

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN HALDUN'DA TARİHSEL
VARLIK ALANININ NEDENSELLİĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ŞEYH ŞAMİL YILMAZ

BURSA 2009

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN HALDUN'DA TARİHSEL
VARLIK ALANININ NEDENSELLİĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

**HAZIRLAYAN
ŞEYH ŞAMİL YILMAZ**

**DANIŞMAN
Prof. Dr. YAŞAR AYDINLI**

BURSA 2009

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 700821035 numaralı Şeyh Şamil YILMAZ'ın hazırladığı "**İbn Haldun'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği.**" konulu **Yüksek Lisans** ile ilgili tez savunma sınavı, 25.12.2009 günü 10.45... - 11.45.....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **...başarılı...**(başarılı/başarısız) olduğuna **...oybirliği...**(oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Yaşar Aydın

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Enver Uysal

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Abdurrahman Karafal

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

25.12.2009

ÖZET

Yazar	: Şeyh ŞamilYILMAZ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Dinbilimleri Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi Bilim Dalı
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: viii +121
Mezuniyet Tarihi	: .../.../2009
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Tarihe mal olmuş olayların neden ve niçin’i birçok filozof tarafından ele alınmış ve gerek siyaset felsefesine, gerek tarihi anlama konusuna hatta daha geniş anlamıyla tüm sosyal bilimlere dair birçok fikir öne sürülmüştür. Bazı düşünürlerin fikirleri tarihte yok olurken, bazı düşünürlerin görüş ve metodolojileri ise günümüze dahi ışık tutacak nitelikte bu gün tartışılmaktadır. Biz de bu çalışmamızda, bahsettiğimiz üzere eskimeyen ve birçok batılı düşünürün ilham kaynağı olan İbn-i Haldun’u ve onun tarihsel vakıalara getirdiği nedensel izahları irdelemeye çalıştık. İbn-i Haldun’un tarihte olmuş olan, olmakta olan ve olması muhtemel olan vakıalar karşısında nedensel bağıntıları nasıl kurduğunu, sosyal bilimler için önerdiği eskimeyen metodolojisini ve daha önemlisi bilimsel aklın oluşabilmesi için olmazsa olmazların neler olduğunu sorgulamaya, didiklemeye gayret ettik. Bu çalışmada temel referans kaynağımız İbn-i Haldun’un, kendi alanında eşsiz sayılan eseri “Mukaddime” olmuştur. Bilindiği üzere Mukaddimedede İbn-i Haldun, “umran ilmi” adını verdiği anahtarla, insana dair her fenomenin nedenselliğini sorgulamakla kalmamış, gerek metodolojik gerek sosyolojik-psikolojik, gerekse de felsefi birçok alanda yeni ufuklar açmış ve kendinden sonraki filozoflara yol göstermiştir. Ona göre, insanlık tarihinde var olan her olgunun mutlak bir oluş sebebi vardır ve bu sebep, yeni olacak olan başka bir olgununda nedeni olmaktadır. İklimlerden başlayarak, farklı toplumlar, devletler, ekonomik modeller, şehirler hatta ilimler, kısacası insana dair ve insanla ilişkili ne varsa tüm bunlara dair nedensel izahlarda bulunmaktadır. Bu yönüyle de 21. yüzyıl insanı için hala İbn-i Haldun’da keşfedilmeyi bekleyen birçok konu olduğuna inanmaktayız.

Anahtar Sözcükler:

İbn-i Haldun, Nedensellik, Siyaset Felsefesi, Bedevi Umran, Hadari Umran, Tarihsel Varlık Alanı, İlimler Tasnifi, Tarih Felsefesi

ABSTRACT

Yazar : Şeyh ŞamilYILMAZ
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Dinbilimleri Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı : İslâm Felsefesi Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : viii +121
Mezuniyet Tarihi : .../.../2009
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

The cause of the events that made history has been studied by many philosophers and a large number of ideas concerning political philosophy and understanding history, and in a larger sense, even ideas about all social sciences have been proposed. While some of those ideas and methodologies vanished, others have survived to shed light to the present day. In this study, we have dealt with a timeless figure who has inspired many western thinkers, Ibn Haldun, and his causal explanations for historical events. Our attempt was to reveal how he causally linked events in history with ongoing events and likely events, and to shed light to the ageless methodology proposed by him for social sciences, but most important of all, to question what the vital elements that make the scientific mind are. The main reference in this study is, Muqaddimah, Ibn Haldun's greatest work of its kind. In his Muqaddimah, using a key which he called "ilm al umran", Ibn Haldun has not only questioned the causality of every human phenomenon but also opened new horizons in sociology, psychology and philosophy and prepared the way for later philosophers. According to him, every phenomenon in human history has a cause and that cause, at the same, exists as a cause for a future phenomenon. He gives causal explanations for everything about humans and anything that is related to humans starting from climates, various societies, states, economic models, cities and even sciences. In that respect, we believe that Ibn Haldun has still a lot of subjects to be discovered for 21 century man.

Key words :

Ibn Khaldun, Causality, Political Philosophy, Umran (Rural), Umran Hadhari(Urban), Historical Level of Existence, Classification of the Sciences, Philosophy of History

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
ÖNSÖZ	vii

GİRİŞ

İBN HALDUN'UN İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLER TASNİFİ

1-İBN HALDUN'UN İLİM ANLAYIŞININ GENEL BİR TASVİRİ.....	1
2-İBN HALDUN'UN İLİMLER TASNİFİ	4
<i>a-Nakli İlimler</i>	5
<i>b-Akli İlimler</i>	5
3-UMRAN İLMİ.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'GÖRE TARİHSEL VARLIK ALANININ NEDENSELLİĞİ

1-NEDENSELLİK KAVRAMI	17
2-MUKADDİME'DE NEDENSELLİK.....	27
<i>a-İbn Haldun'da Tarih İlmî ve Tarihsel Varlık Alanı</i>	28
<i>b-İklim ve Coğrafyanın Nedenselliği</i>	39
<i>c- İnsanın Toplumsallaşma Süreci: Bedevilik-Hadarilik (Asabiyet ve Mülk)</i>	44

İKİNCİ BÖLÜM

HANEDANLIKLAR, HİLAFET VE DEVLET TEŞKİLATININ NEDENSELLİK İLKESİ ÇERÇEVESİNDE TASVİRİ

1-HANEDANLIKLARIN VE DEVLETLERİN KURULUŞUNUN NEDENSELLİĞİ	61
2-DİN, DEVLET VE ASABİYET-MÜLK İLİŞKİSİ.....	65
3-HİLAFET VE İMAMET	81
4-DEVLET VE EKONOMİK YAPI.....	91
5-DEVLETİN ÇÖKÜŞÜ VE DAĞILMASI	95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHİRLEŞMENİN NEDENSELLİĞİ

SONUÇ	115
KAYNAKÇA.....	118

ÖNSÖZ

Çalışmamızda İbn Haldun'u bilinen kavramsal şablonlara oturtmaya çalışmadık. Onu başlı başına anlamaya ve anladığımız kadarını en sade ifadelerle anlatmaya çalıştık. Kanaatimizce İbn Haldun, kendine has kavram haritasıyla anlaşılabilir bir âlimdir ve herhangi bir ekolün, öncesi ve sonrası olan bir akımın zincir halkalarından değil, başlı başına yalnız bir dağ gibi yükselmektedir.

Gene çalışmamızda özellikle Mukaddime'ye bağlı kalmaya ve Mukaddime'yi dinlemeye özen gösterdik. Çünkü İbn Haldun'un etkisinde kalan veya onu etkileyen kişilerle ilgili bizden çok daha ehliyetli kimselerce çalışmalar yapıldığı herkeze malumdur. Biz mukaddimeye çerçeveler çizmekten ziyade, ona talip olup ondan ders almaya çalıştık.

İbn Haldun'da tarihsel varlık alanının nedenselliği konusu aynı zamanda İbn Haldun'un bilimsel düşün sistematığının de anahtarıdır. Sorgulayan bir bilim adamının tarihsel fenomenlere yaklaşım tarzının nerden başlaması gerektiği, hangi amillerin nasıl sorgulanacağı hususunun mukaddimedede adım adım gösterildiğine şahit olduk. Beklide hakkında dizilen methüsenaların ciltlerce kitaplar dolduracağı İbn Haldun'un sırrı bu metottadır ve İbn Haldun olabilmenin tiryakıdır bu...

İnsan kimdir nasıl bir canlıdır? Zaafları nelerdir? Bu zaafların oluşmasında hangi amiller etkilidir? İnsana dair kurumlar nasıl ve hangi sebeplerle zuhur etmiş veya yok olmuşlardır? Benzeri birçok sorunun cevabını bulmaya çalıştık.

Tezimiz önsöz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte İbn Haldun'un ilimler tasnifini ve kendi icadı olan umran ilmini ele aldık. Birinci bölümde ana konumuz olan tarihsel varlık alanının nedenselliğini Mukaddime sokaklarında aramaya çalıştık. Nedensellik kavramının tarihsel sürecini ve bu kavramın İbn Haldun'daki karşılığını aramakla devam ettik. İkinci bölümde tarihsel varlık alanında karşılaştığımız sosyal ve siyasi olayların oluş ve yok oluş nedenlerini araştırdık. Asabiyet, mülk, devlet, iktisat ve tüm bunlarla alakalı çöküşlerin nedensel bağıntılarını bulmaya gayret ettik. Son bölümde ise içtimai hayat ve buna bağlı gelişen kurumsallaşma sürecini,

şehirleşmeyi ve nedenselliğini ele aldık. Bu bağlamda Mukaddime'nin hiyerarşisine sadık kalmaya çalıştık da denebilir.

Bu çalışmanın başından sonuna her hususta himmetlerine mazhar olduğum hocalarıma minnet ve şükranlarımı sunmayı borç bilirim. Yetişmemizde büyük katkısı olan muhterem hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a, engin birikimiyle tezimizin her aşamasında adım adım bize ilham veren danışman hocam sayın Prof. Dr. Yaşar Aydın'ya, çalışmamızın her satırında maddi-manevi yardımını esirgemeyen sevgili hocam Yard.Doç.Dr. Hidayet Peker'e, makaleleri ve görüşleriyle lütfeden Prof. Dr. Tahsin Görgün'e ve ismini zikretmediğim diğer tüm hocalarıma ve dostlarıma teşekkür ederim.

Şeyh Şamil Yılmaz

İstanbul 2009

GİRİŞ

İBN HALDUN'UN İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLER TASNİFİ

1-İbn Haldun'un İlim Anlayışının Genel Bir Tasviri

Bu konuya başlarken bilmemiz lazım gelir ki, “İbn Haldun¹ klasik felsefe geleneği içinde düşünen Müslüman bir düşünürdür.² Bu husus, kendisini hem ilim anlayışında, hem de ilim tasnifinde göstermektedir.”³

Mukaddimenin ilimler tasnifine ayrılmış olan bölümün hemen girişinde İbn Haldun, “fıkr-i insaniye dairdir ki, bunda insan hayvandan ayrılmış, o sayede geçimini temin etme, bu hususta hemcinsleriyle yardımlaşma, mabuduna ve resullerin, onun nezdinden getirdiklerine dair nazar (ve istidlal) da bulunma yolunu tutmuş, böylece tüm hayvanları kendisine itaat ettirmiş, güçlü hâkimiyetine boyun eğdirmiş ve o sayede, yaratıkların birçoğuna üstün olmuştur.”⁴ diyerek konuya giriş yapmaktadır. Yani insanı diğer mahlûkattan ayıran yegâne yetisinin fikretme olduğu konusunda önceki filozofların görüşlerini yineler. İlme dair görüşlerinde ve bu ilimlerin tasnifinde klasik nazariyelerden çok fazla sapmadığını gözlemlediğimiz İbn Haldun, insani ilişkilerin de buna muhtaç olduğu konusunu dile getirmekle farklı bir kapı aralamış olur. Yani insanlar da, fikretme yetenekleri oranında birbirlerinden ayrışmaktadırlar.

O, “o güne kadar fark edilmeyen tarihi-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu tespit etmiş, felsefenin konularına bir konu daha ekleyerek, tarihi-toplumsal varlık alanını felsefi bir temele oturtmuştur.⁵ İlimler de tarihi toplumsal varlık alanının

¹ Biyografisine dair bkz. İbn Haldun, “Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar”, Çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004

² Barthold, W. , İslam Medeniyeti Tarihi, Çev: Prof. Dr. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1977, s 153 “Barthold; İbn Haldun, İslam felsefesinin, olaylara tepeden bakan bağımsız filozofu .”

³ Görgün, Tahsin, “İbn Haldun”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C 19, s 553

⁴ İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, C II. s 765 (Çalışmamızda Mukaddime'nin Süleyman Uludağ çevirisini kullandık ve bundan sonra sadece Mukaddime olarak belirttik)

⁵ Bkz. Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar neşriyat, İstanbul 1985

bir parçasıdır, dolayısıyla bu varlık alanının kuralları çerçevesinde ortaya çıkar, gelişir ve yok olur. “⁶Yani bu bağlamda toplumsal hayata dair iniş ve çıkışlar ilim için de geçerlidir.

O, “amelin evveli, fikrin ahiridir, fikrin evveli de amelin ahiridir” diyerek fikrin gelişimindeki nedenselliğe, sebep-sonuç ilişkisine vurgu yapar. “Bir insan başını sokacağı bir çatı vücuda getirmeyi fikretse önce zihni bu çatıyı tutacak duvarlara, sonra bu duvarların oturacağı temele intikal eder. Şu halde fikrin ahiri temeldir. Onun için önce temel atarak işe başlar, sonra duvara geçer, sonrada (aklına ilk önce gelen) çatıya gelir.”⁷

Oysa hayvanların fiilleri insanınki gibi düzenli ve intizamlı değil, hissidir. Birbirinden kopuktur ve yekdiğerine bağlı değildir. İnsanda “amel itibariyle önce gelen, fikir itibariyle sonra gelir. Bu belirli bir düzenliliğin göstergesidir ve insan fikriyatı bu düzenlilikle hareket eder. Bu yeteneği sayesinde ki insan aleme hakim olmuştur.

İbn Hadun’a göre bir insan bu neden-sonuç ilişkisini kullanabildiği ölçüde diğer insanlardan ayrılır. Nasıl ki satrançta (ki tamamen neden-sonuç ilişkisinin oyunudur) iyi oyuncu olmak kaç hamle sonrasını görebilmeye bağlıdır, insan için de bu zihni zincirin halkası uzadıkça o insanın mertebesi de artar.

Tecrübenin kümülatif bir süreçle medeni hayatı oluşturduğunu savunan İbn Haldun, deneylerle kazanılan “tecrübi akl”ın, kullanılmaması halinde ilmi birikimin olamayacağı hakikatini vurgular.

Burada meleklerin ve peygamberlerin ilimleriyle insana ait bilme sürecini bir karşılaştırmaya tabii tutar. Meleklerin ilimleriyle insanların ilimlerini karşılaştırmasında, ruhani bir alemin mevcudiyetinin ispatının sadık rüyalar olduğunu söyleyen İbn Haldun, “o alemi umumi bir şekilde biliyor, fakat tafsilatını bilemiyoruz”⁸der. Dolayısıyla bu tür bilgilerin ispatının olamayacağını savunur. Şu halde onlara sadece iman edilebilir. “Meleklerin ilimleri sırf idrak ve saf taakküldür. “

⁶ Görgün, agm, C 19,s 554

⁷ Mukaddime, C II. s 767

⁸ Mukaddime, C II. s 771

İnsanlar fenomenler dünyası itibariyle hayvanlarla aynı cinsten olmakla birlikte, ruh cihetiyle de meleklerle aynı cinstendirler. “İnsanın ilmi, tümü ile müktesebtir, sonradan hasıl olmuştur. Kendisinde malumlara ait suretlerin husule geldiği zat nefis’tir. Heyulani bir cevherden ibaret olan bu nefis, peyderpey kendisinde husule gelmiş olan malumatın suretleri sayesinde varlığa ait suretleri (bir elbise gibi) giyinir. Nihayet ölüm suretiyle maddesinden ve suretinden kurtulup saf bir zat olur.”⁹

Peygamberlerin ilimlerine gelince; onların ilmi, ufacak bir yanılığın dahi içermez, aynel yakındır. Çünkü gayb perdesi kalkmıştır, Şuhut hasıl olmuştur. Dolayısıyla bu bilgilerinde insanlarca ispatı mümkün olamayacaktır. İleride felsefeye dair eleştirilerine esas teşkil edecek bu argümanları ile İbn Haldun, meleklerin ve peygamberlerin ilimlerinin vehbi olduğu ve imanı gerektirdiği savını temellendirmektedir.

“İnsan, fikir sayesinde fiillerini muntazam bir hale getirmektedir. ‘Temyizi akıl’ bundan ibarettir veya (ictimai) görüşlere, maslahatlara ve mefsedlere dair olan bilgiyi hemcinsinden o sayede elde etmektedir. Bu da ‘Tecrüb-i akıl’dır veya (madde ve gayb alemindeki) şahit ve gaib varlıkların tasavvurunu o sayede oldukları gibi tahsil etmektedir. Bu da ‘Nazari akıl’dır.”¹⁰

İnsanın hayvandan ayrılıp, insan olup kemale ermesini “Temyiz” süreciyle açıklayan İbn Haldun, bu sayede insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğini yakalayacağı kanaatindedir.

İlimleri sanatlar cümlesinde ele alan İbn Haldun, usta-çırak metodunu benimseyerek, ilimlerin tıpkı sanatlarda olduğu gibi meleke haline gelmesi gerektiğine inanır. “Ona göre ilim bir alanla ilgili malumat yığını değil, bir melekedir ve bu melekeye sahip insanlar tarafından taşınır”. İbn Haldun’un ilmi, o ilim içerisinde kullanılan terimlerden ayırması oldukça önemlidir. Ona göre ilim bir melekedir. Terimler, bu meleke kullanılırken insanlar arasında anlaşmayı sağlamak için oluşturulmuş vasitalardır. Bir ilmin terimlerini ezberlemek ilim sahibi olmak anlamına gelmez. Bir ilme sahip olmak demek, o ilimde karşılaşılan meseleleri başkalarının

⁹ Mukaddime, C II. s 772

¹⁰ Mukaddime, C II. s 775

yardımı olmadan çözebilecek bir duruma gelmek demektir.¹¹ Meleke haline gelmesinin yegane şartının da sürekli ilmi tartışmalardan geçtiğini vurgular. “İlim bir kuyu, tartışmalar ise onun kovası gibidir.”¹² Bedevilerin, hadarileri daha akıllı zannetmeleri de bununla ilgilidir. Aslında bedeviler de hadariler kadar akıllıdırlar, ancak hadarilerdeki talim etme, tartışma geleneği onlarda ilmi meleke kabiliyetinin gelişmesine neden olmuştur. Bu sebeptendir ki, “ilimler ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir.”¹³ Çünkü insan, asli ihtiyaçlarını gidermekten arta kalan zamanı ancak şehirli bir yaşam standardında bulur ve bu arta kalan zaman onun ilim ve sanatlarla olan uğraşına olanak sağlar. Görüldüğü üzere İbn Haldun sebep-sonuç ilkesini burada da kullanmakta ve ilimlerin hadariliğinin nedenselliğinin, hadari yaşamın doğasında var olan entelektüel tartışma zemininde aranması gerektiğini fark etmemizi sağlamaktadır. Onun bu metodolojisini Mukaddime’de her bahiste ustalıkla uyguladığını görmekteyiz.

2-İbn Haldun’un İlimler Tasnifi

İbn Haldun, kendi çağındaki ilimlerin neveleri konusuna şöyle giriş yapar; “bilmek gerekir ki, şehirdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve yekdiğerine aktara geldikleri ilimler iki çeşittir; bunun bir çeşidi insan için ‘tabii(akli)’dir. Fikri ilke onu elde etmenin yolunu bulur. Diğer çeşidi, ‘nakli’dir. Bunu, onu va’z edenden öğrenir.”¹⁴

Bunlardan ilki felsefi ilimlerdir ve insan, düşüncesi sayesinde metotlar geliştirerek buna vakıf olabilir ve onu doğruyu yanlıştan ayırma noktasına getirebilir. İkincisi ise nakli olandır. İnsan bunu kendi kabiliyetiyle öğrenemez ancak ona va’z edilir. Kıyası kullanan insan onu aklileştirmeye çalışsa bile “yeni bir hüküm ortaya koymaz, esasen nakilde mevcut olan hükmü izhar eder.”¹⁵ O yüzden kıyas da naklidir.

¹¹ Görgün, agm, s 553

¹² Mukaddime, C II. s 777

¹³ Mukaddime, C II. s 780

¹⁴ Mukaddime, C II. s 781

¹⁵ Mukaddime, C II. s 782

a-Nakli İlimler

Nakli ilimlerin çeşitleri çoktur. Zira Allah'ın ahkâmını izaha taliptirler. Sırasıyla;

1-Vahyin lafızlarını izah eden “Tefsir İlmi”. Bu ilme bağlı gelişen “Rivayet”ve “Dirayet” tefsirleri.

2-Vahyin rivayetinden kaynaklanan farkları inceleyen “Kıraat İlmi”. Bu ilme bağlı gelişen “Kuran Hattı”.

3-Vahyin uygulayıcısı ve şarihi “Hadis İlmi”. Bu ilmin bünyesinde gelişen “Nasih-mensuh” ve “Hadis senetleri”

4-Hükümlerin esassına uygun kaidelerinin çıkarılması “Usul-i Fıkıh”. Bu ilme bağlı gelişen “Cedel” ve “Hilafiyat”

5-Bu kaidelerin defacto hayata tatbiki “Fıkıh İlmi”

6-İman edilmesi gereken konuların akli delillerle pekiştirilmesi “Kalam İlmi”. Buna bağlı olarak “Lugat”, “Nahiv”, “Beyan”, “Edeb(Edebiyat)” ilimleri.

7-Kitap ve sünnetteki müteşabih ifadelerden örtünün kaldırılması ve bu çeşit ifadeler sebebiyle itikatta zuhur eden ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at mezhepleri hakkındaki ilimler.

8-“Tasavvuf İlmi”. Buna bağlı “Tafsil ve Tahkik” ve “Zeyl” ilimleri.

9-“Rüya Tabir Etme İlmi”

Bu nakli ilimlerin tamamı -diğer semavi dinlerde farklı şekillerde benzerleri olsalar da- İslam'a hasır. Bu arada belirtmemiz gerekir ki, İbn Haldun bu diğer dinlerdeki nakli ilimlerin mütalaasını mahzurlu bulmaktadır.¹⁶

b-Akli İlimler

İbn Haldun, “insan için tabii olan ilimler muayyen bir dini cemaate mahsus değildir” diyerek pozitif ilimlerin evrenselliğine vurgu yapar. Bir de şunu belirtmemiz

¹⁶ Bkz. Wolfson, H. Austryn, Kalam Felsefeleri, Çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s 2-32

gerekir ki, “akli ilimlerde, nakli ilimlerden farklı olarak bir süreklilik durumu mevcuttur.”¹⁷

Felsefi ve hikmet ilimleri de denen akli ilimleri 4 kategoride değerlendirir.

1-Mantık İlimi; Önce gelen-gelmesi gereken ilimdir. “Bu, ortada mevcut olan malum hususlardan meçhul maksatların (kıyas ve istidlal yoluyla) elde edilmesi konusunda zihni hatadan koruyan bir ilimdir.”¹⁸ Doğruyu yanlıştan ayırt etme konusunda bir anahtar olan bu ilim sayesinde kişi, “fikrini son haddine kadar kullanarak, kainatta hakkın hakikatine (ve mahiyetine) müspet ve menfi olarak vakıf olur.”¹⁹

2-Tabii İlim; Filozofların, mantık anahtarıyla açtıkları kapıdan girerek fenomenler dünyasını keşfetme sürecidir.

3-İlm-i İlahi; Filozofların bu uğraşları sonunda onları, tabiatüstü ruhani hususlara (metafizik) kadar giden bir sürece vardırıır.

4-Matematik ilimler; Kemiyyetleri araştıran bu ilim kendi içinde, “Geometri”, “Aritmetik”, “Musiki”, “Heyet”(astronomi) gibi dallara ayrılır ve her birinin de kendi alt dallarından tafsilatıyla bahseder.

Esas felsefi ilimler bunlardır; Bunların sayıları yedidir. Mantık hepsinden önce gelir. Sonra tealim(ve kemiyyet ilimleri) gelir. Bunların başında aritmetik, sonra geometri, sonra astronomi, sonra musiki gelir. Daha sonra fizik (tabiiyat, müsbet ilimler) ve metafizik (ilahiyat) vardır. Bunların her birinden bir dal olarak çıkan bir takım ilim şubeleri daha vardır. Tıp, tabiiyatın dallarındandır. Hesap ilmi, feraiz (mirasın taksim hesabı), muamelat da ilmi adedin (ve matematiğin) şubelerindedir. Zic (ezyac) astronomi ilminin dallarındandır. Zic ihtiyaç duyulduğu zaman yıldızların buldukları yerlere vakıf olmak için onlara ait hareketlerin hesabına ve bunun düzeltilmesine(ve düzenlenmesine)yarayan bir takım kaidelerden ibarettir. İlm-i ahkam-

¹⁷ Arslan, Ahmet, İbn Haldun, Vadi Yayınları, s 355

¹⁸ Mukaddime, C II. s 870

¹⁹ Mukaddime, C II. s 870

ı nucumiyede yıldızların tetkik edilmesiyle ilgili ilim dallarındandır.²⁰ Akli ilimlerin gelişimiyle umranın ilerleyişi veya gerileyişi doğru orantılıdır.

Burada İbn Haldun, bazı ilimlere dair reddiyelere ait bölümlere yer verir. Mesela, “felsefenin iptaline ve filozofların fesadına” dair, “müneccimlik sanatının iptaline, mesnetlerinin zaafına ve gayesinin fesadına” dair, “kimyanın semeresini (iksiri) inkara, onun var olmasının imkansızlığına ve onu meslek edinmekten neşet eden mefsedetlere” dair reddiye kabilinden bölümler. Ancak en mühim olanı felsefeye dair olan itirazlarıdır.

İbn Haldun’un felsefeye öncelikle tanrının varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve ahiret gibi konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği tenkitler asıl itibarıyla epistemolojiktir. İbn Haldun, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkanın (akıl) yetersiz olduğu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu konuda akli olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Tanrı, peygamber vs. gibi konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir konular değildirler.²¹

İbn Haldun felsefenin ispatı mümkün olmayan konulara girmesini uygun bulmazken, başka bir takım konuların da sadece felsefenin alanına girmesi gerektiğini Mukaddime’nin bir çok yerinde vurgular. O, “felsefenin ve akli ilimlerin diğer konularında çok müspet bir tavır sergilemiştir. Kendi temellendirdiği umran ilmini ve bu anlamda tarihi, hikmet ilimlerinden biri olarak görmesi onun felsefi bağlamda düşündüğünü ve felsefeye oldukça önemli bir yer verdiğini göstermektedir.”²² “Akli ve nakli ilim grupları gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımından birbirinden tamamen farklıdırlar. Felsefe ve akıl nakilden elini çekmeli, nakil ve nakli ilimlerde kendilerini sadece şer’i haberlerle sınırlandırmalıdırlar.”²³

Eğitim ve öğretim faaliyetlerine de bu bağlamda değinen İbn Haldun, “ilmin esasen bir meleke olması ve ilmi ahlaki melekelerin de daha çok bu melekeye sahip

²⁰ Mukaddime, C II. s 871

²¹ Görgün, agm, s 553

²² Görgün, agm, s 553

²³ Aslan, age, s 356

alimlerle doğrudan kurulacak ilişkilerle kazanılması, ilimle eğitimi bir noktada birleştirir. Bu durumda eğitim ve öğretim doğrudan hoca-talebe münasebetiyle kazanılan bir malumat alışverişi olmaktan çıkmakta, meleke olarak kazanılması sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Böylece eğitim ve öğretim bizzat ilmin bir parçası olmaktadır. İbn Haldun'un amacı, talebenin yetenekli olduğu alanda bir meleke kazanmasını sağlamaktır.”²⁴

Ayrıca o, “telifte itimat edilmesi icap eden maksatlar ve bunun dışında kalanların ilga edilmesi”ni gerekli bulur. Ona göre “ilimlere dair teliflerin çok olması, ilmin tahsil edilmesine engel olur”. Bu bağlamda, “ilimlere dair yazılan eserlerin çok muhtasar olmaları da talimi ihlal eder”. İbn Haldun'a göre “talim ve takrir usulü itibariyle ilimlerde takip edilmesi doğru olan tarz” şöyle özetlenebilir: Bu süreçte azar azar ve tedrici bir yol izlenmelidir. Meleke oluşabilmesi için önce hoca vereceği ilmin özünü, mantığını talebeye özetlemeli ve onun zihninde bir iskelet oluşmasına, bir çerçevenin yerleşmesine yardımcı olacak izahat ve açıklamalarda bulunmalıdır. Bu çerçeve oluştuktan sonra ikinci aşamada konu detaylı bir şekilde acele edilmeden açılmalı ve derinlemesine irdelenmelidir. Son aşamada ise konuya dair ince ayrıntılar, nüanslar, teferruatlar dahil tüm konu en geniş şekliyle yeniden ele alınmalıdır. Ancak bu üç aşamadan sonra ilimde meleke kesb edilmiş olunabilir.²⁵

Ayrıca İbn Haldun, alet ilimlerinde nazarların genişletilmesini ve meselelerin teferruatına inilmesini gereksiz ve hatalı bulmaktadır. “Bilinmelidir ki, halk arasında var olarak bilinen ilimler 2 sınıftır.

