak etmemiş, ancak kaynağı hükümdarlık olan kahır ve zulmü ve zevk peşinde koşmayı yermiştir:[99] "Bilinmelidir ki, şeriat, mülkü zâtı icâbı zemmetmiş ve onunla meşgul olmayı mahzurlu görmüş değildir. Onu yermesinin yegâne sebebi, ondan neş'et eden kahr, zulüm, (mülke denk düşen hadaret'teki) haz ve zevklerden faydalanma gibi hususlardır."

Orijinal İslâm kurallarının "lâfzî" yorumuyla hükümdarlık sistemini haklı çıkarmak kolay değildir. İbn Haldun; "Şerîat, adâleti hâkim kılmayı ve insafla iş görmeyi ve dinlerin emir ve kaidelerini amelde tatbik etmeyi ve dini korumayı övmüş, ancak kaynağı hükümdarlık olan kötülükleri yermiştir; Şerîat hükümdarlığı bırakmağa çağırmamıştır"[100] görüşünü ileri sürerek "gaî" bir yorum yapmıştır. Bu yorumda önemli olan "amaç"tır; amaç ise adâlet sağlamak, uygarlığın israf ve zevklerinden kaçınmaktır. Ancak, uygarlığın israf ve –kötü– zevkleri, bir hükümdarlık (mülk) rejimi altında gerçekleşecektir. Bu noktada hükümdarlıkla birlikte zulüm ve israf geleceğine göre, Şerîatın hükümdarlığı değil de, onun tabiî sonuçlarını yasaklamış olduğunu ileri sürmenin bir çelişme yaratıp yaratmadığı tartışılabilir. İbn Haldun için Umrân İlmi açısından temel konu Şerîatın izni ve yasağı değildir. Düşünür, "bir ân 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 "cevâz veren" boyutları yaratırken de ödün vermemektedir. Aslında, Emevî ve Abbasîler, İbn Haldun'a göre, saltanat süren, devlet kuran sülâlelerdir. Gerçek Halîfelik Hz. Ali ile bitmiştir. Düşünürün temel kaygısı, işaret ettiğimiz üzere, bu sorun değildir. İbn Haldun'un Şerîatın yönetime ilişkin ilkelerini dinamik bir biçimde yorumladığı söylenebilir. Ancak gene, İbn Haldun'un temel kaygısı bu da değildir. Düşünürün esas ilgisi,

---

Cumhuriyet, halk idaresinin mümeyyiz vasıflarını arz eden bir devir" (s. 7) olarak değerlendirmektedir.

[99] *MSU*, I, s. 425: *MU*, I, s. 485: *MR*, I, s. 391.

[100] *MSU*, I, s. 425: *MU*, I, s. 485: *MR*, I, s. 391.

önyargıları olabildiğince bertaraf ederek siyasal gerçekliğin, iktidara dayanan mülk düzeninin tarihsel boyutlarıyla açıklanması hedefinde yatar.

3. Çeşitleri ve Siyasal Boyutları

İbn Haldun, halîfenin otoritesi altında İslâm'daki siyasal sürecin sırf devlet özelliklerine yönelmesinde bir "geçiş" dönemini kapsamış bulunan halîfeliği ayrı bir yönetim biçimi olarak irdelemiş, buna karşılık, normları itibariyle '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.

Mülk tabi'î ve mülk siyâsî olarak ikiye ayrılır. İbn Haldun, bu ayırımıyla kanunlara dayalı bir yönetimin varlığını ve mülkün "yaşama" imkânını araştırır.

Konuya, öncelikle, "kanunîlik" yönüyle yaklaşılabilir. Mülk tabiî, iktidarı tekelleştirmiş, otokrat bir hükümdarın yönetimindeki örgütlenmedir. Mülk siyasî akla dayanan siyasetin (siyâset-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 olmakta, çünkü hükümet başında bulunarak, kendi maksat ve şehvetleri uğrunda halkı kuvvet ve takatleri dışında olan işlere zorlamaktadır.[101] Bundan önce ve sonra hükümet sürenlerin maksatları ve dilekleri değişiklik gösterdiğinden, bu hükümdarlarm emirlerine itaat etmek zorlaşır. Kargaşalık, fitne ve öldürüşmeye götüren asabiyyetin yani devleti

---

[101] İbn Haldun'un haksız ve cebrî (bigayr-ı hakkın) çalıştırmanın ekonomiyi ve siyasal yapıyı bozmuş, hattâ çökertmiş ve mahvetmiş olduğuna dair görüşü için bkz.: *MSU*, I, s. 552 vd.: *MR*, II, s. 108 vd. Konunun İbn Haldun tarafından ele alınış 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 anlayış karşısındaki durumunu tartışması konusunda bkz.: Aynı eser, s. 92 vd.

kuran kuvvetlerin çekişmesi bunu takip eder.[102] Öte yandan, mülk siyâsî'de, bütün halkın boyun eğeceği hüküm ve kanunlar konulur. Bu kanunlar devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından düzenlenerek tebaaya uygulanır ise, buna siyâset-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, "meşrû olmama" hâlidir. Burada salt 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 var olması, 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, devlet bütün halkın boyun eğeceği hüküm ve kanunlara dayalı bir siyaset takip etmediği takdirde o devlette düzenlik husûle gelmeyeceğini hâkimiyetin yerleşmeyeceğini ve o devletin yıkılacağını açıkça belirtir ve konuyu siyaset biçimleri içerisine alır.[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, adâlet kaybolacak, zulüm baş gösterecektir. Öte yandan mülk siyasî de, son tahlilde, hükümdarın menfaati doğrultusunda örgütlenir. Buna rağmen, iki yönetim biçiminde temel bir fark vardır. Mülk siyasî'de hükümdar, hükümrânlığının sürmesi, devletin ayakta kalması için belirli bir adâlet düzenini, hiç olmazsa "asgarî adâlet"i korumak duru-

---

[102] *MSU*, I, s. 420: *MU*, I, ss. 478-479, *MR*, I, s. 385.
[103] *MSU*, I, s. 421: *MU*, I, s. 479: *MR*, I, s. 386.
[104] Bkz.: *MSU*, I, s. 420: *MR*, I, s. 385.
[105] Bkz.: *MSU*, I, ss. 420-421: *MR*, I, s. 386.
[106] Bkz.: *MSU*, I, ss. 420-421: *MU*, I, ss. 478-481: *MR*, I, ss. 385-388.

mundadır. Aksi takdirde, zulüm[107] uygulaması "kargaşalık, fitne ve öldürüşme"ye sebep olacaktır. Bu bakımdan, siyaseti 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. "Tiran" olan mülk tabiî'deki hükümdarın ise uyruklarının isyanı sonucunda devrilmesi kaçınılmazdır.

> "Sen, Zulm'ü, mâlikin elinden mülkünü ve malını karşılıksız ve sebepsiz olarak almaktan ibârettir diye zannetme. Böyle meşhur olmuştur, ama aslında zulüm, bundan daha umumî bir şeydir... Onu kendi işinde çalıştıran veyahut bir hakkı (ve vazifesi) başkasına yükleyen (onu meşrû ve kanunî olmayan şeylerle mükellef tutan her kişi karşısındakine zulmetmiştir. (Haksız vergi toplanılması, toplanılanın yağması zulümdür.)... Bunların zararını ve vebâlini... umrânın harab olması sebebiyle devlet çeker... Umrân ehlinin şevki yok olur..."[107a]

---

[107] İbn Haldun'un doktrini zulm konusunda da bir bütünlüğe sahiptir. İbn Haldun, zulüm olayını saf İslâmî anlamda, sadece Şerîata 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." "Bayındırlık", "zulmün çokluğu-azlığı" ve "ahalinin kendi istifâdeleri için çalışmaları ve kazanç elde etmek üzere emek sarf etmeleri" birbirleriyle doğrudan ilgili birbirlerini sürekli etkileyen oluşumlardır. Bkz.: *MSU*, I, s. 549 vd.: *MU*, II, s. 76 vd.: *MR*, II, s. 103 vd. "Geçim ve kazanç, medenî topluluğun emeklerinin değeri (kıymeti) olmasından ötürü" başka sermayeleri yoktur. Çünkü dünyanın imarı için çalışan tebaa, ancak bizzat kendi elleri ile iş görerek geçinmelerini temin eder ve hayatlarını kazanırlar." (*MSU*, I, ss. 550-551: *MU*, II, ss. 80-83: *MR*, II, ss. 107-109).

Görüldüğü üzere, İbn Haldun, günümüzde revaç bulan, "İslâm'a dayalı 'insan hakları' 'arayış'ına, 'zulm'ün dayanaklarına karşı çıkan ve gereğini yapma' doğrultusunda bir teorik imkânlar dizisi sağlamaktadır. Burada, ilginç olan yön, Düşünür'ün Zulm'ü ferdî baskı ya da toplumsal baskı olarak görmekle yetinmeyerek ve hattâ ekonomik bağlamda genel bir el-koyma şeklinde de mütalâa etmekle de iktifâ etmeyerek, doğrudan emek gaspı ve angarya olarak tanımlamasıdır.

[107a] *MSU*, I, ss. 550-551: *MU* I, s. 80: *MR*, II, ss. 106-107.

Mülk "çeşit"leri ve siyasal boyutlarını incelemeye girişirken İbn Haldun'un bu konuda iki ölçüt saptadığını belirtmiş"tik. 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. Gene mülk siyasî'de adâletten 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 sürdürebilmektir ve devletin "îcâb"ı da budur. Bunu sağlayabilmek için aklî bir siyasete ihtiyaç vardır. Yoksa, ister "tabiî", ister "siyasî" olsun mülkün mâhiyyetinde bir değişiklik söz konusu değildir: Mülk, kahır ve tagallübe dayalı bir örgütlenmedir.

Mülk tabiî'nin, "tabiî" olmasının temeli, devletin asabiyyet yoluyla kurulmasında aranmalıdır. Kandaşlığın (bedevîliğin) iç bütünlüğü sağlamdır; askerî, disiplinli niteliği ile eşitlikçi, yardımsever niteliği sentez hâlinde bulunur. Oysa, uygarlığa (hadarîliğe) geçişle birlikte devletin kurulması, bu özelliklerden askerî ve disiplinli olma niteliğini "azdırmakta" ve baskı cihazını elinde tutan eski kandaş şefleri giderek yönetimi tekelleştirmektedirler. Özellikle, uygarlık platformuna 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 kandaşlığın 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. Kandaşlığın orta (göçebe) ya da yukarı (kentleşmiş, tarım üretimine ulaşmış) düzeyde olması ve bunun ikincil dereceleri de kandaşlıktan 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 mâhiyyeti aynıdır, uygulanan siyaset farklı olabilir. Temelde, mülkün bütün çeşitleri kahr'a ve tagallub'a dayanır; uygarlık birimi olan mülk, baskı-zor 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 çıkarmaktadır. Öte yandan, ("Mülk Kavramının Esasları" ayırımında incelemiş bulunduğumuz) devletin doğrudan siyasal özelliklerinin ele alınış tarzı denilebilir ki, 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 ele alındığı bir tarih-devlet felsefesi olarak kabul etmek yanıltıcıdır. Tavırlar görüşünün, İbn Haldun'un siyasal teorisinden soyutlanmadığı

---

[108] İbn Haldun'un mevcut tavâif-i mülûk'laşmış devletlerin ömrünü 120 yıl dolaylarında görmüş olmasının anlamını saptıran ve bunu "İbn Haldun devletlerin ömrüne 120 yıl pay biçmiştir" indirgemeci yaklaşım ve üslûbları ile yansıtan yazarların bu görüşleri, belirtegeldiğimiz üzere, yüzeysel olmaktan ötede güdümlüdür.

[109] Bu başlıkta "devletin tavırları" (atwar al-dawla) üzerinde duracağız. İbn Haldun, devletin tavırları yanısıra devletin ömründen (ajyal al-dawla) de söz etmektedir. (Bkz.: *MSU*, I, s. 343 vd.: *MU*, I, s. 431 vd.: *MR*, I, 343 vd.)

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 hadarîliğe, dolayısıyla demokratik başkanlıktan müstebit mülk-devlet'e geçişi mümkün kılan üretim güçlerini; coğrafî yapıyı, ekonomik-teknik ilişkileri ve kolektif aksiyonu sezen ve 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"nı betimlenilmesini 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 çiziyor, 'olay tarihçiliği'nin nasıl sınırlı bir algılanış olduğunu belirtiyor ve Tarih ile yeni metodunun nasıl bir sentez oluşturduğunu yansıtıyor:[110]

> "Mukallid tarihçiler...devletlerin başlangıç durumunu anlatmaya girişmezler.. (Oysa, ben) Bu esnada, umrânın ve devletlerin evveliyetine âit illetleri ve sebepleri ortaya koydum."
>
> "Taklitçi tarihler... bilgileri maddesinden tecrîd edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar gibi (şartları ve ortamı dikkate alınmaksızın)...ayrım noktalarını araştırmayan neviden...kabul edilmez bilgiler verdiler..."
>
> "...Özgün bir usûl/metod îcâd ettim. Bu eserde umrânın ve medenîleşmenin hâllerini, zâtî arâzlarından olmak üzere insan topluluklarına ârız olan hususları (a'râz'ı, toplumsal kanuniyetleri, gelişme ve değişimleri) inceledim. Umrân ve temeddünün ahvâlini ve insanî ictimaa ait olan avârızı zâtiyeyi; sosyal hâdiselerin kanunlarını şerhettim."
>
> "Kavimlerin ve hânedanlıkların başlangıç hâlleri... geçmiş zamanda... görülen değişiklikler ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik söz bırakmadım."
>
> "Umumî olan sebep ve illetler kapısından hususî olanlara geçtim."

---

[110] *MSU*, I, ss. 160-162: *MU*, I, ss. 8-10: *MR*, I, ss. 8-10.

İbn Haldun, 'ilk takdîm'inde, bu metodun ışığındadır ki, araştırmasını kritik yaklaşımlarla beslerken, Umrân İlmi'nin devlet'e ilişkin uzantısına yaklaşıyor:

> "Bunlar (olay tarihçileri, taklitçi tarihçiler, gelişim değişimi izleyemeyenler) o devlete dair bilgileri [mekanik biçimde] 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 araştırmağa ve yerlerine geçenlerin hareket ve görünümlerini 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 her aşama birer dönemi oluşturur. Birinci aşama Zafer (Zafar); ikincisi, İstibdat (Istibdâd); üçüncüsü, Ferâğ (Farâgh, Diâ); dördüncüsü, Kunû' ve Müsalemet (Qunû, musâlama); beşincisi, israf ve Tebzîr (Isrâf, Tabdhîr)dir.[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 sahib olma ve önce hükümet sürmüş olanların elinden devleti çekerek alma ça-

---

[111] Birinci Tavır: Zafer, galibiyet ve istilâ dönemi; İkinci Tavır: İstibdad ve infirad dönemi; Üçüncü Tavır: Dinlenme/Sükûnet ve Rahatlık safhası; Dördüncü Tavır: Kanaat ve Barış safhası; Beşinci Tavır: İsrâf, saçıp dağıtma/'har vurup harman savurma' safhasıdır. (Bkz.: *MSU*, I, s. 399 vd.)

İbn Haldun'un gerek Hacı Halîfe 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.

ğıdır."[112] Zafer döneminde, devlet örgütlenmesinin bütün koşulları henüz tam anlamıyla yerine getirilmemiş kalır. Asabiyyetle kurulan yeni devlet, kandaşlık geleneklerinin etkisini taşıyan 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 kandaş-bedevî davranışı içerisinde, "onların [aynı asabiyyet çerçevesi üyelerinin] fikir ve görüşlerini/oylarını almadan tek başına bir şey yapmaz."[114] Özetle, ekonominin yürütülmesi, siyasal davranış ve sosyal biçimlenmede henüz uygarlık kazanmamıştır. Ancak zamanla, başkanlık'tan hükümdarlık'a dönüşüm yaşanacaktır.[115]

Bunun sebebi, hânedanlığın ilk döneminde vergilerin asabiyyetleri ve faydalı olmaları nisbetinde kabile mensuplarına tevzî edilmesidir. Çünkü kuruluş döneminde bunlara ihtiyaç vardır. Oysa bu dönemde, hânedanlığın (oluşmakta olan devletin) başında bulunan reis, asabiyyet sahiplerinin elde etmeye heveslendikleri vergilerden, onlar lehine uzak durur. Buna bedel olmak üzere olanlar üzerinde istibdat ve hâkimiyet kurmak ister; onlara karşı izzet sahibidir. Fakat onlara da ihtiyacı vardır. Onun için, vergi müstesna, gelirlerinden, ihtiyacı olan çok az bir sehim reise hisse ayrılmaz. Bundan dolayı bu dönemde başkanın etrafını ve maiyetini teşkil eden vezîrlerin kâtiplerin, kulların ve azatların, ekseriya mahrum durumda oldukları, makam ve itibarlarını kısıtlı oldukları görülmektedir. Çünkü bunların itibarî (ve mâlî) varlıkları, hizmetinde bulundukları başkan'ın durumuna bağlıdır. Başkan'ın yetki alanı ise, asabiyyet sahiplerinden olan şahısların, bu hususta ona iştirak etmeleri yüzünden daralmıştır.

Mülkün tabiatı büyüyüp devletin/ hânedanlığın başındaki şahıs kabileleri üzerinde istibdat ve hâkimiyet kurunca, diğer tebaa seviye-

---

[112] *MSU*, I, s. 399 vd: *MU*, I, s. 444: vd.: *MR*, II, ss. 353-354.
[113] *MSU*, I, ss. 553-554: *MU*, II, s. 86; *MR*, II, s. 111.
[114] *MSU*, I, ss. 399-400: *MU*, I, s. 444: *MR*, I, s. 353.
[115] *MSU*, I, ss. 544-545: *MU*, II, s. 68: *MR*, II, s. 97.

sinde olmak üzere hisselerine düşen sehmin dışında, asabiyyet sahiplerine vergi gelirlerinden elçektirir. Dizginleri çekildiği için asabiyyet sahiplerinin hânedanlığa temin ettikleri fayda az oluşu sebebiyle vergilerden aldıkları pay da azalır. Artık azatlılar ve devşirmeler de devleti ayakta tutma ve hâkimiyeti yerleştirme hususunda onlara ortak olmuşlardır. Bunun neticesi olarak, devletin hânedanlığın başındaki şahıs, ya vergi gelirlerinin tamamına ya büyük bir kısmına tek başına sahip olur. Mal ve servet yığar, önemli durumlarda harcamak üzere şahsî servetini artırır. Bu suretle serveti çoğalır, hazineleri dolar, nüfuz sahası genişler, kavmine ve kabilesine karşı izzet kazanır böylece [başkan olmaktan çıkan ve hükümdar olan] Sultân'ın maiyetini ve etrafını teşkil eden vezîr, kâtip, hâcip, azatlı ve 'polis' gibi kişilerin önemi artar, nüfuzu genişler, mal biriktirir ve servet sahibi olurlar."[116]

İkinci dönem, istibdad çağı, söz konusu geçiş döneminin dinamiklerinin yukarıdaki alıntıda özetlendiği üzere ve herşeyden önce, "Hükümdarın 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 hükümdardır ve iktidar teknikleri uygulamağa başlar: Hükümdar, bu devrede köleler edinmeye ve ihsâniyle adamlar besleyerek onları kendisine yardımcı yapmaya 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 kolektif bir eylemle, yabancıları kovmuşlar, hasımlarına karşı birlikte çalışmış ve çarpışmış bulunmaktaydılar. Hükümdar, bu ikinci devrede ise kandaşlarını, kabilesini, kavmini uzaklaştırmakla uğraşmaktadır; önceleri yardım-

[116] *MSU*, I, ss. 544-545: *MU*, II, ss. 68-69: *MR*, II, s. 97.
[117] *MSU*, I, ss. 399-400: *MU*, I, s. 444: *MR*, I, s. 353.
[118] *MSU*, I, ss. 399-400: *MU*, I, s. 445: *MR*, I, ss. 353-354.
[119] Bu durum kuruluş döneminin zahmet ve zorluklarını azımsamayı gerektirmez. Bkz.: *MSU*, I, s. 373: *MU*, I, s. 393: *MR*, I, s. 313.

cısı azdır, bunlar da yabancılardır.[120] İbn Haldun, bu gelişimi tarihsel olaylarla kanıtlamaktadır.[121] Bu zor dönemde, döneme adını veren "istibdat"ın kurulmasını vurgulamak gerektir. İstibdat, hiçbir şekilde, özel bir dikta, bir tiranlık hâli olarak anlaşılmamalıdır. İstibdat, devletin devlet olması için gerekli olan yönetimin,[122] İbn Haldun'un deyişiyle "îcâb"ıdır. İstibdat, gerek mülk tabiînin gerekse mülk siyasînin tabiî bir hâlidir. Devlet ve hükümdarlık politikası devletin siyasetini idare eden hâkimin kahır ve şiddet kullanmasını icâbettirmektedir.[123] Ancak, mülk tabiî'de yönetim zulm'e kadar varan bir tiranlık

---

[120] *MSU*, I, s. 400: *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 kuvvetini 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 mensubolduğu kavmi devlet idaresinden ve nimetlerinden 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." (*MSU*, I, ss. 97-98: *MU*, I, ss. 460-461: *MR*, I, s. 372.)

[121] Abbasîlerin Türkler'den, Selçuklular'dan ve diğer kavimlerden gördüğü yardım, bu yeni dinamik unsurların iktidara sahip çıkmaları; Endülüs Emevîlerinin geçirdikleri benzerleri olaylar dizisi için bkz.: *MSU*, I, s. 374 vd.: *MU*, I, s. 394 vd.: *MR*, I, s. 314 vd. Diğer taraftan, Başkanlık'tan Hükm'e, hükümdarlığa geçişin Osmanlı örneği bakımından ele alınması düşünülürse, İbn Haldun'un eserini yazarak birikimlerini yazıya geçirdiği tarihin henüz 1377 olduğunu hatırlamalıyız. Sonraki gelişmeler ve İbn Haldun'un teorileştirildiği gelişim-değişimin, henüz yaşanmamış Osmanlı serüvenine ne kadar uygulanabilir olduğu düşünüldüğünde ise, düşünürün, mevcut olan'a yönelttiği zihinsel çabasının nerelere kadar uzanabildiği görülür.

[122] Yönetim, dar anlamda yürütme (icra) olarak değil, devletin kurum, kural ve örgütleriyle sürdürülmesi anlamında ele alınmaktadır.

[123] *MSU*, I, s. 367: *MU*, I, s. 386: *MR*, I, s. 306.

özelliği gösterir.[124] Bu bakımdan istibdat dönemini, "mutlakiyet aşamasının gerçekleştirilişi" biçiminde betimleyebiliriz. (Düşünür, bu zarurî/kaçınılmaz gelişim-değişimin ahlâki/etik karakterde yorumunu barındırmadığı gibi, böyle bir sorgulamaya izin vermez. "Ahlâkî çökkünlük", ki ilerdeki safhalarda dördüncü ve beşinci aşamalarda gözlemlenebilecektir, determinist gidişin bir sonucudur ve tanımsal kategoriler hâlinde belirtilir.)

Üçüncü döneme yeni bir aşamayla girilir. Ferâğ 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, şatafata dönük bir rahatlıktır. Hükümdarlar bu devrede para ve servet toplayarak büyük binalar, köşkler, kaleler, büyük şehirler ve heybetli heykeller inşa ederler, kavimlerin ileri gelenlerinden katma 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 kıyafetlerle donatırlar.[125] Düzenli alınan vergilerden düşer, paylarla devlet ricâli 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, vezîr, 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

---

[124] Devletin zâlimâne hareket etmesinin sosyal yapı ve ekonomik süreçle ilişkisi konusunda bkz.: *MSU*, I, s. 184: *MU*, I, ss. 52-53: *MR*, I, s. 47.

"İdaresizlikler ve kanunsuzluk" ile ekonomik siyasetin bozukluğu karşılıklı olarak birbirini etkileyecektir. (*MSU*, I, ss. 367-368: *MU*, I, s. 387: *MR*, I, s. 307.)

[125] *MSU*, I, ss. 399-400: *MU*, I, ss. 445-446: *MR*, I, s. 354.

[126] *MSU*, I, ss. 544-545: *MU*, II, s. 68: *MR*, II, s. 97.

[127] *MSU*, I, ss. 544-545: *MU*, II, s. 69: *MR*, II, s. 97.

merkezlerden[128] uzak olan şehirlerde, her ne kadar bayındır olsa dahi, bedevîlik hâl ve itiyatları göze çarpar; büyük şehirlerde medenî hayatın icapları tam olarak gelişir.[129]

Dördüncü dönem, müsâlemet evresidir. Kanaat ve 'barış'ın hâkim olduğu bu dönemde önceki hükümdarlar örnek alınır, onlara benzer bir hayat sürülmek istenir. Düşünürün belirttiği şekilde; bu devir hükümdarların kendilerinden önceki hükümdarların yolunu takip etmenin en doğru yol olduğuna ve onların izinden ayrılmanın devlet ve yurdun düzenin bozulmasıyla sonuçlanacağını düşünerek yaşadıkları bir devredir. Seleflerinin kendilerinden daha isabetli fikir sahibi olduklarına ve bu isabetli düşünceleri sayesinde devlete şan ve şeref kazandırmış bulunduklarına inanırlar.[130] Zarif ve süs kabilinden olan nesnelerin çoğaltılmış olduğu Ferâğ 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 israf ve tebzîr çağıdır, israf ve saçıp-dağıtma temel davranış biçimi olur. Devlet yavaş gelen ya da âni 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. Hükümdar, 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, asa-

---

[128] İlgili gelişmeler ve doğan sorunlar için bkz.: *MSU*, I, ss. 368-369: *MU*, II, s. 306: *MR*, II, s. 309.

[129] *MSU*, I, s. 666-667: *MU*, II, s. 290; *MR*, II, s. 287.

[130] *MSU*, I, s. 401: *MU*, I, ss. 446-447: *MR*, I, s. 355.

[131] Bkz.: *MSU*, I, ss. 388-389: *MU*, I, ss. 424-425: *MR*, I, ss. 337-338.

[132] *MSU*, I, s. 401: *MU*, I, s. 447: *MR*, I, s. 355.

[133] *MSU*, I, ss. 390-392: *MU*, I, ss. 426431: *MR*, I, ss. 339-343.

biyyetin kudretinin kırılması, asabiyyet çerçevesinin boyunduruk altına alınması, iktidarın kişileşmesi ve keyfî 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, lezzet ve nimetlere bol bol dalmanın sonuçları biçiminde ortaya çıkar. Alışkanlıklar artar, masraflar çoğalır; ekonomi bozulur. Aylık ve bağışları artırmak gerekir. Zevk düşkünlüğü fazlalaşır. Masraflar çoğaldığı için gelirler masrafları karşılamaz. "Yoksullar mahvolur, zenginler lezzet ve nimetlere dalarlar."[134] Hükümdarlar, gelir sahiplerinden gelirlerini gazvelere ve savaşlara sarfetmelerini talep etmeye mecbur olurlar; yeteri kadar gelir elde edemediklerinde ceza yolunu seçerler. "Pazarlarda satılan mal, eşya ve yiyecek maddelerini ve başka vâsıtalarla âdet dışında vergiler ihdâs edilirse de, bu vergiler mahdut nispette artırılabilir."[135] Memleketi ve sınırları koruyan silahlı kuvvetlerin sayısını azaltmak zorunluluğu doğar. Komşu devletler ya da devletin yönetimi altında bulunan haklar ve boylar cesaretlenirler. Ekonomik durumun bozulmasıyla sosyal düzen bozulur. "Üstelik, nimetlere ve lezzetlere dalma kalb ve nefislerde her çeşit kötülük, zayıflık ve fütur yarattığı için ahlâk ve kanaatleri bozulur."[136] Üçüncü sebep, sükûnet ve rahatlığın zorunlu hâle gelmesinden doğar. Zamanla; yiğitlik, atılganlık, saflık, dürüstlük kalmaz. Nesiller, şa'şaa, lüks ve israf dolayısıyla gevşerler. Devletin başında bulunan hükümdar, savaş-

---

[134] *MSU*, I, s. 390: *MU*, I, s. 427: *MR*, I, s. 339.

[135] *MSU*, I, ss. 449-450: *MU*, I, s. 428: *MR*, I, s. 430. Düşünür, ayrıca, şu dikkate değer ölçütleri getirmektedir:

"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 adresini altüst eder, yurdun ve ülkenin bayındırlığını giderir. Bu çöküntü yavaş yavaş husûle 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.)