1-Bizatihi maksud olan ilimler; şeriattan tefsir, hadis, fıkıh ve ilmi kelam, felsefeden tabiat ve ilahiyat gibi.

2-Sözü edilen ilimler için alet ve vesile olan ilimler; şer'i ilimler için Arapça ve feraiz için hesap ve benzerleri, felsefi ilimleri için mantık gibi Maksud olan ilimlerde geniş bahislerin mahsuru yoktur, ancak alet olan ilimlerde teferruata gerek yoktur.”²⁶

²⁴ Görgün, agm, s 554

²⁵ Mukaddime, C II. s 975-983

²⁶ Mukaddime, C II. s 984

Çocukların eğitimi ve bu hususta İslam beldelerinde takip edilen bir takım usullere de değinen İbn Haldun, talebelere sert davranılmasının onlara zarar vereceğini, ilim için seferler yapmanın, üstadlarla görüşmenin öğretimde kemali arttırıcı niteliğine dikkat çeker.²⁷ “Eğitim anlayışında İbn Haldun’un esas aldığı husus insanın başlangıçta hiçbir şey bilmediği, ancak zaman içerisinde tecrübi olandan başlayarak tecrit ve terkibe doğru giden bir zihni gelişme süreci yaşadığıdır.”²⁸

Bu arada İbn Haldun ilginç bir tespitte bulunarak, İslam dünyasındaki ilim adamlarının ekserisinin acem olduğunu belirterek, insanlık içinde siyasetten ve siyasi gidişattan en az anlayan kesimin ulema sınıfı olduğunu söyler.²⁹

Burada konuyla ilgili hemen herkesin merak ettiği bir durum vardır. Fark edileceği üzere İbn Haldun ne akli ne nakli ilimler tasnifi içerisinde, kendi icat ettiği ilimlerin adını anmamaktadır. İlimler tasnifi içerisinde ne tarih, ne de umran ilmine dair tek bir cümle geçmemektedir.³⁰ Mahdi’den, Ahmet Aslan’a kadar birçok İbn Haldun araştırmacısı bu konuyu merak edip cevap aramaktadırlar.

Mahdi, İbn Haldun’un felsefe ve din arasındaki bitimsiz tartışmalara taraf olmaktan kaçındığını o yüzden ilimler sınıflamasında özellikle yeni icad ettiği bu ilimleri bir yere oturtmak istemediğini savunur. Aslan ise konuyu uzun uzun ele alarak şöyle der;”çok basit bir biçimde sorunu ele alırsak, İbn Haldun burada ‘kendi çağında İslam toplumunda mevcut ilimleri’ ele almak iddiasındadır. İmdi, bu çağda umran ilmi mevcut değildir”³¹

Bize göre, İbn Haldun belki henüz yeni yeni filizlenmekte olan ve tamamen kendisine ait olan bir ilmi hemen tasnife tabii tutmak istemedi. Belki biraz pişmesini ve gelişmesini bekledi, belki de tasnif işini kendinden sonra bu ilmi geliştirecek haleflerine bıraktı.

²⁷ İbn Haldun’un eğitime dair görüşleri için bkz. Toku, Neşet, İlm-i Umran, Akçağ Yayınları, Ankara 2002, s.123-132

²⁸ Görgün, agm, s 554

²⁹ Mukaddime, C II. s 992

³⁰ El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s 680

³¹ Aslan, age, s 345

Anlaşılmaktadır ki, İbn Haldun'un ilimler tasnifi orijinal değildir. Ama onun bu konuya dair orjinalliğini, felsefe ile vahyi kesin bir şekilde ayırmasında görebilmekteyiz. O, nakli ilimlerin bir cemaatten diğerine aktarılamayacağını buna karşılık felsefi ilimlerde bir dini cemaatten diğerine değişmeme, bir toplumdaki veya dini cemaatten diğerine aktarılabilir olma gibi çok önemli bir özelliği görmemizi sağlamıştır.³² İşte bu sebeptendir ki İbn Haldun, felsefi ilimlerdeki bu geliştirilebilir olma özelliğine vurgu yapmaktadır. Nasıl ki kendisi felsefi bir ilim olan umranı keşfetmiştir. Daha sonrada bu felsefi ilimler içerisinde başka başka ilimlerin keşfedilmesi muhtemeldir. Bu bağlamdaki tekamül sürecine hem tarih ilmi hem de umran ilmi dahildir.³³

3-Umran İlmi

Umran kelimesi, 'm-r fiilinden gelen bir mastardır. Sözlüklere bakıldığında onun başlıca şu anlamlara geldiğini görmekteyiz; (bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskun olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak. Bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak işlemek anlamlarına gelmektedir.³⁴

İbn Haldun umran'ı tüm düşünce sisteminin merkezine oturtur ve kendi kavramı olarak onu yeni kurduğu ilmin ismi olarak belirler. O, tarihçiden toplumsal gerçekliği tanımasını, değişimin nasıl ve niçinini bilmesini isterken ona, bu uğraşında dayanak olacak ilmi, yani "Umran İlmi"ni sunmaktadır.³⁵

Bu ilim, alemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir.³⁶ "Malum olsun ki, tarihin hakikati, alemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermektir. Bu da alemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanın yekdiğerine galip olma yolları gibi haller

³² Aslan, age, s 352

³³ Nasr, Seyid Hüseyin, İslam ve İlim, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s 14

³⁴ Aslan, age, s 86

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Görgün, Tahsin, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", İbn Haldun Güncel Okumaları, İz Yayıncılık, İstanbul 2009

³⁶ Mukaddime, C I, s 286.328.331

ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldır.”³⁷ Başka bir ifadeyle her türlü toplumsal birim, her çeşit toplumsal örgütlenme ve yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her cins ekonomik, sınai, ilmi, siyasi v.b. faaliyetler, bunlardan doğan çeşitli kurumlar, toplumsal süreçler bu ilmin inceleme alanına girmektedir.³⁸

Umranın, dharma'nın şeriat tekerleğini andıran döngüsel kanunlarını bilmek bize, “temhisin, tenkid ve tetkik” edilmesini sağlayan o ictimai kanunları, kriterleri sunar. Hey şey durmaksızın hareket halinde değişim ve gelişime tabii olmaktadır. Mikro kozmosdan, makro kozmoza canlı cansız her nesnenin birbiri ile düzenli bir ilişki içerisinde değişmekte oldukları ve birinin değişmesinde diğerinin sebep olması hadisesi tabiat olaylarında olduğu kadar toplumsal olaylarda da söz konusudur. Bu tıpkı Newton'un yer çekimini formulize etmesi gibi İbn Haldun'un tüm sosyal bilimlerin formulünü sunması anlamına gelmektedir.

O, Mukaddimedede, “imkan ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırtilmesi konusundaki konu ve kaide; umrandan ibaret olan beşeri ictimaa ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırtetmektir. Bu haberlerde hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırtetme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur. Bu taktirde, umranda vaki olan hallerle ilgili olan bir şey işittığımız zaman doğruluğuna hükmedip kabul etmemiz lazım gelen şeyle, asılsız olduğuna hükmedip reddetmemiz lazım gelen şeyi öğrenmiş oluruz. Bizim için bu sıhhatli bir kıstas olur. Tarihçiler naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu miyar ile araştırırlar. İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıstası tesbit etmektir. Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü, (ayrı ve özel bir) konusu vardır”³⁹ diyerek, umran ilminin amacını, “insanı taklitten kurtarıp daha önce olmuş olanla daha sonra olacak

³⁷ Mukaddime, C I, s 199

³⁸ Aslan, age, s 87

³⁹ Mukaddime, C I, s 203–204

olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmak”⁴⁰ olarak özetleyebileceğimiz bir ilim olduğuna vurgu yapar.⁴¹ Konusu hakkındaki izahlarına şöyle devam eder; “bu konu beşeri umran ve insani ictimadır. Bu ilmin (kendine has problemleri ve) meseleleri vardır. Bu da; ardarda onun zatına lahık olan hallerin ve arazların beyan edilmesidir. İster vaz’i ve nakli olsun, ister akli olsun bütün ilimlerdeki durumda zaten bundan ibarettir.”⁴² Yani bir ilmin ilim sayılabilmesi kendisine has bir konusu ve problemlerinin olmasıyla gerçekleşebilmektedir. İşte umran ilminin de bu iki özellik de bulunduğundan başlı başına bir ilim olarak nitelendirilmesi gerekmektedir.

Burada umran ilmine benzer zannedilebilecek “hitabet” ve “siyaset-i medeniye” ile bir karşılaştırma yaparak, umran ilminin bu iki ilimden tamamen farklı olduğunu ıspatlar. Çünkü hitabet, daha ziyade “ikna”ya yöneliktir, siyaset-i medeniye ise “ahlak ve hikmet gereği aile veya devlet idaresi”ne verilen öğüt kabilindedir. Oysa umran ilmi, ikna ve nasihatten uzak olarak olayların nedensel derinliğiyle meşgul olup, fotoğraf çeken ve analiz yapan bir bilim, “yeni çıkarılmış ve bulunmuş (orijinal) bir ilimdir”.⁴³

Peki bu ilim İbn Haldun’un iddia ettiği gibi orijinal midir? Tüm insanlığın ilim mirası içerisinde bunu fark eden olmamış mıdır? Bu soruların yanıtlarını arayan İbn Haldun elimize ulaşan sınırlı miras içerisinde bunu bulmanın zorluğuna işaret eder. İskenderiye kütüphaneleri yakılmış, doğu geleneğindeki ilmi birikim elimize ulaşmadan yitip gitmiştir. “Biz sadece eski Yunanın –ki onu da halife Me’mun sağlamıştır- tercümelerinden edindiğimiz bir ilmi birikimden haberdarız, aslını Allah bilir”⁴⁴ şeklindeki serzenişini de ifade eder. Ama ona gelinceye kadar neden kimse bu ilimle uğraşmadı? Oysa akli ve tabii olan her hakikatin araştırılması bir zorunluluk değil midir? sorusuna Mukaddimedede şöyle bir cevap bulmaktayız; “bizim umran ilminin faydası sadece haberlerdir. Her ne kadar bu ilim itibarlı ve şerefli ise de semeresi ve

⁴⁰ Mukaddime, C I, s 285–286

⁴¹ De Boer, T.J. , İslamda Felsefe Tarihi, Çev: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s 143

⁴² Mukaddime, C I, s 204

⁴³ Mukaddime, C I, s 204

⁴⁴ Mukaddime, C I, s 205

faydası zayıftır. Onun için hukema bu ilmi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır”⁴⁵ Bu tıpkı yerel bir yöneticinin alt yapıya yatırım yapması gibidir. Olmazsa olmazdır ancak görünürde pek fark edilmediğinden genelde ihmal edilir. Buradan ilim adamlarının daha ziyade menfaat temin edebilecekleri alanlara yöneldiklerine gönderme yaparak dolaylı olarak konuya değinenlerden birkaç misal verir. Mesela şer’i hükümlerin bir takım illet ve sebeplere bağlanması gibi.

Konuya dönecek olursak; İbn Haldun’a göre insan, toplum halinde yaşamaya mecbur bir varlıktır. İbn Haldun, insanın ancak toplum içerisinde var olabileceğini ve tüm faaliyet ve başarılarının temel şartı ve kaynağının ancak toplum hayatı olabileceğini savunur. İnsanın birlikte yaşamasını bir tür tercihten ziyade zorunluluk olarak gören ve insanı buna mecbur eden iki neden olduğundan bahseden İbn Haldun, bu zorunlu toplumsallığın nedenleri olarak insanın, yaşamını idame ettirme ve doğada zayıf olmasından kaynaklanan savunma ihtiyacında görmektedir.⁴⁶

Ancak insanın birlikte yaşayabilmesinin bazı koşulları vardır. Çünkü insan fitratı gereği zulme ve tecavüze meyyaldir. Bu nedenledir ki İbn Haldun, toplumsal yaşam için otoriter bir yapıyı elzem görmektedir. “Deriz ki, insan kendine has bir takım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. Bunlardan biri ilimler ve sanatlardır...Diğer biri de nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye duyulan ihtiyaçtır. Bunsuz insanın varlığı mümkün değildir”⁴⁷. Bazı hayvanlardaki hiyerarşik otoriter yapının iradi değil içgüdüsel olduğuna vurgu yaptıktan sonra devam eder. “Bunlardan başka insanın geçim mücadelesidir. Çünkü insan gıdaya muhtaçtır. Biri de Umran’dır (Medeniyet)”⁴⁸

“Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları karşılamak maksadıyla şehre ve bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte yaşama sebebi, tabiatları icabı insanların birbirlerine yardım etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹

⁴⁵ Mukaddime, C I, s 205

⁴⁶ Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, s 461 “İnsanlar kendilerinde ya da başkalarında onları şimdi olanı uzakta olana yeğlemeye götüren ruh darlığının kökten sağaltımına yetenekli değildirler. Doğalarını değiştiremezler.”

⁴⁷ Mukaddime, C I, s 208

⁴⁸ Mukaddime, C I, s 208

⁴⁹ Mukaddime, C I, s 209

Bu konuya geniş örneklerle izahat getiren İbn Haldun sadece insanın ekmek yapımı için bile bir çok farklı meslek grubuna ihtiyacı olduğunu ve bununda birlikte yaşamı farz kıldığına dikkat çeker. “İnsani ictimaa zaruridir. Hukemanın ıstılahında bu ictimaaaya medeniyet adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.”⁵⁰

Burada bir başka problem daha karşımıza çıkmaktadır. O da insanın doğasında var olan saldırganlık ve zulüm edebilme hastalığıdır. İşte zorunlu olarak toplu yaşayan insanlar arasında düzeni sağlayacak, birbirlerinin hakkına tecavüzü engelleyecek bir güç de kaçınılmaz olarak gerekmektedir. Bu sayede insanlar bir arada yaşarken birbirlerinin haklarına tecavüz edemeyecekler ve toplumda düzen sağlanmış olacaktır. İbn Haldun bu “mülk sahibi” otoritenin kim olacağı konusunda filozofların nübüvvet anlayışlarına değinir ve karşı çıkar. Filozofların, toplumsal düzeni sağlamada nübüvveti aklen zorunlu gördüklerini ve bunun yanlış olduğunu savunur. Çünkü nübüvvetin egemenliğinden söz edilmeyen toplumlardaki düzen filozofların bu iddialarını çürütmektedir. Aksi halde Mecusiler ve benzeri diğer toplumlardaki düzenli otoriter yapıyı izah etmek mümkün olamazdı. O halde İbn Haldun’a göre başka bir erk olmalıdır ki onu da “asabiyet” olarak nitelendirir. İbn Haldun, nübüvveti “akli zorunluk” olarak değil, şer’ idrak ile ilgili olduğuna vurgu yapar. “Nübüvvetin vücubu hakkındaki filozofların görüşlerindeki hata açığa çıkmış, nübüvvetin akli olmadığı ve onu idrak etme vasıtasının sadece şeriat olduğu anlaşılmıştır.”⁵¹

Onun umran olaylarını açıklamakta “Tanrısal müdahale”ye mümkün olduğu kadar az başvurma yönünde hakim bir eğilimi olduğunu gördüğümüz gibi, bu olayların “mimar”ları olarak “kahraman”ları teklif edecek herhangi bir görüşe de karşı olduğunu görmekteyiz.⁵² Mukaddime’de insana ve toplumsal olaylara etki eden faktörlere uzun uzun değinen İbn Haldun’un, coğrafyadan iklim şartlarına varıncaya kadar çok geniş bir alanda tahlil ve tespitlerde bulunduğuna şahit olmaktayız.

⁵⁰ Mukaddime, C I, s 213

⁵¹ Mukaddime, C I, s 216

⁵² Aslan, age, s 89

İbn Haldun'un, umran terimini genel olarak kullandığı zaman bu günkü anlamında "kültür"ü, daha özel olarak "şehir umranı"ndan bahsettiği zaman ise "uygarlık"ı kastettiğini söyleyebiliriz.⁵³

İnsanların toplum halinde yaşamalarının ve umrana geçmelerinin zorunlu olduğunu gösteren İbn Haldun, bu umranın veya toplumsal hayatın da yine zorunlu olarak belli aşamalardan geçeceğini düşünmektedir. Bunlarda en temel olarak "bedevi (kırsal veya göçebe hayat)" ve "hazeri (şehirli-yerleşik hayat)" umran aşamalarıdır. Bedevi umran bu gelişim sürecinde önce gelen, kendisinden kalkılandır; hazeri umran ise sonradan gelen, kendisine varılandır. Bütün insan toplulukları birincisinden ikincisine giderler.⁵⁴

İbn Haldun, birlikte yaşamı motive eden en önemli unsurun "asabiye" yani aidiyet duygusu olduğunu belirtirken "asabiye"yi, ilke olarak ve asli şeklinde bedevi umran seviyesinde ortaya çıkan bir olay olarak belirlemektedir". Burada o, yine her şeyden önce, bir grubun üyelerini bir arada tutan bir toplumsallık faktörü olarak belirlenmektedir. İşte bu temel özelliği onu, İbn Haldun'un geniş ve türemiş anlamı ile "her türlü toplumsal birim"de, onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere "biz" bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilke olarak görmesini de sağlamaktadır.⁵⁵

Konuyu biraz daha açacak olursak; yaşayabilmek için bir arada olmak zorunda olan insanlar küçük klanlar oluştururlar. Bunlar daha ziyade asli ihtiyaçlarını karşılamak için yaşam savaşı veren "Bedevi" unsurlardır. Bu topluluktaki her bireyin yaşaması bir diğerine bağlı olduğundan aralarında güçlü bir aidiyet duygusu gelişir. Fert, kabilesinin çıkarları için kendini feda edebilmektedir. Hayatta kaybedecek çok fazla bir şeyi olmayan bu topluluklarda düzeni sağlayan bir otorite ve bu otoriteye itaat hayatidir. Bu arada daha müreffeh bir yaşam içinde olan, medeni seviyeleri olgunlaşmış, sanat, edebiyat gibi bedevilere nazaran lüks sayılabilecek arzuları olan "Hadari" toplumlarda bireysel yaşam daha ön plandadır ve hayatı feda etmemek için pek çok sebep mevcuttur. İşte bu bedevi kavimlerde biz duygusu hadarilere her zaman galebe çalmalarına sebep

⁵³ Aslan, age, s 91

⁵⁴ Aslan, age, s 98

⁵⁵ Aslan, age, s 111

olur. Hadarilere galip gelen bedevi unsurlar ise zamanla hadarileşmeye başlarlar. Böylelikle saf asabiyet duygusu yavaş yavaş bozulmaya başlar. Otoriter yapı mutlakiyetleşir. Ahlaki çöküntü, zevk-sefa gitgide toplumu kemiren bir bakteri gibi medeniyeti köreltir. Ta ki yeni bir bedevi unsur gelip bu medeniyete son verene kadar devam eder ve her şey yeniden başa döner. Tarih bu döngüsel hakikatin örnekleriyle doludur.⁵⁶

Bu konuyu kısaca özetlememiz gerekirse; İbn Haldun'un toplumun bütünü, içindeki tüm toplumsal olaylarla birlikte ilmi bir incelemenin konusu yapmayı düşünen ilk düşünür olduğu görülmektedir. O, insanların ve toplumların nasıl yaşamaları gerektiği, ideal toplumun nasıl olması gerektiği gibi öğütler veren bir ortaçağ filozofu değil, var olan toplumların niçin var olduklarını araştıran çağdaş bir toplum bilimcidir. İbn Haldun'un ana amacı tarihi-toplumsal varlık alanı içinde ortaya çıkan olayların gerilerinde ve altlarında yatan kanunlulukları ortaya çıkarmaktır. İbn Haldun doğada bulunan tabiat kanunlarına benzer kanunların toplumlar ve insan içinde aynı katiyetle mevcut olduğuna inanmaktadır. “Ona göre insani toplumsal örgütlenmeler ve devletler, bunların kendilerinden meydana geldikleri insanlar gibi tabii varlıklardır ve yine insanların kendileri gibi tabii olarak doğarlar, gelişirler, yaşlanırlar ve ortadan kalkarlar. Bu safhalar birbirlerini bir saat intizamı içinde ve belli kanunluluklara uygun olarak takip ederler. Bu anlamda herhangi bir tesadüflik ve keyfilikten söz edilemez. Tüm sosyal olaylar temelde değişmez, kesin, bir takım neden-eser ilişkileri içinde cereyan ederler.”⁵⁷

İşte İbn Haldun'un yöntemi, tarafsız nesnelliği, gözlemciliği, realizmi, nihayet bu konudaki araştırmalarının sonuçlarını bir takım kanunluluklar altında formüle etmeye çalışması, onu haklı olarak bu günkü modern sosyolojinin öncülerinden veya kurucularından biri yapmaktadır.”⁵⁸

⁵⁶ Sezer, Baykan, “Tarihte Doğu Batı Çatışması”, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezi Çalışması, Sosyoloji Yıllığı-Kitap 12, Kızılelma Yayınları, İstanbul 2005, 53 “Yerleşik-Göçebe çatışması belki tarihin en önemli çatışmalarından biridir.”

⁵⁷ Aslan, age, s 155

⁵⁸ Aslan, age, s 156

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'GÖRE TARİHSEL VARLIK ALANININ NEDENSELLİĞİ

1-Nedensellik Kavramı

En basit anlamıyla biri diğèrinin nedeni olan iki şey arasındaki ilişki diye bildiğimiz nedensellik (Alm: Kausalitat, Fr: Causalite, İng: Causality, İlliyet, sebebiyet), “nedenle sonuç arasındaki ilişki”¹ ya da, “nedenin etki ile, sebebin sonuç ile olan zorunlu ilişkisi” olarak tanımlanmakta olup, “mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri”² şeklinde anlaşılmalıdır. Yani, “fenomenler arasındaki zorunlu bağlantıları ifade eden bir felsefî kategori ki, burada fenomenlerden biri (neden) bir diğèrini (sonuç) belirler.”³

Nedenle sonuç arasındaki ilişki ilk çağlardan itibaren sezilmişti. “Güneş çıkınca toprak ısınıyordu. Demek ki, sıcaklığın (sonuç) güneşle (neden) ilişkisi vardı. Bunun her zaman ve her yerde böyle olduğunu ve hiç değışmediğini görüyorlardı. Demek ki bu ikisi arasındaki ilişki zorunluydu. Ayrıca bu ilişkiye müdahalelerin olmaması bu ilişkiye nesnel bir anlam kazandırmaktaydı.”⁴ “Felsefî anlamda zorunluluk, nedensellikle, neden ve sonuç arasındaki ilişkiyle –verili bir eylem ya da olay zorunlu olarak özel bir sonucu doğurur– sıkı sıkıya bağıntılıdır. Örneğın, eğer bir saat boyunca nefes almazsam ölürüm, ya da iki ağaç parçasını birbirine sürtersem ısı üretirim. Sonsuz sayıda gözlem ve pratik deneyim tarafından doğrulanan neden ve sonuç arasındaki bu ilişki, bilimde merkezi bir rol oynar. Tersine, rastlantı, gevşek bir kaldırım taşına basıp sendelememiz ya da mutfakta bir kabı devirmemiz gibi durumlarda görünüşte bir neden olmaksızın gerçekleşen beklenmedik bir olay olarak değerlendirilir. Ne var ki, felsefede rastlantı, şeylerin, yalnızca tesadüfî bir niteliğı, yani kendi öz doğasının parçası olmayan bir özelliğidir. Rastlantı, zorunluluktan varolmayan ve gerçekleştiğı kadar

¹ Haçerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İst.1996

² Bolay, S.Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s 299

³ Rosenthal M.- Yudin P, Dictionary of Philosophy, Çev. Enver Aytekin-Aziz Çalışlar, Sosyalist Yayınları, İstanbul 1972, s 355

⁴ Haçerlioğlu, age, s 270

gerçekleşmeyebilirdi de denilebilecek bir şeydir. Bilim tarihinin tüm özü, doğanın belli başlı yapılarının araştırılmasıdır. Temel olan ile olmayan, zorunlu olan ile tesadüfi olan arasında bir ayırım yapmayı yaşamın içinde çok erken yaşlarda öğreniriz. Bilgi birikimimizin belli bir aşamasında bize “düzensiz” görünebilen istisnai şartlarla karşılaştığımızda bile, sonraki deneyimlerin sık sık farklı tipte bir düzenliliği ve ilk bakışta aşikâr olmayan çok daha derin nedensel ilişkileri açığa çıkardığı anlaşılır.”⁵

“Neden” kavramını incelerken karşımıza “neden”in iki hali çıkmaktadır. Buna tam neden ve spesifik neden denilmektedir. “Tam neden, o hal ve şartların genel bütünüdür ki, bunların mevcudiyeti, sonucu zorunlu olarak doğurur. Spesifik neden, o hal ve şartların genel bütünüdür ki, bunların mevcudiyeti (verili stüasyonda sonucu ortaya çıkmasından önce de hazır bulunan ve nedenin aksiyonu için kondisyonlar sağlayan müteaddit hal ve şartların mevcudiyetiyle) sonucun ortaya çıkmasına yol açar.”⁶

Nedensellik probleminin süreç içerisinde farklı felsefi görüşlerin mücadele alanı haline geldiğini müşahede etmekteyiz. “Antik çağ Yunan düşüncesinde nedenselliği sezen ve olaylar arasında nedensel bir bağlantı bulunduğunu ileri süren ilk düşünür Demokritos’tur. Sonra Aristoteles meydana gelen her şeyin belli bir şeyden meydana geldiğini ve bu doğal düzenliliği mantıksal düzenliliğe dönüştürerek tümevarım yöntemini oluşturmuştur. “Aynı nedenler aynı sonuçları doğurur (birinci öncül:nedensellik ilkesi). Sıcaklık madenleri genişletmiştir (ikinci öncül:deney). Öyleyse sıcaklık daima madenleri genişletir (vargı, bilimsel yasa).”⁷Oysa bu çıkarım tartışmalıdır. Çünkü olagelen bir şeyin yarın da aynı şekilde tekrarlanacağını garantisi yoktur.