[136] *MSU*, I, s. 391: *MU*, I, s. 429: *MR*, I, s. 341.

ta dayanıklı yabancı askerler edinir.[137] Bunların devletin ihtiyarlığına karşı "vâsıta 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.

"Halîfelikle ilişkili olan dinî görev ve memuriyetler" başlığında;[138] halîfelerin yaptıkları atamalar, fetvâ ile ilişkili olan görevler (müftülük), yargı işleri (kadılık) güvenlik yetkilileri ve komutanlıklar, "udul" (yargıya ilişkin kayıt işleri ve 'noterlik') [139] incelenmektedir. "Muhtesiplik (zabıta) ve Sikke" başlığında;[140] muhtesiplik (hisbe) ve malî memurluklar ele alınmakta, ayrıca halîfelik-hükümdarlık ayırımı açısından halîfe ve sonraları hükümdarın söz konusu görevlerle iliş-

---

[137] İbn Haldun, H. Kıvılcımlı'nın deyişiyle söylersek, uygarlığa aşıda bulunacak barbar kavimlerinin 'çağrılı olması'nı belirtmektedir. Tabiî, barbarların uygarlığa girmeleri şeklen "çağrılı" olarak geldiklerinde değil, uygarlığın objektif koşulları dolayısıyla uygarlık üzerine yürüdükleri ve saldırdıkları zaman gerçekleşmiştir.

Memlûklar'da, getirilen askerlerin gene Türk oluşu konusunda bkz.: *MSU*, I, s. 392: *MU*, I, s. 431: *MR*, I, s. 342. İbn Haldun, Memlûkları istisnasız Türk (devleti) olarak anmaktadır. Memlûklar'da, Türkçe'nin egemen oluşu ve Türk olmayanların da Türk adları alışı, Turk ya da Atrâk (Etrâk) olarak kabul edilişleri, devletin de sonuna dek Dawlat al-Turk (veya al-Atrâk) olarak adlandırılışı, kezâ, Jarâkiso/Çerkes'lerin Türkçe'yi yeğleyişleri; Memlûklar'da Türk nüfusun çoğunlukta olmadığı görüşü ve Kıpçak-Harizm Türkçesi yerine Oğuz Türkçesi'nin geçişi için bkz.: David Ayalon, "Names, titles and 'nisbas' of the Mamluks" *The Mamlûk' Military Society*, London 1975, ss. 197-198 ve not 27. David Ayalon, kezâ, Memlûk askerî kurumun insan unsurunun ve örgütlenişinin gelişiminin İbn Haldun'un teorisini bir kez daha doğruladığını belirtir. ("Preliminary Remarks on the Mamluk Military Institution in Islam" aynı yerde, s. 44 ve s. 44 dipnot 1.)

[138] *MSU*, I, s. 460 vd.: *MU*, I, s. 554 vd.: *MR*, I, s. 448 vd.

[139] *MSU*, I, s. 469 vd.: *MU*, I, s. 574 vd.: *MR*, I, s. 462 vd.

[140] *MSU*, I, s. 483 vd.: *MU*, I, s. 598 vd.: *MR*, II, s. 3. vd.

kisi belirtilmekte; savaş ve haraç işlerinin hükümdarın görevi olmaktan çıkıp yetki devri ya da iktidar paylaşımı yoluyla organlar eliyle yürütülen görevler hâline gelmeleri süreci incelenmektedir.

"Mülk ve saltanattaki mertebeler ve bu mertebelerle ilgili ünvanlar" konu ve adlı başlık,[141] İbn Haldun'un bürokrasinin kuruluş, gelişme ve değişmesine 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. "Vezîrlik",[141a] "Hâciblik",[142] "Muhasebe ve vergi dîvânı (Maliye dairesi, defterdarlık)",[143] "Haberleşme ve yazışma dairesi (Dîvan-ı resâil ve kitâbet)",[144] "Şurta (Güvenlik, Polis)",[145] "Donanma Komutanlığı (Kıyâdetu'l esâtîl),"[146] "Muhtelif devletlerde kılıç (seyf) ve kalem mertebeleri arasındaki fark",[147] "Melik ve Sultâna mahsus olan alâmetler (Şârât-ı melik ve Sultân)",[148] başlıkları sadece 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 bütün hâlinde, onu yaratır biçimde oluşan dinamik gelişimini sergilemektedir.

---

[141] *MSU*, I, s. 482 vd.: *MU*, I, s. 598 vd.: *MR*, II, s. 3. vd.

[141a] *MSU*, I, s. 483 vd.: *MU*, I, s. 601 vd.: *MR*, I, s. 6 vd.

[142] *MSU*, I, s. 488 vd.: *MU*, I, s. 611 vd.: *MR*, II, s. 14 vd.

[143] *MSU*, I, s. 492 vd.: *MU*, I, s. 618 vd.: *MR*, II, s. 19 vd.

[144] *MSU*, I, s. 495 vd.: *MU*, I, s. 627 vd.: *MR*, II, s. 26 vd.

[145] *MSU*, I, s. 500 vd.: *MU*, I, s. 640 vd.: *MR*, II, s. 35 vd. Makamın başına, İfrikiyye'de *hâkim*, Endülüs'te *Sahih al-madinah*, Memlûklar'da (Türk egemenliğinde) *wâlî* denirdi.

[146] *MSU*, I, s. 501 vd.: *MU*, I, s. 643 vd.: *MR*, II, s. 37 vd.

[147] *MSU*, I, s. 507 vd.: *MU*, II, s. 1 vd.: *MR*, II, s. 46 vd.

[148] *MSU*, I, s. 509 vd.: *MU*, II, s. 3 vd.: *MR*, II, s. 48 vd.

Bkz.: "Tahıt" için; *MSU*, I, s. 512 vd.: *MU*, II, s. 9 vd.: *MR*, II, s. 53 vd. "Sikke" için, *MSU*, I, s. 52 vd.: *MU*, II, s. 11 vd.: *MR*, s. 54. vd.: "Mühür", *MSU*, I, s. 517 vd.: *MU*, II, s. 20 vd.: *MR*, II, s. 60 vd.: "Tırâz", *MSU*, I, s. 520 vd.: *MU*, II, s. 26 vd.: *MR*, II, s. 65 vd.: "Otağlar ve çadırlar", *MSU*, I, s. 522 vd.: *MU*, II, s. 29 vd.: *MR*, II, s. 67 vd.

Bedevîlik-kandaşlığın başkanlık örgütlenmesinden hadarîlik-uygarlığın mülk örgütlenmesine İslâm coğrafyasındaki geçişi ortaya koyan halîfelikte[149] bürokrasinin ilk nüveleri görülmektedir. Ancak devletle aynılaşacak bürokrasi, mülk-devlet örgütleşmesinde oluşacaktır. Spesifik olarak belirtilirse, mülk-devlet örgütlenmesinin üçüncü aşamasında (Ferâğ döneminde), bürokrasi, kurum ve kurallarıyla olgunlaşmış ve sabitlenmiş olacaktır. Halîfelikte bürokrasinin doğması, halîfelerin kendilerini diğer insanlardan yüksek tutarak "eşitsizlik gibi hâller"in[150] ârız olmasıyla doğmuştur. Müftü ve müderrisin cemâat dışı, devlet görevine benzer bir görev sahibi olmasının, devlet örgütlenmesine geçiş dönemi sayılabilecek halîfelik zamanına rastlaması, "rastlantı" 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 "sâdelik ve tâzelik" çağında bu böyle devam etmiş; ne zaman ki hükümdarlar "adlarının âdi halkın ağzında dolaşarak hakîr düşmekten korumanın" gereğine inanmışlar, o zaman "Seffâh, Mansûr, Mehdî, Hâdi ve Reşîd" gibi lâkaplar almışlardır.[151]

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 "icâb"ıdır.[152]

İbn Haldun, Hz. Muhammed'in (Resûl'ün), genel (kamusal) ve özel nitelikleri önemli işlerinde arkadaşlarının fikirlerini sorarak, on-

---

[149] "Halîfelik", Dört Halîfe Devri'nin yönetimidir. Emevî ve Abbasî Devletleri (vd.) kastedilmiyor.

[150] *MSU*, I, s. 462 vd.: *MU*, I, s. 559: *MR*, I, s. 451.

[151] *MSU*, I, s. 473: *MU*, I, ss. 580-581: *MR*, I, s. 467.

Hıristiyanlıkta, papaların kralları imparator "yaparak" kendi mevkilerini sağlamlaştırmaya çalışmaları, bu gelişme sırasında Hıristiyanlık kökeni tâbirlerin değiştiği konusunda bkz.: *MSU*, I, s. 481: *MU*, I, s. 597: *MR*, I, s. 481.

[152] *MSU*, I, ss. 482-483: *MU*, I, ss. 600-601: *MR*, II, ss. 3-5

larla istişârelerde bulunduğunu vurgulamaktadır.[153] Halîfelikte, 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. "Vezîrlik" makamının "görevsel" niteliği yerini vezîrin "yetki" kazanmasına bırakmış; vezîrlik, "görevli" olmaktan çok "yetkili" –ve korkulur– bir baş yöneticiliğe dönüşmüştür.[154] Düşünür, Abbasîler Devleti kurulduktan, devlet büyüdükten, derece ve şevketi yükseldikten sonra vezîrin kudret ve derecesi de o nispette artmış olduğunu belirtir."[155] Öyle ki, Hârun Reşîd zamanında, Ca'fer bin Yahya "Sultân" diye anılmaya başlanılmıştır.[156] Vezîrler, hükümdarı kontrol etmek, "boyunduruk altına almak" mertebesine erişmişler; genel anlamda yönetim (devlet yönetimi) ile yürütme (icra) ayırımı hukuka bağlanmış, "tefviz" ve "tenfiz" doğmuştur.[157]

Devletin, güvenlik kuvvetleriyle ve adâlet mekanizmasıyla gelişmesini betimleyen bir alıntı İbn Haldun'un yaklaşımını ortaya koyabilecektir.[158]

> "Şerîate göre ancak suç ve cinayetler ispat ve hükmedildikten sonra, Şerîatin cezaya dair olan hüküm ve kaidelerine uygun olarak cezaya çarptırılır. Siyasette ise her hangi bir kişide ve onun hâlinde o suç ve cinayeti işlemekle ittiham edebilecek şüpheler sezildiği takdirde, umumun maslahat ve menfaati için, zorla suç ve cinayeti itiraf ettirmek üzere hâkime, cezaya çarptırmak salâhiyeti verilir."

Kadı töhmetle (vehm'le, isnâd'la iddiâ' ile) cezaya çarptırmaya yanaşmadığı için, suç ve cinayeti meydana çıkartmak ve suçu itiraf ettirmek üzere, zorlamak, cezaya çarptırmak kaide ve hükümlerini yerine getirmek ödevi "Şurta: 'güvenlik komutanı' ['polis']" tarafından görülür. Umumiyetle suç ve cinayetlere, kan akıtma vakalarına bakmak ve hükmetmek de bazan güvenlik komutanına havale edi-

---

[153] *MSU*, I, s. 484: *MU*, I, s. 603: *MR*, II, s. 8.
[154] Bkz.: *MSU*, I, s. 483 vd.: *MU*, I, s. 601 vd.: *MR*, II, s. 6 vd.
[155] *MSU*, I, s. 486: *MU*, I, s. 606: *MR*, II, s. 10.
[156] *MSU*, I, s. 486: *MU*, I, s. 607: *MR*, II, ss. 9-10.
[157] *MSU*, I, s. 486 vd.: Bkz.: *MU*, I, s. 608 vd.: *MR*, II, s. 10 vd.
[158] *MSU*, I, s. 500: *MU*, I, s. 641: *MR*, II, ss. 35-36.

lirdi. Kadıyı töhmetle (vehm, isnâd, iddiâ ile) hükmetmek ödevinden uzak tutmak maksadiyle töhmetle hüküm işi, kaza dairesinden alınmış, Sultânlar bu ödeve komutanlardan veyahut azatlılarının büyüklerinden birini tâyin etmişler [dir]."

Kent hukukunun yansıdığı Şerîat ile devlet hukukunun doğduğu alan olan Siyaset'in farkı kendisini bürokrasinin işleyişinde göstermektedir.[159]

Devlet zayıf düşünce denizciliğin zayıfladığı, denizcilik zayıflayınca (Endülüs'te) devletin zayıfladığını belirten örnek[160] bürokrasinin gelişmesi ve yozlaşmasıyla bağlantılıdır.

Özetle; İbn Haldun'un siyaset teorisi, kılıç (ordu) ve kalem'e (bürokrasiye) ilişkin değerlendirmelere de yansımaktadır.[161]

> "Bil ki, kılıç ve kalem (askerî ve mülkî-malî daireler), hâkimiyeti hususunda devlet başkanının istifade edeceği iki vâsıtadır. Ancak henedan mensupları, hâkimiyetlerini kurma ve yerleştirme safhasında bulundukları sürece kalemden çok kılıca muhtaç olurlar. Zirâ bu durumda kalem sadece hizmetçidir, hükümetin kararlarını icra eder. Kılıç ise yardım hususunda bir ortaktır."

Aynı şekilde, asabiyyetin zayıflaması sebebiyle hânedanlığın son döneminde de durumun böyle olduğu anlatılır.

> "Ayrıca yakalandığı ihtiyarlık sebebiyle hânedanlığın mensupları azalır, nitekim buna da temas etmiştik. Bu yüzden hânedanlık, kılıç sahiplerine dayanarak üstünlük kazanmaya ihtiyaç duyar, devletin himaye ve müdafaa edilmesi için onlara daha çok muhtaç olur. Nitekim devletin kurulma ve oturma safhasında da durum böyledir. Bundan dolayı iki hâlde, ilk ve son durumda kılıcın kaleme göre bir üstünlüğü vardır. Böyle zamanlarda kılıç sahibinin makamı daha yüksek, yetkisi daha

---

[159] Yargı erki ve organlarına yargı dışı görevler verilmesi ve bürokrasinin durumu; adaletin çökmesinin, devletin çökmesinin ölçütü sayılabileceği; din adamlarının "bozulması"nın sonuçları konularında bkz.: *MSU*, I, ss. 455-458: *MU*, I, ss. 564, 568-569: *MR*, I, ss. 455-458.

[160] *MSU*, I, s. 506: *MU*, I, s. 653: *MR*, II, s. 46.

[161] *MSU*, I, ss. 507-509: *MU*, II, ss. 1-2: *MR*, II, ss. 46-47.

geniş, faydalandığı nimetler daha çok ve iktâları (arpalıkları) daha kıymetli olur."

Fakat hânedanlığın ortalarına doğru, devletin başında bulunan hükümdar kılıçtan kısmen müstagni olur (uzak ve çekingen durur), zirâ devleti kurulmuş ve oturmuştur. Sadece vergi toplama, toplanan vergileri muhafaza etme, diğer hânedanlıklara karşı övünme ve hükmünü yürütme gibi mülkün semerelerini tahsil etme gibi hususları düşünmektedir. Kalem (mülkiye, maliye ve muhasebe ile ilgili muamelelere, bürokrasi) ise ona bu hususta yardımcı olur. Bunun için kalem kullanmaya olan ihtiyacı artar. Kılıç ise, kınında, yatağında ihmâl edilir. Kalem sahiplerinin makamı daha yüksek, yetkileri daha geniş, itibarları daha çok, sahip oldukları nimet ve servetler daha fazla olur. Sultânın meclisine daha yakın olur, ona daha çok gelir gider, onunla daha ziyade baş başa kalarak gizli görüşmeler yaparlar. Böyle zamanlarda vezîrlerden de, kılıç sahiplerinden de müstagni kalınır, bunlar sultânın gönlünden uzaklaştırılmış olurlar.

İstibdat gelişmesiyle birlikte bütün kurumlar değişir; "Çok sayıda bayrak kullanmak, renklerini çoğaltmak ve yükseklere kaldırmaktan maksat da kalblerde korku yaratmaktır, başka hiçbir sebebi yoktur."[162] Bu korkunun, 'düşman'dan ziyâde 'içeri'ye, tebaaya dönük olduğu anlaşılır.

Taht, minber, kürsü, hükümdarlık ve saltanatın alâmetlerindendir;[163] devlet geliştikten sonra bunların aykırı sayılacak bir tarafı olmaz. Oysa, Muâviye, ilk kez taht yaptırmayı tasarladığında, çevresine "ben şişmanladım..."[164] demek dışında başka bir gerekçe ileri süremiştir.

'Taht' bir yana Hz. Ömer zamanına dönersek, 'Minber' yaptırmanın ne kadar tehlikeli olduğunu görürüz. 'Bu tehlike', ayrı zamanda Riyâset'den Hükm'e geçiş'i de göstermektedir:[164a]

Minberde hutbe esnasında (halife ve Sultâna) dua etmeyi (ve adına hutbe okutmayı) ele alalım: İlk defa durum, halifelerin namaz kıldırma görevini bizzat ifa etmeleri şeklinde idi. Bunun için "Allah peygambere ve ashâbına salat ve selâm etsin, onlardan razı olsun,"

---

[162] *MSU*, I, s. 510: *MU*, II, s. 5: *MR*, II, s. 50.
[163] *MSU*, I, s. 512: *MU*, II, s. 9: *MR*, II, s. 53.
[164] *MSU*, I, s. 512: *MU*, II, s. 10: *MR*, II, s. 53.
[164a] *MSU*, I, ss. 527-528: *MU*, II, s. 34: *MR*, II, s. 71.

şeklinde dua ederlerdi. İlk defa Amr b.As minber ittihâz etti, Mısır'da kendi adına cami yaptırdı. Minber yaptırdıktan sonra, Ömer b. Hâttâb durumdan haberdar oldu. Hz. Ömer ona "Allah'a hamd, Resulüne salat ve selâmdan sonra derim ki: Bana ulaşan haberlere göre bir minber yaptırmışsın. O vâsıta ile, Müslümanların boyunlarından daha yüksek bir durumda oluyormuşsun. Önde ayakta durman, Müslümanların da peşinden topuğunun altında ve ardında durmaları sana kâfi gelmiyor mu? Yaptığın minber ya parçalansın veya oraya varırım" diye yazdı.

4. "Hâcib" Örneği

İbn Haldun'un devlet ve bürokrasinin dinamik oluşumuna ilişkin düşüncelerini belirli bir örneğe dayanarak daha açıklıkla ortaya koyabiliriz. "Hâcib"in görev ve yetkilerinin zaman içinde değişmesi, devletin gelişim çizgisi ve bürokrasinin oluşumu ve değişmesine paralel olarak yürümüştür.

Hâcib ve hâciblik (görevi)[165] *Mukaddime*'de esas itibariyle, üç başlık altında ele alınmaktadır.[166]

İbn Haldun bürokrasi olayına da bedevîlik-kandaşlık ile hadarîlik-uygarlık ilişkisi ve bu ilişkiden doğan sonuçlar açısından yaklaşmıştır. İbn Haldun'un aktardığı gibi, Hz. Muhammed gerek yönetime ait gerekse özel işlerinde arkadaşlarına danışırdı.[167] İslâm'ın ilk döneminde vergi (haraç) toplama, maliye (harcamalar), kayıt ve yazış-

---

[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-fiil olarak, "perdeleme" olayını anlatır.

[166] Tarihsel değişimin devlet-mülk'e yansımasını gösteren bir başlık taşır. (Hijâb sürecini gösteren bir başlık taşır. (Hujjab ise, kapıcı/kapıda görevli anlamındadır.) Hicâbah ise kapı görevi makamı anlamına gelir. İbn Haldun, hâliyle bunların örtüşen gelişim-değişim'ini ele almaktadır. Önce, "Vezirlik" başlığı altında (*MU*, I, s. 602 vd.: *MR*, II, s. 7 vd.) 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] *MSU*, I, s. 484: *MU*, I, s. 603: *MR*, II, s. 7.

mayla 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 "vezîrlik" terimini bilmiyorlardı. "Vezîr" sözü, önce, "Tanrı Elçisinin vezîri" anlamında kullanılırdı. Bununla Ebu Bekir kastedilirdi.[169] Sonra, Ömer, Ebu Bekir'in; Ali ile Osman, Ömer'in vezîri sayıldılar. Hulefâ-i Râşidîn devrinde, iş ve ihtiyaç sahiplerini (dilekte bulunacakları) halîfenin katına girmekten alıkoymakla görevli, böyle bir memuriyet sahibi kimse yoktu. Çünkü, İslâm iş ve ihtiyaç sahiplerini kapıdan çevirmeyi ve halîfenin 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 itici gücünü gösterdiği İslâm'ın kuruluş çağı, istibdat uygulaması bir yana, dilek sahiplerinin "önder" katına girmesini engellemeyi 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, İslâmla birlikte, söz konusu katışıklığına rağmen, "demokratik" anlayış doğrultusunda bir atılım yapmıştı.

"Fakat, halîfelik, hükümdarlık şeklini aldıktan ve hükümdarlık merasim ve törenleri kabul edildikten sonra, ilkönce kapıya önem verilmiş, halkı [artık hükümdar olmuş bulunan] halîfenin katına sokmamak için kapıcılar tayin edilmiştir."[171] Önceleri, hâcib, hükümdarı tehlikelerden korumak, hükümdara devlet işleriyle uğraşacak zaman kalmasını sağlamak üzere görevlendirilmişti. Emevî Devleti geliştikçe ve sonradan, Abbasî Devleti kurulduktan, "derece ve şevketi" yükseldikten sonra vezîrin derecesi o oranda arttı.[172] Vezîrlerin "derecesi"nin artması ile hâciben bürokrasi içerisinde yükselmesi paralellik

---

[168] *MSU*, I, ss. 484-485: *MU*, I, ss. 603-604: *MR*, II, s. 8.
[169] *MSU*, I, ss. 484-485: *MU*, I, ss. 603-604: *MR*, II, ss. 7-8.
[170] *MSU*, I, s. 485: *MU*, I, s. 605: *MR*, II, s. 8.
[171] *MSU*, I, s. 485: *MU*, I, s. 605: *MR*, II, s. 8.
[172] *MSU*, I, s. 485: *MU*, I, s. 606: *MR*, II, s. 9.

gösterir. Abbasî Devleti'nde hâcib, vezîre bağlıdır.[173] Ancak, "kapı" başında olmak son derecede önem kazanabilir, örneğin, Endülüs Emevî Devleti'nde, "Vezîrler, halîfe'den emir almak üzere aralarında birini tayin edip ona hâcib adını verdiler."[174] Kapı yetkilisi, vezîrlerin 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]

İbn Haldun, Hâciblik (Hijâbah) başlığında hacibliğin çeşitli devletlerdeki oluşum ve değişimi dinamik karakteriyle incelenmektedir, İbn Haldun, Emevî Devleti, Abbasî Devleti, "Mısır Türk Devleti" çeşitli tavâif-ül mülûklar, Endülüs Devletçilikleri, Batı ve Kuzey Afrika'da kurulan devletlerde hacibliğin gelişimini sergilemektedir. Yeni kurulan devletlerde, kurucu kavimler bedevî kandaş özelliklerini henüz uygarlık potasında tam kaybetmedikleri için "kapı"ya ilişkin görev ve lâkap alınması söz konusu olmaz. Nitekim, Emevî Devleti ve tavâif-i mülûklar yıkıldıktan sonra Endülüs'te, Batı ve Kuzey Afrika'da hüküm süren devletleri kuranlar bedevî oldukları için, bu lâ*kapları kullanmamışlardır. Ancak büyüdükten ve medenîleştikten* sonra Mısır'da hükümet süren Ubeydîler bu lâkabı [hâcib] az nisbette kullanmışlardır. Devlet gelişimi ile uygarlık arasındaki içiçelik gözlemlenen her yerde vardır: Muvahhidîn Devleti kurulduktan sonra, bu lâkap ve adların kullanılmasını îcâp ettirecek derecede medenîleşmedikleri için bunları kullanmışlardır.[176] Muvahhidîn Devleti'nde hâcibin hiyararşideki yükselişine tanık olunur. Hâcip yükseldikçe, Sultân daha çok perdelenir. Hâcib, bütün "kalem ve kılıç" işlerini yüklenir. Öte yandan, Abdülvâd Hânedanlığında söz konusu

---

[173] *MSU*, I, s. 488: *MU*, I, s. 612: *MR*, II, s. 14.

[174] *MSU*, I, ss. 488-489: *MU*, I, s. 610: *MR*, II, s. 13.

[175] Osmanlı Devleti'nde "kapuağası"nın hiyerarşideki olağanüstü yükselişi hatırlansa yeridir. Fatih döneminde, Osmanlı siyaset örgütünde, "pâyitahtta, Dîvanların başı Veziriâzâm, "Saray"ın başı Kapuağası (Bâb-üs-saâde Ağası, Bâb-üs-saâdet'ül âliye Ağası, Bâb-üs-saâdet'üs şerîfe 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 anda Herbert J. Liebesny), vol. I, ss. 271-272.

[176] *MSU*, I, s. 489: *MU*, I, s. 613: *MR*, II, s. 15.

"kapı" işleri organsal olarak, özel "makam"lar hâlinde gelişmemiştir. Sebep, devlet kurucularının "bedevî olmaları ve devletlerinin o dereceye yükselmemiş bulunması"dır.[177]

Hâcib ve hâciblikle ilgili son başlıkta İbn Haldun kendi yorumunu bütün açıklığı ile getirmektedir. Düşünür, önce, "Vezîr" başlığı altında hâcibliğin genel görünümünü vermiş; sonra, "Hâciblik" (Hicâbet) 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 girmek kolaydır, yani o devlette kapıcıbaşlığı (mâbeyincilik) gibi bir görev yoktur. Devlet başkanı şevket ve ululuk devresine girerek... devletin önemli işlerini yakın adamları ve devlet ricâli ile başbaşa kalarak hâlletmek yoluna girer... halktan uzak kalmak ister."[178]

"Halk uzak kalmak isteği" hükümdarın ya da iktidarı paylaşan grubun sübjektif niyeti dolayısıyla doğmuş değildir: Düşünürün belirttiği üzere, devlet, şevket ve kudret kesbederek 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 nitelikteki' "kapıcı", yönetici-halk görüşmesini, dilek sahiplerinin dileklerini duyurmasını düzenleyen görevlidir. Kabul zamanlarında halkı hükümdarın katına sokar.[180] Sonraları, devletin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan özel nitelikteki kapıcı, Kapıcıbaşı adını alır; "Hükümdarı halktan gizler."[181] Abbasî Devleti'nde bolluk, genişlik ve gösterişli yaşayış başlayarak hükümdarlığın gerekleri tam anlamıyla gerçekleşince, bu ikinci tip perdeleme olayı "icâb" eder. Saray, artık, "seçkin"lerin girebileceği "Hasse" yurdu (bina ve bölümü) ile bunlar dışındaki kişilerin girebileceği "Âmme" yurduna

---

[177] *MSU*, I, s. 490: *MU*, I, s. 616: *MR*, II, s. 18.
[178] *MSU*, I, ss. 553-554: *MU*, II, s. 87: *MR*, II, ss. 111-112.
[179] *MSU*, I, s. 554: *MU*, II, s. 87: *MR*, II, s. 112.
[180] *MSU*, I, s. 554: *MU*, II, s. 88: *MR*, II, s. 112.
[181] *MSU*, I, s. 554: *MU*, II, s, 88: *MR*, II, s. 112.

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. Gene, önemli olan, devlet örgütlenmesinin, uygarlık gereği olarak belirli zorunluluklar uyarınca biçimlenişidir, bu biçimlenişte irâdî tercihler ön plâna çıkmaz.

[182] *MSU*, I, ss. 554-555: *MU*, II, s. 89: *MR*, II, s. 113.
[183] *MSU*, I, ss. 555-556: *MU*, II, ss. 89-90: *MR*, II, ss. 113-414.

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 teorisinin incelenmesinin amaçlanışı *Mukaddime*'nin bütününe yansıyan bir yaklaşımdır. *Mukaddime*'nin, hedefi, toplumsal kaide ve kanunları; varlığın tabiatlarını; kabilelerin/'millet'lerin, ülke ve geçen zamanın hâllerini ve olayların cereyanlarının değişmekte olduğunu; bu değişmenin tesirlerini bilmek, sebep ve illetlerini incelemek; devletlerin başlangıç ve değişmelerini icâp ettiren âmilleri, bu devletleri yönetenlerin hâllerini incelemektir. Çağlar değişmesiyle topluluk ve toplumların değişeceği, yeni hâllere dönüşeceği bilinmelidir.[1]

---

[1] *MSU*, I, ss. 189-190: *MU*, I, ss. 64-65: *MR*, I, ss. 55-56.

İbn Haldun'un "tavırlar görüşü"nde fatalizmin hâkim olduğunu ileri sürülmesi, *Mukaddime*'nin bütününde sentezleştirilmiş doktrininin 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 mâhiyyetini belirleyen ekonomik ve beşerî temelleri değerlendirmesi, devlete hiçbir şekilde metafizik bir yüklenim getirmemesi, İbn Haldun'un, devletin gelişmesindeki dinamik süresi betimlemesinde de "felsefe"nin gereklerine yönelmediğini doğrular.

Düşünür, devletlerin son bulmasını belirli koşullar altında gerçekleştiğini açıkça belirtmiştir. İbn Haldun bu sonuca gözlemle ve kritik yolla edindiği bilgilerle varmıştır; amacı belirli bir siyasal gelişme için "rasyonalizasyon", "haklı çıkarma" ya da "meşrû gösterme" teorisi yaratmak değildir. *Mukaddime*'de "tavırlar"la ilgili görüşlerin, –devlet mâhiyyeti ve siyasal boyutlarının incelenmesinde kesinlikle görülmeyen– felsefî bir üslûpla geliştirildiği öne sürülebilir. Ancak bu durum, devletin mâhiyyeti ve siyasal boyutlarının niteliği konusundaki teoriyi hiçbir şekilde zedelememekte; çeşitli yönleriyle, bir üslûp ve "bilge"lik özelliği olmaktan öteye gitmemektedir.

İlk olarak kaydedilmesi gereken husus, İbn Haldun'un *Tarih*'in birikim, gelişim ve değişim diyalektiğinin toplum evrelerinin oluşumunun maddî temellerinin, tarihteki kanunlulukların araştırılmasında Bilim öncüsü oluşudur. Bildiği Tarih'te işleyen dinamik süreci açığa çıkarmadan araştırmasını amacına ulaştıramayacağını anlayan ve ifade eden İbn Haldun, kandaşlık-uygarlık ayırımı ile doktrinin temellerini hazırlamıştır. Düşünüre göre, uygarlık öncesinde farklı biçimlenmeler olmakla birlikte, bunlar tümüyle uygarlık öncesinin geçim yordamlarıyla ortaya çıkmıştır. Kabile toplumunun (kandaşlığın) göçebe, savaş-işi güden, açıkça güçlü asabiyyet sahibi olanları dışında, kandaşlığın üst aşamalarındaki kent'de de asabiyyet güçlü olabilmektedir ve bu hayat tarzı bedâvet'e dâhildir.[2]

---

[2] İbn Haldun'un, –avcılığı irdelemezsek– gerek çobanlığı, gerekse "ilk" çiftçiliği bedevîlik saydığını göstermiştik. Düşünürün, çiftçiliğin hadarîlik öncesinde başladığını, ondan önceki devrede geliştiğini, bir bedevî mesleği sayılmak gerektiğini öne sürmesi konusunda bkz.: *MSU*, II, ss. 729-730 vd.: *MU*, II, s. 383: *MR*, II, s. 357. İbn Haldun'un kent yerleşikliğinde, Mek-

Kandaşlığın kolektif aksiyonu asabiyyetin gücüyle oluşturulan mülk-devlet'in mâhiyyeti, bedevîlik-kandaşlık'ın ilişkiler dinamikleri açısından açıklanır. Uygarlığın bir birimi olarak vücut bulan, gelişen ve değişen devlet, temel özellikleri itibarıyla 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 kahr ve tagallüb esastır. Hükm'e bu suretle varılır. İbn Haldun'un İlm-ül-Umrân'ının ve onu mümkün kılan metodolojisinin, Bilim'e açılan ilk kapı oluşu; Bilim'in siyasal gerçekliğe yönelerek kendini tamamlama amacı; devletin "esasları"nı, mâhiyyetini ve siyasal boyutlarını açıklayan görüşlerinin mevcut olanı meşrûlaştırıcı karakterde olmayışı ve bütün bu hususlarla oluşan senteze rağmen, *Mukaddime*'yi incelemiş bulunan yazarların büyük çoğunluğun bu konunun esasları üzerinde gereğince durabilmiş değillerdir. Düşünür, devletin değişimini betimlediğinde fatalist olma ya da dönüşsel teori kurma iddiasına 'muhatap' kılınmıştır. Oysa, İbn Haldun devletin esaslarını ve mâhiyyetini de devletin değişimini gözleyerek teorileştirmiş bulunmaktadır. İlgili bölümlerde belirttiğimiz üzere devletin tavırları determinist bir süreci izlemiştir.

Devlet, ekonomik yapıyla ilişkili olarak gelişir: Devletin kudret ve servet tebaasının hâli, üretim tabanı ile orantılıdır.[3] Devletin "ömr"ü, koşullara göre değişebilir; Devlet uzun ömürlü olup hükümdarlar birbiri arkasından hüküm sürerse, medeniyet mükemmelleşir, daha ziyade sağlam temeller üzerinde gelişir. İbn Haldun, gerek devletin son dönemlerinde, belirli koşullar altında, "isyancılardan ve emel sahiplerinden gelen tehlikelerden, daha fazla selâmetle kalabilmekte" oluşunu ve gerekse devletlere yapılabilen tâzelik/ömr'ü uzatma 'aşı'sı bağlamında, yeni asabiyet sahiplerinin ömrü uzatmasını açıklar, gösterir ve teorik bir temele rapteder.[4] Öte yandan, dinamik kandaş-

---

ke'de, dikkate değer bir asabiyyetin bulunduğunu belirtmesi de "bedevîlik" teriminin hadarîlik öncesi bütün ekonomik gelişim aşamalarını sosyal biçimlenmeleri ve hayat tarzlarını kapsadığını gösterir. Bkz.: *MSU*, I, s. 328 vd.: *MU*, I, s. 33: *MR*, I, s. 255.

[3] *MSU*, II, s. 669. *MU*, II, s. 296: *MR*, II, s. 291.

[4] *MSU*, II, s. 666 vd.: *MU*, II, s. 291: *MR*, II, ss. 287-288.

Mısır'ın, Yahudilerin, Roma'nın, Yunan'ın, İslâmiyet'in, Endülüs'ün, Gotların, Frankların Berberlerin vd. karşılaştırılması için bkz.: *MSU*, I, ss.

bedevî unsurlarla desteklenen devletlerin, Türk devletlerinin ve İfrikiyye'deki devletlerin durumundan söz eden İbn Haldun, belirli gelişim-değişimler doğrultusunda da olsa, devletin 'ömr' kazandığı ve kazanabildiği[5] açıklıkla ifade etmektedir. Bu sınırları belli 'Değerlendirme'mizin uzantısı olarak, 'Devlet'in sona ermesi' momentumu ile –yeni– devlet-hânedan oluşum koşullarının meydana gelişini doğrudan İbn Haldun'dan okumalıyız.

"Bir devletin doğuşu ve yeni baştan kuruluşu iki şekilde olur.[6]

Birinci şekil şudur: Hânedanlığa bağlı uzak eyaletlerin valileri istiklâllerini ilân ederler. Çünkü hânedanlığın gölgesi kendilerinden uzaklaşmaya ve kabuğuna çekilmeye başlamıştır. Bu durumda *eyalet valilerinden her biri, kendi kavmi için yeni baştan kur*duğu ve ailesi efradında yerleşip karar kılan bir mülke sahip olur. Bu mülk veraset yolu ile ondan oğullarına veya taraftarlarına intikal eder. Tedricî surette mülkleri büyür, bazı hallerde bu mülk için (vârisler) birbiriyle kapışır. Mülkün sahibini tayin için şansla-

---

352-353 : *MU*, II, s. 291 vd.: *MR*, II, ss. 287-288 vd.

[5] *MSU*, I, s. 392. *MU*, I, s. 431: *MR*, I, s. 343.

İbn Haldun'un ".... Bu suretle devlet ve hanedanlık, ihtiyarlıktan sâlim bulunan yeni ve diğer bir ömür daha kazanmış olur" görünüşünü, gerek genel olarak devletlere yapılabilen tâzelik/ömrü uzat 'aşı'sı bağlamında, yeni asabiyet sahiplerinin 'ömür uzatması'nı göstermek amacıyla ifadelendirir, gerekirse, bu görüşünü somut örneklerle destekler.

"Doğu'da Türk Devletinde hâl böyledir. Bu devletin ordusunun askerlerinin çoğunluğu Türkler'den olan mevâli (Memlûkler) getiriyordu.... Bunlar, ... nimetler içerisinde olan, padişahın çevresinde yetişmiş askerlerden... savaşa karşı daha cüretli, sıkıntı ve zorluklara karşı daha sabırlı idiler. İfrikiye'deki Muvahhidler Devleti'nde de böyle bir durum vardı... Refah içinde yaşamayı âdet ve ihtiyat hâline getirmiş olan devlet ehli, hükümdarca bir yana bırakıldı. Devlet ve hanedanlık, ihtiyarlıktan sâlim bulunan yeni ve diğer bir ömür daha kazanmış olur."

Bu görüşün, devletin ömrüne, 120 yıl pay biçmeyi "temsil, teşbih ve mukayese" (bkz.: *MSU*, I, s. 394 dipnot 7) yoluyla gerçekleştirildiği söylemi içerisinde yer alması da ayrı bir anlam taşımaktadır. İbn Haldun'un '120 sene'yi simgeleştiren 'nazariye'sinin sülâle ve hanedanlıklarını gelişimi-değişimi-sona ermesi bağlamında, saltanatın "isim ve şekil"lerinin de dikkate alınmasıyla ilgili olarak ifade edildiği, bu açıdan tecrübe ve vakalara dayandığı S. Uludağ tarafından, H. Kıvılcımlı referans gösterilerek de belirtilmektedir. (*MSU*, I, s. 395 dipnot 7'nin devamı.)

[6] *MSU*, I, s. 565: *MU*, II, s. 106: *MR*, II, s. 129.

rını dener ve her biri onu kendisine tahsis etmek için birbiriyle mücadele ederler. Sonra içlerinden, rakiplerine nazaran daha çok kuvvetli olan diğerlerini mağlup ederek onların elindekini zaptededer.

İkinci şekil de şudur: Hânedanlığın komşuları olan milletlerden ve kabilelerden bir şahıs, onun üzerine yürür. Ona karşı harekete geçerken ya işaret ettiğimiz gibi, bütün ahaliyi üzerine topladığı (dinî) bir davete dayanır veya kavmi içinde büyük bir asabiyete ve şevkete sahip bulunur. Onun için kudreti büyüdüğünden, milletine ve kabilesine dayanarak mülk sahibi olmaya heveslenir, harekete geçen şahsın kavmi, mülkü elde edebileceklerini tasarlamışlardır. Çünkü yerleşik ve eski hânedanlığa karşı izzet ve galibiyet kazanma hâline gelmişlerdir."[7]

İbn Haldun, devletin, kaydettiğimiz üzere, son dönemlerindeki gelişmeler sırasında[8] bazan, meselâ, isyanlar ve devletin parçalanmasını takip eden dönemde, âdeta tarihsel bir paradoks hâlinde, yeni asabiyyet zıtlaşmalarından uzak kılındığında, devletin/hanedânın, "yaşama müddeti bundan sonra da uzar gider" demektir: "Bu durumdaki devlet, isyancılardan ve emel sahiplerinden, daha fazla selâmette kalır... Asabe ve zıtlaşmalardan ve kargaşalardan....daha uzak bulunan, selâmette kalır."

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 Murâbıtlar ve Muvahhîdler tarihinden edindiği gerçektir. Ancak, tekrar etmek pahasına da olsa belirtirsek, İbn Haldun, XIV. yüzyılın elverdiği evrenselliğe, sâdece metodunun gücü ile ulaşmıştır.

İbn Haldun'un genel olarak sosyal-siyasal doktrininden ve siyaset teorisinden, özel olarak mülk-devlet kavramından çıkarılabilecek so-

---

Çeşitli Arap devletleri, Türk devletleri için bkz.: *MSU*, II, s. 566 vd.: *MU*, II, s. 107 vd.: *MR*, II, s. 130 vd. İbn Haldun'un deyişiyle, "Selçuk Türkleri" için bkz.: *MSU*, I, s. 568: *MU*, II, ss.112: *MR*, II, ss. 133-134. Sâmânoğulları, Tolonoğulları ve Endülüs devletçilikleri de örnek olarak verilmektedir.

[7] *MSU*, I, ss. 565-566:

[8] *MSU*, I, ss. 560-561: *MU*, I,s.101: *MR*, II, ss. 121-122

nuçlar, bugün, 'Dünyâ hâline', ve gene birçok üçüncü dünya ülkesinin somut yapısal sorunlarına ışık tutmaktan fikir platformundaki çağdaş gelişmeleri aydınlatmaya kadar uzanabilir. Gerçekten de uzun yüzyıllar üretim sürecini önemli ölçüde etkileyen ticaret ve ticaret yolları gelişimi, üretim sürecinin belirleyiciliği, imparatorlukların geleceğini tayin eden toprak sorunlarının ipuçları *Mukaddime*'de mevcuttur. Bütün uygarlık platformlarındaki istibdatın ve özellikle 'Doğu'daki istibdatın dinamik kandaş gelenekli toplumları boğuşu, gene *Mukaddime*'den anlaşılabilir. Bu gibi temel sorunların yanısıra, fikir gelişmeleri açısından; çağdaş sosyal bilim de kaynağını *Mukaddime*'de bulabilir.

Tam burada ve bu ânda, 'Sonsöz'ü Bilim 'Kurucusu' Esâs Muallim söylemeli:

> "Az kalsın maksadın dışına çıkacaktık. Hâlbuki umrânın tabiatını ve ona ârız olan şeyleri konu alan bu birinci kitapta fazla söz söylememek için azm etmiş bulunmaktayız. Zîrâ umrânın mes'elelerini, kifâyet miktarı derleyip toplamış olduğumuza kaniyiz. Umulur ki bizden sonra gelip de Allah'ın sıhhatli bir fikir ve açık bir ilimle teyid ettiği kimseler, umrânın mes'elelerini (noksansız olarak tadâd ve) tespit ederler; (bu.) o fenni (ilk olarak) kuran kimsenin üstüne düşmez. Onun üzerine düşen yegâne şey, ilmin konusunu tâyin, bölümlerini tasnif ve bahislerini tespit etmekten ibârettir. Ondan sonra gelenler, kemâle erinceye kadar peyderpey bu ilme yeni birtakım mes'eleler ilâve ederler. (MSU, II, 1090). 'Ve Allah bilir, siz bilmezsiniz.' (Bakara, 2/216.)"

EK:
MUKADDİME'ye DÂİR ve SÂİR*
SUNUŞ

Bu 'yazı'**, İbn Haldun'u yaşayan, ve olabildiği ölçüde, hiç olmazsa bazı derslerinde yaşatmaya çalışan bir nâçîz kalemin ürünüdür.** Özün özeti; "yaşatmaya çalışan" sözüyle murâd edilen, İbn Haldun'dan öğrenilenin uygulanması demektir.

İbn Haldun, ve hâliyle, öncelikle *Mukaddime*'nin kendisi, ve hakkındakiler, 1960'ların sonlarından başlayarak okunmuş ve üzerinde yazılmaya çalışılmıştır. Hemen kaydedilmeli, İbn Haldun konusunda yazılı olarak düşünülenlerin toparlanması 1970'in ilk yarısında sona ermiştir.

Söz konusu çalışmayı geniş fâsılalarla takip eden ve daha ziyade 'Türklerin Tarihi'ne ilişkin çabalar, açıkça, teorinin birer 'uygula-

---

* 'Makale' ya da 'söyleşi' *Toplum ve Bilim*, sayı 107, 2006'da, "İbn Haldun'u Yeniden Düşünmek" 'Dosya'sında yayımlanmıştır. Bu ikinci yayın iznini veren İletişim Yayınları'na teşekkür ederim. (Metin, özgün metnin aynıdır; sadece, sözün gelişi, birkaç kelimeye dokunulmuştur.)

** Hayranlık uyandıran onca te'lif eserini kaleme alır iken yayın yönetmenliği ve editörlük san'atına da nitelik sıçraması yaşatan Tanıl Bora'nın yazma özürlü/engelliler ile de fütüvvet bağını sürdürme azmi karşısında şükrâniyyetlerimi sunuyorum. Metni, kısa sürede, bilgisinden kaynaklanan dikkati ile yayınlanabilecek bir tertibe ulaştırmış bulunan mesâî arkadaşım Gülsün Başarı'ya ve meslektaşım Selma Bardakçıoğlu Korkmaz'a teşekkür ederim.

ma'sı gayreti olarak belirmişlerdir. Ancak, itiraf etmek gerekir ki, doğrudan İbn Haldun konusundaki ilk kitapta da, hem *Mukaddime*'yi 'anlatma' ve hem de, akıl erdiğince, 'açıklama'/'üzerinde düşünme' cihetinde soluklanılmıştır. Onun için, daha başlangıçta olup bitenler –de– bir ölçüde 'uygulama' sayılmak gerektir.

İmdi, hâl-i hazırdaki bu söyleyişe dönersek, âcil görevin hudutlarını kestirmeye çalışmalıyız.

Dertleşmemiz, İbn Haldun'un fikir dünyasının, hayata dönük olduğunu belirtmekten geçiyor. 'Hayat'a nasıl dönük' sorusunun cevabı, *Mukaddime*'nin toplum'un gelişim-değişimiyle ilgili olduğu anlamını taşır. İbn Haldun'un, 'yaşanılan'ın, hayat-ı hakikîye'nin nasıl tecellî ettiğini ortaya koyuşu bu yazı'nın ölçü ve ölçekleri kapsamı ve bağlamında –sadece– hatırlatılmalıdır.

Bu temanın doğal uzantısı olarak, –şüphesiz tasarruflu davranmak kaygısıyla– sürüp giden 'mes'eleler'in sadece nasıl odaklandığı ortaya konabilir. Şüphesiz, İbn Haldun'un toplum gidişini ele alışının taşıdığı önemin özetlenmesi ile bu 'ikinci tema' örtüşen muhâkeme alanları olacaktır; böylelikle, 'mes'eleler'in, henüz yeterince değerlendirilmemiş konulara yönelik olmasına ve 'asabiyet teorisi'nin uygulama ve uyarlanma biçimleri 'sorunsal'ına dikkat çekilmesiyle yetinilecektir.

İletişimimiz devamında ise, üzerinde bir hayli durulmuş olan, 'İbn Haldun'un tarihsel materyalizmin kurucularının mübeşşiri konumunda yorumlanması' zâviyesinin bilindiği varsayılarak, önce genel olarak söylenenlere kritik bir yaklaşımında bulunmak, nihâyet, açının biraz darlaştırılmasıyla Friedrich Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* eserindeki Morgan mahreçli belli analizlerin Engels tarafından ifadelendirilmesinde, *Mukaddime*'deki Asabiyet Teorisinin dayanaklarının tez'sel örtüşebilirliği konusunun sergilemek olarak seçilmiştir.

Hâliyle, *Mukaddime* üzerine görece yakın zamanlarda yazıya dökülen, asabiyetin uzanımlarının gelişmelere uyarlanmasına dâir yorumlara da değinme fırsatı çıkacaktır. Dileyen 'genç'ler devam etsinler, edeceklerdir.

'İkincil' İbn Haldun'culuğa reddiye

Asabiye(t)'nin kaybolmayan evrensel bir toplu-eylem (tarzı) olduğu düşünce-eyleyiş diyalektiğinin temel üretim koşullarının değişmesine rağmen ve bununla birlikte, kinetik enerjiye dönüşmeye hemen hazır bir potansiyel taşıdığı öne sürülebilir mi, sürülmesinin zamanı mıdır, haydi en sâfiyâne hâliyle söyleyelim, *Mukaddime*'deki asabiyet teorisi, kandaşlık'tan uygarlık'a gidiş, uygarlık içre devlet doğuş-oluşumu ve hadaret/medeniyet/uygarlık'la bütünleşen devlet'in gelişimi içerisinde, siyaset düzeyinde eritilmesi/eritilmeye çalışılması'nın ortam ve koşulları dışına taşabilir mi, taşırılabilir mi, o vakit, müdâhil olmamız gerekirse, hâlimiz nic'olur? Göz gezdirdiğiniz bu söyleşinin yazarı, bu soruları, hanidiyse, 1970'lerin başından itibaren sormaya başlamış idi. Nihaî çalışmanın ancak belli bir hacimde basılmasıyla birlikte (*İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 1977),*** Asabiyet Teorisi'nin yeni dönemlere uygulanabilirliği mes'elelerinin boyutlarına kısmen doğrudan kısmen dolaylıca işâret edilmiş olmasına karşılık, "İbn Haldun ne diyor?" çerçevesinde kalınarak, Asabiyet Teorisi'nin sağladığı –yeni– imkânlara değinilmekle birlikte, bunların bütünüyle tartışılması –bir bakıma– ertelenmişti.

Kısacası, teori, tarihsel eşitsiz gelişme koşullarının ihmâl edilmediği bir temelde, praxis bağlamında, 'asabiyet –zaman boyutu dâhil– evrensel içerik'e sahip midir(imsi)' şeklindeki bir ana soruyu gündemde tutuyordu.

Bu imkân(lar dizisi) ancak ve ancak, bazı düşünce momentumlarının irdelenmesi gerçekleştirilmeksizin, teori'siz, eylemleştirilmezdi, şüphesiz. Praxis'in bizâtihi işleyişi-algılanışı'nın teori karşısındaki sürekliliği ile teori'nin gelişmeye açık olmasına rağmen belli bir anda kendisinden sonraki bu düşünce-eyleyiş diyalektiğine (işleyiş-algılayış'a) mukaddem oluşunun birlikteliği ve karşıtlığı, bütünselliğin meydana getiriliş formları içerisinde ayrı ayrı kavranılabilirdi.

Oysa, şimdi, İbn Haldun'un hangi söz'ün, hangi kelime'nin, İbn Haldun metodu içerisinde nasıl kavram-terimleştirildiğinden bîhaber

---

*** Bahse konu kitabın yayımlanması, *Mukaddime*'nin kaleme alınışının 600. yılında nasîp olmuştu. (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yay., Ankara 1977 ve 1982.) Şimdi göz gezdirilen bu söyleşi de, malûm, düşünürün vefâtının 600. yılına isâbet ediyor.

kişiler, ikinci el, üçüncü el varakpârelerden istifade ile iş becerdiğini zannederek ahkâm-ı nusret peşine düşüyorlar.

Memâlik-i ecnebiyyeden bir hayli kısmı için bu böyle, İslâm dünyasına mensûb olduğunu söyleyenlerin önemli bir kısmı için bu yine böyle, öte yanda, Türkiye'de yazanların, maalesef, büyük bir bölüğü için bu yine böyle; üstelik, Türkçe yazanlar için tâ 1982'den beri o muazzam eser, o inanılmaz emek bir ulu dağ gibi yaşamakta: Süleyman Uludağ Hoca'nın *Mukaddime* tercümesi, umrân iklimine yapılmış kıyas kabul etmez bir katkıdır. Prof. Dr. Uludağ'ın eseri, şüphe olmamak gerektir ki, yalnızca *Mukaddime*'nin dünya dillerine yapılmış en iyi çevirisi değildir (bu kanaate varmak için, meraklılar, yeterince bilmedikleri dillerdeki tercümelere bile bakabilirler); bu çeviri, şerhleriyle, İbn Haldun üzerine yazılmış en hâlis, en mütekâmil zihnî ürünlerin başında yer alır. Lûtfen, *el-İber*'le boğuşmanız beklenemez, ama lûtfen, Uludağ tercemesini hatmetmeden ağızlar kapalı kalsın. Önce ödevinizi tamamlayacaksınız.

Önce, başlı başına önemli bir etüt olan 'Giriş'i okunacak Uludağ'ın, 140 sahifelik bu giriş ne ile uğraştığınız konusunda en ecnebî kaynaklara, en düşkün olanlarda bile bir-iki travmatik netice hâsıl edebilir. Bilâhire, İbn Haldun'un kendisi okunacak ve Uludağ Hoca'nın şerhlerinden istifade edilecektir. Burada, bu önemli 'Giriş'ten şimdilik bilhassa bahis açmayacak, okumayanların bu incelemenin tamamını okumalarını bekleyerek, sırf örnekleme amacıyla Uludağ'ın açıklama/şerhlerinden örnekler vereceğiz.

Uludağ'ın; (intihâlperest) Fındıkoğlu'na göndermesini sınırlı boyutta tutuşu (s. 230 not 31), gayb âleminin asıl inceleme konusu olmadığı yönündeki imâsı (s.294 not 19), asabiyet'in temel yeri itibariyle, 'kan ve soy' dışındaki velâ ve hilf basamağına yönelmiş olduğunun vurgulamaya başlaması (ss. 335-336 not 5) ve bunu izleyen şerhleri; kahr-tagallübün aslî işlevselliği (ss. 351-352 not 10), iktisadî âmillerin temel oluşu ve asabiyet'in değişimindeki aslî rolü (s.352 not 11 vd.), –yeri geldiğince, açıklama ve yorum yanısıra– kavram ve kavrayışlar üzerine özlü bir öğreticilik örneği göstermesi (ss. 421-423 not 15,16), ictimaî zaruret konusundaki önemli tespiti /vurgulaması (s. 425 not 17), gene Mülk-Devlet'in somut tarihte baş gösterişinin (Emevî Saltanatı'nın) 'meşrû'laştırılması açısından –bir çeşit– savunma mekanizmasının geliştirilmesinde, İbn Haldun'un Mülk-Devlet'in tabiî ve zarurî oluşu söyleminin özetlemesi; doğru-

dan hayat tarzlarına bakarsak, hadarîlerden çok bedevîlerin "hayra, fazilete, iyiliğe ve güzel ahlâka daha yakın bulun(maları)" yönündeki İbn Haldun'un teorisinin temel tespit-elemanlarından bu en önemlilerinden birini açıklamaya girişmesi (s. 329 not 3); tüccar'ın ahlâken düşük bir karaktere sahip olduğu (olmak durumunda kalma zarureti bulunduğu) yönündeki İbn Haldun söyleminin irdelemesi, bazı hadislerde ticaretin teşvik edilmiş olduğu görüşüne karşı, "tüccar füccârdır, tacir olarak ölen fâcir olarak dirilir, ahirette en ziyade hüsranda olanlar, dünyada en fazla servete sahip bulunanlardır" meâlindeki hadisleri vurgulaması (ss. 721-722 not 5'in s. 722'deki bölümü), İbn Haldun'un belirli söylemlerinin *Mukaddime*'nin sadece altıncı bölümünde olduğu iddialarına karşı açıklama ve delilleri ortaya koyması, İbn Haldun metodunun öncülerinden olan, akıl'ın işlevsellik gösterdiği alanın ayrılması ve belirginleştirilmesi ile bunun doğal bir sebebi/sonucu olarak hudûs delili ve teselsülün butlanı deliline düşünürün "hiç iltifat etmemesi"nin altını çizmesi, akaidde ilm ve hal arasındaki farkın söz ile ittisaf arasındaki fark gibi oluşu yönündeki ("Bir kimsenin fukara ve biçarelere merhametten bahs etmesi başka, onlara bilfiil şefkat göstermesi başkadır ve önemli olan sonuncusudur") –düşünürün sadece kelâm karşıtı oluşu için değil, genel metodolojik konumunun açıklanması yönünde anlam taşıyan bir ifadesi olarak da ele alınabilecek– bu görüşünün kelâm ve tasavvuf üzerine İbn Haldun'un genel görüşleri ele alınırken vurgulanış biçimini mütalâa edişi (ss. 832-833 not 10, özellikle not'un 833'deki bölümü, kezâ bkz.: s.205 not 33); bizim vaktiyle İbn Haldun'un 'ittisal nazariyesi' olarak adlandırmış bulunduğumuz metodunun ayrılmaz cüz'ü olan nazariyesine bütün filolojik/lengüistik/etimolojik boyutlarıyla dikkat çekişi (ss. 284-285 not 17) ve böylelikle, "kendisinde his ve idrak toplanmış olan" maymun'un, "kendisinde kîs (hazakat, maharet ve zekâ) ve idrâk toplanmış bulunanların", maymun'dan insan'a geçiş sürecini yaşayanların ve –tabiî– insanların bu serüveninin gene işâret edildiği gibi, Darwin'in ötesinde, dayanak ve küllî esaslarını da ortaya koyan bir şekilde betimleyişi gibi sırf fikir vermek üzere örneklediğimiz Uludağ'ın terkîblerinden çok küçük kısmını hem âkil olanlar için; hem de, biraz umutsuz bir gayret ama, *Mukaddime* bilmeden İbn Haldun yorumlamaya kalkışanların, henüz ilk istasyona varmadan ikrâm edilen limonatayı âfiyetle içip uyutularak soyulacak olan 'okumayan-bilmeyen'lerin, ikinci istasyondan

önce uyandırılmaya çalışılması görevini ihmâl etmemek üzere kaydediyoruz.