Modern felsefenin nedensellik ilkesine bakışının şekillendiği dönemde F. Bacon, “gerçekten bilmek, nedenleri bilmektir” derken doğadaki gözle görünecek kadar çeşitlilik arzeden değişimin nedeni olarak devinimi görmektedir. Aristoteles’in skolastik öğretisindeki biçimsel neden anlayışını bir kenara koyan Decartes ve Hobbes’a göre,

⁵Bkz. Woods, Alan-Grant, Ted, Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim, Çev: Ömer Gemici, Tarih Bilimci Yayınları, İstanbul 2001, s 118

⁶Rosenthal, age, s 355

⁷Hançerlioğlu, age, s 270

“bütün olup bitenler nedenselliğin zorunlu düzeni içindedirler. Leibniz, “her şeyin bir nedeni vardır”(yeter-neden ilişkisi). Spinoza, “Öz varlıkta özgür bir irade yoktur. Öz varlığın bir şeyi ya da başka bir şeyi istemesi nedenle geliştirilmiş olup, o neden de başka bir nedenle gerektirilmiştir ve bu sonsuz olarak böyle gider.” “Materyalistlerin nedenselliğin objektivitesine vurgu yaparak evrenselliğini savunduklarını ve ‘nedensel ilişkileri, bilincin dışında ve ondan bağımsızca var olan objelerin kendileri arasındaki ilişkiler’ olarak gördükleri, buna karşılık idealistlerin, ‘bilimsel nedenselliğin karşısına metafizik sebepliliği çıkararak’⁸, “ya onda insansal duyuların düzenli sekansını görerek (Hume) nedensellik’i bütünüyle inkar ettiklerini, ya da, nedensellik’i zorunlu bir ilişki kabul edip, onu bilen süje tarafından fenomenler dünyasına getirilmiş bir şey (nedenselliğin a priori karakteri. Kant)”⁹ ya da Hegel gibi “evrenin nedensellikte açıklanamayacağı ancak sebeplilikle açıklanabileceği”¹⁰ şeklinde mütalaa ettiklerini görmekteyiz. “Hegel ile birlikte nedensellik ilkesi ideanın gelişim biçimine dönüşür. Hegel, kendi başına saltığın başkalık olarak açığa çıkan görünüşlerinin yeniden kendisine dönerek özdeşliği doğurduğunu öne sürer. Nedensellik yolunda olup biten her şey salt-Tin’in kendini açarak başkalaşması; sonunda kendine dönerek özdeşlik kazanmasından başka bir şey değildir.”¹¹

“Nedensel ilişkiler çok formludur ve bunları metafizik materyalizmin (örneğin mekaniksel nedenselliği mutlaklaştıran Laplace’cı determinizm) yaptığı gibi tek bir biçime indirgemek mümkün değildir.”¹² “Neden ve sonucun insan tarafından kavranması olayların ancak bir yönünü gösterir. Doğa ve toplum olaylarının bağılıkları neden-etki ilişkisinin gösterdiğinden çok daha zengin ve karmaşıktır. Özel olan neden-etki bağı, çok daha geniş bir ilişki olan karşılıklı etkinin ancak küçük bir parçasıdır.”¹³

“Nedensellik kategorisi son tahlilde her zaman temel nedensel bağımlılığın keşfine götüren bilimsel araştırmanın kategorilerinden biridir. Bilgi, incelenmekte olan fenomenlere ilişkin tam bir analizin mümkün olduğu bir düzeye eriştiğinde, nedensel

⁸ Hançerlioğlu, age, s 271

⁹ Rosenthal, age, s 355

¹⁰ Hançerlioğlu, age, s 271

¹¹ Bkz. Güçlü, A.Baki, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s 1027

¹² Rosenthal, age, s 356

¹³ Hançerlioğlu, age, s 271

ilişki, fonksiyonel bağılılık biçiminde ifade edilir, ne var ki, nedensellik kategorisinin gereksizleştiği anlamına gelmez.”¹⁴

Şu ana kadar öz olarak vermeye çalıştığımız nedensellik ve tümevarım ile ilgili biraz derinleşelim. Nedensellik kanununun mahiyeti ve kökeni nedir?

“Gözlemlenen az sayıdaki hallerden bütün hallere, gelecekteki de yapılan çıkarsamanın bir problem olduğu açıktır. Bütün insanlar ölümlü ise, şu ya da bu insanın ölümlü olması gerektiği açık ve tabiidir. Çünkü burada sonuç önermesi büyük önermede kapsanmıştır zaten.”¹⁵ Ancak olagelmiş olayların gelecekte de aynen devamı çıkarımını yapmaya hakkımız var mıdır?

Bu problem daha eski çağda antik felsefenin şüpheli çığırlarında, sonra da ortaçağ felsefesinde Gazali, yeniçağ felsefesinde de özellikle Hume ve Kant tarafından ortaya atılmıştır. Gazalinin nedenselliği sorgulaması, nedenselliği reddetmek için değil, nedenselliğin Allah’ın iradesinin yerine konulmasına karşı olduğu içindir. Gazalinin pamuğun yanmasına verdiği meşhur örnek amaçsal nedensellik dediğimiz, yaratılan bir sistem olarak nedenselliği ortaya koymak içindir. O nedensel ilişkilerin ilahi bir iradenin hakimiyeti altında bulunduğunu ortaya koymuştur (sünnetullah). Yani Gazali için neden-sonuç ilişkileri varlığı meydana getiren değil, ondaki işleyişi anlamamızı sağlayan bir süreçtir. “Kant da ondan önce Descartes de çözüm denemelerinde nedensellik kanunundan işe başlarlar. Buradaki ana düşünce şöyle formüllendirilebilir. Diyelim ki, evrenin, realitenin genel kanunlar tarafından yönetildiğini ya da evrende hiçbir şeyin belirli koşullara, belirli nedenlere bağlı olmadan cereyan etmediğini tam bir kesinlik ve apaçıklıkla biliyoruz. Bu durumda her görünen olayda bu olayın nedenini ya da görünmesinin kanununu sormaya ve bu nedeni deneyde aramaya açıkça hak kazanırız. Bir b olayı kendisinden önce gelen bir başka a olayı ile her zaman birlikte görünüyorsa, o zaman artan bir olasılıkla a nın b nin nedeni olduğunu çıkarabilirim. Çünkü b nin bir nedeni olması, b nin kendisinden önce olan bir nedenle herhangi bir kanunlu bağlantısı olması gerekir.”¹⁶

¹⁴ Rosenthal, age, s 356

¹⁵ von Aster, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık , Çev: Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s 148

¹⁶ von Aster, age, s 148

Ancak buradaki sorun şu; nedensellik kanununun doğru olduğu ya da, daha genel bir deyişle, doğada her şeyin kanunlara göre cereyan ettiğini (Kant'ın formülüyle:her b olayı için, b nin kendisini genel bir kurala göre izlediği başka bir a olayının olduğu) nereden biliyoruz?

“Her bir olayın genel bir kurala bağlı olduğu, evreni genellikle kanunların yönettiği, aynı koşullar altında hep aynı şeyin meydana geldiği” önermesinin, bu önermenin salt mantıksal olarak kanıtlanamayacağı bellidir.¹⁷

“Bir de nedensellik kanununun, yani evrende her şeyin kanunlara göre olup bittiği kanununu, kanıtlanabilir bir önerme olarak değil, deneye dayanmayan, her türlü deneyden bağımsız olarak anlığımızın doğru diye, zorunlulukla doğru diye tanımladığı bir önerme olarak koymak denemesi yapılmıştır. Nedensellik kanunu anlığımızın doğuştan, dolayısıyla şüphe edilmez apaçık bir bilgisi diye gösterilmek istenmiştir.”¹⁸

Bunu ilk önce Platon ileri sürmüş ve felsefesine temel yapmıştır. Platon'a göre, doğuştan bilgiler insanın önceki bir hayatında elde ettiği bilgilerdir ve Platon'u en çok ilgilendiren bu metafizik yöndür.¹⁹

Stoacılar da ise durum farklıdır. Bu felsefede doğuştan bilgi kavramı bütün insanlarda ortak olan, ya da bütün insanların ve toplumların doğru saydığı bilgilerle birleştirilir; bu arada nedensellik kanunu da , evrenin kanunlu oluşu düşüncesi de, bütün insanlarda ortak olan bir bilgi olarak belirir.²⁰

Yeniçağ felsefesinin başlarında Descartes bu düşüncüyü ele alarak nedensellik kanununu yeniden bir bilgi derecesine yükseltir.

Sonra da Locke, ‘İnsanın Anlığı Üzerine Bir Araştırma’ adlı eserinde, ‘doğuştan bilgi’ kavramını sıkı bir eleştiriden geçirir. Ona göre, yeni doğmuş bir çocuğun da doğuştan bilgileri dünyaya birlikte getirmiş olması gerekir. Oysa bu çocukta böyle hazır genel bilgiler bulunmadığı meydandadır. Yeni doğmuş bir çocuk genel nedensellik kanunu üzerine bir şey bilir mi? Şüphesiz bilemez. Locke'un bu eleştirisi Leibniz ve

¹⁷ von Aster, age, s 149

¹⁸ von Aster, age, s 150

¹⁹ von Aster, age, s 150

²⁰ von Aster, age, s 150

Kant'ı doğuştan bilgi kavramı yerine başka bir kavramı koymaya götürmüştür. Bu kavram da a priori kavramıdır. Çocuğun henüz bilmediği, ama yavaş yavaş bilincine varacağı, insanın anlığında baştan beri bulunan bilgiler vardır. Bunlar deneyden gelmeyen, anlığın kendisinden türeyen ama insanın kendilerini ancak sonraları bildiği, sonraları formullemediği bilgilerdir.²¹ Leibniz, nedensellik kanununun bir kısmı olduğu yeterli neden önermesini bu a priori bilgiler arasında sayar. Kant da “doğada her olayın başka bir olayı genel bir kanuna göre izlediği” önermesini bu a priori bilgilerden sayar. A priori bilgiler doğuştandırlar, yalnız bilinçsiz olan doğuştan bilgilerdir.²² “Kant’a göre bir olayın nedeninin beklenen sonuçlardan bambaşka bir sonuç doğurması, nedensellik ilkesinin kendisinin varlığından kuşku duymaya yetmez. Hume’un yalnızca bir düzenlilik dediği durum, Kant’ın ellerinde a priori çerçevenin yapıtaşları olacaktır.”²³

Bu gibi doğuştan ya da a priori olan bilgi var mıdır? Ve özellikle nedensellik kanunu bunların arasında bulunuyor mu? Bunun üzerine bir çok şey söylenebilir;

1-Her türlü deneyden bağımsız olan belirli genel bilgiler bizde doğuştan yoktur ve olsalardı bile biz bunu saptayamazdık. Çocuk ya da bir insan bilim yapmadan önce, kendisini çevreleyen algılar dünyasında belirli düzenlilikler görür. Evrenin kanunlarla yönetildiği düşüncesine insanın bu önceki deneyleri olmadan eriştiği pek söylenemez.

2-Geçmişte görülmüş olan düzenlilikleri gelecekte de beklemek eğilimi, hiç şüphesiz doğuştandır. Doğuştan olan bu içgüdüsel eğilimi, insan üstelik hayvanlarla da paylaşır.

3-Nedensellik kanunu a priori bir bilgi değil, bir ilkedir. Her bilimin, yönünü gösterici olarak kendisine esas yaptığı ilkeleri vardır. Bu ilkeleri relatif bir a priori olarak anlayabiliriz. Ama bu bilgiler ancak relatif a priorilerdir; bunlar bilimin şimdiye kadarki gidişinde değerlerini ortaya koymuş, bundan dolayı da bilimsel görüşlere temel yapılmış ilkelerdir. Fakat bunlar insan zihnine başlangıçta ve son olarak verilmiş değişmez bilgiler değildirler. Felsefe ve bilgi teorisi, zamanlarındaki bilimi genellikle

²¹ von Aster, age, s 151

²² von Aster, age, s 151

²³ Bkz. Güçlü, age, s 1027

bilimin mümkün tek şekli olarak anlamak yanlışlığına kolaylıkla düşerler. Kant da bu yanlışlıktan kendisini büsbütün kurtaramamıştır.²⁴

Nedensellik kanunu bize 1000 halden 1001'nciyi çıkarma hakkını vermez. Çok sık görülen bir düzenliliğin bundan böyle de gerçekleşeceğine, örneğin yarın güneşin doğacağına kesinlikle inanmakta kanıtlanabilir bir olasılık değildir. Ancak bundan ötürü bu inanç gücünden bir şey yitirmez. Bu bağlamda Hume, “her tümevarımsal önerme kanıtlanamayan bir önermedir, bir denemedir”der. Tümevarımla elde edilmiş önermeyi yeni deneylerin çürütmesi ya da bu önermenin kesin olarak geçerli olmadığını göstermeleri olanağı her zaman vardır. Böyle olduğunda da bu önermeyi değiştirmemiz ya da yerine bir başkasını koymamız gerekir.²⁵ “Hume, nedenselliği bir ön kabul olarak benimsemekten yana değildir, nedenselliği idealar arasındaki ilişkiye indirgeyen Hume, ideaların köklerini ruh bilimsel açıdan açıklayan bir görüş geliştirir. Olaylar arasındaki düzenliliğin yinelenmesinin doğurduğu alışkanlıktan beslenen Hume, nedensellik ilkesinin varlığından kuşku duyulmasına yol açar.”²⁶

Hayvanlar da çocuklar da öğrenirler, yani davranışlarında yapılmış deneylere dayanırlar. Çocuk birkaç defa elini yaktıktan sonra ateşe dokunmaz olur. Bu deneyden öğrenme bir çeşit tümevarımdır. Elbette ne çocuklar ne de hayvanlar bunu bilinçli olarak yapmazlar. Ama davranışları bir tümevarımsal çıkarsamaya uygun olur. Mantık psikoloji değildir, yani çıkarsama öğretisi düşünme sırasında bilincimize gelip geçen olayları betimlemez, çıkarsama öğretisi doğru çıkarsama yapabilmek için düşünmemizin uyması gereken şemaları, kalıpları gösterir. Deneyden öğrenen çocuk tümevarımsal bir çıkarsamaya uygun olacak bir biçimde davranır, ama ancak mantık bu çıkarsamayı formüllendirip ona tam bir şekil kazandırır.

Çeşitli tümevarımları birbirinden ayıracak olursak;

1-En genel anlamda tümevarım; geçmişte görülmüş olan belirli düzenliliklerin gelecekte de olacağını beklemek. Algılamaya alıştığımız hareketlerin, özellikle de gökteki cisimlerin hareketlerinin, şimdiye kadar olduğu gibi bundan böyle de olacağı

²⁴ von Aster, age, s 152

²⁵ von Aster, age, s 152

²⁶ Bkz. Güçlü, s 219

kanısında bulunmak bu türden bir tümevarımdır. Ancak bu tümevarımlar ne kadar yalın ve şüphe götürmezcesine kesin olurlarsa olsunlar, bunların ne gerçekten ne de olasılı olarak doğru oldukları akıl ile kanıtlanamaz. Bu mantıksal bir zorunluluk değil, bir “olgu”dur.²⁷

2-Hayvanların da yararlandığı bu en genel tümevarımdan, bütün bilimsel tümevarımlara bilinçli olarak temel yapılan temel ilkeyi ayırmak gerekir. Bu ilkeye “genel nedensellik kanunu” diyebiliriz. Bu ilkeyi genel şekliyle şöyle formülleyebiliriz: Algı dünyasındaki her olgu için bir kanun vardır. Bu kanuna göre, bir olguyu meydana çıktığı yerde ve zamanda bekleyebiliriz. Bundan dolayı bu olguyu gelecek için de önceden bildirebiliriz. Bu ilke ancak bilimde belli bir gelişme olduktan sonra ortaya çıkmıştır.²⁸

Her şeyin kanununa göre olduğu, her olgunun bir kanunu bulunduğu kanunu, rastlantıya yer vermez. Rastlantı ya belirli bir olgunun nedenini, kanununu bilmiyoruz anlamına gelir, ya da aralarında kanunlu bir bağlantı olmayan iki olgunun karşılaşmasına rastlantı denir. Bu genel nedensellik kanunu apaçık doğru olan ya da kanıtlanabilen bir kanun olmayıp bilimin bir postülatıdır. Böyle bir postülatıdan da bilimin kendisine verdiği görevi gerçekten tam olarak yerine getirebiliyorsa, doğru olması gereken bir önermeyi anlarız.²⁹

3-Hayvanlarla insanlarda ortaklaşa olan tümevarımdan ama aynı zamanda bilimsel bir tümevarımdan da bir üçüncüsünü, yani meydana gelen bir değişimin nedeni, daha iyi bir deyişle “niçin” sorununu ayırmak gerekir. Yalnız buradaki bu değişim kavramının, nedensellik kanununa “her değişimin bir kanunu vardır” biçimini verdiğimizdeki anlama tam uymadığını belirtelim.³⁰

Niçin sorusunu, bildiğimiz bir düzenliliğin herhangi bir durumda bizi hayal kırıklığına uğrattığı, bildiğimize uymadığı zaman sorarız.

Her kanun şu şekildedir: B koşulları altında p olayı meydana gelir. Şimdi b koşulları altında p değil de r meydana geliyorsa, o zaman p yi değil de r yi meydana

²⁷ von Aster, age, s 153–154

²⁸ von Aster, age, s 155

²⁹ von Aster, age, s 155

³⁰ von Aster, age, s 156

getiren bir b1 ek koşulunu (b+b1) ararız. Böyle bir b1, böyle bir ek koşul bulursak, beklen p nin yerine niçin r nin meydana gelmiş olduğu sorusuna inandırıcı bir yanıt verilmiş olur. Bu durumda b1, r nin “nedeni” olarak görünür, daha doğrusu p nin yerine r nin geçmesinin nedeni olarak görünür. Demek ki, niçin sorununun yanıtı tek bir neden yerine hep daha karmaşık olan bir nedenler kümesini koyar, böylece de neden bir koşullar kümesi olur.³¹

Bütün bilim öncesi bilgi, ilkel bilgi, kendi etkinliğimizin bilincinden çıkarsanmış olan neden kavramıyla iş görür. Bilimsel bilginin eğilimi ise; bu neden kavramını, bir kanunlu koşullar bağlılığı ya da bir fonksiyonel bağlılık lehine olarak ortadan kaldırmaya doğru ilerlemektir.

Nedenlerle etkileri olabildiği kadar özdeş yapabilirsek, yani elimizden geldiği kadar değişmez büyüklükleri doğaya temel yapabilirsek –değişmeleri sürekli değişmeler olarak yorumlayabilirsek- koşulların zaman ve mekanca birbirlerine doğrudan doğruya değerek birbirlerini etkilediklerini tasavvur edebilirsek, doğa bizim için daha anlaşılabilir olacağı benziyor.³²

Sonuç olarak, “nedenselliğin varlığı uçsuz bucaksız bir gözlemler yığını tarafından kanıtlanır. Bu bize yalnızca bilim alanında değil, günlük yaşamda da önemli öngörülerde bulunma yetisini kazandırır. Herkes bilir ki, eğer su 100°C’ye kadar ısıtılırsa buhara dönüşür. Bu yalnızca bir bardak çay yapmanın değil aynı zamanda, tüm modern toplumun dayandığı sanayi devriminin de temelidir. Yine de, buhara suyun ısıtılmasının nedeni olduğunun söylenemeyeceğini cidden savunan filozoflar ve bilimciler vardır. Çok geniş bir olaylar yığını hakkında öngörülerde bulunabilmemiz, nedenselliğin, yalnızca olayları tanımlamanın uygun bir yolu değil, aynı zamanda David Bohm’un işaret ettiği gibi şeylerin içsel ve özsel bir görünümü olduğunu da tek başına kanıtlar. Gerçekten de, nedenselliğe başvurmaksızın şeylerin sahip olduğu özellikleri tanımlamak bile mümkün değildir. Nedenselliğin şeylerin özsel özellikleriyle neden ve nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğunu anlamak için, şeyleri statik ve yalıtık olarak düşünmek yetmez. Şeyleri, oldukları gibi, olmuş buldukları gibi ve gelecekte zorunlu olarak

³¹ von Aster, age, s 158

³² von Aster, age, s 165

olacakları gibi düşünmek; yani şeyleri süreç olarak analiz etmek gerekir. Tek tek olayları anlamak için tüm nedenleri açıkça belirtmek gerekmez.”³³ Konumuzla alakası bağlamında tarihsel varlık alanındaki nedenselliği irdeleyecek olursak, şunları söylemek mümkündür:

Doğal varlık alanında nedensellik, bir önceki olayın bir sonraki olayı yönetmesi, determine etmesidir. Tarihsel varlık alanında bu anlamda bir nedensellik yoktur. Bu anlama yakın gelen bir nedensellik ancak soydan gelen özellikler alanında söz konusu olabilir. Ancak orada da determinasyonun doğadaki gibi kesin olmayacağını söylemeye gerek bile yoktur. Çünkü bir çok insan fenomeni, bir çok faktör, bu biyo-psişik çekirdeklerin gelişimine engel olabilir. İnsan dünyasındaki nedensellik, başka bir deyişle tarihsel varlık alanındaki nedensellik, insanın başarıları ile olayların arasında olup biten bir determinasyon ilişkisidir. Fakat bu determinasyon ilişkisi, doğal varlık alanındaki determinasyon ilişkisinin aynı değildir. Çünkü tarihsel olay, yönetilen bir olaydır.³⁴

İnsana dair başarıların etkin veya edilgin kalmaları onları kendi ürünü sayan insanın ya da insan toplumlarının görüşlerine, onları benimsemelerine bağlıdır. Yani tarihsel bir olayın başka bir tarihsel olaya neden olabilmesi önceki olayın fark edilmesine ve benimsenmesine bağlıdır. Halbuki doğal varlık ne ise odur. Doğal olaylar doğada gerçeklikte olan varlık ilkeleri, doğa yasaları yüzünden kendiliklerinden birbirini etkilerler. Oysa insanın başarıları kendi ürünüdür. Örneğin; filozofların düşünceleri sonraki kuşakları determine etmektedir ve bu engellenemez bir süreçtir. Çünkü bir kez ortaya konulan düşünceler, başarılar, tarihsel varlık alanına geçmişlerdir ve daima etkisini gösterirler. Sanat alanında da durum böyledir. Goethe'nin veya Yunus'un başarıları da kendilerinden sonra gelenleri determine ederler. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi, böyle bir determinasyonun meydana gelebilmesi, onların başarılarının bilinmesine, okunmasına, onların üzerinde düşünülmesine bağlıdır. İnsan başarılarının daha önceki başarılar tarafından determine edilmesi, yönlendirilmesi, yeni başarıların oluşmasını sağlar ve insan kültürü de ancak bu şekilde ilerleme gösterir.³⁵

³³ Bkz. Woods, age, s 119

³⁴ Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitapevi, İstanbul 1992, s 170

³⁵ Mengüşoğlu, age, s 171

Bu bize, tarihsel varlık alanındaki nedenselliğin, doğal varlık alanında ki nedensellikten çok farklı olduğunu da gösteriyor. Çünkü insan, önceden gören, gördüklerinin yönünü önceden belirleyen ve bunun için önlemler alabilen bir varlıktır. Doğa ise bu niteliklerden yoksundur. Doğal varlık alanını yöneten faktörler ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, onların hepsi doğa gibi her türlü bilgi ve bilinçten yoksun bir varlık alanının faktörleridir. Halbuki tarihsel varlık alanını yöneten faktörler arasında hem bir değerler, bir bilgi determinasyonu, hem de jeofizik ve başka doğal faktörlerin determinasyonu vardır. İnsanın hayatına, başarılarına şekil veren, onun yaptıklarını yöneten değerlerdir. Ancak insan hayatının somut, yaşanmış değerlerle bezenmiş olması, onun başarılarına, hayatına şekil kazandırabilir, onları geliştirebilir.³⁶

Bundan insanı değerlerin yönettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zaman, mekan ve nedensellik gibi etmenler de şüphesiz ki rol oynar, fakat bu doğada tezahür ettiği şekilde değildir. İnsanın her zaman insiyatif kullanma, yön verme seçeneği vardır. Şüphesiz insana dair bu insiyatifin de sınırları mevcuttur. Yaşlanma, ölüm vs. gibi doğal etmenler insanın gücünü sınırlamaktadırlar. Bazı durumlarda ise insan kendi başarılarıyla bu durumu etkileyebilir. Teknoloji sayesinde kuraklığı, tıp sayesinde hastalığı önleyebildiği gibi. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, “tarihsel varlık alanındaki nedensellik de, doğal varlık alanındaki nedensellik gibi bir önceki olayın, bir sonraki olayı determine etmesidir. Fakat büyük bir farkla. Bir kez insan dünyasında, yani tarihsel varlık alanında olup biten olayların kendisinden sonraki olayları etkilemesi için, bu olayların, bu başarıların bilinmesi bunlar hakkında bir bilincin bulunması, bunların kavranılması gerekir”³⁷

2-Mukaddime’de Nedensellik

Burada tezimizin konusunu da teşkil eden “İbn Haldun’da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği” meselesini ele alacağız. Yani, Mukaddime’de tarihsel olayların, tarihsel varlık alanının, tarihte cereyan eden olaylardaki nedensel ilişkilerin tahlilini yapmaya çalışacağız. Ama önce İbn Haldun’un tarih ilmi ve tarihsel varlık alanına dair görüşleri üzerinde duracağız.

³⁶ Mengüşoğlu, age, s 172

³⁷ Mengüşoğlu, age, s 173

a-İbn Haldun'da Tarih İlimi ve Tarihsel Varlık Alanı

İbn Haldun'un Mukaddime'de bahsettiği, en basit anlamıyla tarih, “zahiri görünüş itibariyle eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir.”³⁸ Yani tarih, tarihte vukuu bulan olayların nakledilişidir. Birde tarihin iç yüzü yani batını vardır ki o da, “düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır.”³⁹

İbn Haldun, bilimsel metodolojisini ve sistemini ortaya koymadan önce durum tespiti yapmakta ve kendinden önceki ilim adamlarının açmazlarını gözler önüne sermektedir. Bilisel bir aklın nasıl olması gerektiği konusuna girmeden, nasıl olmaması gerektiğini açıklaması ve bunun nedenlerini irdelemesi daha en başta onun nasıl bir sistem kurmak istediği yönünde ipuçları vermektedir. O, yanlışlıkların nasıl ve niçin yanlış olduğunu ispatla, sonrasında getireceği reçetelerin de ne kadar hayati olduğunu haykırmaktadır. Sadece tarih bilimi ile alakalı olmayan bu bilimsel metodolojinin tüm sosyal bilimler ve hatta bilimsel düşünüşün geneli için geçerli kaideler olduğu su götürmez bir hakikattir. Bizim tez konumuz olan nedensellik dahi genel bir bilimsel aklın nasıl çalışması gerektiği ve böyle çalışmadığında nasıl hayati yanlışlıklara kapı açabileceği hususunda yeterince açık bir misaldir. Tarihsel varlık alanında vukuu bulan her olayın ve varlıklar âlemindeki her fenomenin nedenselliğinin sorgulanabilmesi ve bunun metodunun ortaya konması, insanlığın birikimi olan bilimsel inkişafın vazgeçilmez sacayaklarından olduğu açıktır.⁴⁰ Bu bağlamda modern bilimsel aklın oluşumunda önemli bir köşe taşı sayılan İbn Haldun Mukaddimesinde, meydana gelen olayların nedensel izahlarını adım adım, dantel işler gibi işlemiş ve kurduğu “Umran İlimi”nin uygulanabilirliğini ve ispatını yapmıştır.⁴¹ O, Mukaddime'nin tamamında her olayın nedensel açıklamalarının olduğunu, meydana gelen her olayın meydana

³⁸ Mukaddime, C I, s 158

³⁹ Mukaddime, C I, s 158

⁴⁰ Freund, Julian, Beşeri Bilim Teorileri, Çev: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s 53-54 “Tarih sadece gerçekleşmiş olanla ilgili araştırma değildir, o aynı zamanda sürüp giden hayatın dokusudur. Netice itibariyle, beşeri ilimlerin her konusu, tarihinin hususi görüş açısıyla incelenmedikleri zaman bile, tarihidir.”