Bu 'iletişi'nin yazarının, temel yazımını 1974'de ikmâl ettiği tezinde, İbn Haldun'un metodu ve metodu ışığında 'siyaset teorisi'ni incelenmeye çalışırken biri teorik düzeye yansıtılan tespit, diğeri de, hem bu tespiti mümkün kılan bazı temel birikimlerden hareketle, düşünce örtüşmesini de gösteren iki açılımına burada mim koymak gerekebilir.

Bunlardan ilki, teori'ye yansıtma yoluyla onun bütünleyici bir parçası hâline getirilmesine çalışılan husus, bizim, bundan takriben 40 yıl (tabiî, Türk yılı) önce Lewis Henry Morgan'ın *Ancient Society* (*Kadîm Toplum*)'unu okumaya yönelmemiz oldu. Hiç şüphesiz, *Ancient Society*'den Friedrich Engels yoluyla haberdârdık.

Sevgili kaariyi bunaltmadan hemen belirtmeliyiz ki, bunu takip eden zaman içerisinde, Engels/Marx → Kıvılcımlı → Morgan → gene Marx/Engels akışı fikrî bağlamda, İbn Haldun zuhûr etti. Gidiş, Dr. Kıvılcımlı'nın işâretleriyle başlamış oldu. 1969'dan itibaren İbn Haldun 'mes'elesi'yle tarihsel materyalizm 'mes'elesi' tedâhül etti. Bu kadar indî ve şahsî bir konuyu, söyleşi de olsa, burada kaydetmek zarureti, takdîr edilmesi beklenir ki, benmerkezcilik'le ilgili değildir. Tahteşşuûrumuzda öyle kırıntılar bulunmasından nefsimizi alıkoyamamış olsak dahi, konu, işin bu 'ruhsal' yanıyla değil, düşün(ce)sel yanıyla ilgili(dir). Zira, yukarıdaki 'Türk yılı' deyimimizin sözümona hoşluğu dışında, olaylar Türkiye yılları içerisindeki inikâslar şeklinde vücut bulmuştur. Bundan ötürü, 'kıssadan hisse' vasfını hâizdirler.

Böylece, 1960'ların başından itibaren, tarihsel materyalizme duyulan ilginin ardından, anlamlı bir kesinti olmadan, hattâ, galiba, hiç kesinti olmadan, İbn Haldun'dan haberdâr olduk ve önce Franz Rosenthal ile Ugan yoluyla okurken, Pîrîzâde-Cevdet Paşa da yetmeyince, Arap dilinin coğrafyasına doğru, ürkek, koşarken, "ellerimiz şerha şerha bağrımız hûn", özellikle etimolojik düzeydeki öğrenme çabalarımız Eyyûb Sabrı gerektirdi.

Oysa, ey kaari, Arapça bilmeyen ve hattâ, özellikle bilenler için hayli zamandır Uludağ tercümesi var, ikinci-üçüncü el frenk kaynaklarıyla İbn Haldun öğrenmeyiniz telkinimiz, ki bunlara frenk üniversitelerinde boy gösteren ve tez verenler de dâhildir, sanırız bir mânâ taşıyor.

Batı kaynakları arasma duhûl eden bu kabil –yaygınlaştırılan– eserler, az sayıdaki değerli örnekleri dışında, hegemonik ve oryantalisttirler.

Gelenek elçilere uzanır. 'Modern zamanlar'ın (ki, tabiî, bu da bir batıcıl terimdir), 'Şark'ı methederek zemmet', slogan ve planlaması, taktik ve stratejisi (kısacası, sevk-ül-ceyş'i), İbn Haldun örneğinde pek güzel işlemiştir, işletilmiştir. "O orta zamanların hattâ bütün zamanların en büyük zihni idi" meâlindeki terennümât, hep methiye yoluyla İbn Haldun'un (hâliyle, asıl, *Mukaddime*'sinin) anlaşılmasına set çekmek ve İbn Haldun'un bütünselliğini haleldâr etmek için kullanılmıştır. Tâ 19. yüzyıl'ın ortalarından beri. (Olayı iyice pekiştiren ise, İngiliz istihbaratı gönüllüsü Toynbee'dir.)

'Strateji' böyle iken, taktik planda, başlıca oyunbazlıklar da belirginleştirilmiştir. En esaslıları, İbn Haldun'un anakronik olduğunu söylemek, hemen onun arkasından, düşünürün Batı'nın önde gelen fikir erbâbı arasında benzeşmeler kurgulamak şeklinde örgülenir.

Vaktiyle İbn Haldun'un 74 (yetmiş dört) ayrı 'Batılı fikir adamıyla 'kıyas'landığına tanık olduğumuz gerçekten pek çok sayıdaki esere işâret etmiştik. O günden bugüne bu tespitimiz 100'e yaklaşmış bulunuyor. Bunlardan birkaçı dışında (10 kadarı hariç) tüm düşünce adamları İbn Haldun'dan sonra yaşamış olanlardır. Dehşet şuradadır ki, İbn Haldun'un düşünceleri, çoğu defa, hattâ bu 'kıyas'ların tamamına yakınında, kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış kişilerin düşüncelerine benzetilmiş olmaktadır. Bodin, Vico ve Montesquieu gibi sızmalar ve damıtmalar sonrasında ve ikinci elden de ulaşsa açıkça İbn Haldun kaynaklı olanlar üzerinde durmaksızın konunun asıl nabzını tutarsak, 'sonraki'ne benzediği için İbn Haldun'u takdîr etmek, bütün diğer fikir şakilikleri ve mantıksal saçmalıklar bir yana bırakılsa dahi, oryantalizm değil de nedir?

Bir de, İbn Haldun'un şu veya bu disiplinin, tarih, tarih felsefesi, sosyoloji'den başlayarak şehircilik ve çevreci disiplinlere kadar hepsinin öncüsü olduğu yolundaki, gene bütünü parçalayarak, sözde metih paravanası altında İbn Haldun'u lîme lîme etme taktikleri bugün de devam etmektedir.

Bugün devam eden asıl vahîm tehlike, İbn Haldun'un dîn konusundaki söylemlerini öne çıkartarak, dîn ve felsefeden (akıl yolu'ndan) ayrı bir alanı, bilim alanını ilk kez ortaya koymasının dinamiklerini gizemleştirerek, bu ayrı ve yeni alanın, Umrân İlmi'nin şerîat

ve/veya felsefe bağlamındaki konumuyla ilgili zorunlu ve organik ilişkiler îcât ederek; İbn Haldun'un, yeni İlim'inin, kendisi tarafından, uzun fikrî mücadelelerle bağımsızlaştırılmış alanını yok etmekle eşanlamlı çabalar şeklinde yeniden üretilişidir.

"Akıl yolu nedir, Nakil yolu nedir..."i ortaya koyma çabasındaki İbn Haldun, bu yöndeki çabalarıyla emsâlsizdir. Ama bu, *Mukaddime* demek değildir. *Mukaddime*, bütünselliği içerisinde, Vahiy'le indirilen nakiller ve öte yanda, –özellikle mantıksal kategorileriyle– bir araç olan akıl yolu dışında ortaya koyduğu, 'toplumsal kuralların mevcudiyeti, bunların değişerek varolduğu, bunların benzeyiş ve başkalıklarının sebepleri ve temel ilişkileri, toplumların ve devletlerin oluşum yasalılıkları, meydana geliş biçimleri, bunların iktisadî sebepleri, değişimi zorunlu kılan etkenler ve devletlerin gelişimleri' biçiminde özetlenebilen *Mukaddime*'nin asıl içeriğidir.

İbn Haldun'un asıl 'îcâd'ı budur.

Tekrar vurgularsak, bu îcâd'ı, yasalılıklar bakımından söylersek, bu keşf'in metot-teori'sine hayat verebilmek için, İslâm'ın kaidevî manzûmesini de, felsefe'yi de o zaman ve bu amaç için öngörülen bütün boyutlarıyla, müdhiş müktesebâtıyla ayrı ayrı incelemiştir. Ancak böylelikle yeni ilminin, kısacası, bilim'in alanını açmıştır.

Oysa yapılagelen, onyıllardır devam eden ve bugün hortlatılan, İbn Haldun'un bilim alanını bağımsızlaştırmak için verdiği uğraşların öncesine dönerek, onun, Şerîat'a ilişkin ve/veya felsefe'ye ilişkin genel söylemlerini, İbn Haldun'un metoduyla katışık hâle getirerek, sözde İbn Haldun anlatılmasıdır. Buraya kadar olana, gene de, gülüp geçilebilir.

Ne var ki, tekrar ediyoruz, ne var ki, şimdilerde yapılan, Onun İlm-ül Umrân'ından bahsediliyor maskesi altında, referanslar boğuntusu içerisinde, İbn Haldun'un bilim yolunu açmak üzere, bilim'i ayırtsama çabasının içerisindeki söylemlerinin öncesine ve bu ayırtsama işini gerçekleştirirken söylediklerini parçalayarak, oradan, en vahîm biçimde, tam oradan, günümüz mes'elelerine, açıkçası, meselâ Huntingtonsal, Fukuyamasal (ve şüphesiz, yarın, Fukuyama'da ârız olan yeni sözde düşünce değiştirmeleri yama'ları) konularına zıplanılması perendebâzlığından hünerler gösterilmekte, ters taklalar atılmaktadır.

Devlet'in devlet olması için zarurî olan, devlet'in başlıca işleyiş ve eyleyiş mekanizması olan kahr ve tagallüb, bütün devletlerin (ki, ta-

mamının mâhiyeti devlet olmaktır, toleranslı-moleranslı, Doğulu veya Batılı olmalarının anlamı, ancak bu teorik açılımla irdelenebilir, farklılık devlet'i açıklamaz; devlet, devletlerin farklılıklarını açıklar;) ortak varoluş, biçimlenme, eyleyişte bulunma ve kendini sürdürme-yenileme dinamikleri, ve özetle bunların var olduğu devlet genelliği olan ve mâhiyetinin odaklaştığı kavram hükm, 'hukuk'sallaşmada beliren vaz, bu gibi bilisiz 'yazım'ların tek tek açığa çıkartılmasını – ömrümüz vâr ise– erteleyerek söyleyelim devlet(ler)in ortak varoluşlarının gelişim ve değişimini, üretim sürecinin bunu güdümünde tutma çabalarını, bu temeli, bu genelliği, teorisizlik çamuruna bulanarak, her'şey'i 'Batı niye İslâm'a karşı yeniden göğsüne haç takıyor' musahabesindeki mükeyyifâta gark olanlar dünyanın dört bir yanında ('dört' idi değil mi?) kol geziyor.

Mülk-Devlet dedik ya, iş'in 'öz'üne bakmak lâzım gelir

'Asabiyet' konusunda, beraberinde gelebilecek tüm teorik ve praxis'e ilişkin sancıları taşımayı göze almadan, 'Dünyada ne oluyor' sorusunun cevabı için peşrev yapılabilir mi?

Asabiyet'in (a) 'İleriki zamanlar'da da (Dünyanın o zamanın bilinebilirliği içerisinde ve o zamanın dinamiklerinin istikbâle yönelik ipuçları mertebesinde) mevcut olabileceği düşüncesi İbn Haldun'da var mıdır? (b) Asabiyet'in ileriki zamanlarda değişimin zorunlu kıldığı yeni birikim-zıplama momentlerindeki kolektif aksiyonlarıyla ortaya çıkabileceğinin işâretleri İbn Haldun'da var mıdır? (c) Ve tabiî, asıl mes'ele, İbn Haldun'dan yola çıkılarak, asabiyetlerin yeni tezâhürlerini irdelemek için hangi zihinsel emeklerin çemberinden geçmek gerekir? Daha da önemlisi, yüzmenin yüzerek öğrenilmekte oluşudur.

Bu soruların cevabını aramadan, 'Evet, İbn Haldun'da Devlet, Asabiyet gibi öyle şeyler de var ama biz ahkâmımıza toz kondurmayalım da, bu dünyanın başına belâ olan ikilemlilik'in cilâlı bir analizini yapalım'cılık, tamamıyla cılk'tır.

'Vakit yok, yeniden 14. yüzyıl'a mı döneceğiz, İbn Haldun o yüzyılda yazdı, 1406'da öldü'cülük ya da vakit yok, 19. yüzyıl'a mı döneceğiz, bütün 'çağdaş antropoloji'nin reddiye içinde bulunduğu Morgan'a mı döneceğiz hâlâ, dahası Engels(ler)le mi uğraşacağız şimdi, dünya kaynıyor, biz münevver yazarlar, ne olup bittiğini gelin

anlatıverelim'cilik, tutan ve yakalayan yok ya, bırakınız yapsınlar bırakınız dopinglenerek koşsunlar.

Demek ki, 'Devlet orada duruyor, duruversin, bu Doğu/İslâm ile Batı kavgası nasıl azdırılıyor ona bakalım'cılık ile 'İnsanoğlunun hangi bağlamlarda, ortak eylemi, Asabiyet'i vücut bulabilir; bulabilir mi, günümüzde Asabiyet'den dem vurmak ultra-ütopistlerin ham hayali midir?' sorusunu cevaplayamamak, soruyu/soruları zor bulmakla beraber gayret içerisinde olmaya çalışmak başka şey; bu sorular yokmuşçasına, İbn Haldun'u gündeme getirerek, hattâ 'İbn Haldunculuk' yapar gözükerek tahliller geliştiriyor pozlarına bürünmek başka şeydir; en hafif deyişle, zıt değerlerden hareket etmişliği gösterir.

(Asabiyetin sınıflı toplumun değişimi boyunca ve onu çevreleyen temel değişkenler tahtındaki soruların muhtemel cevaplarıyla boğuşmak, geçmişte, bu söyleşinin 'yazar'ına zor gelmiştir. Bunlara cevap vermeye kalkışmak şöyle dursun, nasıl cevap verilebilirliğin öncüllerini kurgulamak bile çok zor gelmiştir. Onun yerine, Asabiyet'in eski Türkler'deki tezâhür biçimleri ile Osmanlılık oluşumundaki işlevselliğini çoğu zaman anlamaya ve biraz da anlatmaya çalışmak ömrünü doldurmuştur.)

Söyleşinin burasında duralım, 'ne yapılabilir/ne yapmalı/nasıl değiştirilebilir' şeklinde özetlenebilecek olan büyük gidiş'in –sil baştan– fikrî öncüllerine –yer elverdiğince– serpiştirmelerde bulunalım.

Asabiyet'i bilmek

Biliyoruz.

Neyi biliyoruz? Buyurunuz elma, armut, ayva ve hurmaları karıştıralım. Silâh ticareti'ni (ki bu evrensel yumağın dehşet renkleri içerisinde en belirgin ve vahîm olanı), petrol'ü, uyuşturucu ticareti'ni, doğalgaz'ı (ve meselâ, Kazakistan rezervlerini), tabiî asıl, Çin'in kuşatılması büyük projesini, bilişim'in yaydığı ve denetlediği yeni zihin esâretini, hafif sanayiiler-kozmetik-uslu para tacirleri-ilâç sanayi vb.'ye karşı vuralım-bombalayalım-silâha güç verelim çelişkisini, Yeni Muhafazakârlığın alkolden Evangelizme zıplatılmış tehlikeli beyin indifâlarını, şahin ve güvercin kılıflarını, Yeni Dünya'nın Lâtin dilleri ülkelerindeki dirilişleri, Çin ekonomisi ile ideolojisinin çâresiz çelişkisini, Kuzey Kore saltanatında tüten külhanîliği, Sünnî-Şiî çelişkisinin yeni formlarının savaş laboratuarlarında yeniden şekillendirilme çabalarını, etnik bayraktarlığı ödüllendirme fonlarının devâsâ boyutlara ulaştığını, bunun geri tepmesi ihtimâllerine karşı

Türkiye üzerinden yürütülecek B ve C planlarını, hedef-İran'ın hedef olmasını aşan bir kıvraklıkla gözlerin –önceden– oraya çevrilmesi kurnazlığını, umut-Hizbullah yaratma taktiklerindeki gelişmelerin meydana getirdiği Hizb-ul-Allah'ın umut olmasının önlenemez yükselişi tespitiyle 'yürüyün İslâm'a karşı' stratejisinin koyulaştırılmasını, siyonizm ezberini, kaç kere tezkere'yi, tek-bir-para hükümranlığı ile devlet denilince sadece ABD'de öngörülmesi ideolojisinin yaygınlaştırılmasını, ... "Ayva sarı nar kırmızı sonbahar"ı hep yaşıyoruz.

Ey teorisyenler! Ey Yorumcular! Bağrında büyüdüğümüz yüce Devlet, bu çürüyen meyvecâtın neresinde?

Teori-sürekliliği ile ömür boyu yeniden ürettiği kandaş toplum-uygar toplum 'ilişki-çelişki-geçiş' görüşünün uzantısı olarak, nâçizâne, ömür boyu ortaya koymaya çalıştığımız "eskiyi al, kullan, canlandır, yeni'yi üret, eski'ye son ver" şeklinde tezâhür eden ve devlet öncesinde filizlenerek devletlerin vücut bulmasıyla kurumlaşan ve hukukîleşen büyük tavır'ın, sadece 'Tarihsel Devrim'ler çağına mı ait olduğu, sınıfsallıkla ve onun günümüzdeki tavrı bağlamında ancak, muhtemelen, bizâtihi asabiyet içermeyen sıcak odalarda tartışılabildiği, neticede 'asabiyet ne demektir'in orta yerde durduğu; diğer bir deyişle, kan bağı asabiyeti dışında, (asıl, İbn Haldun teorisinin candamarını oluşturan) edinilmiş asabiyetin aynı momentumda devlet yıkıcı asabiyet ve devlet kurucu asabiyet özelliklerini taşımış olduğu dönemlerin sonrasını, Doğu-Batı-Güney-Kuzey'in son 600 yılında ne oldu, neler olabilirlerden Irak kalınarak, bugün'ü bugün'e getiren dinamiklerin atlanarak –'pro' veya 'anti'- Huntingtonlaşmakla iş'ler yürür mü?

Ey 'Lâtin' Amerika, ne yapıyorsun sen? Senin şiârın, umde'n, düşüncen, içgüdün, eyleyişin n'ola ki?

Şu ân, kadirşinaslık yörüngesinde, beş yaşımıza dönmek dileğimizi Lamba'nın Cini'nden dilemek istiyoruz. (Yüzük'ün Cini'nin kudreti buna yeter miydi acaba?) 1948'de, (belki biraz önce) İstanbul'da Bebek'te, Hellmut Ritter'in kaleme aldığı bir makale konusunda, 1970'lerin hemen başlarında kaleme aldığımız bir özeti ve yorumu nakletmek istiyoruz. Bu nakil, Asabiyet Teorisi'nin yaratabileceği yeni düşünce imkânları konusundaki Ritter'in bu en azından üzerinde durulması gereken unsurları sergilemesi açısından çok önemli, öncü makalesinin, pek çok argümanı yepyeni durduğu için

neredeyse 60 yıl (bu satırlar şimdi okunurken 62 yıl sonra) yeniden gündeme taşınmasının sayısız faydaları var.

"Hellmut Rittter, asabiyet kavramından hareketle (kendi tanımıyla) 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, asabiyet kavramının filolojik ve tarihsel yorumuna girişmek amacında olmadığını, niyetinin, bu kavramı daha geniş anlamda ele alarak geçerliliğini ve kapsamını incelemek, asabiyetten İbn Haldun'un çıkarttığından daha fazla sonuç çıkartabilmenin imkânlarını araştırmak olduğunu belirtmektedir (s. 4). Cemaata bağlılık, 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, asabiyetin –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, Semitler'de, özellikle Araplar'da daha belirgindir. Özellikle, aynı kandan gelmiş olduklarına dair subjektif inanç her şeyden daha önemlidir (s. 26). Memlûk Devleti'ni kuran Orta Asya'dan getirilmiş Türk kölelerin tavrı bu kategoriye girer. Ritter, yarı-askerî ve sosyal birliklerin; derneklerin, yoldaşlık'ın, 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 ahî 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) asabiyetin siyasal açıdan sonuçlarındandır. Ritter'e göre İslâm ülkelerindeki yöneticiye bağlılık duygusunun kökeninde asabiyetin uzantıları aranabilir. Şiîlerdeki 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'ân'ı yorumlayarak "zulüm karşısında direnme"yi bayrak yaptıklarından benzeri dayanışmalar içerisinde olmuşlardır (s. 39). Boykot ve protestolardaki grup dayanışması da paralel özellikler taşır (ss. 30-31).

Ritter, çağdaş sosyalizmde devlet ile işçiler arasında sağlanmaya çalışılan birliğe bir çeşit dayanışma duygusundan geçerek varıldığını belirtmektedir. Millîleştirilen kuruluşların, işçilerin kendilerine ait olduğu fikri bu dayanışma 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 gerilimler sırasında dayanışma merkezleri meydana gelmektedir. Siyasal dayanışma, hâlâ, İbn Haldun'un belirttiği gibi iktidarın birincil derecedeki kaynaklarındandır. Dış politikaya ilişkin sorunlarda ve 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, asabiyeti gerek İbn Haldun'un ortaya koyduğu değerler çerçevesinde genişletmekte, gerekse bu kavrama çağdaş boyutlar tanıyarak sonuçlar çıkarmağa girişmektedir. Etüdün, asabiyet kavramının orijinal anlamıyla ilgili tahlillerde ortaya çıkan değeri, Ayad ve Rosenthal gibi ana çizgileri itibariyle kalıplara tutsak kalmamış yazarlardan hareket etmiş olmasından dolayıdır. Etüt, asabiyetin çağdaş boyutlar çerçevesinde yorumlanması açısından psikolojik unsurların ağırlık kazandığı ilginç önermeler getirmekle birlikte, temeldeki hareket noktası itibariyle eleştirilmelidir. 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 biçim-

lemelere uğramış insan faktörünün nasıl oluştuğu ihmâl edildiğinde, çıkarılan sonuçlar rastlantısal kalmaktadır. Ayrıca, temelde askerî-demokratik barbar toplumu örgütlerinin hareket tarzıyla oluşan asabiyetin, 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."

Ritter'in makalesinin değerlendirilmesine geçtiğimiz son paragrafta, özellikle son dört cümlemizde –vaktiyle– nasıl fazlaca ihtiyatlı olduğumuz hemen görülecektir. Bu, zinhâr, akademik bir ihtiyat olmamıştır. Eşitlik-Kardeşlik-Özgürlük yolundaki teorik esaslar ve bunların eyleyişle bütünleşmesi konusunda akıl yürütmenin, bizâtihi ortak eyleyiş dışında, haddsizlik olduğu konusundaki terbiyevî haddbilirliğin bir sonucudur, bu.

İbn Haldun'la birlikte nereden nereye...

Şimdi, ucu-bucağı görülebilemeyen bir sonsuz macerâya kapılma yolunda cinnet-mekân olmaya dek varabilecek büyük karmaşanın yarattığı zihinsel sıkıntılarla satırbaşları dökümü yapmaya çalışalım. Sonra devam ederiz. Nasipse.

1. İbn Haldun ne der? Nereye varmak ister? Gözlediği asabiyetin tabiî sonucu –olan– devlet'in demistifikasyonu değil midir? Üstelik, bizâtihi devlet'in gözlemiyle, kandaşlıktan uygarlığa 'geçiş' dinamiklerine bakış metoduyla, devlet'ten geriye dönerek asabiyetin işleyiş organizmasını keşfetmemiş midir? Tarihteki en büyük –zihinsel– eytişim bu değil midir?

2. Konuyu daralttığımızda, İbn Haldun'dan Karl Marx'a doğru giden yolun, 19. yüzyılın etnografya-etnolojisine gelininceye dek, tamamıyla sisler içerisinde olmasına rağmen ve bununla birlikte, ke-

sinti ve zıplamalarla süregelen insan(lık) kolektif çabasının 500 yıl sonra sıçramasına yeniden bakmak heyecan verici değil midir?

3. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, (*Kadîm Toplum...*) (Bkz.: Ünsal Oskay çevirisi,) 1877'-de tamamlanmış ve yayımlanmış olmakla, kandaşlık'ın tarih öncesi'nin yaşayan kalıntılarının o gün derlenmişliği bağlamında Marx'ın, vakit azalmışken, (Moskova yayıncıları vaktiyle tarihi şöylece daha da somutlamışlardı: 1881'in Mayıs'ı ile 1882'nin Şubat ortalarına kadar,) hemen yalnızca *Kadîm Toplum*'la hemâhenk oluşunun, çok yazılmış, ama yeterince olgunlaştırılamamış, ve dahi, bu konularda çok birikimli olan Türkiye'de bile yeterince yazılmamış olmasından kaynaklanan bir güdük kalış söz konusu değil midir?

('Türkiye'nin ne anlama geldiği açık... Çünkü, Doğu'nun –Hind ve Çin'den gelen– çok dolayımlılıklardan geçse de dönüşsel-mukadderat tavrını tevârüs eden; Slavlarla birlikte kandaşlıktan uygarlığa sistemli geçişi en son yaşayan, İman ile arayışlar arasında kitlesel ve bireysel gelgitleri en çok yaşamış; 'cihangirâne devletler kuran'; Osman Gazi 'bac' nedir bilmez iken diyelim 150 yıl sonra Kanûnnâme-i Âl-i Osman'lar buyuran; *Mukaddime*'yi –olduğu kadarıyla– hep okumaya çalışan; *Mukaddime*'nin Sultan II. Abdülhamid Han tarafından yasaklanışını görmüş; Hekim(ler) tanımış; çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine taşınan; destanında yalnız 'onlar'ın maceralarına yer verilmiş; yârin zülfünden meşin yuvarlağa kadar hep sevdâ peşinde koşmuş; en çok aldatılan ve hiç aldatılamayan; 'en' çağdaş zamanlarda, 1961-65'i özel olarak yaşayarak, 1968'i önceden (Uruguay ile birlikte) haber veren; bu genellikleri tikel bir örneklemeye indirgemeye cevaz varsa, meselâ, çocukluğunda Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte Bozkurtlar'ın Ölümü'nü, Yeşil Gece'yi, ve ileri delikanlılıkta İbn Haldun ile K. Marx-F. Engels ile Kıvılcımlı ile Türklerin kadîm tarihini aynı zamanda okuyan; mozaik ile resimsizliği birlikte bağrında taşımış; her etni'den arkadaşlıklar edinmişlerin diyârında olduğu kadar, kalem tutanlar, 'şartlar icabı' başka yerde görülebilir mi? Meselâ.)

1. Ve gene, tarih öncesinin, insankızıoğlu'nun tarihinin bütünüyle kucaklaşması yönünde Morgan'ı okuması üzerine, (dediğimiz gibi, 40 yıldır kapitalizm'in, ve geri dönerek feodalizm'in, yasalılıklarıyla uğraşan) Marx'ın çok daralmış vaktinde, Engels'in görevi devralışıyla, tarihin yeniden keşfi yolunda Ailenin, Özel Mülkiyetin ve

Devletin Kökeni'nin kaleme alınışına bir daha bakmak ziyâde faydalı olacaktır.

2. Bir ân için geriye dönersek, 19. yüzyıl Bachofen'le belirginleşmeseydi, çok zengin bir ABD'li yatırımcı olmak yanısıra, aynı zamanda, Amerika yerlilerinin tarih öncesini en iyi korumuş kabilesi İrakuaların bütün koşul ve ritüellerini tamamlamış tam kandaş üyesi olması düşünüldüğünde, İrakualar'dan başkasına adres soramayacağına göre, Almanca okuma sıkıntısını da katarsak Morgan'ın, Bachofen'in Mutterect'ini 'hatırlatma'sı sorusundan başlayarak sürüp giden sorular sadece 'fikrî dünya' ile mi ilgilidir? (Ayrıca bkz.: Lawrence Krader, *American Anthropologist*, V-72, 1970, ss. 108-109.)

3. Dr. Kıvılcımlı'nın, Alman İdeolojisi'nden kaynaklanan Üretici Güçler Teorisi ile tanışılmasa, İbn Haldun'un incelenmesini mümkün kılacak bir teorik çerçevenin oluşturulmasında, Morgan saptamaları ve terminolojisinin açıklanmasına girişilebilir miydi? (Bkz.: *İbn Haldun'un Metodu* (...), "Barbarlık ve Uygarlık: Özellikle Barbarlık", ss. 177-189 ve "Bedevîlik ve Hazarîlik: Özellikle Bedevîlik", ss. 189-195.)

4. "İhmâl edilen'i bir kez daha ... vurguluyor" olmak şeklinde yazılan kısa 'iletişi', "Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik Üzerine Mektup" başlıklı ve sadece beş sayfa idi. (Bkz.: *Toplum ve Bilim*, 14, Yaz 1981, ss. 157-163.) Bu 'mektub'un 19. dipnotunda Ailenin ... Kökeni'ndeki, tarihsel materyalizmin o zamana kadarki birikimi karşısında, 'tuhaf' (isterseniz burada bir ünlem işareti olduğunu öngörünüz) duran, üslûp ve yargıların birkaçına sadece gönderme yapılıyordu.

Burada imâ edilen, şüphesiz, bunların İbn Haldun çıkışlı olduğu değildi. Belirtilmeye çalışılan, sadece, Morgan okumalarının, ve o müthiş çok lisanlı (Latince, Grekçe, Almanca, İngilizce, Fransızca ve ilâh kısaltmalardan oluşan 'şifre-steno') not tutma özelliğiyle Marx'ın kitap boyutlu notlarını (Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*'ta –Bkz.: ss. 12-13, 25-27, 97-241- gördüğümüz üzere bir sayfaya 600 kadar kelime sığdıran Marx, Morgan okurken 98 sayfa –tekrar edelim, sayfası 600 kelimelik– not tutmuş, bunun basılışı, 144 büyük sayfada sığdırılmaya çalışılmıştır) sonucunda gündeme gelen ve devraldığı görevde, Engels'in, hangi düşünce-metot-tespit aşamalarından geçerek böyle hükümlere varabilmesiydi. 'Böyle'lerin örneklenmesini sonraya bırakabiliriz.

5. 1970'lerin sonlarına doğru yoğunlaşmaya başlayan, 1980'lerde güçlenen ve çok önemli örneklerini Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan antropoloji dergilerindeki etütlerde bulduğumuz –esintileri hâlâ devam eden– antropolojinin son altın devri'ni unutmak mümkün müdür? Neden-niçin-nasıl (şüphesiz, bu bileşkenlerin en önemli öğesi 'nasıl') olup da, gene tam aynı dönemde İbn Haldun'dan yola çıkarak asabiyetin yeni formlarını tartışmanın yeni tohumları çatlamaya başlamıştır?

6. Tohumlar filizlendikçe, 'İbn Haldun-Marx' enlem ve boylamındaki 500 yıllık hayat çizgisinin, Marx'ın somut bir İbn Haldun okuması olmasa dahi, nasıl mümkün olduğuna dâir, en azından, bazen tarihi altüst etmek pahasına da olsa, o bitmez tükenmez ve sayısız 'İbn Haldun ile Marx' konusundaki 1930'lardan 1975'e ve nihayet 1980'lerin başlarına kadar devam etmiş bulunan en azından yarım yüzyıllık külliyâta ilâveten 1980-1990 arasında canlanan (ve gene 'İbn Haldun ile Marx-Engels' konusuna kısmen yer veren) İbn Haldun hakkındaki incelemelere, nihâyet, 1990'lardan itibâren genişletilen yeni damarlardan girilerek, tarihsel olay'a neşv-ü-nemâ buldurulmaya çalışılmıştır.

7. Ki, 1980'lerden itibaren İbn Haldun'la ilgili sayıca ve yaklaşım yelpazesi bakımından çok çeşitlenen diğer bütün konu başlıklarıyla birlikte bu İbn Haldun ile Marksizm ilişkisi bakışı devam edecektir. Şüphesiz, söz konusu eski külliyât içerisinde pek çok önemli müellifin yine çok önemli işâretleri dizi ve dizgeleri de bulunmaktadır.

Şimdi durum nedir?

1980'lerde giden yolda Morgan'ın Marx ve Engels üzerindeki etkisi çok-boyutlu tartışmalara dönüştü.

1980'lerde olanların 'hesaplaşması' Adriyatik'ten Çin'e kadar, ve tabiî, şimdi 2000'lerde Yeni Dünya'da büsbütün kızışmaya başladı.

Olay çok-boyutlu idi ama, başlıca iki konu-sorun baş gösteriyordu. Ne yazık ki, bu iki 'sorun'un birine Batıcıl perspektifte – inadına– önem kazandırıldı.

Bu iki 'sorun'un ilki, Marx ve Engels'in 'Doğu' toplumlarının hususiyetleri ve özellikle Asyaî Üretim Tarzı'nın 'kabul'ü yönündeki

tezlerinin Morgan okumaları sonrasında değişip değişmediğinde odaklanıyordu.

V. N. Nikiforov, B. F. Forshnev, J.V. Kachanovski, T. M. Diakonov'a (ve diğerlerine) göre, Morgan'ı (*Kadîm Toplum*'u) okuduktan sonra Marx ve Engels'in, Asyaî Üretim Tarzı konusundaki hipotezleri –ve hâliyle bunu mümkün kılan tarihî mantıkî birikimleri, ilkel toplum özelliği, komünist(ik) oluş...- değişmiş oldu, ve böylece, diğer gelişim çizgilerine Batı Avrupa tarihinin değerlendirilmesi, kapitalizm öncesi formasyonların evrenselliği konusunda karar kılındı.

Öte yandan, F. Tokei, E. S. Vargo, N. B. Ter-Akopian, L. S. Vasiliev, I. A. Stachevski, L. S. Gamainov, G.A. Bagathuria, E. Hobsbaum, S. Avineri (ve diğerleri)'ne göre Marx ve Engels, *Morgan'ın Kabile Sistemi teorisini öğrendikten sonra, Asyaî Toplum* konusundaki 'fikir'lerini değiştirmediler.

Yukarıda isimlerini verdiğimiz ve Türkiye 'yazı'larında birkaçı hariç diğerlerinden yararlanılmamış yazarların tasnifine, tam da 1980'de yayımlanmış olan, Guram Koranashvili'nin "Morgan's Influence an Marx: The Question of Asiatic Society" (Dialectical Anthropology, 5, *3 -1980-, ss. 249-253) sayesinde gidebiliyoruz.*

Bu arada Maurice Godelier'nin, bermutâd, kafa karıştırma içgüdülerinin esiri olduğu, bazılarını doğrudan eleştirmiş bulunduğumuz 'görüş'leri de devam etmekteydi.

Lawrence Krader'in pozisyonu değişiktir; bu durumun bir ifadesi olarak; Asyaî Toplum konusunda, Morgan okunmasıyla Marx'ta oluşan düşünce ile Engels'in *Aile*'nin ... Kökeni'ndeki tutumun farklılık göstermekle birlikte, ve gene, Krader'in, Marx'ın Vera Zasulich'e yazdığı ünlü mektubunda gösterdiği esnekliği vurgulamadığını kaydeder Koranasvili. Ayrıca, kabile toplumu konusundaki bilgilenmelerinin, Marx ve Engels'in Asya konusundaki görüşlerini temelinden *değiştirerek onları tam bir genelleme yapmaya yöneltecek bir bilgi* olmadığını, Asya Tarihi'nin köleci ya da feodal sosyo-ekonomik formasyonlarla oluştuğu konusunun zaten Morgan'ın teorisinin kapsamında bulunmadığını belirtir yazarımız.

Aynı Sovyet antropologu, Morgan'dan Marx ve Engels'in edindikleri temel kavrayışın Kabile Toplumu'nun –Asya dâhil– evrenselliği olduğunu belirtir. Wittfogel ve A. V. Efimov'un tavırlarını eleştirmeyi ve aynı bağlamdaki diğer tartışma konularını bir yana bırakırsak, görülüyor ki, bu kadarına da şükürler olsun, son paragrafta

değinilen kabile toplumunun evrenselliği aslî önem taşıyan konu olduğu hâlde, bunun, Asyaî toplum 'model'leri karmaşasının dehlizlerinde kaybolmaya sevk edilmesine engel olunabiliyor.

Oysa, çok daha önceleri, Marx'ın, sözü geçen Vera Zasulich'e 8 Mart 1881 tarihli mektubu, Türkiye'de, gens'lerdeki 'hürriyet, eşitlik ve kardeşliğin, yeniden, ama üstün bir biçimle canlanışı' konusu, kandaş toplumun genelliği ve evrenselliği bağlamında değerlendiriliyordu. Bu değerlendirmeyi mümkün ve zorunlu kılan düşünce beliriminin bir ucu asabiyet'in toplu eylem gücü olduğu anlayışı ile, İbn Selâme Kalesi'nde, Hicrî 779, Milâdî 1377'de Velî-üd-dîn Abdurrahman bin Muhammed İbn Haldun tarafından teorileştirilmesine dayanıyor; öte yandan Engels'in bu söyleşide değindiğimiz –o zamana dek görülmedik– anlatım ve saptamalarını ortaya koyuyor; öte yandan, 'üretim tarzı', 'iktisadî temel', 'toplum', 'sosyal formasyon' kavram-terimlerinin birbirleri karşısındaki eytişimsel bütünlüklerinin gerisinde yatan almanca belirişleri, örneğin Gesellschafts-formation ile ilgili bütün türevsel terim-kavram'ların yansıttığı farklılık ve karşıtlıkla oluşturulan düşünce aygıtları bilinmedikçe okumaların zorlaşacağı bilgisiyle donatılmış hissiyatı pekişiyor ve asıl üretim'in temel niteliğinin araştırılması yönünde zihinsel oluşumlar için *Grundrisse*'ye dönmenin yolları araştırılıyor; ve nihâyet, diğer taraftan, bütün bunlarla birlikte ve bunlara rağmen, 'toplu eylem-kolektif aksiyon-asabiyet'in bir üretici güç olarak ele alındığı üretici güçler teorisini doğrulamak üzere, *stamm*'ın (doğal topluluk'un), toprağın komünal tesâhüb ve kullanımının önkoşulu olarak ortaya çıktığı temel hipotezi *Grundrisse*'de bulunuyordu.

Demek ki, diyordu, bu düşünce silsilesi içerisinde bu söyleşinin söyleyicisi, insan topluluğunun varlığı/eyleyişi ön-geldiğine göre, başlangıçta, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki *zusammenwirken* (kolektif aksiyon) temel kavramıyla yola koyulmasının anlamı bir kez daha vurgulanmıştır. (Tabiî, bunların kaydedilmesini mümkün kılmış Dr. Kıvılcımlı'nın temel örgüsünü unutmadan.)

Zusammenwirken kavramı, Die deutsche ideologie; Gesamtausgabe 1/5, ss.18-19; T. B. Bottomore-M. Rubel, *Selected Works in Sociology and Philosopy*, Penguin, 1963, s. 77'de saptırmaya uğratılmamış gibiydi.

L'ideologie allemande (*présentée et annetée par G. Badia*), Edition Sociales, 1968, s. 58'e bakıldı; *Alman İdeolojisi*, çev.: S. Hilâv,

ss. 53-54'e bakıldı; S. Belli, s. 59'a ve ayrıca Bottomore-Rubel, s. 228'e, Hilâv ss. 60-61'e bakılmıştı.

'Marksist' Frenklerin, *zusammenwirken: 'co-operation'* diye çevirmesi Fransa Frengistanının bütününde neler olabileceğini göstermekteydi. Tercümenin haddsizliği bir yana, co-operation, Marx'ta tamamen ayrı bir terim-kavram olarak düşünülmüştü.

Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'nde, yola çıkarken maddî bir (üretici) güç olarak tanımladığı birlikte-eylem veya kolektif aksiyon kavramı, 500 yıl öncesinde, İbn Selâme Kalesi'nde İbn Haldun'un geliştirdiklerini bilmeden, bilmeye imkân olmadan, zâten kavramlaştırılmıştı.

'Kötü tütünlü' bir hayat ve *Kapital* yazımından sonra Morgan'ın *Kadîm Toplumu*'nu okuma fırsatını bulmak ve malûm, gerisini Engels'e ısmarlamak, işte böyle olmuştu, vesselâm.

Nereye geldik?

Sene 1990. Mevsim'i bilmiyoruz: Nicholas S. Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun" makalesinde (Alif, *Journal of Comparative Poetics*, 10, 1990, Kahire), Engels ve İbn Haldun ilişkisini araştırıyor, ve yazara kat'iyen yüklenmemiş olalım, basketbol tâbiriyle, sayı'yı zorluyordu.

Bu dönemdeki on'larca dikkate değer etüde bakmayı ertelediğimizde, kısa fakat yoğun makalede İbn Haldun-Lewis Henry Morgan-Friedrich Engels 'çizgi'sinin fikirsel yönü ele alınmakla birlikte, asıl, Engels'in *Mukaddime*'den haberdâr olup olamayacağı konusu, –daha önceki, ve kısmen sonraki, telmîhlerden farklı olarak– doğrudan ele alınmaktaydı:

Engels, haberdâr mıydı?

Etüdün can alıcı özelliği, can damarı olarak asabiyet teorisini yoklamasıydı.

Söz konusu etüdün yazarı, bu arayış/inceleme'sinde, İbn Haldun'un 120 yıllık dönüşsel/sona erişler işâretlerinin gerçek anlamını çözümleyecek bilgi birikimine sahip olmamasına karşın (bkz. s. 10), kayda değer hususlara dikkat çeker.

Önce Marx'la başlayarak *Alman İdeolojisi*'ne gönderme yaparken, yazarımız, *Alman İdeolojisi*'ndeki tanım(lar) ile, *Mukaddime*'deki üretim/geçim işi'ne, ve gene, bunların toplum örgütlenmesiyle

görüşleri, hayatı yeniden üretmenin temel gereksinimleri üretme zorunluluğu'yla başladığı ve şekillendiğine ilişkin gene İbn Haldun'un temel görüşlerinin Marx ile neredeyse ayniyete varan yakınlıkta olmasını vurguluyor. (Heyhât, manifaktür dönemindeki İbn Haldun...) Ama, hâliyle, *Alman İdeolojisi*'nde, toplu eylemin maddî oluşu keyfiyetinin vurgulanışının ve bu keyfiyetin öneminin farkında olmak gibi bir imkânı yoktur yazarın. Zira Türkiye'de yaşamamaktadır.

8. Arasını sonra doldurmak vaadiyle ilerlersek, zaman makinemizi çalıştıralım ve, meselâ, 2002'ye gelelim.

2002 tesadüfî değildir, ma'lûm.

Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today" makalesini yayımlıyor (*Middle East Journal* vol. 56, no. 1, Winter 2002).

Burada bu başına koyduğumuz satırbaşlarıyla konular sergilememiz safhasında makalenin ara-başlıklarının yalnızca ilk birkaçını fikir vermek üzere belirtelim. Etüdün bütününe ayrıca bakılması gerekecek:

"İslâm Batı'ya Karşıt mı?", "İbn Haldun ve Uygarlıkların Kavranılması"; "Global Teoriler", "İbn Haldun'un Devrevî Görüşünün Çöküşü"; "Cehennem veya Hapishane: Müslüman Bilgin'in Açmazı" (...), vb.

'Zihinsel sıkıntılar'a –2006 Eylül; yaprak– dökümünün bu 'söyleşi' bağlamındaki toparlanmasını bitirdikten sonra devam edebiliriz.

Engels ve İbn Haldun; İbn Haldun ve Engels

Hopkins'in "Engels ve İbn Haldun" başlıklı kısa etüdü, gündeme getirdiği, ya da, gündeme getirilmesine dolaylı da olsa dâvetiye çıkardığı temalar ve işaretler bakımından mercek altına alınmalı. Ancak, bu büyültecimiz, etüdün kendisinden çok tahrik ettiği hususların yeniden vurgulanmasını zorunlu kılıyor.

'Engels ve İbn Haldun' başlıklı bir konu, hemen belirtmeliyiz, Engels'de, (a) 'İbn Haldun olmasaydı söylenmiş olabilir miydi' (hattâ, (b) 'İbn Haldun bir şekilde dolaylı da olsa sızmamış olsaydı Engels metodolojisini böylece tekemmül ettirebilir miydi?'), (c) 'Engels'in tezinin bütünselliği içerisinde oluşturmuş bulunduğu görüşlerinin İbn Haldun'dan uzanan düşünce ile örtüşebilirliğinin alanı ve sınırlar nelerdir?', (d) 'İbn Haldun'un kabile toplumunun ortak özellikleriyle teorik bir kavrayışa vardığı temel görüşlerini gerisinde yatan tek tek gözlemleri ve bilgilenmeleri ile Morgan'ın İrakualar (Iro-

quois)larla kırk yıl (40 yıl) uğraşarak teorik bir kapsama yükseltebildiği kadîm toplumdaki gens (klan) ve kabile yapısı ana dinamiklerinin, Morgan zamanındaki kalıtımlarının, örgütlenme bakımından eşine rastlanılmaz bir inceleme alanı olmasına karşılık, İbn Haldun'un, çok etkileşimli coğrafyalarda daha yeni (şüphesiz, Morgan'ın kandaş örgüt'ün tecritli kalınmışlığa rağmen 'eski' oluşumuna ilişkin 19. yüzyıl gözlem ve bilgi edinimlerinin büyük bir çoğunluğu, İbn Haldun'un 14. yüzyıldaki gözlem ve bilgilenmelerinden daha eskidir) bilgiler kuşanmış olması ve özellikle gelişkin kabilelerin kolektif aksiyonunu birebir gözlemleme olanağı bakımından da gene daha 'yeni' olması (ki buna paradoks demek bile yakışık almaz) kavranılıyor mu?'; (e) kavranıldığında, Engels ile İbn Haldun müşâhebeti konusunun incelenmesi, 'Engels'in Morgan'dan 'aldıkları' tekrar teşrîh edilmek gerekse de, esas itibarıyla, yüz yirmi yılı aşkın süredir malûm olduğuna göre, gene Engels ile İbn Haldun'un örtüşebilirlikleri, araya Morgan'ın girmesini zorunlu kılmakta değil midir?', nihâyet, (f) 'günümüz'deki oluşumlarda asabiyet'in konumunun çözümlemesine yönelik yayınların ve bunların teşrîh edilmeleri gerekmiyor mu?' şeklinde formüle edilecek sorularla devam etmek mümkün ise de, merâmımız ortaya konulmaya çalışılmıştır denilebilir.

Söyleşilerde bazı küçük anlatım sürprizlerinin, takdîm-tehîr'lerin dinleyicinin ilgisini çekmekte taktik olarak işlevselliğini dile getirmek bile gerekmez. Bunlar açılan parantezlerdir ve sözü sürdürmek için zaman zaman kaçınılmaz görülebilirler.

Bu sebepledir ki, Hopkins'in etüdünden tam bahsedecek iken, yeniden, yalnız kendi uzmanlık alan(lar)ında değil, İslâmî İlim(ler)in tedâhül alanlarının bilgini Süleyman Uludağ'a gene dönmek gerekiyor. Bu 'geriye dönüş'ün, önemli bir işlevsellik göstereceği kanısındayız.

Söyleşimizin başlarında Uludağ'ın, *Mukaddime* tercümesinde düştüğü şerhler ve gene dipnotlar şeklindeki açıklamalar üzerinde durmuştuk. Ancak *Mukaddime*'den önce yer verdiği uzun – müstakil– eserinden örnek verme veya üzerinde durma bağlamında söz açmamıştık.

Şimdi, bakınız; Uludağ, İbn Haldun'un Batı düşünürleriyle "mukayese edilmesi" çabalarından örnekler vermektedir. Bu, değerli bilgin tarafından, ayrı bir fasıl ("B/III. MUKAYESELER") şeklinde belirtilmiş ve bu başlık altında Machiavelli, Montesquieu, Vico,

Rousseau, Tarde, Comte, Marx ile 'benzetme'ler kuranların görüşleri değerlendirilmiştir.

İbn Haldun ile Karl Marx arasında kurulan paralelliklere ilişkin Uludağ'ın bu sergilemesi, hem bu konudaki kendi görüşlerinin bir kısa özetini; hem de bu bağlamda Garaudy, Bouthoul, Talbî ve diğer yazarların görüşlerine değinilmesini içermektedir.

'İbn Haldun ile Marx'a ilişkin bu başlık, deyiş yerinde ise, 'sergileme' ve kısa değerlendirme başlığıdır.

(Şu ânki argümanımızın odağı dışında da kalsa, hemen kaydedelim, Uludağ, haklı olarak, "İbn Haldun Marx'a değil, bilakis Marx İbn Haldun'a yaklaşır" (s. 126) haklı uyarısıyla konuya metodolojik-mantıksal açıklık getirmektedir.)

Dikkat buyurulsun, 'İbn Haldun ile Marx' bir 'sergileme/tanıtma' başlığı altında yer almakta; öte yandan, Uludağ, daha önceki fasılda, "B/II. MUKADDİME'NİN TEMEL KAVRAMLARI" başlığı altında temel kavramları tanıtmaktadır. Ve tabiatıyla, Uludağ, ilk kavram olarak asabiyet'i takdîm etmektedir. 'Asabiyet' ile ayrılmaz bütünlüğü oluşturan 'Bedevîlik-Hadarîlik' kavramlarını (bunların ilişki bütünlüğü) bağlamında, Uludağ, bu hacimli "Giriş"inde ele alırken Lewis Henry Morgan'ın *'Ancient Society* (*Kadîm Toplum*)'deki temel tezlerine yer vererek, bu kez, İbn Haldun ile Marx arasındaki 'benzerlik'lerden dem vuranlardan bahsettiği gibi değil, doğrudan, bilimsel bir tespitin arayışının temellendirilmesi içerisindedir, şüphesiz, bu tespitler, safhalar/aşamalar konusunun paralelliği perspektifinden de okunmak lâzım gelir.

Biz burada, Uludağ'ın temel tespitlerini gösterecek birbirini izleyen alıntılara yer vermek mecburiyetindeyiz. (Bu zorunluluk, sadece şu ânda *Mukaddime*'nin Uludağ tercümesi el altında olmayabilir diye değil, bizim söyleşimizin kesintisiz olmasını temin bağlamında kaçınılmaz görülmelidir, lûtfen. -a.b.ç.-)

Şöyle diyor Uludağ:

> "Burada hemen işâret etmek gerekir ki, İbn Haldun, vahşî-bedevî kavim ve kabileler, derken herhangi bir küçültücü, kusurlu, hor ve hakir görücü bir mânâ kastetmemekte, bu kelimelere ahlâkî değil, sadece ictimaî mânalar vermektedir. Hattâ bedevîlerin hadarîlerin daha yiğit, daha mert, hayra ve fazilete daha yakın olduklarını söylemek" suretiyle onlara bir üstünlük de tanımak-

tadır. Bu durum aynı zamanda İbn Haldun'un bir özelliği de olmaktadır. Ona göre hadarîlik ve medenîlik az çok insanı fazilet ve meziyetleri zaafa uğratmakta, fıtratı değiştirmekte (tebdil), tabiiliği bozmaktadır (tağyir).

Ancient Society'nin yazarına göre iptidaî ne bedevî cemiyetlerde ... dayanışma, birlikte harekete geçme, savunma ve taarruzu ortaklaşa gerçekleştirme, eşitlik, yaygın hâkimiyet, demokratik idare, müşterek mülkiyet, haksızlık ve tehlikeleri birlikte gidererek emniyet ve asayişi tesis etme gibi hususlar esastır. Aynı hususlar, İbn Haldun'un bedevî cemiyet tipinde de vardır ve bütün bunların esasını asabiyet teşkil etmektedir."

Uludağ, devamla, "Bedâvet kelimesini göçebelik (nomadism), bedevîyi göçmen, göçer, göçebe ... şeklinde; hadarîyi yerleşik (sedentary) ... tarzında tercüme etmek doğru olmasa gerektir" kaydını düşerek; 'umranu'l-bedevî', binau'l-bedevî, sınaatu'l bedevî, 'mülkü'l bedevî' gibi tabirler kullanılmış olmasına dikkat çekmektedir; devam ederek Uludağ ile birlikte belirtebiliriz ki, bedâvet (kandaşlık) ile hadaret (uygarlık)'ı, iki büyük tarihsel dönemin kendi içerisindeki gelişimleri ve asıl ilkinden ikincisine geçiş uğraklarını, ve gene, önemli olarak, uygarlık içerisinde, uygarlık'ın devletinin kurulmasını mümkün kılmış bulunan asabiyet'in çözülme/çözdürülmesi gayretlerinin, ve dahi, asabiyet'in hadaret/medeniyet içerisinde devam edebilme ya da yeniden yeni form ve platformlarda oluşabilme özelliklerinin tamamını kapsayan İlm-ül-Umrân terim/kavramların doğru anlaşılmasına katkıda bulunurken; asıl ve en önemlisi, İbn Haldun ile Morgan'ı asabiyet ve bedâvet ile hadaret, kısacası Umrân İlmi, daha da kısası bilimsel bağlamıyla ele almaktadır.

Yorum ister mi? (Bu "Yorum ister mi?" cümlesi, kendimize yönelttiğimiz, sonra gereğini yapmayı unuttuğumuz, daha sonra da basım öncesinde, 'herhâlde metnin bir parçasıdır' zannıyla, editörümüzce müdâhale edilmemiş bir tümce değildir.)

Şimdi, "Engels ve İbn Haldun" başlıklı "Marxism and the Critical Discourse" seçki/serisinde yeralan etüde dönebiliriz. (Etüdün yedi sayfadan biraz fazla, notlarıyla on sayfa olduğunu dikkate alarak birbirini izleyen saptamaları için sayfa numaraları belirtmiyoruz.)

Yazar, Engels'in, ömrünün sonlarında 1894'de, "Die Neue Zeit"da Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerine eğildiği bir çalışmaya değinerek, Engels'in bu yazısında Ortaçağ köylü ayaklanmalarındaki din-

sel tonları vurgulamasına dikkat çekerek etüdüne başlamaktadır. Engels, bu ayaklanmalarda, Hıristiyanlık'ın yozlaşmalar öncesindeki ilk ve saf hâline dönme tavrına bürünerek hareket edildiğini vurgulamıştır. Ancak, Ortaçağ'daki bütün kitle hareketlerinin din maskesi taşıması kaçınılmaz olmuştur, ne var ki, bunlar hep dünyevî çıkarların peşinde koşulmasıyla belirginleşmiştir. Giderek, Engels, genişçe bir dipnot ile İslâm'la ilişkili bir değerlendirmeye yer vermekte ve burada göçebe Bedevîler ile ticâret ve 'sanayi'yle uğraşan kentliler çelişkisini vurgulamaktadır. İslâm'da –bir– 'Mehdî'nin arkasında topluca harekete geçmenin, gerçek ve saf inancın yeniden yaratılması ve 'dönek'lere karşı uğraş verilmesini sağladığını kaydetmektedir, Engels. Yeni Mehdîlerin zuhûr etmesiyle Murâbıtlar ve Muvahhidlerin İspanya'daki fetih girişimleri, nihâyet, 'en son' Hartum'daki Mehdî'nin İngiliz emellerine son verişini, örneklemektedir. Bu toplu hareketler, ve meselâ İran örneğinde olduğu gibidir, demektir Engels, ve devamla, bunlar, dinsel kisveli ama ekonomik sebeplere dayanan isyanlar/kalkışmalardır; ne var ki, iktisadî şartlar ve düzen değişmediğinden, bu toplu eylemler, tekrar eden devreler hâlinde kendini göstermektedir.

Hopkins, Engels'in bu tespitlerindeki dönüşselliği (devrevî oluş'u), dinamik ve saf bedevîlerin hareketlenmelerine bağlamakta, neticede bunların kendilerinin de yozlaştıklarının ifadelendirilmesini *Mukaddime*'deki anlatımlarla paralellik içerisinde düşünülebileceğine değinmektedir. Asabiyet sayesinde, bedevîler, kentlileri ve lüks'e [aşama'lardan geçerek israf ve tebzîr'e doğru yol almak, demek lâzım gelir] düşkünleri alaşağı ederler.