⁴¹ Heidegger, Martin, Bilim Üzerine İki Ders, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s 17 “Tarihin bu halihazırlığını deneyimlemek için, hala hakim olmayı sürdüren tarih yazıcılığına özgü tarih tasarımı kendimizi kurtarmak zorundayız. Tarih yazıcılığına özgü tasarım, tarihi, değişebilirliği bakımından eş zamanlı bir şekilde geçip gitmekte olan bir olayın içerisinde vukuu bulunduğu bir nesne olarak kavrar. (Oysa) Bilim reel olanın teorisidir.”

gelmesinde mutlaka akli bir izahın ve bilimsel bir realitenin bulunduğunu ve bunu bulup çıkarma işinin de ilim adamlarının en asli görevi olduğunu savunmakta ve bu nedensel hakikatlerin bir tür “sünnetullah” olduğu, yani evrendeki ilahi yasalar dâhilinde cereyan eden tabiat kanunları olduğu görüşündedir.⁴² Hiç bir şey kendiliğinden veya rastlantı sonucu vukuu bulamaz, bunu iddia etmek Allah’ın koyduğu yer çekimi yasasını inkâr etmek gibidir. Tarihte veya günlük hayatta bir şey oluyorsa bu olan şeyin olmasına sebep teşkil eden etken veya etkenler vardır.⁴³ Vukua gelen bir olayı akıl dışı senaryolarla izah eden kişi kendi acziyetinden bu yola sapmıştır.⁴⁴ Tembelliği, bilgisizliği ve kabiliyetsizliği onu bir olayı efsaneler, rastlantılar ve mucizelerle açıklama kolaylığına sevk etmiştir.⁴⁵

Mukaddime’ye tarih ilminin önemi, gereği ve hâlihazırdaki durum tespitini yaparak başlayan İbn Haldun, tarih ilmiyle uğraşanların tenkidini yaparak açmazlarını ve yanlışlarını ve onları bu açmazlık ve yanlışlığa sürükleyen nedenleri bir bir sıralar. Ona göre, İslam tarihçileri eski çağlarda olup biten olayları derleme faaliyetine girdiklerinde belli bir metodolojiye sahip olmadıklarından, topladıkları materyallere uydurma ve yalan haberler bulaşmış oldu. Sonrakilerde de ayıklama ve yorumlama olmayıp sırf nakilden ibaret bir sistemsizlik sonucu doğru ile yanlış birbirine karıştı ve tarih ilmi tamamen gerçeklikten uzak, efsaneler, mucizeler ve rastlantılardan ibaret masalsı bir çehreye büründü. “...Sonra bunları takiben (eski tarihçileri), onların mukallidi olan ya tabiatı ve akılı itibariyle ahmak veya budala yazarlardan başkası gelmedi. Bunlar öncekilerin minvali üzerine hareket etti, onlardan aldıkları misallere uydular, zamanın değiştirdiği ahvalden habersiz kaldı, nesillerin ve milletlerin değişen adet ve alışkanlıklarından habersiz kaldı. Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vakaların hikâyelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrit

⁴² Fetscher, Iring, “Tarih Felsefesi”, Çev: Doğan Özlem (Günümüz Felsefe Disiplinleri), Ara yayımları, İstanbul 1990, s 413 “Dar anlamda tarih felsefesi, tarihteki akıl’ın bilinebilirliğine inanır; öyle ki, bu, tüm insani olup bitmelerin ne anlam ifade ettiğini kavramamızı mümkün kılan koşul sayılır.”

⁴³ Collingwood, R.G. ,Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler, Çev: Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s 162 “Tarih geçmişin araştırılmasıdır; tarihçi olmak şeylerin her ne ise o hale bir şekilde gelmiştir. Bundan dolayı şeylerin tarihsel yönü, söz konusu şeylerin külli ve zorunlu bir yönüdür.”

⁴⁴ Jaspers, Karl, Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, Çev: Sedat Umran, Birleşik Yayınları, İstanbul 1995, s 37 “Bilimin içeriğinin saflığı efsanelerin ve tarihi kutsal hikayelerin içeriklerinden ayrılır. Tarihi kutsal hikayelerin belgeleri olguları delillendirmez.”

⁴⁵ Efsanelere dayalı tarih yazıcılığı için bkz. Breisach, Ernst, Tarih Yazımı, Çev: Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, 21-68

edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler. Haberleri kabul edilemez bilgiler halinde anlattılar. Onun için bunlar, usul ve esası malum olmayan hadiseler, cinsleri nazarı itibara alınmayan ve ayırım noktaları araştırılmayan nevidirler. Mukallit tarihçiler eserlerinde anlatıla gelen haberleri aynen tekrar eder dururlar. Bu nevi haberlere önem veren eski tarihçilere aynen uymak için böyle hareket ettiler. Anlatılması ve açıklanması kendilerine zor geldiği için, sonraki çağlarda yetişen nesillerin halini nakletmekten gafil oldular. Bu sebeple yazdıkları kitaplarda bunlara ait izahat veremediler.”⁴⁶

Aslında bu paragrafı tersinden okuduğumuzda İbn Haldun’un tarih yazıcılığına ve ilmine getirmek istediği yeni metodolojinin satır aralarında saklı olduğu açıkça görülmektedir.⁴⁷ İleride tek tek ele alacağı bu metot yukarıda da belirttiğimiz gibi bilimsel aklın ve düşün sisteminin vazgeçilmezidir. Şöyle ki; “mukallit tarihçiler, bir devleti anlatma işine giriştikleri zaman, ister vehim ve yalan olsun, ister doğru olsun, o devletle ilgili rivayetleri muhafaza ederek haberleri sıra ile tertip ederler. Devletin başlangıç durumunu anlatmaya girişmez, o devletin bayrağını yükselten ve ayetini ortaya koyan sebebi zikretmez ve en sonunda duraklamasının illetini anlatmazlar. Bunun içindir ki bu nevi tarihleri okuyanlar, tarih okumuş olmalarına rağmen devletlerin kuruluş ve başlangıcındaki ahvali ve mertebeleri öğrenmeyi merak eder dururlar. Devletlerin üst üste ve peş peşe kuruluşunun sebeplerini durmadan araştırırlar. Devletlerin yekdiğerinden farklı veya benzer durumda olmalarının ikna edici illetini bulmaya çalışırlar”⁴⁸ diyerek, bu hastalıklardan, gaflet ve uyku halinden beri bir tarih anlayışı ortaya koymak istediğinden bahsetmektedir. Rivayetin incelenmesine dair getirdiği yeni usul ile tarihsel varlık alanındaki devletlerin, medeniyetlerin, hükümdarların, tarihsel her türlü olgunun derinlemesine nasıl irdelenmesi gerektiğini ortaya koymayı amaçladığını ve bu amacına ulaştığını belirtir.⁴⁹ Yani, bir toplum var ise onu var eden saikler nelerdir? Birçok milletler niçin yok olmuşlar veya yok olmayanların hangi meziyetleri onları yok oluştan kurtarmıştır? Devletlerin var oluş

⁴⁶ Mukaddime, C I, s 160

⁴⁷ El-Cabiri, age, s 682

⁴⁸ Mukaddime, C I, s 160

⁴⁹ Mehdi, Muhsin, “İbn Haldun” , Çev: Yusuf Ziya Cömert, (İslam Düşünce Tarihi-M.M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, C III. , s 110

dinamikleri ve yıkılmalarını mukadder kılan durumlar nelerdir? Bir insanı kahraman veya korkak kılan şey nedir? Şüphe götürmez bir gerçektir ki İbn Haldun, sorgulayıcı ve hüküm çıkarıcı bir tarih anlayışının bilinen ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ “Bu eserde, umranın, medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir. Hatta bu sayede taklitten el çekecek, senden önceki-sonraki nesillerin, hadiselerin durumlarına vakıf olacaksın.”⁵¹ “Böylece eserim hikmet için bir mahfaza, tarih için bir dağarcık oldu.”⁵²

İbn Haldun önceki tarihçileri eleştirirken, bildiğimiz anlamda bir eleştiriden farklı olarak, eleştirdiği noktaların vukuu bulmasına yol açan faktörleri sıralar. Evet, eski tarihçilerin birtakım yanlışlıkları vardır ama bu yanlışlıkların nedenleri nelerdir? Bir ilim adamını yanlışlığa sevk eden etmenler olmalıdır. “Tabiatıyla haberlere yalan karışmakta ve bunu gerektiren sebepler de bulunmaktadır”⁵³ diyerek sebep arayışına başlamaktadır. Madem eski tarihçilerin eserleri yalanlarla ve uydurmalarla doludur, o halde bu realitenin nedensel bir izah olmalıdır. İbn Haldun’un bulduğu bu nedenleri şöyle özetleyebiliriz:

1- Mezhep ve görüş taraftarlığı: Bu hususla alakalı İbn Haldun orijinal bir psikolojik tahlil yapmaktadır. “Bir görüş ve bir inanca bağlılık ve taraftarlık insanın ruhuna işledi mi, kendine uygun düşen haberleri işitir işitmez hemen kabul eder. Bu temayül ve taraftarlık insanın basiret gözünü örter. Tenkid ve tetkikte bulunmasını engeller, yalan haberi kabul ve nakletme durumunda kalmasına sebep olur”⁵⁴ Günümüzde psikoloji biliminin, algıda seçicilik olarak adlandırdığı bu durum, fikir taassubunun insanlık var olalı ciddi bir haber kirliliğine neden olduğu konusunda İbn

⁵⁰ Bkz. El-Husri, Sati, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s 127

⁵¹ Mukaddime, C I, s 161

⁵² Mukaddime, C I, s 162

⁵³ Mukaddime, C I, s 199

⁵⁴ Mukaddime, C I, s 200

Haldun'u destekler niteliktedir.⁵⁵ Görmek istediğini gören, duymak istediğine şartlanmış bir kimse, ister tarih yazan bir araştırmacı olsun, isterse daha farklı bir ilmi uğraşı içerisinde olsun, sahip olduğu fikirlerin taassubu onu, inandığı görüş ve düşüncelere referanslar bulmaya itecek ve bu görüş ve düşünceleri doğrulamaya sevk edecektir. Bu durum, elbette ki hakikati örten bir perde olacaktır.

2- Haberi nakledene karşı aşırı güven: “Biz o zattan daha mı iyi bileceğiz. O diyorsa doğrudur” anlayışı maalesef günümüzde de birçok çevrelerce hala geçerliliğini korumaktadır. Bu kutsallaştırma hali dolayısıyla tenkidi yok etmekte ve nakledilen her ne ise onu olduğu gibi kabul etmekle sonuçlanmaktadır. Hatadan münezzeh olamayacak olan insanın, asla hata yapmadığını iddia etmek olan bu hal, taassup gibi bilimsel aklın önünde duran en büyük engellerdendir.⁵⁶

3- Hallerin vakaya nasıl tatbik edileceğini bilememe: Yani kısaca beceriksizlik ve liyakatsizlik diyebileceğimiz bu durumda, haberlerin birbirine karışması ve nakilci bir anlayışın bu haberleri birbirinden ayırmada aciz kalması, ayıramaması halinden söz edilmektedir. Belki bu psikolojik halin sonucu, bir önceki maddenin nedeni olmaktadır. Beceriksiz ve liyakatsizlikle bilimsel çıkarımlar yapacak formasyona sahip olmayan kimseler, elbette bu acziyetlerini örtecek olan sığınaklara mecbur olacaklardır. Önceki âlimleri yücelterek, hiç kimsenin onlardan daha iyi bilemeyeceğini savunmakla kendi nakilci ve sığ anlayışlarını saklamak istedikleri açıktır.⁵⁷

4- İktidara yaranma: “Şimdi insan nefsi methi sena edilmeyi sever ve buna düşkündür. Halk ise, dünya ve dünyayı ele geçirme sebebi ve vasıtası olan makama ve servete göz dikmiştir.”⁵⁸ Yöneticilerin insan fitratından kaynaklanan övülmeye düşkünlükleri, doğal olarak çevrelerinde, nemalanmak isteyen bir övücü zümresini doğurur ki, dünya nimetlerinden en üst seviyede yaralanmak da övülmeyi sevmek gibi insana dair bir hastalıktır. Dünya nimetlerine en kolay yoldan ulaşmanın yolu da iktidar

⁵⁵ Bkz. Aycan, İrfan-Söylemez, Mahfuz, İdeolojik Tarih Okumaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999

⁵⁶ Kaynak tenkidi metoduna dair bkz. Togan, Zeki Velidi, Tarihte Usul, Enderun Kitapevi, İstanbul 1985, s 159-163

⁵⁷ Tarihçi eleştirisi için bkz. İhsanoğlu, Ekmeleddin, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İSAR, İstanbul 1998, s 386-388

⁵⁸ Mukaddime, C I, s 200

tarafından verilen paye ve rantla mümkün olabileceği içindir ki tarih, hükümdarları ve devlet adamlarını metheden vakanüvislerle, şairlerle vs doludur. Bu durum da, tarihi birçok eserde karşılaşılan efsanevi kahramanların, mucizevî zaferlerin, tanrısallaşmış şahsiyetlerin vs. nedenini açık bir şekilde ortaya koyan önemli bir tespittir.

5- Umrandaki ahvalin tabiatını bilmemek: Yani, aklen olması mümkün olmayan, imkânsız olayları nakletmek ve bunların mümkün olabileceğini zannetmek, akla uzak olmak hali. Bu durumun ilgasının yegâne çaresi, “bu tür haberlerin tetkik ve tevakid-i umranın tabiatını tanımakla olur.”⁵⁹ Yani sünnetullahı bilme ve eşyanın tabiatına vakıf olmak gerekir. Nasıl ki bir dini rivayetin sıhhati Kuran ve Sünnete uygunluğuyla orantılıdır, aynı şekilde tarihsel varlık alanındaki bir olayın da öncelikle akli-makul olması gerekir. Dolayısıyla yanlış ve olasılık dışı bir haberin ravisi ne kadar güvenilir olursa olsun, o haberin yanlış olduğu hakikatini ortadan kaldırmaz. Bu, metin tenkidi yöntemi, o güne kadarki ravi tenkidi yöntemiyle derlenmiş tüm haberlerin yeniden üzerinde düşünülmesi ve çalışılması gerektiği kapısını açmaktadır ki, bu da kendi döneminde İbn Haldun’un ilmi çevrelerde çok da sevilen bir kişi olmadığı gerçeğini açıklamaktadır. “Durum bu olunca, imkân ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide, umrandan ibaret olan beşeri içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırtetmektedir.”⁶⁰ Böylelikle bize kimin rivayeti olduğu söylenirse söylensin bir haber geldiğinde o haberin doğru mu, uydurma mı olduğu konusunda elimizde bir minval, bir ayırt edici kriterler toplamı olmuş olacaktır. Birinci kitabı yazma sebebi olarak gösterdiği bu amacı, İbn Haldun müstakil bir ilim olarak mütalaa etmektedir.

Burada şunu ifade etmek gerekir, İbn Haldun’un bu tespitleri yüzlerce yıl öncesinde yapmış olmasına rağmen acı olan şudur ki; aynı hastalıkların günümüzde, modern ve bilimsel akla sahip olduğunu iddia eden birçok ilim adamında da görülüyor

⁵⁹ Mukaddime, C I, s 202

⁶⁰ Mukaddime, C I, s 204

olmasıdır.⁶¹ Belki yine İbn Haldun'un tespitlerinde açıkladığı gibi, insan ve hastalıkları, insanın varlığı devam ettikçe devam edecek olan inkâr edilemez ve tedavisi zor bir realitedir.

İşte tüm bu ilmi hastalık ve bilimsel ilerleyişin önündeki aksaklıklara çare olacak ilacın, kendi bulduğu metodun uygulanmasıyla bertaraf edileceği kanısını taşıyan İbn Haldun, bu ilme “Umran İlmi” adını vermektedir. Müstakil bir ilim olan umran ilminin diğer ilimlerin bir alt dalı olmadığını söyleyen İbn Haldun, umran ilmini diğer ilimlerle mukayese ederek tezini güçlendirmektedir. Konumuzla çok ilgili olmadığından bu konuya girmeyeceğiz.

İbn Haldun öncelikle insan realitesinden hareketle, insanı insan yapan nedenleri yerli yerine koyar. Çünkü ileride kuracağı binanın temelleri, insan realitesinin çok iyi anlaşılmasıyla alakalıdır.

İmdi, İbn Haldun'a göre insanı diğer canlı türlerinden ayıran iki başat özellik vardır.

1- İnsanın, ilim ve sanat ehli oluşu. Başka bir ifadeyle ilimlerin ve sanatların insana has oluşu.

2- İnsanın yaşamını idame ettirebilmesi için otoriter bir yapıya ihtiyaç duyması ve buna sahip olması (hakem).⁶²

İnsan, yaşamını idame ettirebilmek için çaba sarf etmesi gereken bir türdür. Bu özelliği onu, zorunlu olarak diğer insanlarla yardımlaşmaya, dayanışmaya iter ve bu birliktelik Umran'ı, yani İbn Haldun'un medeniyet anlamında kullandığı umran'ı zorunlu kılmaktadır. İnsanlardaki birlikte yaşama kültürünün nedeninin, yaşamı idame ettirebilme anlamındaki bir mecburiyetten kaynaklandığı kanaatindedir. Bu anlamda insanın sosyal bir varlık oluşunun nedensel bir zorunluluğunun mevcudiyetine dikkat çeken İbn Haldun'un, bu birlikteliği, yani “Umran”ı, “Bedevi” ve “Hadari” olarak iki ayrı kategoride değerlendirdiğine şahit olmaktayız. İbn Haldun'un bu Bedevi-Hadari

⁶¹ Tarih-İnsan Bilimleri ilişkisi için bkz. Braudel, Fernand, Tarih Üzerine Yazılar, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara 1992, s 51-199

⁶² Mukaddime, C I, s 208

tanımlamasının, sonraki dönemlerde gelen birçok sosyolog tarafından irdelendiğine şahit olmaktadır.⁶³ (Durkheim’ın köylü-kentli tabiri gibi.)

Mukaddimede, Bedevi’lik, kırsal yaşamı benimseyen, daha ziyade yarı göçebe, göçebe ve basit manada köy-oba hayatını ifade eden bir kavramdır ve bu hayatı yaşayan insanlara “Bedevi” denmektedir. Hadari’lik ise, kasaba veya kentsel yaşamı tanımlayan bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve bu yaşam standardına göre yaşayanlar ise “Hadari” olarak adlandırılmaktadırlar.⁶⁴

İnsanın birlikte yaşamasının nedeni hayatını idame ettirebilmesidir demiştik. Zira insan, en basit ihtiyaçlarının karşılanması için dahi başkalarına ihtiyaç duymaktadır. Bu birliktelik ilk olarak Bedevi bir yaşam biçimi şeklinde tezahür etmektedir. Bu yaşamda amaç asli ihtiyaçları karşılama ve hayatta kalabilmedir. İnsan popülasyonunun artışıyla, insanın ihtiyaçları da artmakta ve bu ihtiyaçların giderilmesi belirli bir branşlaşmayı zorunlu kılmaktadır. Ekmeği yapmak için gerekli aletlerin yapımından, toplumu tehlikelere karşı koruyacak bir savaşçı sınıfa kadar hayat şekillenmekte ve birlikte yaşamda her bireyin sorumluluğu farklılaşmaktadır. Bu farklılaşım yaşam düzeninde de kendini göstererek, göçebe hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçiş zorunlu olmaktadır. Göçebe, sadece güttüğü hayvanlarıyla geçimini sağlayabilir ancak, artan nüfusun sadece beslenme ihtiyacı bile yerleşik bir tarım toplumunu gerekli kılmakta ve Hadarileşme süreci başlamaktadır. Şehirli hayatla birlikte ihtiyaçlar da farklılaşmalar gösterecek ve Bedevi insanın sırf yaşamını idame ettirmek için gösterdiği çaba şehirli insana yetmeyecek, lüks, teknoloji ve estetik gibi farklı ihtiyaçlara cevap verecek iş kolları ortaya çıkacaktır. Tüm bu işler olup biterken toplumda yine İbn Haldun’un tabiriyle fitrattan kaynaklanan saldırganlık ve tecavüz olaylarını engelleyecek bir otorite zorunlu olarak doğacak ve “Mülk” hâsıl olacaktır.⁶⁵ Mülk ile birlikte zulüm ve haksızlıkları da kaçınılmaz gören İbn Haldun, bu zulüm sayesinde zenginleşen iktidar şehvani arzulara yönelecek ve bu olay toplumun

⁶³ Holt-Lambton-Lewis, İslam Kültür ve Medeniyeti, Çev: Hamdi Aktaş, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989, C IV, s 395

⁶⁴ Mukaddime, C I, s 209

⁶⁵ Le Bon, Gustave, Kitleler Psikolojisi, Çev: Selahattin Demirkan, Yağmur Yayınları, İstanbul 1976, s 118 “Canlı varlıklardan bir kaçı bir araya gelir gelmez, bunlar ister hayvan, ister insan kalabalığı olsun, insiyaki olarak bir reisin, yani bir önderin hükmü altına girerler... Kitle, çobanından vazgeçmeyen bir sürüdür.”

kokuşmasına ve çözülmesine sonunda da dağılmasına sebep olacak olan sonun başlangıcı olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla insan kendi eliyle kendi sonunu hazırlamış ve kurduğu mülkü kendi eliyle dağıtmış olacaktır. Sonra her şey yeni baştan başlayacaktır.

Bu birkaç cümle ile özetlemeye çalıştığımız İbn Haldun'un döngüsel nazariyesi asla tesadüf ve rastlantılarla gelişen olaylar zinciri değil, insani zorunluluklardan ve insan nefsinin tutkularından kaynaklanan nedensel bağlantıların realitesinden başka bir şey değildir. Tarihsel varlık alanındaki her olgunun rasyonel bir nedeni ve o nedene bağlı olarak oluşan sonuçlar en az matematiksel denklemler kadar kesinlik arz etmektedir. İnsan var olduğu andan itibaren ihtiyaçları da var olduğuna göre, kolektif yaşam buna bağlı olarak zorunlu bir şekilde başlayacak, civilization oluşmaya başladığı andan itibaren de Mülk kaçınılmaz bir bir gereklilik olarak karşımıza çıkacak, medeniyet rehaveti o da kokuşmayı doğuracak ve toplumun çöküşü başlayacaktır. Bu nedensel zincirin ortalama dört kuşakta tamamlanmakla birlikte daha uzun veya kısa süreçlerinin de olabileceğini belirten İbn Haldun, bu istisnaların asıl kaideyi bozmayacağını savunur. O, tarihsel varlık alanındaki her fenomenin nedensel tahlilini gözler önüne sererek, tarihsel varlık alanını efsanelerden, tesadüf ve rastlantılardan sıyırmış ve bu günkü anlamda modern bilimsel bir metodoloji kurmakla bilimsel aklın ufkunu açmıştır.

Şimdi ayrıntılarıyla bu nedensel izahları ele alalım. İlk olarak insan neden bir arada yaşar? Yukarıda da özetlediğimiz gibi İbn Haldun, bu birlikteliğin zaruri ihtiyaçların temini için gerekli olduğu konusuna açıklık getirir. “Şüphe yok ki insani içtima zaruridir. Filozoflar bu hususu, insan tabiatı icabı medenidir, sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet içinde yaşamak şarttır. Hukemanın ıstılahında bu içtima medeniyet adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir. Bunun izahı şudur; Allah teala insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan bir kısmını bile tam olarak elde

edemez. Bu gıdanın farz edilmesi mümkün en az miktarını ele alalım. Bu miktar mesela bir günlük rızık kadar buğday olsun, işte bu miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hâsıl olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi müteaddit sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kâfi gelmesi imkânsızdır. O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle istihsal (üretim)e iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızık hâsıl olur.”⁶⁶

Aynı şekilde insanın doğada savunmasız oluşunu da birlikte yaşamının nedenleri arasında gören İbn Haldun, yabani hayvanlardaki pençe, boynuz vs gibi korunma organları yerine Allah’ın insanlara el ve düşünme gücü verdiğini ve bu sayede insanoğlunun kendini koruyacak aletleri geliştirebildiği tespitinde bulunur. “İmdi bir tek kişinin kudreti; yabani hayvanlardan, özellikle de bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Şu halde o, umumiyetle tek başına kendini müdafaa etmekten acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da gücü yetmez. Şu halde bütün bu hususlarda kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı takdirde kendisi için erzak ve gıda hasıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. İnsan eğer birlikte yaşamazsa ömrünün sonuna kadar yaşayamadan ölür.”⁶⁷

İbn Haldun bu zorunlu birlikte yaşamının beraberinde getireceği kaostan bahsederek, tarihsel varlık alanındaki “lider” veya otoriter yapının da nedensel izahatını ve ispatını yapar. Birlikte yaşama insanın fitratı gereği nefsinde barındırdığı saldırganlık ve tecavüz eğilimlerini ortaya çıkaracaktır ve insanı bu kötü fiillerden alıkoyacak bir güç elzemdir. “Sonra bu içtima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca bu takdirde insanları birbirlerine karşı koruyacak bir vazıha (kötülükten alıkoyacak bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanların tabiatlarında mevcuttur. Fakat bu vazıhın diğer insanlar üzerinde bir galebesi,

⁶⁶ Mukaddime, C I, s 213

⁶⁷ Mukaddime, C I, s 214

sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) manası işte budur. Bu suretle açıkça anlaşılmaktadır ki, insan için tabii bir özellik (olarak hükümdarlık) mevcuttur. Bunun onlarda mevcut olması zaruridir. Hukemanın zikrettiği üzere bu, yani bir başa ve hükümdara sahip olma hususu bazı dilsiz ve yabani hayvanlarda da mevcuttur”⁶⁸

Burada, ileride de göreceğimiz “asabiye” kavramıyla bizleri tanıştıran İbn Haldun, İslam ulehasının bu bağlamda nübüvveti aklen ispatı noktasına da karşı çıkarak, nübüvvetin varlığının akli bir zorunluluktan ziyade imanla ilgili olduğunu, zira nübüvvetin olmadığı toplumlarda da asabiye düzeni sağlamada yeterli olduğu görüşündedir. İslam düşünürleri toplum düzenini sağlamanın zaruryeti konusunda İbn Haldun’la paralel bir görüşte olmakla birlikte, onlar toplumdaki düzeni sağlayacak gücün Allah’ın yasaları olduğu ve bu yasaları da ancak nübüvvet sayesinde uygulamasıyla öğrenebileceğimizi, dolayısıyla ideal anlamda bir huzur ortamının ancak, nübüvvetin ilahi kanunlara dayalı sisteminde yaşanacağı görüşündedirler. Oysaki İbn Haldun bu teze şu soruyla karşılık vermektedir; peki o zaman nübüvvetin hiç görülmediği veya ilahi yasaların uygulanmadığı toplumlardaki düzen ve otoriteyi ne ile izah edeceğiz? Mesela Çin coğrafyasında var olduğunu bildiğimiz umran veya Sasani imparatorluğunun durumunu ne ile izah edebiliriz? Onlara ne bir peygamber gelmiş ne de onlar ilahi bir yasadan haberdar olmuşlardı. Ama tarih bu toplumların da belli bir sistem içinde düzenli ve hatta Perslerde olduğu gibi en güçlü bir seviyeye ulaştıklarını doğrulamaktadır. O halde nübüvvet akli bir gereklilik değil imani bir durumdur. Zaten Allah Teala da onu aklen ispatlamamızdan ziyade, ona iman etmemizi istemektedir. Bu yüzdendir ki, toplum düzenini sağlamada daha farklı bir etki söz konusu olmalıdır. İşte İbn Haldun tarihsel varlık alanındaki her toplumda zaruri olan otoriter bir yapının gerekliliğini ileride detaylı bir şekilde açıklayacağımız “asabiye” de görmüş ve nedensel argümanlarını bir bir ispatlamıştır.

⁶⁸ Mukaddime, C I, s 215

b-İklim ve Coğrafyanın Nedenselliği

Mukaddimenin bu bölümünde İbn Haldun, kurduğu nedensel zincirin önemli bir halkasını teşkil eden iklim ve coğrafyaya dair detaylı bilgiler vermektedir. O, coğrafi konumun ve iklimin insan fizyonomisine ve psikolojisine olan etkilerini sıralamadan önce kendi zamanındaki bilimsel verilere, özellikle Batlamyus nazariyesine referanslar vererek dünyayı yedi iklim bölgesinde telakki etmekte ve bu iklimlerin ve coğrafi şartların insan ve toplum tipolojisi ve karakterini nasıl etkilediğini izah etmektedir. Bunun, İbn Haldun'un ileride söyleyeceği tezlerine zemin hazırladığı açıktır. Bu bölümün anlaşılması onun asabiye, mülk vs gibi kavramlarını anlama hususunda önemli bir yer teşkil etmektedir. İbn Haldun yeryüzünde neşet eden umranların neden o bölgelerde neşet ettiği sorusuna yanıt aramaktadır.⁶⁹ Ormanların, denizlerin, nehirlerin ve iklimlerin umranın doğuşunda ne derece etkili olduklarını ayrıntılarıyla serimler.

Dünyayı paralel dairelerine benzer bir şekilde ekvator dan kuzeye doğru yedi iklim bölgesi şeklinde telakki eden İbn Haldun, büyük nehirler ve denizlerin konumuyla alakalı kendi döneminin ulaştığı ilmi doneler çerçevesinde detaylı bilgiler vererek şu soruya yanıt arar; tarihsel varlık alanında görülmektedir ki umran daha ziyade kuzey yarım kürede (IV. ve V. İklim bölgelerinde) neşet etmiştir. Bunun sebebi nedir?