Yazar, daha önce kaydettiğimiz üzere, İbn Haldun'un 120 yıl ömür biçtiği siyasal örgütlenmelerin somut tarihte, tavaif-ül-mülûk'lar olarak, nakış mülk özelliklerine –de– işaret etmek düşüncesinde olduğunu hesaba katacak (bu konuda Dr. Kıvılcımlı okunmalıdır) bir birikime sahip olmadığından, statik bir biçimde ele alabilmektedir.

Engels'in 1894 tarihli uzun dipnotunun İbn Haldun'a 'bir şeyler borçlu' olabileceği konusu üzerinde, daha önce Ernest Gellner de durmuş bulunuyordu (*Muslim Society*, CUP, 1981, s. 46). Gellner'e nazaran, Engels'in notunun, şüphe duymamak lâzım gelir ki, Engels'in İbn Haldun'u doğrudan okuması ya da konu hakkında ikincil kaynaklardan bilgi edinmiş olmasının bir yansımasıdır.

Ancak, gene araya girerek, belirtilmeliyiz ki, İbn Haldun, konu hakkında 'erken' İslâm tarihine gitmişken, Engels, argümanını kendi zamanının örneğine, Sudan'daki Mehdî'ye kadar yenilemektedir. (Engels, 1881'de Mehdî'nin güçlerinin kolonyalizme karşı başarılı bir topluca direnç göstermiş olduğunu ve İngiliz askerî gücünü yenilgiye uğratarak ülkeden çıkarttığını bilebilir; ve bu örnek henüz 1894'deki İngiliz, İngiliz-Mısır istilâsının öncesidir.)

Hopkins, 'barbar canlılığı'nın uygarlık üzerine, dinsel motifler kullanarak taarruzunun altını çizer ve İslâm'daki (tarihsel ve düşünsel anlamda) dönüşsellik ile Hıristiyanlık gelişiminin farkını, 'ilerlemecilik' faktörüne de değinerek ele almaktadır.

Söz konusu 'dönüşsellik' vurgulamasının sebeplerinin objektif ele alınmasında başka, konuya on yıllardır enjekte edilen oryantalizmi bilmekteyiz. Geçelim.

Gellner'e göre ise, Engels'in bu dönemde "durağan Doğu ile evrimleşen Batı" fikrini terketmemiş olması ve Marx'ın ta 1853'te Hindistan mahreçli yorumlarının üzerinde durmak lâzım gelmektedir.

Hopkins ve Gellner'in arasına girersek, biz, bu söyleşimizde, Ailenin... Kökeni ile; daha doğrusu, Morgan'ın okunmasıyla, Marx'ta beliren düşünce 'devrim'inin Engels'le yazıya dökülmesi sürecinde, Batı'nın, sürekli, konuyu 1853'lere geri götürmesi, Asyaî toplum 'kategori'sini yeniden ısıtması; böylelikle, bir yandan Ailenin... Kökeni'nin hem objektif olarak ele alınmasını engelleyişini ve hem de, daha genel planda, örtülü oryantalizmi sürdürme mârifetine, kısaca da olsa, değindiğimiz için, bu ma'hûd gayreti tekrar vurgulamakla yetiniyoruz.

Ancak, 1853'teki değerlendirmenin asıl vurgulanması gereken bir yönü de, Marx'ın İslâmî-dinsel-hareket için 'bir tepki' hareketi olduğu ve bunun 'kentlere karşı bir bedevî tepkisi' olduğundan geçer.

Din Üzerine'de yer alan 'Engels'ten Marx'a' 'gönderilen' mektuplarındaki saptamalar ile, 40 yıl sonrasının Engels'ini, artık Morgan'dan yola çıkan Engels'i senkronize etmek tabiî ki, mümkün değildir. Konumuzun asıl yönelik olduğu içeriğin pusulasına baktığımızda, 'İbn Haldun'un okumuş olması mümkün müdür'ün incelenmesine girizgâh olabilecek sergilememize döndüğümüzde, daha şimdiden önemli bir temel noktanın altını çizmeliyiz. O da, 1884'ün Engels'i ile 1894'ün 'son günleri'nin Engels'i arasındaki süre içerisinde

Engels'in İbn Haldun'dan malûmâtdar olması ihtimâlini (de) irdelemek görevini –tabiî bu akışın dar sınırları içerisinde tamamlanmasını beklemeyerek– belirtmek kaçınılmaz olmaktadır. Bunun için Marx'ın; Lubbock, Maine, Morgan ve Phear okumalarının, hâliyle Morgan okumasının, 1883'de ölümünden önceki 'devir' ile Engels'in kaleminde, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*'a dönüşmesinin fikrî basamakları yanısıra 'hayatın akışı'nı da irdelemek gerektir. Şimdilik, 'tekrar' edersek, bu yöndeki çabalara yeniden dönme fırsatını yaratmanın ön-koşulu şüphesiz, Lawrence Krader'in, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*'ını (1974) 'bilmek'ten geçer.

Engels'in mektuplarının '*Almanya'da Köylü Savaş(lar)ı*'nı yazmasından birkaç yıl sonra kaleme alındığını, Engels'in kitabında din'in rolü üzerinde durmuş bulunduğunu kaydeder yazarımız Hopkins.

Engels, *Mukaddime*'yi 'bilse' idi, ilk akla gelen, De Slane'ın 1858'de Paris'de yayınladığı çeviriden haberdâr olması gerekirdi. De Slane çevirisi, *Mukaddime*'nin tam çevirisiyle (1862-1868) tamamlanır. (XIX-XXI, Notice et Extraits des Manuscrits de la Bibliothéque Impériale.) Ancak, *Mukaddime*'den pasajların çevirilerinin bu tarihten önce de basılmış olması, 1853'de de, Engels'in İbn Haldun'un fikirlerinin ana temalarından haberdâr olması varsayımını gündeme getirebilir. Özetle, '1853 mü?', '1881-1884 mü?', '*Ailenin... Kökeni*'nin yazımından sonra mı?' ve 'hattâ 1894 mü?' soruları hipotetik olarak sorulabilir.

1880'lerin başında, Marx'ın Cezayir hakkındaki okumalarında De Slane'ndan not olarak bahis bulunmaktadır. Bunun, M. M. Kovalevski'ye dâir notlarında yer alması ve (Sovyetler Birliği'nde yayınlaması derleme ile belgelendirilmiş olan) bu keyfiyetin künyesi için, Hopkins'in üzerinde durduğumuz etüdüne de bakılabilir (s. 17, not 17).

Hopkins, Marx ve Engels arasındaki yoğun yazışma dikkate alındığında, "en azından 1880(lerde) Marx yoluyla Engels'in *Mukaddime*'den haberdâr olması" ihtimâlini ön plana çıkarır.

Araya girelim; söz konusu ihtimâl, daha önceden haberdâr olma ihtimâllerini geniş ölçüde zayıflattığı gibi, belki de asıl önemlisi, Engels'in 1894'de bilgi sahibi olması ihtimâline ilişkin varsayımın da geçerliğini ortadan kaldırır, ya da, '1880 ve 1894' şekline sokar diyebiliriz.

Hopkins, –mâzur görülmelidir–, âniden, tekrar, *Alman İdeolojisi*'ne 'geri' dönerek, *Alman İdeolojisi* ile *Mukaddime*'nin 'toplumsal örgütlenme' farklılıklarının insan topluluklarının geçim koşullarına ve bunların çeşitliliğine bağlı olarak meydana geldiği, toplumsal örgütlenmenin geçim koşullarının sonucu olduğu, toplumsal örgütlenmenin bu iktisadî sebebe uygun örgütlenmesi içerisinde, öncelikle basit/temel gereksinimlere, ancak sonra daha ileri ihtiyaçlara ve 'lüks'e yöneldiği'ne ilişkin görüşler bağlamında örtüştüğünü söylemektedir.

Tabiî, malûm, sadece hatırlatırsak, Hopkins, asıl, Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'nde zusammenwirken'i bir üretici güç olarak tanımlamış bulunduğundan (ya da, en azından bunun anlamından) bîhaberdir.

Yazar, nihâyet, 'Engels'in İbn Haldun düşünceleri ile karâbeti varsa; Engels'in, Morgan'dan hareket eden *Ailenin ... Kökeni*'ne bakmalıyız demekte, aşağıda özetle yer vereceğimiz 'yakınlık'lara dikkat çekmektedir.

Germenleri (Gotları, Franklar vd.ni) 'uc' halkları olarak mütalâa etmesi, İbn Haldun terminolojisiyle söylenildiğinde bunun 'Avrupa'nın arapları' anlamını taşıdığını;

Tacitus'a dayanarak, Germenlerin daha 'namuslu' olduklarını, en azından, Roma'ya varmadan böyle olduklarını; devlet-öncesi 'politik' örgütlenmede en 'yüksek' safhaya eriştiklerini, şefler konseyini, askerî liderin monarşik erk'e kavuşına aşamasında oluşunu;

Germenlerin başarısının, onların barbarlıklarına, barbar örgütlenmelerinden/yapılanmalarından/örflerinden kaynaklandığını;

Germenlerin Roma Dünyasını ele geçirmelerini mümkün kılan canlı ve yaratıcı hayatlarının (hayat tarzlarının) barbarlık olduğunu, yıkılası (yıkılacak olan) uygarlıkların ancak barbarların canlandırabileceğini; Engels'in bunları vurguladığını kaydeder Hopkins.

Germenlerin ve diğerlerinin bütün kandaş ('kinship') örgütlenmelerin(in) odağında duran kavramlaştırmanm asabiyet ile eşdeğer olduğunu belirtir yazarımız. (Bkz.: s. 15.) Ayrıca, sülâlelerin birbirini izlemesindeki anlatımların benzerliklerine de dikkat çeker yazar.

Bu arada, Engels'in, 'köleci toplum' üzerine söylediklerinin İbn Haldun'un görüşlerine denk düşmediği gibi, izninizle, 'tuhaf' bir farklılığa da parmak basar yazar.

"Bütün bunlar, *Ailenin... Kökeni*'ndeki Engels'in fikirlerinin İbn Haldun'a herhangi bir şey 'borçlu olduğu'na kesinlik kazandırmaz" diyen yazar, böylece sonuçta ihtiyatı elden bırakmamış olmaktadır.

Daha sonra, yazarımız, Germenler ile Araplar arasında muvâzî özelliklerin üzerinde duran Herder ve Hegel'e değinmekte; Von Grunebaum'un görüşüne temas etmektedir.

Hopkins, etüdünün sonunda, İbn Haldun'un 'entelektüel model'leri arasındaki farklara çok kısaca yervermekte, ve o en çok, yinelenen hâdise olan, İbn Haldun'un organik metaforlar ile Engels'te mevcut olanların farklılık yarattığını söylemektedir. Biz de, yazarın, böylelikle, hem İbn Haldun'daki 'organik metafor'ların işlevini bilmediğini gösteren ve hem de 14. yüzyıl anlatımının uzantısı olan bu metaforların, 19. yüzyıl'da bulunmamasını bir fark(lılık) olarak göstermek gibi mesnetsiz bir bakışa kapı aralaması keyfiyetine değinelim, geçelim.

Hopkins'in bu argümanlarına yer verişimizin yol almamızda yakıt sağladığını söylersek, onay görürüz, umudundayız.

Ve gene; Morgan'ın hayat tarzı aşamaları ve bunların özelliklerine ilişkin teorisinin bizâtihi kendisini bir aşama olarak kabul ederek, *İbn Haldun'un Metodu*'nu vaktiyle (1970-1974) böyle bir perspektifle ele almış olmamızı kaydetmiş bulunmamıza, söyleşimizin bu evresi, herhâlde 'meşrûiyet' kazandırmıştır. (Ayrıca, bizim, vaktiyle çok kısaca değindiğimiz, *Ailenin... Kökeni*'nde, Marksizm'in alışık olmadığı terim ve tanımlardan sözedişimizin 1970'lerin hemen başlarındaki ders notlarımıza ve basılı işaret olarak da 1980'lere dayandığını kaydedersek, bu, 1990'lı ve 2000'li yıllarda aynı konunun zuhûr edişine anlamlı bir gönderme olur, sadece o kadar.)

Hemen belirtelim, Engels'in barbarlık/kandaşlık'a ilişkin değişik ifadelerinin, özellikle 'değişik' sıfatlama ve betimleme tercihlerinin, hattâ üslûbunun, bildiğimiz kadarıyla, bağımsızca ele alındığı bir çalışma bulunmamaktadır. Mâdem, bakmak gerekiyor, başlamak üzere kısa bir döküm yapalım, lehimleyen çıkar nasılsa.

1884 (1891) Birikimi

Ailenin(...) Kökeni'ndeki Engels'in içeriği yansıtışındaki tercihleri; sadece terimsel/kavramsal yeğlemelerini değil, örneklemelerini, fikirlerini sonuçlandırma biçimlerini ince eleyip sık dokumak gerekiyor.

Böylesi bir çalışma şüphesiz çok bilinmeyenli denklemlerle karşılaşmayı göze almak demektir. Hâl-i hazırdaki 'söyleşi'mizin metodun İbn Haldun-(Marx ve) Engels gidişiyle ilgili olarak (Engels'in İbn Haldun'dan) 'haberdâr' olması mertebesine indirgenemeyeceği açıktır. 'Haberdâr olma'yı araştırma gibi daraltılmış bir yaklaşımın, asıl toplumsal gelişimin teori sahipleri ile tarihsel gidiş diyalektiğini gölgeleyeceği, gölgelemek şöyle dursun, genel gidiş ve değişim dinamiklerinde içerilen ilişkiler manzumesinden hareket edilmezse, karanlıkta kalacağı, ve üstelik, karanlığı yayacağı şüphesizdir.

Onun için de, 'Dâir' ile 've Sâir'in sentezini bu büyük 'gezgincilik' içerisinde sahiplenmeliyiz. Sahip olma (sehâbet), ma'lûm, korumak demektir, kelimeye sonradan yüklenilen 'mülkiyet' başka şeydir.

Kanaatimizi, sona bırakmadan kaydedelim. Marx mirası, önceki Engels, *'Kadîm Toplum'*un Morgan'ı, *Aile'nin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nin Engels'i gelişiminde, biz, *Aile'nin* (...) Engels'inde doğrudan bir İbn Haldun mirası, metnin oluşabilmesini mümkün kılma, teorinin temel dayanağı olma yönünde, ıspat vâsıtası sayılabilecek doğrudan bir temel biçimlendirme görememekteyiz. Bu yolda ilerlemek için, tabiî, *Mukaddime*, Tarihsel Materyalizm literatürü (bu arada, Marx için, ma'lûm, 'başa dönerek' *Alman İdeolojisi* ve 'en sonunda' Morgan okumalarını), *Kadîm Toplum*'u, *Ailenin* (...) *Kökeni* söylemlerini bilmenin ötesinde 'söyleyiş'lerini de incelemek gerekmekte, bir ön şart olarak belirmektedir.

Tekrar vurgulayalım, böyle bir serüvenin, günümüz teori ve pratiği bakımından yönelmiş olması gereken 'hedef'i, asabiyet'in yeni tarihsel temel koşullardaki varlığının imkân ve örgütlenme düzeyi işlevselliklerini tartışma boyutlarını her dâim bilmek ve uygulamak, bunu etkilemek ve bundan etkilenmekten geçer.

Sözünü ettiğimiz, 'temel biçimlendirme'yi göremeyişimiz, şüphesiz, bir tespittir ve *Ailenin* (...)'in öncesinde, sırasında ve sonrasındaki malûmâtdar olmayı içermez, *Mukaddime*'deki bedeviyete ilişkin söylemler başta olmak üzere, bunların içerisinde asabiyet'in göstergeleri olan karakteristik niteliklerin mâhiyeti; –ile– Engels'deki barbarlık temel taşı ve barbarlık'ın değişerek kalıntı düzeyinde yaşaması (ve canlanabilmekte oluşunun ipuçları); şüphesiz, İbn Haldun'dan haberdâr olmayan, haberdâr olması hiçbir 'şey'i değiştirmeyecek olan Morgan'ın, önce Marx'ın derinden sarıp sarmalaması

ve *Ailenin* (...)'in Engels tarafından meydana getirilmesi faktörleridir, gündemde olan, özetle.

Bunları ve bunların doğasından hareketle oluşturulabilen 'devlet teorisi'nin cihazlanması olmaksızın, günümüzdeki 'asabiyet'in mevcudiyeti ve formları tartışması boşlukta kalmaya mahkûmdur. Tabiatıyla, söz konusu cihazlanma, gidiş'i değiştirme'nin ön şartıdır, söylemesi zâit.

'Haberdâr olma'nın dehlizlerini bir yana bırakırsak, bu 'söyleşi'nin hudutlarını zorlamamak üzere, *Ailenin* (...)'deki, daha önceki Tarihsel Materyalizm'in kavramlaştırmalarına dâhil olmuş bulunmayan, yeni ve çok 'cesurca' betimlemelerin en vurucu olanlarından örnekler verebiliriz. Bu örnekler, İbn Haldun'un, Dünya gidişine dâir kavrayışı mirasının, yeniden ve üst düzeyde keşfinin misâlleridir.

Bu konunun, görece 'geniş' bir sergilenmesini ve ortaya çıkabilecek eğilimleri, 'anlamı yansıtma ile terimleştirme ve üslûp tercihleri'nin yeterli bir döküm ve değerlendirilmesi çabası'nı ertelemek zarureti karşısında, ve fakat, konuyu tahrik eden alıntıları –daha da fazla gecikmeden– kaydetmek gerekiyor.

İlk aşamada özellikle aşağıda yer alan 'pasaj'lara bakılmalıdır (Friedrich Engels-*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Marx/Engels-Werke (I. Vorgeschichtliche Kulturstufen). (Ma'lûm, 1881, eserin ilk basımının; 1894 ise dördüncü basımda Engels'in, eserine son şeklini verdiği tarihtir.)

❖ "III - Die irokesische Gens" bölümünde, "Das war die ganze öffentliche, ..." şeklinde başlayan paragrafın bütünü; özellikle, "... der mit richtigem Instikt die deutsche Markverfassung als eine vom Staat wesentlich verschiedne wenn auch ihm groβenteits später zugrunde liegende, an sich rein gesellschafliche Instution ertent- ..."

(Bu paragrafı takip eden "Win sehn aber auch, wie sehr"- ... şeklinde başlayan paragrafın, "und wo hinreichende Quellen vorliegen, ..." şeklinde başlayan cümlenin, konu bağlamında, karşılaştırmalı metodun imkânlarını genişleten çok önemli bir açılıma sahip olduğu âşikârdır.) (Bkz.: *The Origin of The Family, Private Property and the State, Karl Marx and Friedrich Engels Selected Works*, vol. 3, Progress Publishers, 4. baskı 1997, s. 265. Bu ingilizceye çeviri bundan sonra '*Origins*' olarak kısaltılacaktır.)

Eserin, Kenan Somer çevirisinden kısa örnekleme/ hatırlatmalar kaydedilecektir. (Sol Yayınları, 6. baskı; 1. baskı 1967.) Entelektüel bir kalemin ürünü bu özenli ve gönülden yapılmış çeviri, Fransızca'-dan (Éditions Sociales çevirisi de olsa ve biraz da bu sebeple), yapıldığı için örneklerimizde buna ilk ağızda yer vermiyoruz. Ancak, çok kısaca, bu güzel türkçe metinden hatırlatmalar yapacağız. (Metni, bundan sonra 'Somer' şeklinde kısaltmaktayız.)

Metinde, Morgan'a dayanarak, "Devlet'in kendisini oluşturan yurttaşları topluluğundan ayrı bir kamu gücü oluşturması" vd. hususlar ile konunun açılımı genişletilmektedir. (Bkz.: Somer, s. 128.)

❖ "Das ist die eine Seite" şeklinde başlayan paragrafın, özellikle, "Die Macht dieser naturwüchsigen Gemeinwesen mußte gebrochen werden- ..." şeklinde devam eden bölümünde, barbar [kandaş]/eski toplumu yıkan hususların, uygarlık alâmeti olarak, "hırsızlık, çapul, kalleşlik, ihanet" olarak vasıflandırılması şüphesiz yeni bir üslûptur. (Bkz.: *Origins*, s. 267; Somer, s. 132.)

❖ "IV – Die griechische Gens" bölümünün son paragrafına dikkat çekmek gerekiyor. Bilhassa, "... Sklaverei, zunächst noch bloß von Kriegsgefangnen, ..." başlangıçlı cümleye ve devamına bakılmalıdır. (Bkz.: *Origins*, s. 275; Somer 144.)

❖ "V – Entstehung des athenischen Staats" bölümünde, "Wir sahn ..." şeklinde başlayan paragrafın, "Das war noch die alte Gentilgesinnung. Der Staat konnte ohne die Polizei nicht bestehn, aber er war noch jung und hatte noch nicht moralischen Respekt genug, um ein Handwerk achtungswert zu machen, des den alten Gentilgenossen notwendig infam erchien."

Kandaş toplumun eski "zihniyet"inin devam edişi, bunun hayat tarzı içerisindeki yerinin önemi ve Devlet'in "genç" oluşu keyfiyetinin doğurduğu zorunluluk, özellikle dikkat çekmekte. (Bkz.: *Origins*, s. 284; Somer, s. 159.)

❖ "VI – Gens und Staat in Rom" bölümünün son iki paragrafının ("Somit war auch in Rom, ..." ve "Innerhalb dieser neuen Verfassung, ..."), özellikle son paragrafın yaklaşımı ve üslûbu dikkate alınmalıdır. (Bkz.: *Origins*, s.293; Somer, s. 174.)

❖ "VII – Die Gens bei Kelten und Deutschen" bölümünün hemen başlangıcındaki ikinci paragraf, bu kısa sergilememizdeki en çarpıcı örneklerden birini meydana getirir: "Die ältesten erhaltenen

keltischer Gesetze zeignen uns die Gens noch in vollem Leben; in Irland lebt sie wenigstens instinktiv im Volksbewußtsein noch heute, nachdem die Engländer sie gewaltsam gesprengt; in Schottland stand sie noch mitte des vorigen Jahrhunderts in voller Blüte und erlag auch hier nur den Waffen; der Gesetzgebung und den Gerichtshöfen der Engländer."

Şüphesiz 'Leben', bu 'canlılık'; ve gene, 'instiktiv', bu 'sevk-i tabiî' (ile hareket), 'içgüdüsellik'; Blüte, bu dipdiri oluş (bu tümden çiçeklenme hâli) özellikle vurgulanmalıdır. (Bkz.: *Origins*, s. 294; Somer, s. 176.)

❖ Engels, aynı bölümde, "Die irische Gens ..." şeklinde başlayan paragrafın, sonlarına doğru, "Auch in den 'factions' ['Parteinen'] ..." diye devam eden cümlesinde ve onu takip eden yerde, Engels, "Es sind küntsliche Wiederbelebungen, nachgeborner Ersatz für die zersprengten Gentes, die Fortdauer des ererbten Gentilinstinkts in ihrer Weise dartun ..." anlatımıyla, özgün form ve işlevinden uzaklaşmış ve yapaylaşmış da olsa, yeniden-canlanış, hattâ 'basübâdelmevt'le süslendirilmiş o "Gentilinstikts" kalıcılığı/dayanıklılığı, bu varoluş 'tarz'ını vurgulamaktadır. (Bkz.: *Origins*, s. 296; Somer, s. 179.)

❖ Aynı bölümde, "Volksversammlung vorbereitete; ..." şeklinde başlayan paragrafın son cümleleri, özellikle sondan üçüncü cümlesine bakılmalıdır. (Bkz.: *Origins*, ss. 304-305; Somer, s. 192.) Bundan sonraki ikinci paragrafta yeralan "Volksfreiheit"e yüklenen anlam da irdelenmelidir.

❖ "VIII – Die Staatbildung der Deutschen" başlığında, "Dafür, ..." şeklinde başlayan paragrafta yer alan, "... und erhielt damit die Fähigkeit der Einpassung in den Staat"ı hemen izleyen cümle çarpıcıdır: "Aber sie behielt dennoch den naturwüchsig demokratischen Charakter bei, der die ganze Gentilverfassung auszeichnet, und erhielt so selbst in der ihr später aufgezwungnen Ausartung ein Stück Gentilverfassung und damit eine Waffe in den Händen der Unterdrücten, lebending bis in die neuste Zeit." (Bkz.: *Origins*, s. 311; Somer, ss. 2002-203.)

Bu anlatımdaki tespit ve metodolojik uyarı, 'kalıtım'ın gücünü bir kez daha gösteriyor.

(Şimdi kaydederek, geçelim; asabiyet tartışması için Engels'ten yararlanarak ve projektörü 'günümüz'e çevirerek, 'asabiyet devam ediyor mu' sorusuna, 'asabiyet'in kalıtım'ı ne ölçüde' sorusunu ekleyebiliriz.)

❖ Aynı bölümün ("Die Staatsbildung der Deutschen"), son altı paragrafının tamamı; kapsamı, üslûbu, terimlere özel semantik yüklenimler verişi, kelime seçişi, metnin, deyim yerindeyse, hür bir metin oluşu ve coşku dolu ifadeleriyle hem kitabın bir özümsenme özetidir, hem de 'analık hukuku'ndan, 'barbar gençleştirmesi'ne (Kıvılcımlı'nın terimleştirdiği deyişle 'barbar aşısı'na) vurgu yapan, sorularla mıh çakan bir akışı içerir.

"Was aber war das geheimnisvolle Zaubermittel, wodurch die Deutschen dem absterbenden Europa neue Lebensraft einhaucten?" diye soran Engels, cançekişen Avrupa'ya hayat veren gizemli gücün germenlerin barbarlıkları oluşunu, özel bir üslûpla vurguluyor: "... ihre Barbarei, ihre gentilverfassung." (Bkz.: *Origins*, s. 345; Somer, s. 208.)

❖ Takip eden paragrafta, Engels, "Ihre persönliche Tüchtigkeit, ihre Freiheitssinn und demokratischer Instinkt ..." tanımlarıyla kandaşların/barbarların şecaatlerini, hürriyet aşklarını, demokratik içgüdülerini haykırıyor. (Bkz.: *Origins*, s. 345; Somer, s. 208.)

(Bedevîlerin şecaatlerinden, iyi ahlâklılıklarından durmaksızın dem vuran İbn Haldun'la kaynak ve zihniyet aynı olunca mes'ele de 'yok' galiba. Tabiî, daha önce de altını çizdiğimiz üzere, Engels ve Morgan'ın kaynakları, çoğu hâlde İbn Haldun'un bildiklerinden daha eski oluşumlardır, ve tabiî, onların Bachofen bilgisi, insan toplulukları serüvenini 'başlangıç'a da taşımalarını mümkün kılarak, geçiş(ler) ilişkileri konusunda da daha malûmâtdar kılar.)

❖ Bununla da yetinmeyen Engels, anaerkillik/ ana hukuku'nun mirasını modern zamanlara taşır: "... ihre noch lebendigen Erbschaften aus der Zeit Mutterechts?" (Bkz.: *Origins*, s. 345; Somer, s. 208.)

Marx'ın ölümünden bir-iki yıl önce yaşadığı büyük zihinsel devrime kulak tıkama âdetini sürdürmeyi görev belleyen ve böylece Tarih'in kesintisiz gelişim-değişimine ilişkin teorisini kısır döngülere bilerek/bilmeyerek tutsak kılanlar, Engels'in eserinin üzerinde durmayı sürdürdüğümüz bölümünün sondan üçüncü paragrafını her gün yeniden okumalıdırlar. Eğer barbarlar "Gentilverfassung"u kur-

tararak "Feudalstaat"a intikal ettirmeleriyle, modern proletaryanın – hazır– bulamadıkları topluca kaynaşmayı (tutunum, birliktelik) ve mukavemet amacını sağladı iseler (...), nedir bu? Araya girmemize izin varsa, modern proletaryanın hemen elde edemediği, servaj altında mevcut olabilir mi? Bu satırlar olmasaydı, o 'kısır döngücüler' bu sözleri 'tarihsel materyalizm' kavrayışı içerisine olarak kabul edilebilirler miydi? Heyhat... O zaman kendi kaleminden Engels'in, cümlenin ortasından, şu kadarıyla tekrar etmiş olalım: "...wie es weder die antiken Sklaven fertig vorfanden noch die modernen Proletarier – wem war das geschuldet, wenn nicht ihrer Barbarei, ihrer ausschließlich barbarischen Ansiedlungsweise nach Geschlechtern?" (Bkz.: *Origins*, s. 316; Somer, ss. 208-209.)

❖ Bölümün son paragrafının bitişini okuyalım: "In der Tat sind nur Barbaren fähig, eine an verendender Zivilisation laborierende Welt zu verjüngen ... Das erklärt alles." (Bkz.: *Origins*, s. 316; Somer, s. 209.)