Güneş ışınlarını çok dik alan aşırı sıcak iklim bölgeleriyle (I. ve II. İklim kuşakları), güneş ışınlarını çok eğik alan aşırı soğuk iklim bölgelerinde (VI. ve VII. İklim kuşakları) nebatın ve hayvanatın yetişmesine engel olan bir iklim söz konusudur. Güneşin çok fazla etkili veya çok az etkin olması nebat ve hayvanatı etkilemekle kalmayıp bunlara bağımlı yaşam idame ettiren insan yaşamını da etkiler ve dolayısıyla insanların, yaşamalarına imkân veren çeşitlilikte bitki ve hayvan türlerinin yaşadığı bölgelerde yoğunlaştıkları tarihsel bir olgudur. Bunun doğal sonucu olarak da umran bu bölgelerde yoğunlaşmaktadır.⁷⁰

Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un verdiği coğrafi bilgiler kendi döneminin bilimsel verilerine dayanmaktadır. Bu gün bildiğimiz gibi güney yarım kürede de İnka ve Maya gibi uygarlıklar kurulmuştur. Ancak bu durum İbn Haldun'un

⁶⁹ Gökberk, Macit, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997 s 137
"Herder der ki; yerin yapısı insan yapısını biçimlendirmede büyük rol oynar"

⁷⁰ Mukaddime, C I, s 217-258

umran için gerekli bulduğu illeti, yani nebatat ve hayvanatın çeşitliliği sebebini ilga etmemekte bilakis doğrulamaktadır. Çünkü güney yarım kürede de ortaya çıkan uygarlıklar nebatat ve hayvanat çeşitliliği bakımından oldukça zengindir. Bu gün bile derinliği ve büyüklüğü araştırılan bu medeniyetlerin varlığı o dönemde bilinmiyor olmasına rağmen, umranın nedenselliği bağlamındaki illetin evrensel oluşu, İbn Haldun'un tespitlerinin ne kadar yerinde olduğunun ispatıdır.

Peki, iklimin insan üzerindeki etkileri ne şekilde tezahür etmektedir?

Dördüncü iklim, yani ekvatorla kuzey kutup dairesinin tam ortasında yer alan kuşak, en mutedil iklimdir. Buna komşu olan üçüncü ve beşinci iklim kuşakları ise mutedile en yakın olan bölgelerdir. Umran da, bu bölgelerde görülür. Yani, ilimlerin, sanatların, yiyeceklerin bu kuşakta yer alması bu bölgenin ikliminin mutedil oluşuna bağlıdır. Buna bağlı olarak “beden, dil, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar bu bölgede yaşarlar. Hatta nübüvvet ekseriya burada mevcut olmuştur. Güney ve kuzeyde olan iklimlerde peygamber gönderildiğine dair herhangi bir habere vakıf olmuş değiliz. Bunun sebebi beden ve ruh bakımından insan nevinin en mükemmeli olma özelliğinin sadece nebilere ve resullere ait olmasıdır.”⁷¹ Yani İbn Haldun, peygamberlerin özellikle Ortadoğu da gelmiş olmasının nedenini bu bölgedeki iklimin insan için en mükemmel ve ideal bir iklim olmasında görmektedir. Dolayısıyla madem bu bölge ideal insanın yaşamasına ve insanın mükemmel bir beden ve ruh haline sahip olmasına yol açıyor, o halde insanların en mükemmel olan peygamberlerin de bu bölgeden çıkmaları tamamen akıldır ve bir nevi zorunluluktur. “Kendilerinde itidal bulunması sebebiyle bu iklimdeki halk çok mükemmeldir. Onun için bunların meskenleri, kılık ve kıyafetleri, yiyecek maddeleri ve sanatları itibariyle gayet mutedil ve son derece normal oldukları görülür. Sanata dayanan yontulmuş taşlarla inşa ettikleri yüksek binalara sahiptirler. İyi alet-edevat ve kap-kacak yapma hususunda birbirleriyle çekişir ve rekabet ederler. Bu konuda gayet ileri giderler. Buralardaki insanlar altın, gümüş, demir, bakır, kurşun ve kalay gibi tabii madenlere sahiptirler. İktisadi ve ticari muamelelerinde iki değerli nakit (olan altın ve gümüş) kullanırlar. Umumi halleri itibariyle inhiraftan uzak kalırlar. Bunlar Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, (biri Arap diğeri Acem olmak üzere) iki Irak,

⁷¹ Mukaddime, C I, s 259

Hind, Sind ve Çin ahalisidir. Endülüs ve buraya yakın olan Frenk, Celalike(Galicians, Galiler), Rum ve Yunan halkı da böyledir. Bahis konusu mutedil iklimler içinde bunlarla birlikte yaşayan ve bunlara yakın olan milletler de öyledir. Bu sebeplerden dolayı bunların tümünün içinde en mutedil olan yer Irak ile Suriye olmuştur. Çünkü burası her cihete göre ortadadır.”⁷²

İklimi mutedil olmayan bölge insanların konuşan hayvan olan insandan çok, konuşmayan hayvanlara, yani yabani hayvanlara yakın bir yaşam sürdüklerini belirten İbn Haldun, “bunların katında (semavi) din meçhuldür, aralarında ilim yoktur, tüm halleri itibariyle insanların hallerinden uzak ve hayvanların hallerine yakındır”⁷³ tespitinde bulunur. Burada İbn Haldun Hicaz bölgesinin I. ve II. iklim bölgesinde olmasına rağmen üç tarafı denizle çevrili olmasından mütevellit ikliminin mutedil olduğu görüşündedir. Çünkü iklimi mutedil kılan en önemli etken nemdir.

İklimin insan fizyonomisine olan etkisinden söz ederken Tevrat’ta bahsedilen Nuh’un oğlu Ham’ın babasının bedduası sonucu siyah olması rivayetini hatırlatan İbn Haldun, bunun tamamen hurafe olduğunu, siyahîliğin I. ve II. İklim kuşağındaki aşırı sıcaklıktan kaynaklanan bir durum olduğunu, aynı şekilde kuzeylilerin beyaz olma sebebinin de az ışık ve çok soğuk olmaktan kaynaklanan iklim şartlarına bağlı olduğu kanaatindedir. Yine İbn Haldun’a göre aslen Sudanlı olan birinin kuzeyde yaşaması, tedrici olarak beyazlaşacağı sonucunu doğuracağı kanaatindedir. İbn Haldun, İbn Sina’ya atıfla, insan renginin, havanın yapısına, terkip tarzına (ve atmosfer şartlarına) tabii olduğu görüşündedir.

Nesep âlimlerinin insanın fiziksel özelliklerini neseple açıklamalarını doğru bulmayan İbn Haldun, onların varlıkların tabiatından ve coğrafi amillerden gafil olduklarını ve bu yüzden hataya düştüklerini savunurken, iklime ve coğrafi özelliklere bağlı değişimin zaruri olmamakla birlikte aralıksız ve sürekli ve bunun sünnetullah olduğunu söylemektedir. Ona göre insan sadece neseple değil, coğrafi durum, iklim,

⁷² Mukaddime, C I, s 260

⁷³ Mukaddime, C I, s 261

beslenme düzeni, sosyal yaşam gibi birçok etmenin müdahalesiyle şekillenmekte ve bu da sünnetullahın gereği olarak zorunlu bir şekilde gerçekleşmektedir.⁷⁴

İlginçtir ki, bu günkü bilimin de tespitleri aşağı yukarı bu şekildedir. İnsan derisine rengini veren pigmentlerin güneş ışınlarıyla direkt olarak ilişkili olduğu ve buna ek olarak beslenme ve iklim koşullarının da genetik mirasla birlikte insanın görünümünü etkilediği bilimsel bir hakikattir. Kuzey Amerika’da ki zencilerin renklerinin Afrikalı soydaşlarına nazaran daha açık olması konusu hala araştırılmaktadır.

Peki, hava ve iklimin insan ahlakına olan etkisi nedir? İnsanın ahlaki durumunun iklim ve hava koşullarıyla nedensel bir bağlantısı kurulabilir mi? İnsanların ahlaki yönden iyi ve kötü oluşu neye bağlıdır?

Bu soruların yanıtı da açıktır. “Yine sabit olmuştur ki, hararet havayı ve buharı yayar, hava zerreciklerinin arasına girer ve miktarını arttırır. Bunun içindir ki sarhoş olan kimse ifade edilemeyecek seviyede sevindiğini ve neşelendiğini (ferah ve sürur) hisseder. Bunun sebebi nefisteki buharın, şarabın keskin etkisiyle meydana gelen kalpteki tabii hararete karışarak nefsin yapısına işlemesidir. Bu yüzden nefis gevşeyip genişler ve tabii olarak keyiflenme hali ortaya çıkar.”⁷⁵ Dolayısıyla İbn Haldun’a göre, hayvani duygular, zevke düşkünlük ve tembellik mutedil olmayan iklim insanının özelliğidir. Mutedil olmayan iklimde yaşayan Sudanlıların her türlü dansa meyyal olup, entelektüel konulara duyarsız oluşlarını örnek gösteren İbn Haldun, aşırı sıcaklığın insanda sürekli bir alkol etkisine benzer bir etki yarattığını ve dolayısıyla bu insanların, cinsellik, eğlence gibi hayvani yönlerinin, düşünmek ve fikretmek gibi insani vasıflarından daha baskın olacağı kanaatindedir. Mutedil iklimde yaşayan insanlar ise daha tedbirli, düşüncelidirler. İnsanın fiziksel yapısını etkileyen iklim, aynı zamanda fitratını ve karakterini de şekillendiren bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine burada görüldüğü üzere İbn Haldun, varlık alanına giren her olguyu nedensel dayanaklara bağlamakta ve akli izahlar getirmektedir.

⁷⁴ Mukaddime, C I, s 264

⁷⁵ Mukaddime, C I, s 266

Aynı şekilde bolluk ve kıtlık gibi etmenlerin de insanı beden ve ruhen etkilediği görüşündedir. “Hububattan ve katırlık maddelerden mahrum olan, çöl ve çorak topraklarda yaşıyan bahis konusu insanların, bedenler ve ahlakları itibariyle, bolluk ve varlık içinde yüzen (mümbit arazilerde yaşıyan) ova halkından daha iyi ve daha güzel bir halde oldukları görülür. Kırlarda yaşıyan halkların renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil (ve vücut) yapıları daha mükemmel ve daha güzel, ahlakları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir. Bunun sebebi şudur; gıda maddelerinin çokluğu ve bunların rutubeti bedende bir takım işe yaramaz fazlalıklar ve kötü artıklar meydana getirir. Bu nevi artıklardan, beden (ve organlar) nispetsiz bir şekilde genişler. Bir sürü bozuk ve kokmuş salgılar hâsıl olur. Bu durumu bozuk ve soluk bir renk takip eder. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü şekil çirkinliği vücuda gelir. Bahis konusu rutubetten hâsıl olan ve beyne çıkan fena buhar, zihin ve fikir üzerini örter. Onun için de umumi olarak itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir.”⁷⁶ Bu durumu kıraç bölge hayvanlarıyla, bol gıdalı yaylak hayvanlarına kıyasla örneklendiren İbn Haldun, tembellik, hantallık gibi hallerin bol gıda alan hayvanlarda da kendini gösterdiğini buna karşılık kıraç bölge hayvanlarının daha atak ve canlı olduğunu delil olarak sunar. Ancak burada şehirli hayatın içinde bolluk olmasına rağmen insanın latif, ince ve zeki olmalarını, o bol yiyecekleri çeşitli baharatlarla terbiye ederek yemelerinden kaynaklandığını belirtir.⁷⁷

Dini yaşıyışın da bununla doğrudan ilgili olduğunu, abidlerin genellikle kırsaldan çıkmalarının, şehirlielerin de az dindar oluşlarının temelinde gıdaya bağlı olarak alınan hazzın az veya çok alınmasıyla açıklanabileceği kanısındadır.⁷⁸

Kıtlık dönemlerindeki ani ve kitlesel ölümler, sonradan ortaya çıkan açlıktan ziyade bolluk dönemi alışkanlıklarıdır.

Özetle çok ve çeşidi bol yemenin insanın beden ve ruhen şekillenmesine negatif etkilerinden söz eden İbn Haldun, zekâ, çeviklik, dayanıklılık, erdemlilik gibi bedeni ve ahlaki özelliklerin kazanılması yolunun riyazet ve az yemekten geçtiğini savunur. Aynı zamanda yenen hayvanlarla ilgili bir takım meziyetlerin insana geçmesi

⁷⁶ Mukaddime, C I, s 270

⁷⁷ Mukaddime, C I, s 271

⁷⁸ Mukaddime, C I, s 272

durumuna ilginç örnekler veren İbn Haldun, deve eti yiyenlerin heybetli ve dayanıklı olduklarını iddia eder.

c- İnsanın Toplumsallaşma Süreci: Bedevilik-Hadarilik (Asabiyet ve Mülk)

İbn Haldun daha önce de belirttiğimiz gibi, insanların topluluklar halinde yaşamalarını zorunlu kılan temel dayanağın, asli ihtiyaçların karşılanması hususundaki bireysel acziyetin yer aldığı üzerine basarak vurgulamaktadır. O'na göre, geçimlerini sağlama yöntem ve metotlarına göre insan topluluklarının şekillenmesi de tabiidir. Sadece asli ihtiyaçları giderme amaçlı oluşan zorunlu birliktelikte görülen bedevi yaşam biçimi de, asli ihtiyaçlara artı olarak bir takım lüks sayılabilecek zevklerin ve lüks yaşam standardının görüldüğü hadari yaşam biçimi de bu toplumsal ve insani kanunla ilgilidir. Geçimini direkt olarak doğadan ve yetiştiriciliğini yaptıkları hayvansal ürünlerden sağlayan bedevi toplumlar için kır hayatı bir zorunluluk olmaktadır. Aynı şekilde zanaat, ticaret ve sanatla uğraşan ve bu uğraşların getirisi olan refahı talep eden insanlar için de şehirli bir yerleşik yaşam düzeni zorunlu olmaktadır. Yani insanın yaşam standardındaki refah düzeyi, umranın mahiyeti ve yükselmesiyle doğru orantılıdır. “Bilmek gerekir ki, toplumların ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de, haci ve kemali ihtiyaçlardan evvel zaruri ve basit olan şeylerden işe başlar”⁷⁹

Bu tezine referans olarak Arap göçebe hayatından bahseden İbn Haldun, bu yaşam biçiminden ve geçimlerini sağladıkları ürünlerden kaynaklanan bir çeşit zorunluluğa örnekler getirerek, bedevi yaşam biçimi realitesine ve bu yaşam biçiminin doğurduğu sonuçlara nedensel izahlar getirir⁸⁰. “Gıdalarına gelince, temin ettikleri gıda maddelerini, tabiatdaki şekillerinden biraz değiştirerek veya ateşte pişirme hali müstesna hiçbir şekilde değiştirmeyerek alır ve tüketirler.”⁸¹ Bu toplulukların küçük oba ve

⁷⁹ Mukaddime, C I, s 321

⁸⁰ Arapların bedevi hayat tarzlarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, C III, s 339-412

⁸¹ Mukaddime, C I, s 325

köylerde yaşadıkları gibi tamamen göçebe bir hayat sürdüklerine de dikkat çeken İbn Haldun, bedevi yaşamın umran içerisinde zaruri olduğu hususunu vurgular.

Bu bağlamda tarihsel varlık alanında ki en eski yaşamsal olgunun, bedevi yaşam olduğunu ve hadari umranın bedevi umrandan sonra geliştiğini, daha doğrusu gelişmiş medeni toplumun temellerinin bedevi yaşamla atıldığını söylemektedir. Bunun nedenselliği şöyle temellendirilebilir: ”Şüphe yok ki, zaruri ihtiyaç maddeleri hâci ve kemali olandan, yani mutad olarak lüzumlu ve lüks ihtiyaçlardan daha eskidir ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeylerin ilki zaruri ihtiyaç maddeleridir. Zaruri ihtiyaçları elde etmedikçe insan, mükemmele ve refaha varamaz. O halde bedevilikteki kabalık, hadarilikteki incelikten öncedir. Onun için bedeviler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. (Bu tespit günümüz için de her yönüyle doğru ve gerçektir. Her köylü şehir hayatına özenir.) Bedevi bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusuna ulaşmaya çabalar. Refah (ve konforla) ilgili hallerin ve adetlerin vücuda gelmesine vesile olan, bolluk durumu el verdimi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip, şehir hayatına teslim eder. Bedevi bir hayat yaşayan tüm kabilelerin durumu budur. Hâlbuki hadari, badiyenin ahvalini arzulamaz. Meğerki onu bu duruma sevk eden bir zaruret bulunsun veya içinde yaşadığı şehir halkının ahvalinde bir kusur ve aksaklık görülsün.”⁸²

İbn Haldun, bu tespitlerinin ardından bedevilerle hadarilerin aralarındaki farklılıklardan söz eder. Bedevilerle hadarilerin karakteristik özelliklerinin nedenselliğini sorgulayan İbn Haldun, bedevilerin hadarilerden daha fazla hayra yakın olduklarını savunur. Çünkü insan fitratında var olan iyilik, şehir hayatının zevkleriyle, refahın getirdiği adetlerle, dünyevi arzuların peşinden koşmayla kirlenir ve çirkin huylar bunun yerini alır.⁸³ Kırsal yaşamda dünyevi arzulara ulaşma ve bunu amaç edinme olamayacağından bedevi toplumların daha temiz ve hayra daha yakın oldukları görüşündedir. Çünkü bedevi yaşamın sundukları, asgari yaşamsal ihtiyaçlardan ibaret olduğundan, bünyesinde nefsin arzularını tatmin edecek çok fazla nüve bulundurmaz. Bunun aksine şehir insanı için hem şehvani arzular çeşitlenerek artar, hem de bu

⁸² Mukaddime, C I, s 326

⁸³ Bkz. Lacoste, Yves, İbn Haldun, Çev: Mehmet Sert, Sosyalist Yayınları, İstanbul 1993, s 138-153

arzulara ulaşma yolları kolaylaşır. Bu hal şehirli insanı hayırlı işlerden alıkoyar, ona erdemlerini ve değerlerini unutturacak bir masiva sunar.⁸⁴

Bu farkları örneklerle açıklamaya çalışalım. Mesela bedeviler, hadarilere göre daha cesurdurlar. Bu tarihsel varlık alanında inkâr edilemez bir hakikattir. Şehir insanı ise daha az kavgacı ve saldırgandır. Çünkü şehirliyi koruyan bir şehir, o şehrin surları, düzeni sağlayan bir hükümdarı, askeri vs vardır. Bu durum onda bir rehavet ve güven tesis eder ki, bu da insanı silahtan uzaklaştırır. Can ve mal endişesinden uzak tutar. Ancak kırsalda yaşayan bir insanın her türlü güvenliğinin garantisi, yine kendisi olduğundan cesur olmak, savaşmak onun için hayatta kalmanın tek seçeneğidir. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi İbn Haldun'a göre insan mizacı ve karakterinin şekillenmesi doğuştan olmayıp, çevre, yaşam biçimi, beslenme coğrafî konum vs gibi faktörlerle ilintilidir. İnsanın cesur olmasının nedeni cesur olarak doğması değil, yaşayabilmesi için cesarete muhtaç olmasıdır. Bu durum diğer meziyetler için de geçerlidir.⁸⁵

Aynı şekilde bir otorite ve kanun boyunduruğunda yaşayan hadarilerin metaneti bozulur ve mukavemet kabiliyeti de yok olur. Yerleşik hayatın getirdiği kanunların müeyyideleri ve otoriter hukuk sistemi insanların kişiliklerinde tahribata yol açar ve bu duruma tâbi olan insanlar daha pısrık ve miskin bir karaktere bürünür. Oysaki otoriter bir yapıda olmayıp daha özgür koşullarda yaşayan bedeviler daha cesur, gözüpek, yiğit bir seciyeye sahip olmaktadır. İbn Haldun, gönüllülük esasına dayalı yaşanan şeriat kuralları hariç olmak üzere, her türlü boyunduruğun insan karakterini iğdiş ettiğine inanır. Çünkü şer'i kanunları uygularken insanlar ahiret kazancını amaçladıklarından, dünyada şeriat kanunlarının hükümleri ağır da olsa, bununla mükellef olan insanlarda, bir sulta veya despotik rejim reaksiyonları oluşmaz. Şer'i kanunların uygulanışında gönüllülük esastır. Oysaki insana bağlı veya insan etkisiyle baskıcı ve zorba bir yönetim, ona tabi olan insanların belini bükerek ve şahsiyetlerini zedeler. Onur ve vakar bu durumdan zarar görür.⁸⁶

⁸⁴ Mukaddime, C I, s 327

⁸⁵ Toplumsal yasalara ilişkin bkz. Batseva, S.M., İbni Haldun'un Tarihsel Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri, Çev: V. Erdoğan; Mukaddime, Çev: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977, s 46-60

⁸⁶ Mukaddime, C I, s 331

İbn Haldun, eğitim sisteminin de aşırı baskıcı ve otoriter bir yapıda olması halinde bu sisteme tâbi çocukların pısrık ve boyun eğmeye meyyal bir karaktere bürünecekleri tespitinde bulunur. O yüzdendir ki, Osmanlılar devlet adamlarını Enderun'da, devlet adamı olacak şekilde çocukluktan itibaren asalet ve vakar sahibi bireyler olarak yetiştirmiştir. Şehzadelerin ilerde güçlü ve dört başı bayındır bir hakan olabilmeleri için çocuk denecek yaşlarda sancaklara vali olarak gönderilmeleri de bu kabildendir. Bu hususta çocuklara verilen cezalar da ilginçtir. Mesela Osmanlı geleneğinde çocuğun yüzüne asla vurulmaz, Çünkü insanın yüzüne vurulması onun şahsiyetini zedeler. Şayet ille de bir ceza verilecekse, ayağın altına vurarak (Falaka) kişi cezalandırılır. Özetle, eğitim sisteminin aşırı baskıcı ve otoriter olması, o eğitim sisteminden başı dik insanların asla yetişemeyeceği anlamına gelmektedir. İslam tarihi boyunca bilindiği üzere seyitlerin ve birçok asil insanların asla zekât veya sadaka almamaları da bu meyanda düşünülmesi gereken bir husustur. Peygamberin de asla sadaka almadığı bilinmektedir. Çünkü zekât ve sadaka almak insan şahsiyetine atılan çentikler gibidir. Hayatını sadaka ile idame ettiren kişiliklerin hayatta karşılaştıkları zorluklar karşısında dik durabilmeleri çok zordur. Bu hususlar düşünüldüğünde günümüzde birçok insanın dindar olmasına rağmen, asalet ve vakar sahibi insanın çok az olduğu gerçeği anlaşılabilir.

Bedevi yaşam bir takım şartlara tabidir ve bu şartlar bir yaşamın karakteristiğini yansıtması açısından önemlidir; Bu özelliklerin başında asabiyet gelir. Asabiyetin izahını yaparken İbn Haldun, insanın fitratında var olan zulmetme eğilimini neden olarak gösterir. “Zulüm insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen bil ki bir sebebi vardır da ondan zulmetmiyor.”⁸⁷ Yani insan fitratı gereği diğer insanlara saldırmak ve onların haklarına tecavüz etmek ister. İnsanın bu hastalıklı eğilimi şayet kontrol edilmezse toplumsal yaşamda bir kaos ortamı kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda da ne umran teşekkül edecek ne de bu kargaşa ortamında insan yaşayabilecektir. İnsanın birlikte yaşamasının, yaşamını idame ettirme zorunluluğu olduğu hatırlanacak olursa, keşmekeşten müteşekkil bir birlikteliğin hiçbir anlamı

⁸⁷ Mukaddime, C I, s 333

olmayacaktır. O halde insanların kötü fiillerini frenleyecek bir mekanizma, ekmek ve su kadar bir ihtiyaç haline gelmektedir.

İnsanın fitratında var olan zulmetme eğilimini şehirli yaşamda hükümdar ve kolluk güçleri engeller, ancak bedevi yaşamda bu türden tecavüzlere engel olan şey asabiyedir. Ak saçlılar ve ileri gelenlere duyulan saygı ve onların ağırlığı düzenin kurulmasında en etkili kurumdur. Ayrıca dışarıdan gelecek saldırılar da topluluktaki savaşçılar tarafından bertaraf edilir. Bu durum sıkı bir bağlılığa muhtaçtır ki, bedevi toplumlarda birbirine bağlılık ve toplum için kendini feda etme duygusu en üst seviyededir. Dar zamanlarında akrabaların yardımlarına koşmak ta aynı manada telakki edilmelidir.

İlginç olarak İbn Haldun nübüvvet ve devlet kurmak gibi halk yığınlarının sevk edilmesinin istendiği her durumda asabiyenin gerekli olduğu görüşündedir. Çünkü böyle bir durumda, nübüvvetini açıklayan peygambere veya sancağını açmış hükümdara, karşı çıkanlar olacaktır ve karşı çıkanlarla savaşılması gerekecektir. Savaş için de asabiye şarttır. İnsanlar saygı duymadıkları, hürmete değer görmedikleri kişiler için kendilerini ve sevdiklerini riske atacak mücadelelere girmezler. Bu yüzden halkın, peşi sıra gelmesini talep eden birinde üstün bir asabe olmalıdır ki insanlar ardınca yürüsünler.⁸⁸

Burada belirtmek gerekir ki İbn Haldun, asabiyeyi nesep birliği veya ona benzer “biz” dedirten bir bağ olarak telakki etmektedir. Asabiyenin oluşması sadece kan bağıyla değildir.⁸⁹ Bir toplulukta bireylerden her biri, diğer bir bireyi kendisi gibi görüyorsa, acılarıyla acı duyuyor, sevinçleriyle de sürur duyuyorsa orada güçlü bir asabiyet var demektir. Günümüzde çeşitli cemaat ve kulüplerin durumu bu şekilde telakki edilebilir. Asabiyede asıl amaç “biz” olabilmektir.⁹⁰ (Fransızcadaki, ‘Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için’ özdeyişi gibi)

Burada İbn Haldun’un ilginç bir tespitiyle daha karşılaşıyoruz. İbn Haldun’a göre insanın asebesine olan bağlılığı fitridir. “Çok azı müstesna insanlarda sıla-i rahim

⁸⁸ Mukaddime, C I, s 379

⁸⁹ El-Husri, age, s 213

⁹⁰ Biz duygusunun nedenselliğine ilişkin bkz. Ülken, Hilmi Ziya-Fahri, Ziyaeddin, İbni Haldun, Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940, s 82-107

ve akrabalık bağı tabii bir şeydir. Bu bağıın gereklerinden biri de, gayrete gelerek zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısım ve akrabaların imdatlarına koşmaktır.”⁹¹ Aksi takdirde insanın kendisini zelil hissedip, izzet-i nefsinin aşağılanacağını tespit eden İbn Haldun, kan bağı mevcut olan akrabalarla birlikte vela ve hılf (azatlılık-ittifak) olunan kimselere karşı da aynı durumun söz konusu olduğunu belirtir. O’na göre nesebin “biz” dedirtmesi önemlidir. Aksi takdirde aynı kandan olma anlamının pek bir değeri yoktur. “Nesebin yegâne faidesi, sıla-i rahmi icap ettiren söz konusu kaynaşmadır. Bunun neticesinde ise yardımlaşma ve imdada koşma hali vücuda gelir. Bunun ötesinde nesebe ihtiyaç yoktur. Çünkü nesep vehmi bir şeydir. Herhangi bir hakikati de yoktur. Nesebin faydası da söz konusu bağdan ve kaynaşmadan ibarettir.”⁹² İbn Haldun’un asabiyeden anladığı, kavmiyetçilik bağlamındaki bir tutuculuk değil, faydacı bir dayanışmadan ibarettir. Şayet bu pragmatizmi barındırmıyorsa bir bağdan asabiye olarak söz edilemez. İbn Haldun’un milliyetçilik anlayışı da diyebileceğimiz bu husus incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu bize aynı zamanda şu kapıyı da açmaktadır. Demek ki, aynı kandan olmasa bile bir kimse kendini herhangi bir kabile veya ırka mensup hissediyor ve “biz” diyebiliyorsa, o kişinin asabesi o kabile veya ırk oluyor demektir. Yine aynı şekilde aynı kandan oldukları nesep âlimlerince tespit edilmiş olmasına rağmen bir kimse söz konusu kabile veya aile veya ırk için “biz” duygusunu taşııyorsa o zaman kişi o asabeden olamaz demektir.