Bu her şeyi açıklar (idi). 'Şimdi asabiyet var mı?' sorusunun cevabına ise çok-boyutlu mes'elelerini gözardı etmeden yaklaşılabilir. Gerçek cevap verebilenlerindir. (Virgül, yukarıdaki cümlede, iki yere de, teker teker konabilir.)

❖ Eserin son bölümünün başlığı en genel terimlerin kavramlaştırması için son bir soluklanmayı hedeflemiştir: "IX – Barbarei und Zivilisation".

Engels, uygarlığın kandaşlığı yıkmak için lâzım gelen "genel ekonomik koşullar"ı incelemek için, Marx'ın *Kapital*'inin, Morgan'ın kitabı kadar gerekli olacağını belirterek başlar bölüme. Amerika yerlilerinin incelenmeye esas alınmasının gereğini, kandaş örgütü, bunun gelişme ve bölünmelerini, konfederatif yapıya kadar genişleme imkânlarından sözedilmesini öne alır.

"Eine Anzahl der vorgeschrittensten Stämme –" Aryenler, Semitler ve hattâ Turanlıların çoban ekonomisine geçişle yaşadıkları büyük toplumsal işbölümü vurgulanır. (Bkz.: *Origins*, s. 317; Somer, s. 212.)

❖ Bu son bölümün, konumuz açısından, yalnızca içeriği bakımından değil, üslûbu açısından da üzerinde çok özenle durmayı gerektiren 'pasaj'larından biri "Die dichtere Bevölkerung..." şeklinde başlayan uzunca paragraf olmaktadır. (Bkz.: *Origins*, ss. 321-322; Somer, ss. 218-219.)

Buradaki akış, özellikle, 'yağma'nın 'onurlu' bir iş olduğunun tonlanmasıyla özel bir görünüm kazanmaktadır: Paragrafın cümleleri şöyle gelişir: "Sie sind Barbaren: Rauben gilt ihnen für leichter und selbst für ehrenvoller als Erarbeiten." Bunu izleyen cümlede, 'öc' ve 'genişleme'yi aşarak, barbarların, yağma'yı sistemli hâle getirişi formüle edilir. Araya kısaca girersek, bu evre'yi savaş-işi olarak terimleştirmeyi sürdürdüğümüzü belirtelim. Bir de, örneğin, 'çap' kelime kökünün üretimiyle bunun onurlu bir iş olduğu kabulü, sonraları, uygarlık yaklaşımı, 'çapul(cu)'yu ne kadar da hakîr görmüştür, hatırlayalım.

Aynı bölümdeki, uygar(lığın) devletin(in) en düşük polis memurunun kandaş toplumdaki bütün örgütlenmelerin toplamından fazla 'otorite' sahibi olmasına karşılık; uygarlığın en güçlü 'prens'i ve devletadamı ya da generali, en mütevazı kandaş başkana duyulan içten gelen ve kendiliğinden saygıya haset edebilir: "Der lumpigste Polizeidiener des zivilisierten Staats..." cümlesindeki özgün üslûbun üzerinde hassasiyetle durulması anlamlı olacaktır. (Bkz.: *Origins*, s. 328; Somer, s. 228.)

❖ Eser, ma'lûm, son sözleri Morgan'a bırakır, doğrudan o'ndan aktarır. Nihaî söz, şöyle bağlanır: "It will be a revival, in a higher form of liberty, equality and fraternity of the ancient gentes." "Bu, (toplumun gelecekteki yüksek aşaması) kadîm gens'lerdeki hürriyet, eşitlik ve kardeşliğin yüksek bir surette yeniden canlanışı olacak."

Karşı-Örgütleniş: Dün ve Bugün

Bir ileri, iki geri gerekti, bugün'e doğru dönelim, şimdi ve tekrar.

Bu arabaşlığımızdaki "örgütleniş" sözü, hâliyle, ilk bakışta, çeşitli çağrışımları beraberinde getirebilir. Getirmelidir de. Eğer sadece zihnî tasavvurlardan bahsetmek mümkün olsaydı, daha mâsum bir kelime seçebilir, meselâ, "örgüleniş" diyebilirdik. Îzâhtan vâreste, ortalığı toz-dumana bürüyen girift çıkarlar manzûmesi, 'en büyük devlet' ile 'devletler' arasındaki ortalıklarla iş görüyor. O bakımdan 'ortalık' yani 'Dünya'ya hükmeden ortak güç(ler) bir örgütlenme içerisindedirler.

Savaşırken bile devletler ortak değil miydiler? Ama, zamanımızın 'küresellik'i ile, hep andığımız, 'savaş-petrol-doğalgaz-uyuşturucu-

Evangelizm-ratzingerizm-Çin'i çevirme-anti-islâmcılıkla terör üretimi sonra saldırma ve sâire, ve sâire, ve sâire'nin Devlet'ten mücerret olarak ele alınışı yönünde yeni bir ideolojik taban yaratma gayreti sistemleştirilmiyor mu?

Bu bir yeniden-örgütlenme mekanizması. En isyankâr genç unsurlar dahi, 'dünyanın hâli böyle', 'savaş-petrol-uyuşturucuya karşı olma'; 'global kapitalizmin cenderelerini aşma umudunu muhafaza'; eğer İslâm âleminde iseniz, 'Haçlı enkarnasyonuna karşı direnme' ya da 'siyonizmi durduralım' kabilinden geometrik çizimlere tutsak kılınma yönünde bir örgütleniş karşısında değil mi, hürriyet-kardeşlik-eşitlik umudunu sürdürenler?

Bilim 'alanı'nda, her ne ise o, Medeniyet'in ortak doğuşunun ve yayılış-büyüme dinamiklerinin yasalılıklarını ortaya koyma çabasını bölmek-yok etmek içindir ki bütün fasıl başlıkları MedeniyetLER olarak çoğullaştırılır; 'her Medeniyet başka başkadır'ı zikrederek, bilim yok edilir. Şüphesiz; ilköğrenimden, daha doğrusu, ilkokuldan beridir biliyoruz her medeniyet platformunu meydana getiren ve gelişim-değişiminde etkili olan dinamiklerin özgüllüğünü. Ancak, bilimsel-teorik olan'ın, ortak-olan'dan geçerek vücût bulabileceğini, metod'un bu olduğunu, bilim'in ilişkilerin ilişkisini kıyaslamaktan gayri birşey olmadığını da bilmekteyiz, bilmek lâzım gelir.

Her medeniyet platformunun özgüllüklerini özgünlük 'yapmak', Medeniyet'ten bahsetmeyi bile imkân dışına iter. Medeniyet'in bilime konu oluşu, onun sınıfsallığı, onun devleti, onun ticâreti...dir. Ekstansif tarımlı Hint ile entansif tarımlı Çin'in özgüllüğü, Medeniyet'in kavranabilirliğini ortaya koyan fark'tır. Farklılıkları meydana getiren ilişkiler-arasındaki-ilişki'nin ortaya konulması çabası, çabalar manzûmesinin bizâtihi değişim-içre olabilmesi bilimdir.

Medeniyet-Hadaret, İbn Haldun'ca vaz'edilmiş Umrân aşaması olarak Mülk-Devlet'in üreticisi ve üretilenidir. 'Bugün', hem bu teorik vâkıâ hem de onun hayat içerisinde algılanışı ve yeniden-üretimi bağlamında Devlet algılanmaya devam olunmalıdır, ve hem de, devlet'siz tahlil girişkenliklerinin şifreleri çözülerek açığa çıkartılmalıdır.

Ortak payda devlet, tek tek devletler olarak cüceleştirilerek, karşı konulacak olan'ın 'A.B.D. yönetimi' olarak gösterilmesiyle; toplu eylem potansiyelini taşıyan bir birey, bu dev değirmene karşı birer Don Kişot çıkmazına sürüklenilmekte değil mi?

Tek tek bölünmelerden ziyâde, bu 'topluca bölme' değil mi dünyaya hükm eden? Hürriyet-kardeşlik-eşitlik'e karşı, bütün o petrol-savaş-globalizm'leri mümkün kılan aygıt nedir? İşte bu teoriyi unutturuş, pratiksiz çözümlenemeyecek ve çözülmeyecektir.

İbn Haldun'un kahr-tagallüb'ün hükm'ü doğurduğunu ve Mülk-Devlet'in hükm ile var olduğunun teorik konumunu gerçekleştirişinden beridir, hele 20. yüzyılda, düşünür, hep, –yukarıda kısaca hatırlattığımız üzere– devrevî gidiş nazariyatçısı olarak, ya da organizmacı nazariyatçı şeklinde, tabiî en koyu biçimde de, devrevî'ci ve organizmacı olarak saptırılmaya çalışılmıştır. (Bir de, İbn Haldun'u doğrudan, filozof olarak damgalama geleneği vardır ki, 'kurucu'su, M. Mahdi'dir –1957–, vaktiyle, başka yerlerde, 'maksat' açıklanmış idi, geçelim.)

Çok önemli bir hususa değinme çabası içerisinde olduğumuzu belirtmemize izin verilsin.

'Kahr + tagallüb = hükm → devlet' teorisi, eğer organizmacı-devrevî'ci (dönüşsel/'cycle') tarih felsefe'cisi derekesine indirilebilirse, bir yandan felsefe'ye bağlanacak öte yandan organizmacı 'görüş'ler safındaki bir 'erken' hayalperestliğe indirgenebilecek idi. Toplum gidiş-değişiminin, devletli toplum evresine ulaştıktan sonra, devlet'i temel/odak teorik kavramsallaştırma olmaktan uzak tutacak her tür 'yaklaşım'a set çekmiştir (kendi zamanı için değil sadece, tabiî, devletli toplum gidişinin –ilerideki– evrelerini de kapsayacak bir teorik açılımı meydana getirmiş olmakla), İbn Haldun.

O zaman, buna en iyi karşı-çâre, düşünürün, devlet'in dönüşme özelliğini göstermek üzere aşamalarla anlatılması vülgerizayonunu ön plana çıkarmak gerekecektir; bilim-teori düşmanlığı için tek yol, budur.

Bu, böyle İDİ.

Bunun böyle takdîmi, İbn Haldun medhiyeleri ile birlikte, konuyu –sözde– irdeleyenlerin çok büyük bir kısmının yaklaşımı olmuştur; mes'ele, düşünce atmosferi içerisinden hareketle, ancak bir ölçüde ve dolaylıca hayatı etkileyerek düşünce kısırlığı politikaları üretme kurnazlığı seviyesinde kalmış idi.

Şimdi ise, 2000'lerden itibâren, hayatın akışını etkileyecek, asabiyet sahibi olarak düşünülebilecek (ve, asıl, var olabilecek) kolektif aksiyon potansiyeli ve eyleyişi içerisindekileri hedef alan 'düşünce' üretimleri piyasaya sürülmekte(dir).

'İbn Haldun ve 'İslâm ile Batı'

On bir Eylül'ün izindeki neşriyatın hemen ilk aşamasını, sonrakilerin güzergâhını çizmesi bakımından, ayrı bir yere koymak gerekiyor: Akbar Ahmed'in "İbn Haldun'un Uygarlıklar Konusundaki Anlayışı ve Günümüzün İslâm ile Batı Açmazları" ("Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, vol. 56, no. 1, Winter 2002, ss. 20-45.)

Makalede, (a) İslâm-Batı karşıtlığı literatüründe yeni bir aşamayı temsil etmeye çalışılmıştır; (b) 'Medeniyetler Çatışması' söylemine müdâhil olunmuştur; (c) söz konusu 'karşıtlık' literatürünün kaleme alınışını izleyen son dört yılda (2002-2006) tüketilen görüşlerin gelişimini kışkırtan yönlerin mevcut olduğu teşhis edilebilmektedir; (d) mes'ele, İbn Haldun'la bağlantılı olarak kaleme alınmıştır; (e) *Mukaddime*'deki gelişim-dönüşüm işâretlerine ilişkin devlet'in aşamaları anlatımını, ve bunu asıl teorinin yerine geçirme saptırmasını sürdüren bir hüviyettedir; (f) yukarıdaki hususları kaynaştırma gayretine düşülmüştür.

Akbar S. Ahmed, Washington'da, The American University'de, İslâmî Çalışmalar İbn Haldun kürsüsü başkanlığını yürütürken, konunun bir çeşit bildirgesini, makale enlem-boylamı içerisinde kaleme almıştı(r). Ahmed, Uluslararası İlişkiler profesörü olarak Pakistan'ı, Birleşik Krallık'ta büyükelçi düzeyinde temsil etmiştir; akademik kimliğinde, gözden geçireceğimiz makalesinden önce, Günümüz İslâm'ı: Müslüman Dünya'yı Kısa Bir Takdîm (*Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World*, 1999) ile *Postmodernizm ve İslâm: Ahvâl ve Vaad* (*Predicament and Promise*, 1992)'i yazmıştı.

Ahmed, A.B.D.'de, "Bizden niye nefret ediyorlar?" sorusunun karakteristik niteliği üzerinde duruyor. On bir Eylül travması tepkilerinden sonra, Irak'ın işgali, İran'la artan erginlik, Lübnan'ın işgali üzerine geometrik dizili katlanmaların meydana geldiği şüphesiz. Tabiî, süregelen Suriye ile zıtlık ve Taliban'la yürütülen tükenmez savaş İslâm platformundaki birikimi nerelere getirdi, ma'lûm.

Bizim özetle değinmek istediğimiz hususlar için Ahmed'in yazısı elverişli bir taban oluşturmuş bulunuyor; bakış açısı, İbn Haldun'un uygarlık anlayışı olduğuna göre...

Yazar, on yıllardır sürdürüldüğü –ve bizim de bu söyleşide yeniden işâret etmiş bulunduğumuz– üzere, İbn Haldun'un uygarlık hakkındaki kavrayışına Toynbee'nin, "gelmiş geçmiş en büyük zihinsel ürün" meâlindeki *Mukaddime* tanımıyla işe girişiyor. (s. 5) "Marx'ın insanlık tarihi evrelerinin gruplar arası çatışmaların diyalektiğine zemin hazırlayan dinamikler" gibilerden pek de anlaşılabilir olmayan bir 'saptama' sonrasında Weber'in liderlik tipolojisini, Pareto'nun elit dolaşımını ve Ernest Gellner'in İslâm'ın sarkaç salınışı 'teori'sini; şehirli, formel 'literal' gelenekten kırsal, informel ve mistik olan'a doğru bir salınışı kaydediyor. Bunların, İbn Haldun'ca önceden söylenenler bağlamında düşünülebileceğini belirten Ahmed, bunun ardından, hemen, Durkheim'ın 'mekanik' ve 'organik' tesânüd kavramının, İbn Haldun'un asabiyet ya da 'toplumsal iltisak/-tutunum (cohesion)' tasavvurunu yansıttığını da belirtiveriyor. İbn Haldun ile modern Batı sosyologları arasındaki temel fark, İbn Haldun'un bütün "bilimsel" (tırnak işareti Ahmed'in) objektifliğine rağmen, gene de, mümin bir kişi olarak yazmış bulunması. Bu fikirleriyle Ahmed, Ekber adını da bir 'Batılı' olarak, herhâlde hak ediyor. Hızını alamayan Ahmed, insanın Yaradan karşısındaki konumundan bahisle, Kur'ân-ı Kerîm'e gönderme yaparak (Bakara, II/30) asabiyet'in bir örgütlenme ilkesi olarak 'değer-berî' (value-free) olmadığı hükmüne varıyor. (Burada, herhâlde, sil baştan, "value free" bilim olamayacağını bu aşikâr gerçekliği yeniden ortaya koymayacağız, izninizle.)

İbn Haldun konusunda bu denli sathî bilgiler içeren bir metin üzerinde durmanın esbâb-ı mucibesi konusunda tereddüt hâsıl olmuş ise, el-cevab; globalci (globalci; global olan'ı çözümleme peşinde olan değil) güdümlü Batı yazarlarının tipik-karakteristik açılımının, öteden beri böyle olduğu, böyle de devam edeceği keyfiyetinde toplanır. Tabiatıyla, 'rafine' açılımların takipçileri daha 'ince' 'şey'ler söyleyebiliyorlar, ve hattâ, Ahmed'in metnini izleyen, son birkaç yılda –üzerlerinde ayrıca durmak gerekecek– hem genel olarak sayıca artan, hem de çatışmaların giderilmesinin 'çâre'sini *Mukaddime*'de geziniyor izlenimi vererek sözde arayanlar münbit arazilerde dolaşmaktalar.

Gerçekten de, daha 1981'de Aziz Al-Azmeh, azmî bir entelektüel seferberlikle, *Modern İlim Âleminde İbn Haldun: Oryantalizm Üzerine Bir İnceleme* (*Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in*

Orientalism (Londra 1981)'de, Hodgson'un 1974'deki *The Venture of Islam*'ına bir çeşit gönderme ile, *Mukaddime*'nin, İslâm Uygarlığı üzerine yazılmış bütün eserler içinde en iyisi olmasının mukadder sayılması gerektiğini yazıp çizmişti. Böylece, asabiyet'in 'grup tesânüdü' olarak yorumlayan ve çeşitli teknikler uygulayan Al-Azmeh, sözü gene '*cycle*'lara getirecektir. Ne var ki, Al-Azmeh, gerçekten donanımlı bir yazardır. O bakımdan, 1981'den bu yana 'etkilediği' yerli yazarlar üzerinde durarak, ve Al-Azmeh'in ince-dokunan örgülerini deşifre edecek olan yazar beklenmektedir. Ontolojik boyut açısından asabiyet, Hilâfet müessesesi karşısında İbn Haldun ve, meselâ, İbn Haldun'un, Gazalî gibi 'meşrûlaştırıcı' bir gayret göstermeyişi (s. 27); İbn Haldun'un Arap-Müslüman tarihçileri eleştirel olmamakla tenkidinin felsefî bağlamını vurgulama çabası (s. 55), mantık'ın niteliği konusunda Mahdi yoluyla felsefe kapısını ardına kadar açışı (s. 84), gene Mahdi yoluyla, İbn Rüşd'e giderek zâhir-bâtın tartışmalarını İbn Haldun düşüncesinde odaklaştırma tekniği (s. 91) hep entelektüel 'gözden kaçırma' uygulamalarıdır; ziyâde zararı, hangi zihinsel kıskaç altında bulunduklarını sezemeyenlere verebilir. Öte yandan bir Aziz Al-Azmeh, Gumplowicz ve Oppenheimer'ın İbn Haldun'dan aldıkları ve benimsediklerini tartışacak bir seviyededir (s. 163). (Hâliyle, İbn Haldun hiç yaşamasaydı ya da Oppenheimer onu hiç duymamış olsaydı Oppenheimer'ın indinde çok az şeyin değişebileceği, Gumplowicz'in konumu, Sorokin'in sadece bir 'ricorso' mu bulduğu konularında düşüncelerimiz mahfuzdur.)

Yine, Washington'ın popüler ideolojili Ahmed'ine dönersek, isâbetli olur. Sayın Ahmed, hem Cambridge'de –5 yıl– İkbal 'fellowship'liğini sürdürmüş, hem de, Uluslararası İlişkiler İbn Haldunculuğunda A.B.D.'de ekber konumunu sürdürmüştür.

Ahmed'e göre, İslâm'ın dünya görüşü, hâliyle, global'dir. Zira, Yaradan için Doğu ya da Batı 'yok'tur. (Kur'ân-ı Kerîm, II/115.) Şüphesiz, Kurân'ı tanık kılmak ve orada kendi kanıtını bulmak hâdisesi bir yana, yukarıdaki 'global' sözcüğü aynıyla metinde yer almaktadır. Bütün Müslimlerin kardeşliği ilkesi, globalizm'e dönüştürülmüş bulunmaktadır; hayırlı ve uğurlu olsun. Huntington'ın, "İslâm'ın hudutları kanlıdır" görüşüne karşı; Bosnalılar, Çeçenler, Filistinliler, Keşmirlilere aynı soru sorulsa onların cevapları da, mes'eleyi Hıristiyan, Yahudi ve Hindular'a karşı tersine çevirecektir.

Bu, demektedir Ahmed, "tehlikeli olacak kadar determinist bir argüman"dır (s. 29).

Yeni bir arabaşlığımız gündeme gelmektedir: "İbn Haldun'un Devrî Görüşünün Çöküşü." Huntington ve Fukuyama, Müslüman liderliğinin önemini ihmâl etmişlerdir diyen Ahmed, kimlerdir hâl-i hazırdaki liderler diye de sormaktadır (s. 30). Deneyimsiz kabile adamları veya din âlimlerinden de sözeden yazar, kendi önerisine uygun lider tipini Vaşington'da (ve'a) sunmaktadır. İşte bu noktada, İbn Haldun'a 'geçen' yazar, şehirleşmiş toplumun asabiyeti çözmesinden bahisle, Avrupa kolonyalizmine kadar devam ederek asırlar boyunca devrevî/dönüşsel örgü ile yükselen ve düşen toplum, 19. ve 20. yüzyılın emperyalizmi karşısında bile *'cycle'*ını tam yitirmemiştir. Paradoksal olarak demektedir Ahmed, ne zaman ki Müslüman toplumlar hem daha güçlü ve hem de daha koyu bir tutunum içerisinde olma konumunu yoğunlaştırmışlardır, *'cycle'* ciddî biçimde etkilenmiştir. Asabiyet'in özellikle 20. yüzyıl ortalarında tahribata uğraması, politik gelişmelerin bir sonucudur: Pakistan'ın ve İsrail'in vücut bulması, Cezayir'deki iç-savaş durumu, Afganistan ve Orta Asya'daki gelişmeler üzerine milyonlar ölmüş, toplumsal birlikler bölünmüş, aileler darmadağın olmuşlardır (s. 31).

Sanırız, 'yazarımızın yazısı'ndan örnekler vermek dahi yeterli olabilmektedir. 'Asabiyet'i kendince tanımla, bu tanımı günümüze taşı, ve neticede, *tahrîbâta uğrat'* formülü fazla basit gibi gelse de, İslâm dünyasına karşı geliştirilmiş yarı-resmî tez dayanağı mertebesindedir. Ama artık, aradan geçen iki-üç yıl içerisinde Avrupa'ya da görev verilmiş ve ratzingerizm'e enjeksiyon yapılmış bulunmaktadır.

Müslüman âlimin 'cehennem mi hapishane mi' açmazını açıklarken Hadîs'e başvuran Ahmed, olayı 'cahil mollaların cehennem tehdidinin, asabiyet'in çökmesine yol açmasına bağlamaktadır (s. 32).' Ve tabiî, komünizmin din düşmanlığına da değinen yazar; göç, milliyetçilik ve etnisite'nin zayıflamasının kesin sonuçları olmasına rağmen, diğer taraftan, din'in böyle olmadığını, doğru koşullar altında dünyada her yerde yeşereceğini söylemektedir (s. 33). İstikrarlı olan Arap ülkelerinin diğerlerince reaksiyoner olarak tanımlanmasından bahseden yazar, 'erken dönem eşitlikçi İslâmi düzen' istemlerine değinirken, yine âniden, asabiyet konusuna dönmektedir. (Burada dahi, Ahmed'in İbn Haldun'un 'dinî asabiyet' özel formunu anladığına dâir bir kayıt yoktur.)

Ahmed, İbn Halduncu 'yıkılış'a karşı Müslümanların tepkileri için iki örnek olay çerçevesi çizmektedir (Bkz.: ss. 34-38 ve ss. 38-42).

Metin bu minval üzre giderken, yazarımız, İbn Haldun'un "fazla bilimsel" olarak algılandığından hareketle bir yorum geliştirmekte, ancak bu hâlin bile özlenebileceğini îmâ ederek meydanın 'siyasal İslâm' yazarlarına kaldığından yakınmaktadır. 'Terörist İslâm', 'Cihad', 'fundementalizm' tanımları yanısıra 'nefret' temasının gündemde olduğunu vurgulamaktadır. (Bkz.: s. 39 ve not 57.)

Anlaşılan, Batı'da ve Batı mukallidi 'Doğulu yazarlarca, İbn Haldun'un o bir türlü elden bırakılmayarak çemberini kıran Ahmed, "İbn Haldun *'cycle'*ı kırıldığına göre", ve, adalet ve düzene dayalı bir denge sağlayan Cenâb-ı Hakk'ın âdil olma hüviyetine rağmen yoksulluk ve eşitsizliğin dünyanın pek çok yerinde umutsuzluk doğurmasına binâen yeni bir "Genel Teori bulmamız" lâzım gelmektedir, demektedir. (s. 42.) Bu ise, Ahmed'e göre, bir "post-Halduncu" paradigma geliştirmek anlamına gelecektir. Günümüzün koyulaşan dinsel eğilimleri karşısında, Nietzsche, Weber ve bilhassa Marx, gelişmeyi gözlemliyor olsalardı, hayret edeceklerdi görüşüyle bir zemîn hazırlığına girişen yazarımız, İslâm'ın en çok yanlış anlaşılan 'global' din olduğunu söylemekte; 'neden böyle' ve 'ne yapmalı'ları irdelerken yine 'medeniyetler çatışması' tema'sına dönmektedir. (s. 43.) Diğer uygarlıkların anlaşılmasına yönelik bir diyalogun; İslâm ve Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Buddhizm'in ilişkiye geçmemesi hâlinde izolasyonların artacağı da kaydedilmektedir.

İslâm içerisinde aydınlanmış bir konumdan gayrı çare yoktur. Sofistike bir uygarlığı basit ritüellere indirgemenin sonu, silâh ve patlayıcılardır. Yeni İslâm; adalet, bütünlük ve tolerans üzerinde yükselmelidir. (s. 44.)

Nihâyet, sonuçta, baklanın Ekber'i açığa çıkar: "Batı ki âşikâre ve üstü kapalı, hepsiyle ilişki içerisindedir, Müslüman hükûmetlere baskı uygulamalıdır", böylelikle "adalet ve temiz yönetim" sağlanabilecektir. (s. 45.) Medya, seminerler vb. ile düşmanlıkların eritilmesine gidilecektir; bunu yalnızca Batı'nın Washington, Londra, Moskova ve Paris'ine değil, Kahire, Kabil ve Tahran'ın bilginleri de yeniden düşünmelidirler.

Ahmed devamla, ('çenber' kırılmış da olsa,) İbn Haldun terimleriyle düşünmemiz gerekecek görüşünü öne sürmektedir. Postmo-

dernizm ve globalizm gibi kelimeleri sevmeyebiliriz diyen yazar, *çâreyi, sıkıntılara rağmen*, yine global projeksiyonlarda görmektedir.

2003-2006 arasındaki 'global gelişmeler'in Batı zihniyet dünyasındaki öncüllerinin ve tezâhürlerine yakından ve yeniden bakılması için özetlediğimiz ve irdelediğimiz yazı anlamlı bir dönemeç oluşturmuştur. Özellikle Irak ve Lübnan savaşları gelişmeleri –tabiî 'herşey'le birlikte ve 'herşey'in *orta yerinde*– yaşadıktan sonra, 2002 sonundaki bu alternatif 'zihniyet' yaratma eforunun yedekte bile kalmadığı görülebilmektedir. (Aslında, bahse konu yazıda ciddî bir mezhep(ler) mütalâasına bile yer verilmemiş olduğu kaydedilmelidir.) Yazıda, geçmişe yönelik çok kısa bir Atatürk betimlemesi dışında Türkiye yoktur.

Demek ki, 'silâhların dünyası' dışındaki globalizmin alternatif projeksiyonu, olanca bönlüğüyle yedekte tutulmuştur, birkaç yıl önce de bu yedek'ten henüz vazgeçilmiş olmadığı, hattâ bunun yazıda izlendiği üzere tâzelenmek istendiği bir kez daha görülmektedir.

Bushlar ve Rumsfeld, Kuzey Irak, Tahran, İsrail üzerinden savaş ve ticaret, 'özel' askerî anlaşmalar, Birleşmiş Milletleri sona erdirme çabaları, Rusya'nın sıkıştırılması süreç(ler)i, *tabiî, daha genel*'in parçaları. Ama, globalizmin tutunum mekanizması, satıhta ne kadar anti-devlet olursa olsun, devletcildir; tekrara izin varsa, kâbusun ortak paydası böylece yürümektedir. Tek-bir devlet'in devletler güç ortaklığına karşı göreli konumu, hattâ o tek-bir devletin kendi yönetim tarzından doğan erkinlik göreliliği, Devlet'in azımsanmasına yol açmamalıdır.