Çok sonraları birçok sosyolog da, mesela Ziya Gökalp’ta da bu anlayış karşımıza çıkmakta ve “Ne mutlu Türküm diyene” sözünün arka planını teşkil etmektedir.⁹³ Bu anlamda elbette ki kendini Türk milletine mensup, o milletin acıları karşısında acı, mutluluğuyla mutlu hisseden ve biz diyen kimse nesep ve kan itibarıyla

⁹¹ Mukaddime, C I, s 335

⁹² Mukaddime, C I, s 335

⁹³ Khemeri T. , “İbn Haldun’un Mukaddimesi’ndeki ‘Asabiye’ Mefhumu” , Çev: Hüseyin Zamantılı, Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, No: 3239, İstanbul 1984, s 183 “İbn Haldun’un asabiyeyi beklide iki farklı manada kullandığı sonucunu çıkarabiliriz. Birincisi budalaca ve değersiz olan mevcudiyetini kabul, fakat tasvip etmediği anlamda asabeyi şovenistlik veya ‘tribal spirit’ olarakta tarif edebiliriz. Diğer ise milletin ve devletin teşekkülünde önemli bir rol oynadığından çok kıymetli bir anlam taşır. Biz bu ikinci manadaki asabiye için milliyetçilik demeyi teklif ediyoruz. Burada milliyetçilikle 1930’lu yılların Alman ve İtalyan milliyetçiliği tarzında sistematik olarak ‘içtimai ferdiyetçiliğin’ işlendiği bir milliyetçiliği değil, fakat I. cihan harbi öncesi milliyetçiliği kastediyoruz.”

hangi milletten olursa olsun, onun asabesi Türk milleti olmaktadır. Aynı şekilde bilim insanlarının Finliler veya Bulgarlar gibi kavimlerin Türklerle aynı soydan olduklarını ispatlamaları, Türkleri “biz” olarak telakki etmeyen bir Finli veya Bulgar için asabe teşkil etmeyecektir. Zaten İbn Haldun asabe bağının uzaklaştıkça zayıflayacağı ve kaybolacağı kanaatindedir. “Şayet nesep hakkındaki bilgiler, uzaktan gelen haberler ve söylentilerle hâsıl oluyor ise böyle bir nesep ile ilgili vehim ve tasavvur zayıflar, nesepin temin edeceği fayda ortadan kalkar, nesep tespit etme işi ile uğraşmak boş ve abes bir şey olur, men edilen eğlenceli işlerden sayılır. Yani nesep açık ve seçik olma vasfını yitirir de ilim kabilinden bir şey haline gelirse, nesep konusunda vehmin, nesep meydana getirdiği fayda neftsen zail olmuş, temin ettiği fayda ve asabetin sağladığı imdada yetişme hissi ortadan kalkmış olur. Bu takdirde nesep hiçbir fayda yoktur.”⁹⁴

Yine İbn Haldun’a göre, sarıh nesep sadece çöllerdeki vahşi Araplarda ve onlar hükmündeki toplumlarda bulunmaktadır. Bedevi Arap’ın yaşamı çetin çöl koşullarına bağlı ve onunla iç içe olduğundan hariçten kimse bu hayata özenip onlarla bir arada yaşamayı seçmeyecektir. Bu yüzden onlarda aile şecereleri çok net bir şekilde devam eder. Yine İbn Haldun’a göre ihtiyaçların rahat temin edildiği hayat koşullarında ise nesep buna bağlı olarak karışır ve hatta yok olur görüşündedir. Bu bağlamda Arap kabilelerinden Mudar, Kinane, Sakif gibi çöl Araplarının neseplerinde karışma olmazken, Suriye ve Irak’ın verimli topraklarında yaşayan Himyer, Gassan ve Kuza gibi kabilelerin neseplerinin gayet karışık oluşlarından örnekler verir. Hatta zamanla kabile asabesinin belde asabesine dönüştüğünü belirterek, “Halep’in askeri, Şam’ın askeri, Avasım’ın askeri” denildiğine dikkat çeker. Memleketten kaynaklanan aidiyet duygusu günümüzde de çokça rastlanan bir asabiye haline gelmiştir (Hemşericilik). “Daha sonra Acemler ve Arap olmayan diğer hazarilerle karışık olarak yaşama hali ortaya çıktı, nesepler tamamen bozuldu, nesepin semeresi olan asabiyet de ortadan kalkmış oldu. O yüzden nesep meselesi bir kenara itildi. Daha sonra kabileler sağa sola dağıldı ve silindi. Onun silinmesiyle asabiyet de ortadan kalkmış oldu. Fakat bu husus bedevilerde eskiden olduğu gibi baki kaldı.”⁹⁵

⁹⁴ Mukaddime, C I, s 335

⁹⁵ Mukaddime, C I, s 337

Peki, bu vakıanın, yani neseplerin karışmasının nedeni nedir? Tarihsel varlık alanındaki bir hakikat olan neseplerin karışmasının nedensel bir izahı var mıdır?

“Şunu bil; aşikârdır ki, sarîh nesebe sahip olan bazı kimseler, diğêr bir nesebe geçebilirler. Diğêr bir nesebe geçme arzusu hif veya vela veya işlediğı bir cinayet sebebiyle kavminden fîrar etme nesep değıştirmenin sebebi olabilir. Artık bu kimse yeni katıldığı kimselerin nesebinden olduğunu iddia eder. Kısas, diyetle mükellef olma ve sair hallerdeki nesebin semeresi itibariyle onlardan sayılır. Nesepteki semereler mevcut olunca, nesepte olmuş gibidir. Sonra aradan geçen zamanın uzun olması sebebiyle ilk nesebi unutulmaya maruz kalır. Nesepler itibariyle bir koldan öbür kola giriş ve geçiş halleri öteden beri süre gelmiştir. Gerek cahiliye, gerekse İslam dönemlerinde Araplarda ve Arap olmayanlarda bir kavmin öbürleriyle kaynaştığı vakidir.”⁹⁶

Yine aynı asabe içerisinde bağın daha kuvvetli olduğu veya daha zayıf olduğu da vakiidir. Bu bağlamda riyaset sahipleri için bu özel durum söz konusudur. Bu sebeptendir ki; “riyaset, daima hususi ve muayyen bir nisaptaki asabiyet sahiplerinde bulunur.”⁹⁷

Ve tabiidir ki; “asabiyet sahiplerine reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir.”⁹⁸ Bunun sebebi dışarıdan katılan kişinin kavim içerisinde özel bir asabesinin bulunmasının mümkün olamayacağındandır. Çünkü reislik diğêrlerinden daha güçlü bir iç asabe gerektirir ki, diğêr küçük asabeler onlara bağılılık bildirsin. Sonradan katılan kişinin böyle bir iç asabesinin olması mümkün olamayacağından, reisliği de söz konusu olamaz. Güçlü olan boyun diğêr boyları kendi sancağı altında topladığı Ortaasya’da bu durum çokça görülen tarihi bir vakiadır. Aynı şekilde tarih boyunca kavim ve kabile reislerinin kendilerini bazı güçlü neseplere ait gösterme çabaları da mevcuttur. Timur’un kendini han ilan edebilmek için Cengiz soyundan bir hanın kızıyla evlenmesi ve uzun yıllar Cengiz soyunun vekili diye ferman yazdırması buna örnektir.

⁹⁶ Mukaddime, C I, s 337

⁹⁷ Mukaddime, C I, s 338

⁹⁸ Mukaddime, C I, s 338

Yine İbn Haldun'a göre, "aile ve şeref, esas ve hakikat itibariyle asabiyet sahiplerine mahsustur, başkalarında ise bu hususlar mecaz ve benzeme itibariyle mevcut olur."⁹⁹ Yani İbn Haldun'a göre gerçek bir itibardan ve saygınlıktan söz edilebilmesi için, gerçekten soylu ve itibarlı bir aileye ve asabeye sahip olunması gerekir. Bu çeşit bir ailenin, ancak bedevi yaşamda var olabileceğini belirten İbn Haldun, şehirleşmiş bir ailede itibardan kasıt daha ziyade ahlaki erdemlerle izah edilirken, bedevilerde itibar için nüfuz ve kahramanlık söz konusudur. Bu sebeple ideal anlamda bir asabiye bedeviler için söz konusu olabilir. Şehirli bir hayat için bu durum mecazi ve temsilidir. Burada Yahudilerden örnekler getiren İbn Haldun, onların peygamber soyundan olmakla övünmelerinin haksız ve yersiz olduğunu, zira onların uzun yıllar aşağılanıp, kovulmalarının kendilerindeki asaleti alıp götürdüğünü savunur.

Bir kimsenin imdadına koşulabilmesi için, onun, o toplumda saygın ve imdadına koşulmaya değer bir kimse olması gerekir ki, bu da o kişide şeref ve asaletin varlığıyla mümkündür. Bu bağlamda azatlıların ve taraftarların aile şerefleri kendi nesepleriyle değil, bağlı buldukları efendilerinin şerefleriyle mevcut olabilmektedir. Bunun sebebi, yukarıda da söylediğimiz gibi, "hakikat ve asalet itibariyle şerefin sadece asabiyet sahiplerine ait oluşudur."¹⁰⁰ Geldiği nesepteki soyu her ne olursa olsun, hizmet ettiği kişinin katındaki hizmeti onu değerli kılar ve o efendinin asabesini alır. Bir hükümdarın hizmetine girenler bu tip bir asabeye örnek gösterilebilir. Abbasi hizmetine giren Bermekiler, İranda saygın bir aile olmalarına rağmen, onlar artık Abbasilerin himayesinde sayıldılar. Osmanlılardan da bu duruma pek çok örnek gösterilebilir.

Ancak İbn Haldun, hasebin nihayetinin bulunduğu kanaatindedir. Nasıl ki kâinatta kevn ve fesad vardır, asalet için de bu durum aynıdır. Ona göre bir ailenin-istisnalar olmakla birlikte-asaleti dört nesilde nihayete ermektedir. "Asaleti tesis eden, onu vücuda getirmek uğrunda katlandığı zorlukları bilmekte, bunun için onun var ve baki olmasının sebepleri olan hasletleri muhafaza etmektedir. Ondan sonra gelen oğlu, doğrudan ve vasitasız olarak babasını takip eder. Mecd'in nasıl kurulduğunu bizzat babasından dinlemiş ve bunu ondan devralmıştır. Ancak bir şeyi işiterek öğrenen bir kimsenin, o şeyi görerek öğrenen bir kimseden geri oluşu gibi oğul da babasından

⁹⁹ Mukaddime, C I, s 341

¹⁰⁰ Mukaddime, C I, s 344

geridir, ondan eksiktir. Sonra üçüncü nesli teşkil eden kişi gelince, onun nasibi özellikle takip ve taklit etmekten ibaret olur. Bu kademedeki bulunan şahıs, mukallidin müctehidden geri ve eksik oluşu gibi, ikinci şahsa nazaran geri ve eksiktir. Daha sonra dördüncü şahıs ortaya çıkmakta, fakat bu da öncekilerden tümünden geri ve eksik olmakta, mecd ve asalet binasını muhafaza eden hasletleri zayi etmekte, küçük görmekte, bu binanın tesisinde herhangi bir zorluk ve zahmetle karşılaşmadığı vehmine kapılmakta; bu durumun menşelerinden beri mücerret intisapların gereği olarak kendilerinde mevcut olduğunu, ne asabeye ne de birtakım hasletlere dayanmadığını sanmaktadır. Onun için asabe sahipleri de ona içerler ve kırılır, kendisini hakir bir kimse olarak görür ve küçümser, onu bırakıp aynı kökten gelen ve nesebin diğer kollarından biri olan bir fer'e yönelirler, onun yerine bunu geçirirler.”¹⁰¹

Genellikle durum böyledir ve bu durum hükümdar aileleri için de geçerlidir. Kâinattaki bitimsiz değişim kanunu, asalet konusunda da kendisini göstermekte ve her şey gibi aile şerefi ve itibarı da doğup-gelişip-sonra yok olmaya yüz tutmakta, bunun yerini başkaları almaktadır.

İbn Haldun, bir kavmin diğer bir kavme üstün gelmesinin nedenselliğini de bedevilik ve vahşilikle açıklamakta ve mücadele içindeki iki kavimden hangisi daha vahşi şartlarda yaşıyorsa, diğerine hükmedeceğini savunmaktadır. “...Cesaretin sebebi, bedavet olduğu için vahşi kavimlerin mutlaka diğerlerinden daha çok cesur olmaları zaruridir. Bunlar tagallübe ve diğer milletlerin elinde ve avucunda olan şeyleri çekip almaya daha çok kadirdirler. Hatta belli bir kavmin bu husustaki ahvali bile çağların değişmesiyle değişebilir. Bir topluluk bereketli topraklara iner, mümbit bir araziye yerleşir, bol nimetlere kavuşur, maişet ve nimet itibarıyla bolluğun adet ve itiyatlarıyla ülfet ederse, bunun neticesinde eksilen bedevilikleri ve vahşilikleri nispetinde şecaatleri ve cesaretleri de noksanlaşır.”¹⁰² Burada İbn Haldun yabani hayvanlarla, ehlileşmiş hayvanlardan örnek verir. Nasıl ki yabani bir hayvan ehlileştikçe çevik, atak ve sert olma hali değişiyorsa, şehir hayatının nimetlerine alışan insan da aynı şekilde değişime tabii olur. Bu bağlamda, değişkenlik anlayışı yeniden karşımıza çıkmakta, İbn Haldun, ‘toplumların genel olarak cesur veya pısırık olmaları söz konusu değildir’ demektedir.

¹⁰¹ Mukaddime, C I, s 346

¹⁰² Mukaddime, C I, s 348

Ona göre toplumları cesur veya pısrık yapan şartlar vardır ve tarihsel varlık alanındaki her şey gibi bu konuda nedenselliğe tabiidir. “Allah’ın halkındaki sünneti budur”¹⁰³ Bedevinin cesareti gibi şehirlinin korkaklığı da yaşam standartlarıyla açıklanabilecek konulardır. Başka bir ifadeyle kaybedecek şeylerinin olması veya olmaması ile alakalı konulardır.

Burada İbn Haldun’un bir diğer önemli kavramı olan “Mülk” ile karşılaşmaktayız. Ona göre asabiyet nihayetinde “mülk”e ulaşır. “Bunun sebebi şu husustur; yekdiğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müşterek yapılan her çeşit içtimai faaliyet için de durum budur. Yine demişler ki, âdemoğlu, insani tabiatın gereği olarak içtimai hayatta her vakit insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini men edecek bir sultaya ve hâkime muhtaçtır. O halde sulta ve hâkimin, söz konusu asabiyetle öbürlerine galip gelmesi zaruridir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu tegallüb mülk’tür. Bu da riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları kendisine tabii olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tegallüb ve zorla hükmetmektir. Asabiyet sahibi herhangi bir rütbeye ve kademeye ulaştınca, onun üstündekini talep eder. İmdi o, bey ve rehber olma rütbesine ulaşır ve sonra tegallüb ve kahr ile hükmetme imkânını bulursa artık bunu bir daha terk etmez. Çünkü bu, nefis için matlup ve makbul olan bir şeydir. Nefsin buna tam olarak muktedir olması metbu olmaya esas teşkil eden asabiyetten başka bir yoldan mümkün olamaz. O halde gördüğün gibi mülki tegallüb asabiyetin gyesidir.”¹⁰⁴

Bir kabile içinde en fazla asabiyesi olan, o kavme hâkim olmaktadır. Ve o kavim artık onun asabiyesi sayılır ve o andan itibaren güçlenmiş olan söz konusu asabiye başka kavimleri de kendisine bağlamak için savaşıır. Kendisinden zayıf olanları içine alarak genişler, şayet kendisine denk bir kavimle karşılaşır da hasım olur. Bu söz konusu asabiye ihtiyarlamış bir devletle karşılaştığı vakit onu ele geçirir ve o devlet o asabiyenin olur. Şayet ihtiyar değil de genç bir devlete rastlarsa, o halde devlet o asabiye bünyesinde istihdam ederek amaçları doğrultusunda kullanır. Tıpkı Abbasilerin Türkleri istihdam etmeleri gibi. “Böylece açık bir surette ortaya çıkan

¹⁰³ Mukaddime, C I, s 349

¹⁰⁴ Mukaddime, C I, s 350

şudur; Mülk asabiyetin gayesidir. Asabiyet gayesine ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkân ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklal ve müzaheret yolu ile kabile için mülk hâsıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi bir takım mânialar gayeye varmaktan alıkoyarsa, durum hakkında Allah hükmünü verene kadar yerinde durur.”¹⁰⁵ Yine konuyu Osmanlılarla örneklendirecek olursak; Kayı boyu içerisindeki en güçlü asabiyeye sahip olan Ertuğrul Gazi riyaseti elde etmişti. Oğulları Osman ve Orhan ise tıpkı İbn Haldun’un bahsettiği gibi çevrelerindeki diğer asabiyeler hükmündeki beylikleri ve tekfurlukları hükümleri altına almışlar ve onları kendi asabiyeleri olan “Osmanlı” kılmışlardı. Zamanla ilerleyen Osmanoğulları hasta bir devlet olan Bizans’ı ele geçirmişler ve ona sahip olmuşlardır. Bu arada Karamanoğulları gibi mülke sahip olmak isteyen asabiyeler bir kenarda sıralarının gelmesini beklemişler ve hatta fetret dönemi gibi Osmanoğullarının zayıf kaldıkları dönemde derhal mülk yolundaki arzularını izhar etmişler ve hemen bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Görüldüğü gibi İbn Haldun’un görüşleri tarihsel varlık alanındaki hakikatlere bire bir uymaktadır. Bunu farklı birçok ulusun tarihinde de görmek mümkündür.

Mülke engel olan bir diğer husus ise, mezellet ve başkalarına inkiyad etme halidir. Bu hali iki başlık altında toplayan İbn Haldun, ilk olarak, başka milletlerin boyunduruğu altında ezilen ve onlardan emir almaya, onlar tarafından yönetilmeye ve kullanılmaya alışan toplumların artık kişiliklerini yitirecekleri ve asabiyeleriyle kendileri için hak talep edemeyeceklerini belirtir. Mesela yıllarca Mısırlılarca ezilen Yahudilerin, Allah’ın zafer vadine rağmen, kendilerine vaat edilen topraklar için savaşmak istememeleri gibi. Bu tavırları onların kırk yıl çölde sürgün hayatına gönderilmesine neden olmuş ve İbn Haldun’a göre Yahudiler, kırk yıl çölde bedevi bir hayat yaşayarak tekrar izzeti nefislerini kazanarak onurlu bir yaşam için savaşacak asabiyeye sahip bir nesil yetiştirme imkânı bulmuşlardır. Kırk yıldan kasıt, köleliğe ve boyun eğmeye alışmış, korkaklığı karakteri olmuş olan neslin ölmesi ve bu arada badiyede zor şartlar altında bedevi bir yaşam standardında yeni bir neslin yetişmesi için gerekli süredir. İbn Haldun’a göre Allah, bir yandan Yahudilere korkaklıkları yüzünden ceza vermiş, diğer yandan vaadine uygun olarak onları mülke taşıyacak bir neslin

¹⁰⁵ Mukaddime, C I, s 351

filizlenmesi için rahmet etmiştir. Bilindiği gibi o bedevi nesil de, düşmanlarına galebe çalmışlar ve İsrail Krallığını kurarak mülkü elde etmişlerdir.¹⁰⁶

İbn Haldun, zillate ve asabiye'nin kaybolmasına yol açan ve dolayısıyla mülke engel teşkil eden diğer bir faktörün de ekonomik baskıların ve sömürülmenin neden olduğunu belirtir. Sürekli başka kavimlerce sömürülen ve onlara ağır vergiler ve haraçlar vermek zorunda kalan toplumların kişiliklerinin ezileceği ve bunların artık vakarla onurları için mücadele edemeyeceklerini belirtir. Bu meyanda sürekli borçlu olma halini de bundan sayan İbn Haldun, gerek siyasi baskıların, gerekse ekonomik hegemonyanın toplumların asabiyesini yiyip bitiren, onları pısrık ve onursuz bir psikoloji içerisinde, aşağılık kompleksi içerisinde, asabiyelerinin yok olduğu toplumlar olmalarına yol açacağı tespitinde bulunur.¹⁰⁷

Burada nedenselliğinin irdelenmesi gereken önemli bir husus kalmaktadır. Evet, asabiye için saygınlığa ve asalete ihtiyaç vardır. Ancak kavminde en şerefli olanlar asabiye sahibi olabilirler. Ve yine asabiyesi kuvvetli olanlar mülke sahip olabilmektedirler. Peki, ilk başta edinilen aile asabiyesine ve şerefe nasıl nail olunacaktır? Kavmi içinde bir kişinin sivrilmesi ve diğer ailelere oranla daha fazla saygınlık kazanmasının kriterleri nelerdir? Veya hangi nedensel kıstaslarla ilintilidir? Bu hususta İbn Haldun kısaca, 'hayır işlerde sivrilmek' cevabını vermektedir. Dürüstlük, cömertlik, yiğitlik, adil olmak, dindar olmak ve genel ahlaki prensiplere uygun bir yaşam sürmek vs, beraberinde kişiye veya aileye kendi toplumu içinde bir ayrıcalık ve özel bir asabiye sağlayacaktır ki, bu o aileyi riyasete taşıyacaktır. Yine İbn Haldun'un uzun uzun saydığı bu erdemler sürekli hale geldiğinde, Allah'ın toplumsal yasaları gereği, mülk o asabiye'nin hakkı olacak ve bir çeşit hak ediş diyebileceğimiz bir biçimde mülke sahip olunacaktır. Erdeme ve yukarıda saydığımız halkın ve Allah'ın nazarındaki hayırlı işlere ellerin zayıfladığı ve şerrin her çeşidinin hâkim olmaya yüz tuttuğu ve adalet ve müsavatın terk edilmesi halinde de bu mülkün yer ile yeksan olacağını bildirmektedir. "İmdi, herhangi bir milletten, söz konusu hasletlerin zail

¹⁰⁶ Mukaddime, C I, s 393

¹⁰⁷ Mukaddime, C I, s 354

olduğu görüldüğü zaman bilinmelidir ki; onlarda bütün faziletler zail olmaya yüz tutmuştur. Artık onlardaki mülkün de zevali beklenmelidir.”¹⁰⁸

İbn Haldun, tarihsel varlık alanında vahşi milletlerin mülkünün daha geniş olduğu tespitinde bulunduktan sonra bunun nedenselliği hakkında şunları söylemektedir.¹⁰⁹ “Bunun sebebi söylemiş olduğumuz gibi, tegallübe ve istibdada daha fazla kadir olmalarından, öbür milletlerle muharebe etme kudretine sahip oldukları için başka kavimleri köleleştirme işine daha ziyade muktedir bulduklarındandır. Bir sebep de şudur, vahşi ve yabani kavmin, hadariler karşısındaki durumu, yırtıcı vahşi hayvanların ehlileşmiş hayvanlar karşısındaki durumu gibidir. Bunlar Arap, Zenate ve onlar hükmünde olan Kürtler, Türkmenler ve Sinhace’den Lisam gibi kavimlerdir.”¹¹⁰

Ayrıca söz konusu vahşi ve yabani kavimlerin, maişetlerini rahatlıkla temin edebilecekleri bir vatanları bulunmadığı gibi benimseyerek yerleştikleri bir memleketleri de yoktur. Bütün yerlerin ve bölgelerin onlara olan nispeti bir ve eşittir. Onun için bu kavimler bölgelerine ve civarlarındaki ülkelere hâkim olmakla iktifa etmez ve sahalarının sınırlarında durmazlar. Aksine uzak ülkelere ve iklimlere sıçrar ve irak yerlerdeki milletleri tegallüb yolu ile hâkimiyetleri altına alırlar.”¹¹¹ Badiye Araplarını İspanya’ya, Ötüken steplerinin Türklerini Viyana’ya taşıyan kudret bundan başka bir şey değildir.

Yine İbn Haldun, tarihsel varlık alanında, asabiyetin devam etmesi şartıyla, bir milletin bir boyundan giden mülkün mutlaka öbür boya avdet edeceği realitesinin nedenselliğini irdeler. Ona göre, bu durumun sebebi şudur: Mülkü ele geçiren hanedanın kısıtlı olan devlet görevlerini kendi yakınları arasında paylaşmaları, bu sayede rehavete ve lükse dalmaları, aynı şekilde kardeşleri olan asabiye ve aileleri geride tutmaları -ki bunun sebebi ya iktidarı kaybetme veya tamahkârlıktır- o kardeş boyların eskiden olduğu gibi bedevi bir yaşam sürmeye mecbur kalmalarıdır. Mülke sahip olanlar zamanla zevk ve rehavetle çürümeye yüz tutunca, gem vurulmuş asabiyelerden en etkin olanı harekete geçer ve devleti ele geçirir. Çünkü her asabiyenin

¹⁰⁸ Mukaddime, C I, s 358

¹⁰⁹ Tagore R, Milliyetçilik, Çev: Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999 “Bir milletin esenliğe giden yolu vicdansızlaşmanın ispatıdır.”

¹¹⁰ Mukaddime, C I, s 358

¹¹¹ Mukaddime, C I, s 359

mülk yolundaki devinimi ve uğraşının sürekli olması bir sünnetullah'tır.¹¹² Ardı ardına kurulan Türk devletlerinden İngiliz hanedanlarına, Çin hanedanlarından Roma'ya kadar her coğrafya, kültür ve milletlerde sayısız örneği bulunan bu hüküm evrensel niteliğiyle apaçık ortadadır. Ta ki o kavmin boylarının tamamı başka bir kavmin boyunduruğuna girene kadar bu durum sürüp gidecektir.

İbn Haldun, burada toplumsal psikoloji alanına giren bir tespitte bulunarak, galip gelenlerin, mağluplarca taklit edilmesi gerçeğini hatırlatarak, bunun bir tür fitratın getirdiği bir hal olarak görür. Çünkü her yenilen, yenenlerin üstünlüğünü, bilinçaltında da olsa, kabullenir ve tekrar dirilişin yegâne reçetesinin her yönüyle onlar gibi olmadan geçtiğine inanır. Bu sadece siyasi olarak değil, ekonomik, kültürel ve hatta folklorik yönleriyle beliren bir hakikattir. Gerilemeye başladığı andan itibaren Osmanlıların, gerilemelerine sebep olan batıyı, her alanda taklidi ve yakalamaya çalışması bu teze güzel bir örnektir. Aynı şekilde komünizmin, kapitalizm tarafından yok edilmesi karşısında, Çin gibi bir ülkenin bile nasıl kapitalistleştiğini günümüzde müşahade etmekteyiz. Bu da tarihsel varlık alanındaki bir realitenin fotoğrafından başka bir şey değildir. Bu meyanda taklidin farklı çeşitlerinden bahseden İbn Haldun, "Bu hususta; 'halk hükümdarın dini üzeredir' şeklinde söylenen vecize üzerinde dikkatle düşün."¹¹³ Çünkü bu sözle de o mana anlatılmıştır. Raiye ise, çocuklar babalarına, talebeler hocalarına inandıkları gibi, kemalin onda olduğuna itikat ederek kendisini örnek almaktadır.¹¹⁴

Bu bağlamda İbn Haldun, mağlup olan kavimlerin zamanla yok olacakları tespitinde bulunduktan sonra, bunun sebebi olarak, nasıl ki vahşi bir hayvan ehlileştirilmek istendiğinde çiftleşmek bile istemez, aynen mağlup olmuş toplumlar da tembelleşir, yaşama onları bağlayan hırs ve azmi kaybederek miskinleşir, dağılır giderler. Tarihin dehlizlerinde yok olup gitmiş sayısız mağlup devlet ve kavim İbn Haldun'a şahadet etmektedir.

Burada, bedevilerin tagallübündeki niteliklerini sorguladığımızda Arapların tagallübünün düz arazilerde olduğu gerçeğiyle yüzleşmekteyiz. İbn Haldun bunun

¹¹² Mukaddime, C I, s 360

¹¹³ Öncü, Ahmet, Sosyoloji ya da Tarih, Öteki Yayınları, Ankara 1993 s 53-56

¹¹⁴ Mukaddime, C I, s 362

nedenini, onların, kolaylıkla yağmalayabildiklerini yağmalayıp, kale, sur ve dağlık bölgelerle uğraşmaktan imtina etmelerinde görmektedir. Çünkü Araplar ona göre, düzenli harbi beceremezler, sadece basit gördükleri yağmaları yapıp çekilirler. Dolayısıyla Araplar açısından, kale veya sur gibi meşakkatli fetihlerdense düz arazilerde yapılacak kolay yağmalar daha cazip hale gelmektedir.¹¹⁵

Yine bu duruma bağlı olarak Arap hâkimiyetine giren beldelerin harap olduğunu ve buralardaki umranın yok edildiğini söyleyen İbn Haldun, vahşi Arapların umranı oluşturan taş ve keresteyi günlük ihtiyaçları için rahatlıkla talan ettiklerini, binaları yıkıp yaktıklarını belirtir. Umranı oluşturan binaları yıkıp taşlarından ocak yapmak, bu ocaklarda binalardan söktükleri çeşitli ahşap sanatları yakıt olarak kullanmak badiye Arapları için hiç de yadırganacak bir tutum sayılmaz.¹¹⁶ İran'ın fethi esnasında, Kısra'nın sarayına giren Arap askerlerinin bir fanus içerisinde buldukları misk'i, un zannedip ekmek yapmaya çalıştıkları rivayetlerde anlatılan bu türden trajikomik olaylardandır.

Ayrıca sanata ve zanaatkâra değer vermedikleri ve onların emeklerinin bir bedeli olduğuna inanmadıkları için, ancak meccanen yapılabilecek sanat körelir ve umran teşekkül edemez. Her sanatın ve zanaatın bir emek olduğu ve emeğin olduğu yerde de ücretin muhakkak olması gerektiğine vurgu yapan İbn Haldun, Arapların bu türden işlerin bir değeri olduğuna inanmamaları, umranın yok olmasına sebep olduğu kanaatindedir.¹¹⁷ Çünkü hiç kimse emeğini meccanen sunmak istemez. Mesela tezhipte uğraşan bir sanatkâr, sanatına rağbet olunduğu ölçüde o işi sürdürür, yok eğer hiç kimse tezhibin ücreti hak eden bir emek olduğuna inanmıyor veya onu ücretsiz talep ediyor veya onu satın almıyorsa o sanat zamanla yok olacaktır demektir.

İbn Haldun'a göre Araplar, zulüm ve ağır vergilerle halkı bezdirir ve reaya artık bir şey üretmez olur. Arapların hâkim oldukları beldelerdeki harap umran, bu teze en önemli delil niteliğindedir. İbn Haldun, Mısır medeniyetine atıfla, buranın eskiden Sudandan İskenderiye'ye kadar Nil nehri boyunca Umranın neşet ettiği bir harika

¹¹⁵ Mukaddime, C I, s 364

¹¹⁶ Mukaddime, C I, s 364

¹¹⁷ Mukaddime, C I, s 365

coğrafya olduğunu, fakat Arapların istilasıyla o muhteşem medeniyetin metruk birer harabeye dönüştüğünü misal olarak vermektedir.¹¹⁸

Bu sebeptendir ki İbn Haldun'a göre, Arapların mülk sahibi olabilmeleri için vahşiliklerine gem vuracak, onları hayra yönlendirecek üstün bir dini otorite şarttır. Bir nebi veya velinin manevi kanatları altında terbiye edilen Araplar ancak mülke sahip olabilirler. Arapların vahşi, yağmacı ve talancı yapıları, onların kadim bir devlet geleneği içinde mülke sahip olmalarına engeldir. Ancak dinin boyasıyla boyanan Araplar, din sayesinde bu hasletlerini terbiye ederler ve mülke sahip olurlar. Emevi ve Abbasiler buna örnektir. Ancak dinin terbiyesi üzerlerinden kalkınca tekrar harab olur ve badiyeye dönerler. Bu sebeptendir ki, "Mülk siyasetinden en uzak olan millet Araplardır."¹¹⁹

İbn Haldun, "çöllerdeki kabile ve aşiretler, şehirlilere mağlup olurlar" tespitinde bulunmaktadır. İlk bakışta çelişki gibi görünse de bu ifade, aslında hayatın idamesi konusunda doğru ve İbn Haldun'un diğer sözleriyle çelişmez. Kırsal hayat, devamı için şehrin sanatına ve zanaatına muhtaçtır. Şehirliler de kırsal yaşamın ürünlerine muhtaçtır, ancak bedevilerin kendilerine olan ihtiyacı gibi değildir. Araç gereç ve bir takım teknolojik aletler için şehre ihtiyacı olan bedevide mülke yönelmiş bir asabiyet de yoksa ve şehirde bir mülk ve riyaset söz konusu ise, o halde akıllı bir hükümdar bu vahşi bedevileri istek ve arzuları doğrultusunda kullanır ve onları hâkimiyeti altına alır demektir.

İbn Haldun, asabiyet, bedevilik, hadarilik ve mülk gibi üzerine felsefesini inşa ettiği kavramları yerli yerine oturtuktan sonra, mukaddimenin sonraki bahislerinde, hanedanlar, devletler ve teşkilatlanmaları, hilafet vs gibi konuları ele almakta ve nedensel izahlarıyla derinlemesine incelemekte, bu günümüze dahi ışık tutacak bilimsel çıkarımlarda bulunmaktadır.¹²⁰

¹¹⁸ Mukaddime, C I, s 366

¹¹⁹ Mukaddime, C I, s 366

¹²⁰ El-Faruki, İsmail Raci-Louis Lamia, İslam Kültür Atlası, Çev: Mustafa Okan Kibaroglu, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1997, s 340

İKİNCİ BÖLÜM

HANEDANLIKLAR, HİLAFAFET VE DEVLET TEŞKİLATININ NEDENSELLİK İLKESİ ÇERÇEVESİNDE TASVİRİ

1-Hanedanlıkların ve Devletlerin Kuruluşunun Nedenselliği

İbn Haldun, halkın sevk edileceği, mücadele gerektiren her hususta olduğu gibi, güçlü bir hanedanlık veya mülke sahip olabilmenin yegâne sebebini de geniş bir kabileden ve güçlü bir asabiyeden görür. Çünkü "...mücadele ve karşı koyma sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içinde yer alan herkesin birbiri yerine, gönüllü olarak canını feda etmesi de bu suretle vukua gelmektedir. Sonra mülk, bütün dünyevi hayırları, bedeni arzuları ve nefsanî hazları şümülüne alan zevkli ve şerefli bir mevkiidir. Bu yüzden onda ekseriya rekabet vukua gelmekte ve mağlup olması hali müstesna mülkü rakibine teslim eden çok az kimse görülmektedir. Bu sebeple ihtilaf ve çekişme durumu meydana gelmekte, bu da savaşa, cenge ve mücadelelere yol açmaktadır. Hâlbuki asabiyet olmadan bunlardan hiç biri gerçekleşmez."¹

Her ne kadar insanlar, hanedanlarla devletleri aynı şeylermiş gibi telakki etseler de bu algılayış biçimi yanlıştır. İbn Haldun'a göre bir devletin var olmasının müsebbibi, devlete hâkim olan ve o devletin hükümdarlarının atası sayılan, hanedana ve devlete ismini veren zat değil, o kurucu sayılan zata fedakarane ve biz duygusuyla hizmetlerini sunan asabiyesidir. Devleti ve hanedanı oluşturan asıl etmen asabiyettir.² O olmadan ne devlet, ne de hanedan oluşamaz. İbn Haldun, yeni bir mülkün oluşumu için, kurulacak yeni devlete adını verecek olan hanedandan ziyade, o mülkün kuruluşunda başat rol oynayan asabiye'nin önemine vurgu yapmaktadır. Mesela, Osmanlı Devletinin kurucusu her ne kadar Osman Gazi ise de, gerçek anlamda devleti kuranlar, Osman Gazinin asabesi, yani Oğuz Türkleri olmaktadır.

¹ Mukaddime, C I, s 374

² 'Hakikatül Mülk' konusuna dair bkz. Hamidullah, Muhammed, İslamda Devlet İdaresi, Çev: Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s 139

Ancak Şu husus göz ardı edilmemelidir. İleride nedenselliği açıklanacağı üzere, devlet tüm kurumlarıyla oturduktan ve güçlü bir hanedan oluştuktan sonra asabiyete çok fazla ihtiyaç duyulmayabilir. Tarihsel varlık alanındaki devletlerin kuruluŐlarından çöküŐlerine kadarki süreçler gözlemlendiği zaman, kuruluş aŐamasının gerektirdiği hasbiliğe ve fedakrlığa dayalı biz olma duygusunun, devletlerin tüm yapılarıyla kurumsallaŐtıĐı, ‘mülkün hâsıl olduğu’ dönemlerinde önemlerini yitirdiklerine Şahit olmaktadır.

İbn Haldun burada insanlık tarihi boyunca her din ve toplumda görülen kutsal devlet ve hanedan anlayışına değinir. “Başlangıçta büyük hanedanlıklara boyun eğmek insan nefsine zor gelir, onun için galebeye dayanan kavi bir kuvvetle halkın boyun eğmesini temin etmekten başka yol yoktur. Bunun sebebi; (yeni devletin garip ve) alıŐılmamıŐ oluşu, halkın hanedanın mülkü ile lfet etmemeleri ve bu mülkü itiyatları haline getirmemiŐ olmalarıdır. Devletteki mülke mahsus nisap sahiplerinin riyasetleri istikrar kazanıp ardı ardına gelen birçok nesil ve birbirini takip eden hanedanlar/iktidarlar boyunca; mülk hanedan mensuplarının birinden öbürüne veraset yolu ile geçer hale gelince, insanlar başlangıç durumunu unuttur, söz konusu nisap sahiplerinde riyaset rengi koyulaŐır, hanedan mensuplarına boyun eğmek ve teslimiyet göstermek, dini bir inanç haline gelir, halk hanedan mensupları ile onların (iktidarı, hâkimiyeti ve) işi için, tıpkı iman akideler üzerine savaştıkları gibi savaŐırlar. Bu takdirde hanedan mensupları işleri hususunda büyük ölçüde asabiyete ihtiyaç duymazlar. Daha doğrusu, o hanedana itaat Allah’tan gelen deĐiŐtirilemez ve aksi düŐünülemez bir ferman gibi telakki edilir. Böyle bir sebepten olacak ki, kelam/akait kitaplarında imani akidelerden bahsedilirken (hilafet ve) imamet hakkındaki görüŐler de ortaya konulur.”³ İbn Haldun burada gayet önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Şöyle ki, “padiŐah sülalesine, sultanların nesline, hükümdarların zürriyetine ve hanedanların nesebine teslim olmak ve boyun eğmek halk arasında dini bir inanç haline gelmiştir. Onlara göre hanedana itaat, Allahın deĐiŐtirilemez ve karşı gelinemez bir takdiri ve fermanıdır. PadiŐah da Allahın yeryüzündeki halifesi, gölgesi ve vekilidir. Bir kere mesele böyle anlaŐıldı mı, artık o konuda dini olanla olmayanı birbirinden ayırmak

³ Mukaddime, C I, s 374 dipnot 2

çok zordur. Hele halk arasındaki bu telakkiler devlet ve din adamları tarafından pekiştirilirse, mesele çok daha müşkül bir hale gelmektedir. Din âlimlerinin imamet ve hilafet konusunu kelim ve akaid kitaplarının son tarafına alarak bu meseleyi itikadî ve dini bir konu olarak ele almış olmaları, bu sahada verimli ve yararlı çalışmalar yapılmasına engel olmuştu, tecrübe ve müşahedeye dayanılarak tarihten ve sosyal hayattan getirilen delillerle, kalıplaşmış katı kanaatleri değiştirmek mümkün olmamıştır. Hanedana yaranmak ve hanedanın teşvikiyle din adamlarının uydurdukları hadisler veya en azından rivayet ettikleri düzme hadisler meseleyi daha da karmaşık duruma sokmuştur. Bu hadislerden birine göre, “Sultan arzda Allahın gölgesidir. Zayıflar ona sığınır, mazluma o vasıta ile yardım olunur. Kim dünyada Allahın sultanına ikramda (iktidarına yardımda) bulunursa, Allah ta kıyamet günü ona yardımda bulunur.” Sultan adil olursa sevap alır, raiyenin ona teşekkür borcu vardır, şayet zulüm, hıyanet ve gaddarlık ederse, vebali boynuna, ama raiyeye sabretmek düşer. Böyle bir inanç ve terbiye ile yetişenler padişaha karşı gelmeyi Allaha karşı gelmek, padişahı ve saltanatı kaldırmayı da dini ortadan kaldırmak şeklinde anlamışlardır. Anane ve tatbikatın hâkim kıldığı bu telakki bir tarafa bırakılarak meselenin İslam’la olan münasebetine bakılacak olursa görülür ki, İslamda saltanat, hanedanlık ve padişahlık yoktur. En azından Hz. Peygamber ve ilk dört halife zamanında krallığa dayanan bir rejim ve idare anlayışı mevcut değildir. İslam’da devlet idaresi ve teşkilatının nasıl olacağına dair ne bir ayet ne de bir hadis vardır, idarenin şeklinden ve teşkilatın tarzından ziyade önemli olan adalet, hürriyet, müsavat gibi esaslardır. Bu esaslar hangi idare ve teşkilatta daha iyi gerçekleşirse, İslam’a en yakın olan devlet şekli odur. Bu hususta Şiiilerin, imameti, nasıl dinin temel esaslarından biri haline getirdiği, bu inancın, Araplardan ve Türklerden ziyade, padişahlığa alışmış ve bu sahada çok eski ve köklü ananeleri bulunan İranlılar arasında yayıldığı dikkate değer bir hadisedir.”⁴

İnsanlık tarihi boyunca İbn Haldun’un bahsettiği anlamda kutsal devlet veya hanedan anlayışına birçok farklı toplumda rastlamaktayız. Mesela Fransa krallarına sıradan halktan birinin dokunması bile yasak olduğu bilinmektedir. İngiliz hanedanları için kutsallık o boyutlara varmıştır ki, 1714’te son Stuart kraliçesi varissiz ölüp,

⁴ Mukaddime, C I, s 374, dipnot

İngiltere tahtı boşaldığı zaman, herhangi bir kişi tahta talip olamamıştır. Çünkü taht Tanrının kanını taşıyan hanedana aittir. Bu yüzden anne tarafından hanedanla akraba olan, yani hanedan kanı taşıyan Hannover (Almanya) elektörü George, tek kelime İngilizce bilmemesine rağmen Londra'ya davet edilip birinci George (Alman Kral diye bilinen) unvanı ile İngiltere tahtına çıkarılmıştır.⁵ Yine aynı şekilde kutsallaşan Çin İmparatorları yasak şehirde sıradan halktan tecrit edilerek yaşamışlardır. Bu manada Şiadaki velayet-i fakih'lik makamını da zikretmemiz gerekir. Şia inancına göre, Allah'ın Kuranda bahsi geçen ve kendisine itaatin farz olduğu Ulu'l-emr, günah işleme ihtimali olan bir kişi olamaz, çünkü Allah günah işlemesi muhtemel birine itaati farz kılmaz. O halde Ulu'l-emr'den kasıt masum imamlardır. Bu günahsız imamların sonuncusu olan İmam Mehdi kayıptır ve ahir zamanda gelecektir. Ancak bu kayıp olan imam hala yaşamakta ve bazı kimselerle görüşmektedir. İmam mehdi ile görüşenler Velayet-i Fakihtir ki o, imam Mehdi'nin naibidir. O velayet-i fakih de, bu gün de olduğu gibi devlet başkanıdır.⁶ Dolayısıyla bir kimse velayet-i fakihe karşı gelirse ve ona itaat etmezse hem imama hem peygambere hem de Allah'a isyan etmiş hükmündedir. Bu gün İran'da dini lider Hamaney velayeti fakih kabul edilmekte ve ona biat edilmektedir. İbn Haldun Şiilerin bu durumunu, uzun yıllar pers ve sasani hâkimiyetinde kalan tebaanın, iktidarın kutsiyetini kanıksadığını ve bu anlayışlarını İslam'a taşıdıkları kanaatindedir. Devletler ve hanedanlar tarihinde ulûhiyet kazanmış devlet ve devlet adamlarının sayısız örnekleri bulunabilir. İktidara yaranmak için dini tahrif eden bir takım ulema ve itaate meyyal tebaa olmayı kanıksamış bir halk bir araya gelince, efsanelerle kutsanmış hanedanların zuhuru kaçınılmaz olmaktadır.

Hanedan mensupları kutsallaştıktan sonra bir hükümdar için halkı üzerinde hükmetmek çok daha kolaydır. Bu sebeple artık imdada yetişecek ve fedakarane savaştıkları bir asabiye çokta gerekli değildir. Bu durumda hükümdarlar, iktidarı ya kendi asabiyelerine sığınmış devşirmeler veya kendilerine tabi olan kavimlerle pek ala sağlayabilirler. İbn Haldun, Abbasilerin Türkleri istihdamlarını bu konuda örnek verir. Abbasiler halk nazarında tahtın yegâne sahibi olduktan sonra, taht için asla talepte

⁵ Bkz. Öztuna, Yılmaz, Devletler ve Hanedanlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, C IV, s 808

⁶Bkz. Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s 47-79

bulunamayacak olan mevaliyi hizmetlerine almışlar ve Arap asabiyesini ikinci plana atmışlardı.⁷

Ayrıca İbn Haldun, rüştünü ispatlamış bir hanedana mensup şehzadenin, bu kutsal görme anlayışı sayesinde, kendi asabesi olmayan bir toplumda da iktidar sahibi olabileceğini belirtir. “Bir asabiye, bir takım milletlere ve nesillere karşı birçok galebeler ve üstünlükler elde etmiş, o asabiyet sahiplerinin hâkimiyetine destek olan uzak bölge ahalisinde onları benimseme ve kendilerine boyun eğme hali husule gelmiştir. Böyle bir asabiyete sahip olan bir şahıs kalkıp onlara gitse, mülkünün karargâhı ve izzetinin doğduğu, geliştiği yeri bir kenara bırakarak söz konusu uzak bölgelere varırsa, ora halkı onun etrafında toplar. Hâkimiyetini tesis etmesi için ona destek olur, hal ve hareketleri konusunda ona arka çıkar, devletin temellerini atması için kendisine ilgi gösterir, onun nisabı içinde mülkün istikrar bulacağını ümit eder; hâkimiyetin, usulünden kendi eline intikal ettireceğini bekler, ona destek oldukları için kendilerini devlet teşkilatındaki vezirlik, komutanlık ve serhat valiliği gibi makam ve mevkilere seçmek suretiyle mükâfatlandıracağını umar, onun saltanatına ve iktidarına ortak olmaya hiçbir şekilde tamah etmez. Zira onun asabiyetine teslim olmuştur, onun ve kavminin dünyanın her tarafında muhkem galebesine ve üstünlük rengine boyun eğmişlerdir, izanlarda ve zihinlerde onlar lehine imani bir akide yerleşmiştir. Onunla birlikte veya onsuz devlete hâkim olmaya kastetseler, yer yerinden oynar diye inanmışlardır.”⁸ Celalüddin Harzemşah savaşta Cengiz Han’a yenilince Hindistan’a kaçmış ve orada şöhreti dolayısıyla halk onun etrafında toplanmış ve sıfırdan yeni bir devlet kurmuştur.

2-Din, Devlet ve Asabiyet-Mülk İlişkisi

İbn Haldun din olgusunun siyasetle olan ilişkisini ele alırken dinin de asabiyetle olan ilişkisini irdelenmiş ve mülkün husule geliş sürecinde nasıl bir iç içelik olduğunu gözler önüne sermiştir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki İbn Haldun, devletin geniş bir coğrafyaya yayılmasının nedenini din faktöründe görmüş ve büyük hanedanlıkların ancak din

⁷ Mukaddime, C I, s 375

⁸ Mukaddime, C I, s 377

esasına dayanması halinde oluşabileceğini belirtmiştir. Dinin devlete olan bu doping etkisi ya direkt olarak nübüvvet yoluyla veya dinin mesajını yayma biçiminde tezahür edebilmektedir. Bu konunun nedensel izahı ise şöyledir: “Mülk sadece tegallüble hâsıl olur. Tegallüb de sadece asabiyete ve arzuların mutalebe üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece, dinini tesis hususunda Allah’tan gelen bir yardımla mümkün olur. (Çünkü), kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa, rekabet hâsıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakka döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah’a yönelirse, cihetleri birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin (ve işbirliğinin) sahası genişler, bu suretle devlet genişlemiş olur.”⁹

Yani, dini davet esaslı bir ülkü, yeterli sayıda bir asabiyete ek olarak devletin gücüne güç katar ve artı bir motivasyon faktörü olarak devleti daha ötelere taşır. Dünyadaki hiçbir motivasyon insanların seve seve canlarını feda etmesi hususunda dini değerlerle yarışamaz. Dolayısıyla böyle hedeflerle donanmış bir ordu karşısında profan değerlerin hiç biri tutunamaz. Dini referans alan hareketler, insan sayısı bakımından az olsalar bile, kendilerinden sayıca fazla olan kavimlere galebe çalarlar. Tarihsel varlık alanında karşılaştığımız buna benzer vakalar İbn Haldun’u destekler niteliktedir. Asabiyete ek olarak dinin verdiği “Biz” olma duygununu İslam’ın ilk dönemlerindeki fetihlerinde de müşahede etmekteyiz. Aynı şekilde yıllarca birbirleriyle savaşan Avrupa’daki krallıkların kutsal bir savaş için haçlı ordularının bayrakları altında nasıl birleştikleri bilinmektedir. Ancak bu dini motivasyonun zayıflaması halinde devletin veya hareketin dağılma ve çöküş sürecine gireceği de bilinmelidir.

Ancak bu ilişkide bir iç içelik söz konusudur. Çünkü İbn Haldun’a göre dini davet de asabiyete sahip olunmadan gerçekleşemez. “Bunun sebebi şudur; halkın ve umumun sevk edildiği her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır. Evvelce de geçtiği gibi sahih bir hadiste; “Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir” buyrulmuştur. Harikulade hallere sahip olma, en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa (zafer için)

⁹ Mukaddime, C I, s 378

kendilerinden harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünölmeye değer bir husustur.”¹⁰

“Halktan ve fakihlerden, münker ve kötü olanı değıştirme işine girişen ihtilalcilerin halleri de hep bu çeşittendir.”¹¹ Çünkü zulme başkaldırma işinde de insanlar fedakarane birleşir ve mazlumlardan oluşan ve hak için savaşan bu insanlar arasında da “biz” olma duygusu yerleşmiş olmalıdır.

“Şu halde, asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur.”¹²

Burada din adına yapılan ayaklanmalara da değinen İbn Haldun, bu ayaklanmalara güçlü bir asabiyetleri olmadan önderlik edenlerin, samimi olsun veya olmasın hata üzere oldukları kanaatindedir. Samimi olanlar asabiyetleri olmaksızın böyle bir işe giriştiklerinden dolayı vebal sahibidirler. Çünkü asabiyet olmadan hiçbir zafer gerçekleşmez ve asla kazanılamayacak bir savaşa girilmesi bu anlamda vebal gerektirmektedir. Sahtekârlara gelince, onları soytarı, deli veya toplum düzenini kaosa sürükleyen bozguncular olarak nitelendirir.¹³ İbn Haldun’un bu görüşü, tarihsel varlık alanında, romantik ve epik edebiyatın vazgeçilmez malzemesi olan din adına ayaklanma realitesini bu derece matematiksel ifadelerle vurgulaması yönüyle ayrı bir önem arz etmektedir.

İbn Haldun’a göre her devletin tabii bir sınırı vardır (ulaşabileceği en son nokta). Çünkü devleti kuran asli unsur insan sayısı bakımından sınırlı olduğundan ele geçen toprakları kontrol altında tutabilme kabiliyetinin de bir sınırı olacaktır. Şayet devleti kuran asabiye sayıca çok fazla olursa o zaman topraklar genişleyebilir. Ancak bu bile bir yerde durmak zorundadır. İşte bu kifayetsiz kalan asabiye sebebiyle devletin tabii sınırları çizilmiş olur. Fethedilen yerleri idare edecek, düşman saldırılarından koruyacak

¹⁰ Mukaddime, C I, s 379

¹¹ Mukaddime, C I, s 380

¹² Mukaddime, C I, s 380

¹³ Mukaddime, C I, s 381

olan gücün mutlaka devleti kuran asabiyeden olmasını zaruri bulan İbn Haldun, aksi halde devletin topraklarına hâkimiyetinin olamayacağı görüşündedir.¹⁴

Bu bağlamda devlet otoritesinin en güçlü olacağı yerin merkezden sınırların ulaştığı uç bölgelere doğru azalan bir şekilde tezahür edeceğini savunan İbn Haldun, çöküş ve dağılma sürecinin de ilk olarak en dışarıda kalan sınır bölgelerinden başlayarak merkeze doğru yayılacağı kanaatindedir.¹⁵

Merkezi fethedilen bir devletin civar topraklarının varlığıyla devam edemeyeceğini, Sasanileri örnek vererek açıklayan İbn Haldun, Bizans'ın merkezinin alınamamasından dolayı varlığını devam ettirebildiğini, iddiasına delil olarak getirir. “Arap asabiyeleri, ele geçirdikleri memleketlerde ve serhatlarda hisselerine düşen yerlerde dağılıp, buralara birer hami sıfatıyla yerleşince ve bu tevziat neticesinde sayıları da bitince, artık ondan sonra fütuhattan geri kaldılar. İslam'ın hâkimiyeti bu sınırlarda sona erdi (içtimai bakımdan tabii hudutlarına ulaşmış oldu). Artık bu hudutları geçemediler. Devlet oradan geri döner gibi bir vaziyete girdi.”¹⁶

Dolayısıyla İbn Haldun'a göre, bir devletin büyüklüğü, sahasının genişliği ve müddetinin uzunluğunun nedeni, onu ayakta tutanların sayılarının azlığı ve çokluğu nisbetinde olur. “Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nisbetleri, onu ayakta tutanların nisbetine göredir.”¹⁷

Yine İbn Haldun'a göre çok sayıda kabileler ve çeşitli cemaatlerin bulunduğu topraklarda sağlıklı bir devletin kurulması az vakiidir. “Bunun sebebi görüş ve arzulardaki ihtilaftır. Hanedanlık dâhilindeki (inancın) ve temayülün ardında ona karşı direnen bir asabiyet mevcuttur. Bu yüzden asabiyete dayansa bile, devletle ilgili faaliyetlerin yekdiğerini ayağına çelme atmasına ve her vakit devlete baş kaldırmasına sık sık rastlanır. Zira devlet dâhilindeki asabiyetlerden her biri, kuvvetin ve mukavemet etme kudretinin kendisinde mevcut olduğunu zanneder.”¹⁸

¹⁴ Mukaddime, C I, s 383

¹⁵ Mukaddime, C I, s 385

¹⁶ Mukaddime, C I, s 384

¹⁷ Mukaddime, C I, s 386

¹⁸ Mukaddime, C I, s 386

Aynı şekilde asabiyeti olmayan topraklar için durum tam tersidir. Bu gibi topraklarda devlet otoritesi tam olarak oturur, kargaşa ve çatışma çok az olur. Dolayısıyla devlet duruma tam manasıyla hâkim olabilir. “Nitekim çağımızda Mısırda ve Suriye’deki durum budur. Çünkü buralar kabilelerden ve asabelerden halidir. Burada bir sultan bir de raiye vardır.”¹⁹ Mesela, Ankara savaşında yenilen Osmanlıların fetret dönemine girmeleri, güçlü asabiyelerin olduğu Anadolu’nun elden çıkmasına sebep olmuş ancak kabile ve aşiret kültürünün pek olmadığı balkan toprakları elden çıkmamıştır.