Asabiyet'in yeni biçimlenmesi ve biçimlenme imkânları, şüphesiz, praxis içre zihin ve eyleyiş eytişimi içerisinde değişimsel bir hüviyet kazanma olasılığını muhafaza etmektedir. Bu genellik içerisinde, 'Lâtin Amerika'nın ayrı bir potansiyel titreşimleri taşıdığı, herhâlde, kabul edilecektir.

Ahmed'in yazısında tematik olarak 'asabiyetlilik' ön planda durduğu hâlde, söyleşimizin okuru, şüphesiz, söz konusu 'dinin arıtılması' projesine, İbn Haldun'un, proje sırf dinsel arıtımla ilgili olmasın diye zerkedildiğini bilmektedir. Ne var ki, 'bilimsel' enjeksiyon, tabiî İbn Haldun adının gücü ile, söyleyene değil söyletene bak misâli, gündemde tutulmuştur. Asabiyet'in İbn Haldun kavramlaştırılmasındaki genelliği ve kapsayıcılığı, kendi dinamikleri içerisinde, dinsel asabiyet form'una da bürünebilmesi, bunun belirli tarihsel

koşullar bağlantılı ve koşullandırılmış olup olmadığı, günümüz sınıfsallığı ve devletliliği içerisinde bu dinsel asabiyet'in hangi teorik bağlamda tartışılabileceği, bu konuda, pozitif olan'ın/yaşanmışlığın teoriyi gözden geçirme eyleyişine nasıl yansıyabileceği bilinmedikçe siyasal nitelikli öneri (ya da 'din'e dayalı siyaset', 'siyaset'e dayalı din') yaftaları asabiyet'e yapıştırılamaz.

O vakit, şimdilik, şu ünlü devrevî anlayış hikâyesine bir daha kısaca dokunalım ve 'tamam' diyelim. İbn Haldun'un da İberik-Mısır arasındaki coğrafî ve 'kalıtımsal' Batı'ya intikal ettirilmesi yönünde on yıllardır sürdürülen üstü örtük oryantalist çabaların da bir ürünü olarak, bugün Türkiye'mizde bilinmeyen, Dünyamızda da standart eserlerde çarpıtılarak bilinmemesine çalışılan, Doğu'nun 'dönüşsel' 'değişim' inanç-nazariyelerinin özgün kapsamını ve değişerek kalıntılar mertebesinde yaşayan, insanlığın bu ummânını, hâliyle, burada zikrederek geçmek durumundayız. Yoksa Mezopotamya–Sümer başlangıcından sonraki; Mısır, Minos, Hind, Çin, İran yöresi medeniyet platformlarını bunlar bakiyelerinin 'Orta Asya' ile 'buluşma'larını bilmeyenler söz üretebilirler mi? Dönüşsellik içerisindeki değişim, n'ola ki, bunu bilmeyenler ahkâm kesebilirler mi? Öyle, 'IV. Amenofis sâyesinde Musa bir şeyleri taşıdı' bilgisiyle yetinerek medeniyet tarihi okunamaz, okutulamaz. Mitra (Mitrah, Mitras, Mithras) öncesinin dönüşüme tutsak değişim inanç-tapıncının bereketi bilinmeden, Meryem'in kimi doğurduğu söylenebilir mi?

Hiç bilen ile bilmeyen bir olur mu?

KAYNAKÇA

Kaynakça'da, asıl olan, 1975'e kadar yayımlanmış eserlerdir. Bununla birlikte, 1975 sonrasında yayımlanan belirli sayıdaki eser de Kaynakça'da yer almaktadır. Bu eserler, çalışmamızın, elinizdeki bu son yazımında doğrudan (dipnotlarda belirtilerek) yararlanılmış ya da yararlanabilme yönünde gözden geçirilmiş ve araştırmacıların istifade edebilecekleri görülmüş olan incelemelerdir.

İbn Haldun 'Bibliografya'sı konusunda, önce, Walter Joseph Fischel tarafından hazırlanarak Franz Rosenthal çevirisinde (*MR*) ek olarak yer almış bulunan 'Seçme Bibliografya' (1958) dikkati çeker. Bunu, yine aynı araştırmacının, 'düzeltmelerin yapıldığı ve bibliografyasının genişletildiği *MR*'ın ikinci yayınındaki (1967) bibliografya izlenmiştir. Nihâyet, *MR*'ın 1967 yayınının ikinci baskısında da (1980) Walter J. Fischel'in aynı bibliografyası yerini alır.' (Bu bibliografya, "Ibn Khaldûniana: A. Bibliography of Writings on and Pertaining to Ibn Khaldûn " adıyla W. J. Fischel'in kendi eseri, *Ibn Khaldûn in Egypt : His Public Functions and his Historical Research*, Univ. of Calif. Press, Berkeley and Los Angeles 1967, ss. 171-212'de de mevcuttur.)

Mukaddime ve İbn Haldun konusunda incelemede bulunacak temel bibliografya, şimdiki hâlde, Prof. Dr. Süleymen Uludağ'ın *Mukaddime* çevirisinde (*MSU*) mevcuttur. (*MSU* 1982, 1988, 2004, 2005... baskıları.) Şöyle ki, "İbn Haldun ve Mukaddime Kitâbiyatı" başlığı altında, *MR*'deki Fischel Bibliografyası'ndan istifade edilerek, Uludağ'ın belirttiği üzere, "Rosenthal tercümesinin sonunda yer alan kitâbiyat aynen alındıktan sonra, burada yer almayan Arapça, Türkçe, ve Farsça kitap, tez ve makalelere yer verilmiştir."

Bizim 'Kaynakça'mız ise, görüldüğü üzere, çokçası İbn Haldun konulu olmakla birlikte, bazan da, Mukaddime konusuna açıklık getirecek, tarihî, fikrî ve metodolojik bağlamlarda konunun belirli temellere oturtulmasını mümkün kılacak eserleri de içermektedir ve vurgulamamız gerekirse, sadece elinizdeki bu çalışmanın meydana getirilmesine yönelik bir kapsamdadır.

Mukaddime, *Kitâb el-İber* ve *el-Tarif*'den yapılan çeşitli seçmeler-çeviriler; özellikle Silvestre de Sacy, Michale Angelo Lanci, F. E. Schulz, Garcin de Tassy, E. Coquebert de Montbret fils, G. di Astri Arri, Bergès, Noel des Verges, C. J. Tonberg, de Slane, D. B. Macdonald, F. I. al-Bustânî, H. Pérès, G. Surdon - L. Bercher, G.H. Bosquet, G. Labica - J.E.Bencheikh (gibi "öncü"ler ve diğer yazarlar hakkında bibliografik notlar) için Ümit Hassan, "İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *SBFD*, XXVIII- 3-4 (1975), ss. 111-126'a bakılabilir.

Kezâ, değişik batı dillerinde 'klasikleşmiş' bazı İbn Haldun etüdleri için, George Sarton, "İbn Khaldûn" (Introduction to the History of Science,) III/2, New York 1975, ss. 1777-1779'dan yararlanılabilir.

Dolayısıyla, ilerdeki çalışmalarda, konu ve yaklaşımlar çerçevesinde; Fischel, Uludağ ve bizim Kaynakça'mız esas alınarak İbn Haldun üzerine âdeta kesintisizce devam eden 'yeni' çalışmalara da gidilmesi gerekecektir.

*

A., J. F., CLEMENT, F., "Ibn Khaldûn, théoricien de l'inconscience", *L'Homme et a sociéte*, 31-32 (1974), ss. 161-183.

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.

AHMED, Akbar, "Ibn Khaldun's Understanding of Civizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, vol. 56, No. 1, Winter 2002, ss. 20-45.

AHMAD, Anis, "Educational Thought of Ibn Khaldun", *J. Pakistan Hist. Soc.*, 16 (1968), ss. 175-181.

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

ALATAS, Husein, "Objectivity 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 303-319.

ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları 1997. (1. Basım 1987.)

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

AYÂD, M.K., *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns, Forschungen zur Geschichts-und Geselleschaftslehre*, Stuttgart-Berlin 1930.

AYALON, David, "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate", *The Mamlûk Military Society*, (Collected Studies; Reprints), London 1975. ss. 63-295.

--------, "Preliminary Remarks on the Mamlûk Military Institution in Islam", *The Mamluk Military Society*, London 1975, ss. 44-58.

AZMEH, A., *Ibn Khaldûn* (A Re-Interpretation), Frank Cass, London 1981.

AZMEH, Aziz, *Ibn Khaldûn in Modern Scolarship: A Study in Orientalism*, London 1981.

--------, Ibn Khaldûn : An Essay in Reinterpretation, London 1982.

BARNES, Harry Elmer, "Sociology before Comte", *American Journal of Sociology, XXII*, 1917, ss. 197-198.

BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. F. Köprülü), 2. basım, Diyanet İşleri Bakanlığı yay., Ankara 1963.

BATSIEVA, S., "Les idées économiques d'Ibn Haldun", *Orientalia Hispanica*, II (1974), ss. 96-104.

BATSIEVA, Svetlana, "Ibn Khaldun et son milieu social," *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello 1-6 settembre 1966, Napoli 1967, ss. 133

BATSEVA, S. M., "The Social Foundations of Ibn Khaldûn's Historico-Philosophical Doctrine", tr. from the Russian by Jan W. Weryho (Sotstial'nye osnovy istoriko-filosofskogo ucheniya Ibn Khalduna, Leningrad 1958). *Islamic Quarterly*, vol. XV, no. 2-3 (1971).-144.

--------, (Türkçesi:) (İngilizce'den Vahap Erdoğdu), Turan Dursun çevirisi: Mukaddime (I), Onur Yay., ss. 46-60.

BECKER, Howard - BARNES, H. E., *Social Thought From Lore to Science*, 3 vols., 3. ed., Dover Publications, New York 1961, (1. ed. 1938).

BELKHAYAT- CLEMEN, F., "La notion du contrôle social chez Ibn Khaldûn", *IBLA*, 131 (1973), ss. 25-52.

BEN SALEM, L., "La notion de pouvoir dans l'oeuvre d'Ibn Khaldûn", *Cahiers int. sociologie*, 55 (1973), ss. 293-314.

BERHAM, M. Atallah, *La Pensèe économique d'Ibn Khaldoun*, Paris 1964.

BERGH, S. van den (tr.), Averroes, *Tahafut Al-Tahafut* (...). [Bkz.: Ibn Rushd.]

BIELAWSKI, Jósef, "Aspect sociologique des opinions d'Ibn Haldûn sur 'Les sciences de la langue Arabe' , *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, 1966, Napoli 1967 ss.179-190.

BLACHÈRE, R., "Place d'Ibn Khaldun dans Humanisme arabo-islamique", *Revue deux mondes*, Oot. 1972, ss. 70-79.

BOER, T. J. De, *The History of Philosophy in Islam*, tr. Edward R. Jones, "VII Conclusion: 1. Ibn Khaldun," Comsa Publications, 1983, ss. 200-208.

BOLUS, Edward John, *The Influence of Islam: A Study of the Ef-fect 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., Routledge-Kegan Paul, London 1955. (1. ed. 1948.)

BOSCH, Kheiralah 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 Khaldûn: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, vol. 79 No: 5, 1971.

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. Perimann: Geschichte der Islamischen. Völker und Staaten, 1939), Routledge and Kegan Paul, London 1964.

BUKSH, S. K., "Ibn Khaldun and History of Islamic Civilization", *Islamic Culture*, vol. 1, 1927, ss. 567-607.

BURET, L., "Un Pédagogue arabe du XIV^{e} siècle: Ibn Kh-aldun", *Revue Tunisienne*, 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 Theories of History, Greemwood Press, Connecticut 1971.

CERRAHOĞLU, A., *Şeyh Bedrettin*, Çığ yay. İstanbul 1966.

CARRÉ, Olivier, "A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn", *Revue française de sociologie*, vol. XIV no. 1, 1973, ss. 115-124.

CHALMETA, Pedro, "Au sujet des théories économiques d'Ibn Khaldoun", *Actes du colloque sur Ibn Khaldoun*, (Alger 21-26 juin 1978,) 1982, ss. 177-201.

CHILDE, Gordon V., *Tarihte Neler Oldu*, (çev.: Alâeddin Şenel-Mete Tunçay), Odak yay., Ankara 1974.

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

COLOSIO, Stefano, "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoûn", *Revue du monde musulman*, XXVI, 1914., ss. 318-338.

COMMAGER, H.S., *The Nature and the Study of History*, C. E. Merril Books, Ohio 1965.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslâm Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1972.

DABYDEEN, S.,"Ibn Khaldun": *An Intrepretation, Islamic Quarterly*, vol. XIII no.2 (1969), ss. 79-101.

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.

DİKE, D. D. - AJAYÎ, J.F.A., "African Historiography", *International Encyclopedia of Social Sciences*.

DJEGHLOUL, Abdelkader, "Ibn Khaldoun à la lumière du Matérialisàme historique," *TORİS études sur Ibn Khaldoun*, Alger, 1984.

--------, "Ibn Khaldoun et la science sociale", Toris études sur Ibn Khaldoun, Alger 1984.

DOWIDAR, M. H., *L'économie politique, une science sociale*, (textes à l'appui/economie) François Maspero, Paris 1974.

DURSUN, Turan, (Çev.) *İbn Haldun Mukaddime*, I, Onur Yayınları 1977.

EL-EHWANY, A. F., "Al-Kindî", *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM. Sharif, vol. I, (Wiesbaden 1963), ss. 421-434.

--------, "Ibn Rushd", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. MM. 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, NewYork 1968.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları İstanbul 1987. (ss. 256-263.)

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., "İbn 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., *Ibn Khaldun: A Socio-Economic Study*, University of Utah 1973.

FISCHEL, W.J., *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A.D. (803 AH.): A Study Based on Ibn Khaldûn's "Autobiography"*, Berkeley-LosAngeles 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*, XIV, 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, Edinburgh 1893.

GABRIELI, F., "Asabiyya", *Encylopedia of Islam*. (2. ed.)

GARAUDY, Roger, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (çev. D. Avcıoğlu -E. Tüfekçi), Yön yay., İstanbul 1965.

GATES, Warren E., "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture", *Journal of the History of Ideas*, XXVII-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 Bacground of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School 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 Government in Early Islam", *Studia*

Islamica, IV (Paris, 1955), ss. 1-17.

GHAZOUL, Ferial, "The Metaphors of Historiography: A Study of Ibn Khaldûn's Historical Imagination", *In Quest of an Islamic Humanism:* Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi, ed. A.H. Gren, The American Un. in Cairo Press, 1984, ss. 48-61.

GOITTEIN, S.D., "The Main Industries of the Mediterraenan as Reflected in the Records of the Cairo Geniza", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, IV, 1961, ss. 168-197.

GOLZIHER, 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 Variety in Muslim Civilization*, Chicago-London 1967.

GUERNIER, Eugene, *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 için Lahika", 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, ss. 111-126.

--------,"Ölüm Cezası Sorunu" *S.B.F.D.*, Cilt XXVII No 1, 1972.

--------,"'Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik' Üzerine Mektup" *Toplum ve Bilim*, 14 (1981) ss.157-163.

HECHT, J. Jean, "Social History", *International Encyclopedia of Social Sciences.*

HELL, Joseph, *The Arab Civilization*, (trans. from the German by S. Khuda Buksh), Cambridge 1926.

HESS, A.C., "Firearms and the Decline of Ibn Khaldun's M Military Elite", *Archivum Ottomanicum*, eds.: T. Halasi-Kun, Halil İnalcık, IV. (1972), T The Hague, ss. 173-201.

HEXER, J. H., "Historiography: The Rhetoric of History", *International Encyclopedia of Social Sciences.*

HITTI, Philip K., *The Arabs: A Short History*, (5. ed.), Mac-millan, London 1968.

HOPKINS, Nicholas S., "Engles and Ibn Khaldun " *Alif Journal of*

Comparative Poetics, No.10, 1990,ss. 9-18.

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: 1789 -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] Congres International de Sociologie*, İstanbul 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*, 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, Routledge-Kegan Paul, London 1967. (l.ed. 1958.)

IBN RUSHD, *Fasl al Maqâl fi ma bain al-Hikmah w-al Sharî'ah min al-Ittisâl (Traité décisif sur l'accord de la religioan et de la philosophie)*, ed. L. Gauthier, Bibliothèque arabe-française, 1, 3. ed.: Alger 1948.

--------, *İbn Rüşd'ün Felsefesi: I. Fasl-ül-Mekaal...* *2. Kitâb-ül-keşf...* tercümesi, çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlahiyat 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 Phllosophy of History, John Murray, London 1963, (First ed. 1950), ss. 1-25.

--------, *An Arab Phllosophy of History*, Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun (...), "Introduction", ss. 1-25, John Murray, London 1963.

--------, Ibn Khaldûn, Encyclopedia Britannica (15 th ed. 1974).

İBN HALDUN, *Mukaddime*, (Çav. Zâkir Kadirî Ugan), 3 cilt, Millî Eğitim Bakanlığı yay., Şark-İslâm Klâsikleri: 25, 2. baskı, İstanbul 1968-1970.(1. Baskı 1954-1957.)

---------: *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2 cilt, 4. Basım,

Dergâh Yayınları, İstanbul 2005 (1. Basım 1982.)

İÖSCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1972.

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

KAYGUSUZ, B. N., *Şeyh Bedrettin Simavenî*, İzmir, İhsan Gümüşayak Mat., 1957.

KÂTİP ÇELEBİ, [Mustafa Hacı Halîfe] *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, (Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay), M.E.B. yay., İstanbul 1968.

KHADDURI, M. – LIEBESNY 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* Tarihsel Maddecilik Yay., İstanbul 1965.

--------, *Tarih Devrim Sosyalizm Işığında İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş: İngiltere*, TMY, İstanbul 1965.

KODSY, Ahmad al, "Nationalism and Class Struggles in the Arab World", *The Arab World and Israel*, Monthly 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 passée du tiers-monde*, F. Maspero, Paris 1969.

LAKHSASSI, Abderrahmane, "Review: F. Baali and A. Wardi, İbn Khaldûn and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective (1981), *IJMES*, V. XVI (1984), ss. 413-415.

LAMBTON, Ann K.S., "The Historial Theory: Ibn Khaldûn," *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series, Vol.36, Oxford Un. Pres 1985, ss. 152-177.

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.

MAHDI,M.,- NEJJAR, F. M., "Alfârâbî", *Medieval Political Philosophy*, (ed. R. Lerner - M. Mahdi), Glencoe 1963.
MAHDI, 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. Silis), 1968.
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. Orhan Suda, 2 cilt, Ant yay., İstanbul 1970.
MARGOLIOUTH, D. S., "Ibn Khaldûn", *Encyclopaedia of 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.
MARQUET, Y., "Religion, philosophie et magie devant Ibn Haldûn," *Studia Islamica*, LXII (1985), ss. 145-153.
MAUNIER, René, "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", *Revue d'Histoire economique et sociale*, VI, 1912.
MERİÇ, Cemil, *Umrân'dan Uygarlığa*, Ötüken yay., 1974.
MEULEMAN, Johan H., "La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldûn," *Studia Islamica*, LXXIV (1991), ss. 105-142.
MORGAN, Lewis H., *Ancient Society*, Harvard University Press, 1964. (Eserin ilk basımı 1877'dedir; kullandığımız basımı standart 1878 basımı esas alınark düzenlenmiştir.)
MOZAFFARIDDIN, S., "Some Aspects of Muslim Thought", *Islamic Culture*, IV, 1930.
NAÎMÂ, Mustafa, *Naîmâ Tarihi*, (transkr.-dil: 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
OÂDIR. 'Abd al-, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun", *The Indian Journal of Political Science*, III, 1941, ss. 117-126.
--------, "The Economic Ideas of Ibn Khaldun", *The Indian Journal of Political Science*, XXII, Allahabad 1942, ss. 898-907.
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 Lûtfi Suhulet Kütüphanesi*, İstanbul 1954.
ÖZBİLGEN, Tarık, *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, cilt 1, İ.Ü.H.F. Yayınları, İstanbul 1971.
ÖZÇELİK, A. Selçuk, "İslâmda Devlet Müessesesinin İnkişafı", İ.Ü.H.F.M., cilt: XX sayı: 14, 1955.
PEEV, Iordan, "Aspects et problèms de la causalité dans la réalité socio-historique chez Ibn Khaldoun", *Actes du colloque international sur Ibn Khaldun*, (Alger 21-26 Juin 1978), Alger 1982, ss. 105-113.
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 Khaldun and to the Philosophers", *Studia Islamica, XXXIV*, 1971.
RABI, M. M., *The Political Theory of Ibn Khaldun*, E. J. Brill, Leiden 1967.
RAHMAN, Fazlur, "Ibn Sina", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), vol. I, (VViesbaden 1963), ss. 480-506.
RITTER, Hellmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio Psychological Study in Connection with Ibn Khaldoun", *Oriens*, vol. I, 1948, ss. 1-44.
--------, "Muslim Mystics Strife with God", *Oriens*, vol. 5 (1952).
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*.
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, (Madrid,), XX/1, 1955, ss. 75-85.
--------, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge University Press, 1968. (1. ed. 1958).
--------, *Islam in the Modern National State*, Cambridge University Press, 1965.
--------, "Review: Franz Rosenthal (tr.): Ibn Khaldûn The Muqaddimah: an introduction to history," *BSOAS*, XXIV, 1961 ss. 143-146.
SARTON, George, "Ibn Khaldûn," Introduction to the History of Science, III/2, NewYork 1975, ss. 1767-1779.
SAUNDERS, J. J., *A History of Medieval Islam*, Routledge Kegan Paul, London 1969.
SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971.
SCHMID, 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 Pres, New York 1967. (1. ed. 1930).
SERJEANT, R.B., "Franz Rosethal (tr.): Ibn Khaldûn: The Muqaddimah: An Introduction to History" (review), *BSOAS*, XXIV, ss. 143-146, (Hertford) 1961.
SHEHADI, Fadlou, "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Khaldun", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M.E. Marmara, State Un. of Newyork Press, 1984, ss. 2365-279, ss. 326-328.
SHERWANI, Haroon Khan, "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.
--------, "Ibn Khaldûn" Studies in Muslim Political Thought and Administration, (Chapter 8,) Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Lahore 1970, ss. 185-203.
SHIBER, Saba G., "Ibn Khaldun-an Early Town Planner" *Middle East Forum*, XXX, 1962, ss. 35-39.
SIMON, Rôbert, "Ibn Sînâ, Al-Gazâlî and Ibn Haldûn: A Contribution to the Typology of a Muslim 'Intelligentia'", *Acta Orientalia*, XXXV (2-3), (1981,) ss. 181-200.

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*, NewYork 1962.

--------, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (çev.: Mete Tunçay), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

STOWASSER, Barbara Freyer, "Religion and Political Develpment: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli," *Occasional Papers Series*, C. For Cont. Arab. Stud. , 1983.

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

ŞAPOLYO, E. B., *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*, Türkiye yayınevi, İstanbul 1964.

ŞERİF, M.M., Türkçe Baskının Editörü Mustafa Armağan, ed. "İbn Haldûn," *İslam Düşüncesi Tarihi*, Cilt 3 (6. Kısım: Siyasî Düşünce), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, ss.183-203.

TAESCHNER, Franz, "İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı", *İ. Ü. İkt. F. M.*, c: 15 no.: 14, 1953-1954.

TALBİ, Mohammad, "Ibn Khaldûn" *The Encycleopaedia of Islam*, New Edition, vol. III.

--------,"Ibn Halûn et le sens de l'histoire ", *Studia Islamica*, XXVI (1967), ss. 73-148.

--------,"Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire", *Studia Islamica*, XXVII, 1967, ss, 86-90, 99-112.

TOGAN, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, cilt I, Hak Kitabevi, İstanbul 1946.

--------,"Ibn Khaldûn, The Maqaddimah" *(Kitâbiyat), İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III, 3-4, 1959-1960.

--------, *Tarihte Usûl*, (2. baskı), İst. Üniversitesi Ed. Fak. yay., İstanbul 1969.

TOPÇUOĞLU, Hamide, *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, Mübâhât, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, A.Ü.D.T.C.F. yay., Ankara 1956.

UDOVITCH, A. L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton

University Press, 1970.
UGAN, Zâkir Kadirî, (çev.) *Mukaddime* (...). [Bkz.: İbn Haldun]
UZEGAN, Ömer, "Ibn Haldun", (çev. M. B[elli]), *Yön*, 12.3.1965.
[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*, İstanbul 1943.
--------,"Ibn Khaldûn. 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.
--------, "Philosophical Influence in the Post-Kantian Period", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966.
[ÜLKEN] H.Z.,-[FINDIKOGLU] Z. F., *İbn Haldun*, Kanaat Kitâbevi, İstanbul 1940.
VALIUDDIN, Mir, "Mutazilism", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. M. M. Sharif), voi. I, (Wiesbaden 1963), ss. 421-434.
WALZER, Richard, "The Rise of Islamic Islamic Philosophy", vol. 3, *Oriens*, 1950.
--------,"Aspects of Islamic Political Thought: al -Fârâbî and Ibn Khaldûn", *Oriens*, XVI, 1963, ss. 40-60.
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) ss. 110-125.
WHITE, Leslie A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fail 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.



"İbn Haldun bir ilim şehridir ki, ilimler ve âlimler coğrafyasında bilmeyeni yoktur." Fakat bu şehrin koordinatları hususunda rivayetler çoktur. Öyle ki her kim eline bir hokka alıp mürekkebe batırsa ve İbn Haldun'u yazsa, o dakika, bu âbide âlim, Kaf Dağı'nın ardına düşer. Artık ara ki bulasın, ne o âlimi, ne İbn Haldun'u...

Oysaki; gerçeğin kapılarını gerçeğin içinden açmak... İbn Haldun'un İlm-ül Ümrân ile yaptığı tam olarak budur... Çarpıtmalar, hatalı aklîleştirmeler ve kendine yontmalarla, ideolojik konumların kendinden geçiricilîğiyle bu berrak ilim şehrini sislere boğmak, bilginler katında ne bühtan, ne fecaattir...

Türlü mistifikasyonlarla, oryantalistik kurnazlıklarla ilmin olağan şüpheli-leri haline gelen kimi bilginler, İbn Haldun'u arayan kaarileri mantıksal boşluklar bataklığında boğarlar.

Çünkü teorinin kendi iç ilişkileri üzerine yapılan hatalı değerlendirmeler İbn Haldun üzerine her türlü dışsal algıyı da sakatlar. Ve onun sağlıklı olarak algılanmasını engeller.

Elinizdeki kitap işte nâkıs bilginlerin yoldan çıkaran bu kılavuzluklarına bir cevap, bir kıyas, bir nispettir. İşbu eser, sis ve toz bulutu içindeki bir ilim şehrine kendi öz berraklığını verme cehdidir. Günümüz sosyal bilimlerine ışık tutabilecek doğurganlığı ve sağlam kurucu metoduyla bereketli İbn Haldun mülkünün kılavuz kitabıdır. Hem bu ilim şehrine giden yolları hem de yoldan çıkaran patikaları çekincesiz ortaya koyar.

Eserin müellifi, Ümit Hassan, ömrünü İbn Haldun'un kavramlarını anlamaya ve bunların halkımızın kadim zamanlarındaki tezâhür biçimleri ile kimliğimizin oluşumundaki işlevselliklerini anlatmaya çalışarak doldurmuştur dersek, hata etmiş sayılmayız.. .Ve 'İbn Haldun bir ilim şehriyse Ümit Hassan onun anahtarıdır' kaziyyesine varırız buradan.

"Biraz umutsuz bir gayret ama, Mukaddime bilmeden İbn Haldun yorumlamaya kalkışanların, henüz ilk istasyona varmadan ikram edilen limonatayı afiyetle içip uyutularak soyulacak olan 'okumayan-bilmeyen'lerin, ikinci istasyondan önce uyandırılmaya çalışılması görevini ihmal etmemek üzere" yazıyor metinlerini müellif.

İbn Haldun, bir yeni bilimin kurucusudur ve sağlam metodolojisiyle çağla-rın üstünde bir etkinliğe mâliktir. Eserinin bütünsel incelemeleri onun emsalsiz çabalarını ve baş döndüren ustalığını ortaya koyar. O'nun kurduğu devâsa sistem ve Ümrân İlmi üzerine, eksik araştırmaların gedik kapatıcısı ve ilmin baş belası genellemelerden uzak, bütüncül bir okumaya davet bu kitap...

ISBN 978-975-8717-59-0