İbn Haldun tıpkı asabiye kavramında olduğu gibi devletin yaşadığı süreçleri, geçirdiği evreleri neden sonuç ilişkileriyle birbirine bağlar. Nedenler, doğal akışı içerisinde cereyan ettiği müddetçe aynı sonuçları doğuracaktır. Bu insanın doğasından kaynaklanan toplumsal yasalardan başka bir şey değildir. “Şöyle ki; belirtmiş olduğumuz gibi mülk sadece asabiyetle vücuda gelir. Asabiyet ise, birçok asabelerin birleşmesinden ve kaynaşmasından meydana gelir. Bu asabelerden bir tanesi, diğer tüm asabelerden daha kuvvetli olduğundan onlara galip gelir, onları istila eder, nihayet tümünü kendi bünyesinde toplanmış bir hale getirir. İctima da, halka ve devletlere karşı galip gelmek de bu suretle husule gelir. Bunun sırrı ve hikmeti de şudur. Belli bir kabile için umumi asabiyet, mutekevvin, (oluşma halindeki) bir şey için mizaç (ve maya) gibidir. Mizaç sadece unsurlardan hâsıl olur. Yerinde açıklanmıştır ki, unsurlar birbirine denk olacak şekilde bir araya gelirse, hiçbir şekilde bundan bir mizaç hâsıl olmaz. Daha doğrusu unsurlardan biri diğerlerinin tümüne hâkim olmalıdır ki, onları birleştirsın, kaynaştırsın ve asabelerin hepsini şümulüne alan tek bir asabiyet haline getirsin. Bu takdirde, artık diğer asabiyetler onun zımnında mevcut olur. Söz konusu en büyük asabiyet, sadece hanedan olan ve kendilerinde riyaset bulunan bir kavimde mevcut olur. Bu durumda, onlardan birinin kendileri için reis ve üzerlerine galip olması zaruridir. Şu halde en büyük asabiyetin, diğer asabelerin tümüne reis olacağı belirlenmiştir. Zira onun mensup olduğu ocak hepsine galip gelmiştir.”²⁰

“Bu asabe için bu husus belirince bilmek lazımdır ki, kibir ve gurur hayvani tabiatlardandır, onun için reis olan şahıs, halkı kendine tabii kılmaya ve onlara hükmetme

¹⁹ Mukaddime, C I, s 389

²⁰ Mukaddime, C I, s 388

hususunda müzahere ve müşareket (eşitlik ve ortaklık) kabul etmekten imtina eder. Bu suretle insanların tabiatında mevcut olan “ilahlaşma” huyu ortaya çıkar. (Nemrut ve Firavunun ben ilahım demeleri gibi). Bununla beraber hâkimlerin ihtilafa düşmeleriyle her şey fesada uğrayacağından, siyasette hükümdarın tek olmasını icab ettirir. Bu suretle öbür asabiyetlerin burunları yere sürtülmüş, dizginleri çekilerek serkeşliklerine mani olunmuş, hükmetme hususuna ortak olma hevesinden vazgeçirilmiş ve öbür asabiyetler bu konuda bir kenara atılmış olur. Reis gücü yettiği kadar hâkimiyet konusunda tek başına kalır, o derece ki, (iktidarını, yetkilerini ve) işi onlardan hiç birine bırakmaz, dışı veya erkek bir deveye bile. Böylece şan ve şeref tümü ile sadece onda kalmış olur. Onları defeder, bunu kendileriyle paylaşmaz. Bu durum devletteki hükümdarlardan ilki için gerçekleşebilir ama gerçekleşmeyebilir de. Asabiyetlerin kuvveti ve mukavemeti ölçüsünde ikinci ve üçüncü hükümdar için gerçekleşebilir. Şurası muhakkaktır ki, bu husus devletlerde ve hanedanlıklarda mutlaka tahakkuk eden bir şeydir. Allahın kulları içinde cari olan sünneti ve âdeti budur.”²¹ Görüldüğü üzere İbn Haldun, asabeler içerisinde en güçlü olanının diğerlerini kendi bünyesi dâhilinde eriteceğini ve onlara baskın geleceğini belirtirken bir yandan da bu durumun ortaya çıkaracağı insani hastalıklara da vurgu yapar. Tüm gücü ile mutlak iktidarı elinde bulduranların fitrattan kaynaklanan insani bir hastalık neticesinde kendilerini tiranlaştıracakları ve hiçbir şekilde şerik kabul etmez bir psikolojiyle bünyelerinde var olan farklı unsurları elemine edeceklerine dikkat çeker. Bu cümlelerin satır aralarında İbn Haldun’un muhalefet kurumunun önemine ve gereğine vurgu yaptığını çıkarabilmekteyiz. Eğer devletin sistemi hükümdarı kontrol altında tutabilecek ve onu ilahlaşmaktan alıkoyabilecek mekanizmalarla muhkem bir yapı arz ederse, mülke dair hastalığın ilk belirtisi olan mutlak hâkimiyet olgusu da oluşamayacaktır. Bu bağlamda hukuki bir denetim mekanizması, adı ister muhalefet olsun, ister şura olsun, riyaseti denetim altında tutması ve onun tiranlaşmasını engellemesi akli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mülkün doğal sonuçlarından bir diğeri de refah ve sefahattir. İbn Haldun’a göre refah mülkün tabiatındandır. “Şöyle ki, bir millet tegallüb yoluyla önceki mülk

²¹ Mukaddime, C I, s 389

sahibinin elindekine malik oldu mu, saadeti ve nimeti çoğalmış, ona bağlı olarak adetleri ve ananeleri artmış olur. Böylece geçim yolunun zaruri olan miktarını, sertliği ve kabalığı geçerek, hayatın fazlalığına, inceliğine ve ziynetine ulaşmış olur. Bu durumdaki kimseler, adetleri ve ahvali itibariyle kendilerinden öncekilere tabii olurlar. Bahis konusu fazladan şeyler ve onlara ait ananeler elde edilmesi zaruri olan adet haline gelir. Bu husustaki nasipleri ve refahları mülkleri miktarınca olur.”²² Yani, Hadari bir devlete sahip olan bedevi toplumlar derhal hadariliğin dünyevi hazlarına dalmak suretiyle o hadari toplumun adetlerini taklit ederek, fethettikleri hadari toplumun, kılık-kıyafetinden yeme içme alışkanlıklarına kadar her türlü refaha dair geleneklerini öğrenir ve bunu adet edinirler. Öyle ki, bu gelenek ve ananeler, yeni gelen ve bu tür refah içeren yaşamdan bihaber olan bedevi toplum için vazgeçilmez bir hal alır. Kisra’nın sarayında buldukları miski un zannedip ekmek yapmaya çalışan Arapların, çok kısa bir süre sonra giyimlerinden meskenlerindeki şatafata kadar her konuda nasılda Kisralarla yarışır bir lüks içerisine düştükleri tarihi bir vakiadır.

Yine aynı şekilde refah ve sükûn mülkün tabiatındandır. Toplumlar doğal ve fitri amaçları olan mülk yolundaki uğraşları mülke sahip olunca son bulur. Artık gayeye ulaşılmıştır. “Mülk hâsıl olunca, onu ele geçirmek için zor-şer katlandıkları zahmetler ve yorgunlukları bir tarafa atarlar. Rahatı, sükûnu ve huzuru tercih ederler.”²³ Mülkün tüm getirilerine yönelerek rahatı yorgunluğa tercih ederler. Bu yaşam standardını arttıracak inşa faaliyetine girişerek hadariliği geliştirirler ve sonraki nesiller de bunu arttırarak devam eder gider. Denize ulaşan ırmak gibi dururlar ve hırçınlıkları zail olur. Devraldıkları hadari umranı kendi renkleriyle devam ettirirler.

Bu sebeple tek başına şana sahip olunması, refah ve rahatın husule gelmesiyle mülkün tabiatı yerleşir ve artık devlet ihtiyarlamaya yüz tutar. Bu durumu gene psikolojik ve sosyolojik nedensel ilişkiler bağlamında irdeleyen İbn Haldun’un üç aşamalı bir izah geliştirdiğini görmekteyiz;

Birincisi, mülke ulaşincaya kadar asabiyeye mensup bireyler fedakarane ve hasbi duygularla mücadele ederek devleti kurarlar, ancak riyasete sahip olanlar

²² Mukaddime, C I, s 389

²³ Mukaddime, C I, s 389

nimetleri tekellerine alıp geri kalanları bertaraf ederler. Bu durum itilenlerde bir tembellik ve moralsizliğe sebep olur. Birkaç nesil sonra ücret almadan bir iş yapmak istemez hale gelirler. Hiçbir maddi ücretin de insanı seve seve ölüme yollamaya yetmeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla kuruluş aşamasındaki amatör ruh kaybolmuş, biz duygusu yerini küskünlüğe terk etmiş, savaşçılık ve bedevi hasletler yerini tembelliğe bırakmış olmaktadır ki, bu durumda asabiyeinin de bir anlamı kalmamış olmaktadır.²⁴

İkincisi, mülkün sefahate dalması doğal olarak harcamaların da artmasına sebep olacaktır. Artan harcamaların masrafları arttırılan vergilerle kapatılmaya çalışılacaktır ki, bu da toplumsal yaşamda memnuniyetsizliği beraberinde getirecektir. Riyaset sahipleri zenginleştikçe tebaa fakirleşecektir. Zenginleşen iktidar, artık savaş için harcama yapmaktansa tadını ve lezzetini aldığı refahın artması için bol bol harcama yapacaklardır.²⁵

Burada emek-kazanç ilişkisine değinen İbn Haldun, sultanın koyacağı ek vergilerin halk üzerinde negatif sonuçlar doğuracağından bahseder. Emeklerinin karşılığı olan kazanımlarının vergilerle ellerinden alındığını gören tebaanın üretim kabiliyeti zayıflayacak ve çalışma anlamını yitirecektir. İbn Haldun'a göre vergilerin artması devletin vergi gelirlerindeki toplam miktarı değiştirmeyecektir. Vergi miktarının artması düşen üretime oranla azalacak ve toplam gelirden bir artış olmayacaktır. Bu durum günümüz içinde geçerliliğini korumaktadır. Arttırılan vergiler devletin kazançlarını arttıracığı yerde, halkı vergi kaçırmak, devlete olan inanç ve güven zedelenmesi, toplumsal bezginlik gibi hastalıklara yol açtığı bilinmektedir. Amerikan başkanlarından Bill Clinton, ABD tarihinde en yüksek vergi geliri sağlayan başkanlardan biri olarak, ABD kongresinde yaptığı konuşmasında, bu başarılarını vergi indirimiyle sağladıklarını ve İbn Haldun'dan ilham aldıklarını belirtmiştir. Bu tür yanlış uygulamalarla asabiyetini küstüren ve halkının bağlılığını kaybeden sultan, devletin hamisi olan asker ve yüksek idarecilere ihsanlarda bulunarak destek arayışına girecektir ama bu kesimlere yapılan ihsanlar onların da lükslerinin artmasından başka bir fayda vermeyecek ve hatta ordunun sayısının azalmasına sebep olacaktır. Çünkü ihsanlara alıştıran askerin istekleri artmakta ama devletin gelirleri buna cevap

²⁴ Mukaddime, C I, s 390

²⁵ Mukaddime, C I, s 391

verememektedir. Bu durumda çözüm olarak asker sayısı azaltılacaktır ki, kıt kaynaklarla sağlanan ihsanlar yetebilsin. İşte bu safhaya gelen bir devlet ya komşu devletlerden birinin istilasına uğrayacak ya da devlet içinden başka bir asabenin iktidar hevesini cesaretlendirecektir. “Böylece mahlukatına taktir ettiği fena bulma ve yok olma hususunun o devlete de tatbik edilmesi için Allah’tan izin çıkmış olacaktır.”²⁶

Hadarilikle ilgili yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere, refah ve lüksün yol açtığı ahlaki çöküntü mülkün alameti ve delili olan erdemi yok edeceğinden adetullah gereği devlet yok olacaktır.

Üçüncü izah şekli, refah ve sefahatin artmasıyla mülkü elinde bulunduranlardaki rehavet bir adet halini alır ve önceki bedevi hasletlerini, yani vahşiliklerini kaybederler. Bu durum devletin ihtiyarladığının sinyali olur. Ancak İbn Haldun istisnai bir durum olarak, eğer devlet farklı bir yoldan kendisine gıda olacak bir durum yaratabilirse, tıpkı asabiyesinde olduğu gibi fedakarane ve tam bir itaatle kendisine hizmet edebilecek bedevi toplumları devşirebilir veya istihdam edebilirse varlığını bir süre daha devam ettirebileceği kanaatindedir. Yani kurucu asabiye dışında devşirdiği bedevi toplumlarla devleti bir süre daha devam ettirebilirler. Abbasilerin, Türkleri istihdam ederek devlet için gerekli olan bedaveti sağlayarak bir müddet daha yaşamlarını sürdürebilmişlerdir. “Nice kereler refah ve rahat sebebi ile ortaya çıkan ihtiyarlık hali, devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi olan zatın, kendi soyundan gelmeyen taraftarlar ve yardımcıları seçmesi hadisesi meydana gelir. Huşuneti ve sertliği alışkanlık haline getirmiş olan bu taraftar ve yardımcılarından ordu teşkil eder. Böyle bir ordu savaşa karşı daha sabırlı, açlığa ve sıkıntılara katlanma bakımından daha kudretli olur. Bu durum devletin kapısını çalması muhtemel olan ihtiyarlığa karşı hanedan için bir deva (bir aşı) olur. Allah’ın o husustaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.”²⁷

Dolayısıyla İbn Haldun’a göre kâinattaki her şey gibi devletlerin de bir ömrü vardır ve bu mukadderdir. Devlet alacağı bir takım tedbirlerle bunu yavaşlatabilirse de, bu anlamda kaçınılmaz olan sonu engelleyemez.

²⁶ Mukaddime, C I, s 391

²⁷ Mukaddime, C I, s 392

İbn Haldun'a göre bir devletin ömrü ortalama üç nesildir. Bu durumun nedenselliği şöyle açıklanır:

“Birinci nesil; çetin hayat şartlarını göğüsleme, cengâverlik, yırtıcılık, şan ve şöhrette iştirak gibi bedeviliğin karakterini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder. Bu sayede asabiyetin müessiriyeti kendilerinde mahfuz kalır. Kılıçları keskin ve çevreleri korkuludur, halk kendilerine mağlup olmuşlardır.

İkinci nesil; bunların halleri mülk ve refah dolayısıyla bedevilikten hadariliğe, sıkıntıdan ve darlıktan genişliğe ve bolluğa, müştereken şan (ve mecd) sahibi olmaktan ona tek başına sahip olmaya, geriye kalanların mecd için çabalamayıp atıl ve tembel kalmalarına, izzetle herkesten ilerde olmaktan zilletteki aşağılığa doğru değişir. Bu suretle asabiyetin keskinliği kısmen körelir (sertliği kırılır, tesiri azalır). Bu durumda kalanlar boyun eğme ve hakir durumda kalma hali ile ünsiyet peyda ederler. Fakat yine de iyi hasletlerin çoğu kendilerinde mevcuttur. Zira ilk nesle yetişmişler, onların halleriyle doğrudan doğruya temasa gelmişler, izzet ve itibar kazanmalarını, mecd ve şan için çabalamalarını, müdafaa ve himayedeki hedeflerini müşahede etmişlerdir. Bu yüzden bu konuda birçok şey kaybetmiş olsalar bile, o hususları tümü ile terk etmek kendileri için mümkün olmaz. İlk nesle ait hallere döneceklerini ümit eder veya bunun kendilerinde mevcut olduğunu zannederler.

Üçüncü nesil; bunlar ise Bedeviliğe ait bütün hasletleri yitirerek asabiyelerini tamamen kaybederler. Artık savaşçı ve cengâver olmak bir yana devlet için bakıma muhtaç asalaklara dönüşürler. Her türlü faaliyetleri içerikten yoksun gösterişe yöneliktir. Kendileri korkak olduklarından devletin savunma işini mevaliye havale ederler. Dolayısıyla kevn ve fesad emri onlar için gerçekleşmiş ve dağılmış olurlar.”²⁸

Burada görüldüğü üzere İbn Haldun devleti insan ömrü gibi telakki etmiş ve nasıl ki insanın gençlik-olgunluk ve yaşlılığı vardır, aynen öylede devletlerin de safhaları bu şekildedir.²⁹ Her ne kadar İbn Haldun bu sürecin üç nesilde

²⁸ Mukaddime, C I, s 393-394

²⁹ Popper, Karl R, Tarihselciliğin Sefaleti, Çev: Sabri Osman, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s 60, “Sosyolojinin bilimsel tahminleri kanunlara dayalı olmalıdır; ve tarihsel tahminler, sosyal değişimin tahminleri olduğu için tarihsel kanunlara dayalıdır...Bu tarihsel kanunlar, ayrıntılarda tam bir kesinlik sağlamasalar da, hayli uzak olayların bile öndenmesini mümkün kılabilir”

gerçekleşeceğini söylese de, bunu genel süreçler olarak algılamak daha doğru olacaktır. Bir nesli yaklaşık kırk yıl olarak belirleyen İbn Haldun'a göre bir devletin ortalama ömrü 120 yıllık bir üç nesil olabileceği gibi, daha uzun sürebilecek üç dönem olarak da anlaşılabilir. Tarih boyu çeşitli iklim ve coğrafyalarda hüküm sürmüş her devletin bu türden doğuş, gençlik, olgunluk (zirve), duraklama ve gerileme-çöküş gibi dönemlerinden söz edilebilir. Bilindiği gibi 120 yıldan daha uzun sürmesine rağmen Osmanlıların, İbn Haldun'un sözünü ettiği evrelerden geçtiğini bilmekteyiz. Bu arada İbn Haldun'un bu görüşlerini fazla keskin bulan teorisyenler olduğunu bilmekteyiz. Ancak insan doğası, toplumsal dengeler ve tarihsel varlık alanındaki realite İbn Haldun'u haklı çıkarmaktadır.

Hanedanlıkların, bedevilikten hadariliğe geçişlerinin nedensel izahına gelince; yukarıda izah ettiğimiz gibi, İbn Haldun'a göre kuruluş aşamasında devletin karakteri bedevi bir yapı arz eder. Ardından gelen mülk ve onun getirileri lükse ve rahatlığa yol açar ki, bu da hadarileşmeyi gerekli kılar. Hadari bir toplumu fethederek ona hükümler olan bedeviler özentiyle o fethettikleri toplumun medeniyetini taklit ederler. Fethettikleri hadarileri, gerek devletin işleyişi ve bürokrasisi açısından tecrübelerinden yararlanma adına, gerekse o topraklardaki kalıcılıklarını devamlı hale getirme adına, hizmetkâr olarak kullanır, onlardan hadari yaşam biçiminin insanı cezbeden inceliklerini öğrenirler. Hadarilikten bihaber olan Arapların, İran'ın fethinden sonra hadariliği öğrenmeleri veya Moğolların Çinlileri ve Uygurları istihdamı bu tespiti doğrular niteliktedirler. "Hadarilik (yerleşik kültür), selef olan devletlerden, halef olan devletlere intikal eder."³⁰ İran'ın kadim hadari umranı Araplara, bu kültür ve medeniyet daha sonra Araplardan Türklere ve Moğollara geçmiştir. Hadari umran bir çeşit bayrak yarışı gibi milletten millete devrolunmuş ama asla yok olmamıştır. Ona sahip olan asabiyeler yok olmuş ve belki tarihten silinmişlerdir ama umran tüm ihtişamıyla devam etmekte ve sürekli gelişmektedir. Bu günün batı medeniyetinin ulaştığı, gerek bilimsel gerek felsefi birikimini, ne Endülüs'ün alınışından, ne haçlı seferlerinden ne de Osmanlı'nın çöküşünden ayrı ve alakasız düşünemeyiz. Bu anlamda bilgi gibi umranın da kümülatif bir sürecinin olduğundan bahsetmemiz gerekmektedir. Bilim gibi kültür ve

³⁰ Mukaddime, C I, s 397

medeniyet de el değiştirse bile varlığını gelişerek ve her el değiştirdiğinde farklı bir renk edinerek devam ettirmektedir. Son dönem İslam Rönesansının yaşandığı Maveraiinnehir havzasının ulaştığı zirvenin yok olduğunu iddia edebilir miyiz? Bu gün o coğrafyalar kasırga sonrası bir görüntü arz ediyor olsa bile onların sahip oldukları birikim bir şekilde bir yerlerde sürmekte ve yeni renkler edinmektedir. Bu gün Beyaz Sarayda çıkan vahşi kapitalist yangının, İbn Haldun’un kuyusundan çekilen su ile sndrlmeye çalışılıyor olması bu tezimizin küçük de olsa ispatı değil midir?

“Bir devletin hadarilikteki hali, o devletin büyüklüğü ölçüsünde olur. Zira hadarilikle ilgili hususlar refaha tabii bulunan şeylerdendir. Refah ve lüks servete ve nimete, servet ve nimet de mülke ve devlet sahiplerinin istila suretiyle elde ettiklerinin miktarına tabi olan şeylerdendir.”³¹

Refah başlangıçta devletin gücüne g katar. Devlete bağlananlar ve devşirilenler çoğalır. Devlet gücü ve ihtiyaımıyla varlığını sürdürdüğü süre içerisinde bu durum devlet için bir katma değer olacaktır. Ancak ne var ki ihtiyarlık ve dağılma döneminde, devletin bu devşirme ve benzeri dinamiklerle ayakta kalması beklenemez. Çünkü devşirmeler riyaset sahibi olamazlar ve halk onların hükümdarlığını tanımaz. Zira belirtildiği gibi birlik ve beraberlik sancağı açan ve mücadeleye girişen herkes için belli bir asabiye veya tanınmiş bir hanedan olma zorunluluğu vardır. Devşirme ve tâbi olanlar bu tür asaletten yoksun olduklarından mülkün devamını temin edemezler.

Aynı zamanda İbn Haldun, refahın artmasıyla nüfusunda artacağı görüşündedir. Bolluk ve bereket artışı insan poplasyonunu da hareketlendirecek ve ülke nüfusunda artış olacaktır. Bu artış mutlaka o ülkenin asli unsurunun artışı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zengin ülkelere olan insan güçleri de ülkenin nüfusunun artmasına sebep olan unsurlardandır. Günümüzde Avrupa ve Amerika’ya olan g, bu ülkelerin azalan yerel nüfuslarını dengelemektedir. Tersine olan kıtlık ve sıkıntı ise azalmaya sebep olur. Çünkü açlık beraberinde hastalığı ve güçleri doğuracak ve umran ıssızlaşacaktır.

Devletin ve hanedanın nasıl değişime uğradığı, hangi evrelerden geçtiği konusuna nedensel izahlar getiren İbn Haldun, bu tavır ve halleri beş aşamada ele alır.

³¹ Mukaddime, C I, s 398

Birinci tavır, zafer, galibiyet ve istila dönemi, (yani kuruluş); bu dönemde, asabiye'nin tüm gerekleri olan şan kazanma, mülkü elde etme ve tegallüb en üst safhadadır ve riyaset sahibi bu konuda halkına önder ve örnektir. Bu dönemde riyaset asabiye dâhilinde paylaşılır. Sultan asabesi arasında devlet görevlerini paylaşır.³²

İkinci tavır, istibdat ve infirad dönemi, (yani iktidar mücadelesi); bu dönemde devletin sahibi, kendi asabiyesini terk eder, iktidarı kendi tekeline alır ve iktidarına ortak olmak isteyebilecek kimseleri uzaklaştırır. Kendisine destekçi olarak devşirmeleri kullanır. Bu tavır Osmanlılarda çok açık bir şekilde görmekteyiz. Taht hususunda hak talep edebilecek olan Türkmenler merkezden uzaklaştırılmış ve bürokrasi devşirmelere havale edilmiştir. Bu mücadele en az kuruluş aşaması kadar hatta ondan daha zorlu bir süreçtir. Zira başta ecnebilere karşı mücadele ederken asabiyesi sultana destekçidir. Ama bu sefer destekçisi azdır. Çünkü hasımları kendi asabiyesidir. Bu zorlu ve çoğu kez kanlı süreç tamamlandıktan sonra, artık devletin tek ve yegâne hâkimi olarak sultan ve ailesi kalır.³³

Üçüncü tavır, dinlenme ve rahatlık dönemi; artık iktidarı tehdit edebilecek kimse kalmamıştır ve hükümdar tam bir mutlak hâkim pozisyonundadır. Bundan sonra hükümdar kendini devletin zenginleşmesi ve mamur bir hal almasına adar. Yapılar, ordu modernizasyonu, mali sistem tam bir düzene oturtulur. Devlet ihtişamı ön plandadır.³⁴

Dördüncü tavır, kanaat ve barış safhasıdır; bu dönemde riyaset sahipleri öncekilerin yolundan gitme yolunu tercih ederler. Genellikle eldekiyle iktifa edip, yeni fetihlerde bulunmak yerine barış içinde yaşamayı uygun görürler. Töre sıkı sıkıya takip edilmeye çalışılır.³⁵

Beşinci tavır, israf dönemi; bu dönemde saltanat öncekilerin birikimlerini har vurup harman savurarak kendi şehvani arzuları yolunda tüketir. Sultan devlet işlerini ehil olanlara değil de etrafını saran dalkavuklara verir. Ordu harcamalarını bile sefahate harcamaktan çekinmez.³⁶

³² Mukaddime, C I, s 400

³³ Mukaddime, C I, s 400

³⁴ Mukaddime, C I, s 400

³⁵ Mukaddime, C I, s 401

³⁶ Mukaddime, C I, s 401

Hükümdarın orduyla direk temas halinde olmasını zaruri bulan İbn Haldun son dönemlerde sultanın bu tavırdan vazgeçmesini çöküşün nedenleri arasında sayar. Sultan bizzat askerin arasına girerek ihtiyaç ve hallerini takip etmelidir. Ordusundan ve halkından bihaber olan sultanlar sahibi buldukları devletlerinin de sonunu hazırlarlar.

İbn Haldun'un, devletin kuruluş, gelişme, yükselme, duraklama ve gerileme de diyebileceğimiz bu beş safha nazariyesini, tarihsel varlık alanında yaşamış tüm devletlere tatbik edilebiliriz.

Bir devletin tüm eserleri, o devletin aslındaki kuvveti nisbetindedir. Devletin hükümranlılığı ve sahası geniş, raiyesi çok olunca eserleri de ihtişamlı olur. İbn Haldun, kendinden önceki bir kısım ilim adamını eleştirerek, onların eskiden kalan yapıların devasa büyük olmalarını, o insanların cismen iri oluşlarıyla alakalı olduğu görüşünü reddeder ve akıl dışı bulur. Ona göre bu devasa yapılar devletin hükümranlılığının geniş ve servetinin çokluğuyla alakalıdır. Önceki insanların daha kuvvetli ve dayanıklı olduklarına dair rivayetleri mantık dışı kabul eden İbn Haldun, onların bizden bir farkı olmadığı bu eserlerin devletin ihtişamıyla alakalı olduğu görüşündedir.³⁷ Bu günkü bilimsel verilerin ve bakışın İbn Haldun'u desteklediği açıktır. Mısır'daki Piramitler, Latin Amerika'daki İnka-Maya-Aztek yapıları veya ona benzer devasa yapılar asla bir olağanüstülüğün sonucu değildir. Bizler her ne kadar tanımlayamadığımız hadiseleri efsaneler ve fizik ötesi hallerle izah etmeye meyilli isek de durum tamamen aklidir. Bu eserler yüksek bir medeniyet seviyesi ve mühendislik bilgisiyle yapılmış insan eserleridir. Bir şeyin imkânsız oluşu fizik kanunlarına aykırı oluşuyla alakalıdır. Bir şey aklen mümkünse, onu akıl dışı teorilerle açıklamaya çalışmak ilim insanlığıyla bağdaşmaz. Bu sebeple tarihsel varlık alanındaki kalıntılar aklen mümkün olduğuna göre bu eserlerle ilgili komplolar üretmek yersizdir. İbn Haldun'un eleştirdiği bu düşünce günümüzde farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Özellikle sömürgeciliğin felsefi kavramlarının zihinleri kalıplaşmış biçimlere soktuğu yirminci yüzyılda bu türden harikaları orada yaşayan ilkel insanların atalarının yapması imkânsız görülmüş ve akıl dışı teoriler ortaya atılmıştır. Günümüzde özellikle Mısır piramitleriyle alakalı yapılan çalışmalar sanıldığığının aksine bu yapıların insanüstü varlıklar veya farklı

³⁷ Mukaddime, C I, s 405

galaksilerden gelen canlılarca yapılmadığının, aksine engin Mısır medeniyetinin akıl ve mühendislik harikaları olarak o dönemde yaşamış insanlar tarafından inşa edildikleri kanıtlanmıştır. Hem bu tür harika yapıları, o bölgelerde yaşayan halkların yapamayacaklarına inanmak, bilinçaltında bir aşağılama ve ilkel bulma şartlanmışlığından başka bir düşüncenin ürünü değildir. Batı aklı, küçük ve hakir gördükleri güney Amerikalıları veya Mısır halkını bu tür teknoloji ve bilim harikalarına layık bulmadıklarından, olsa olsa bu yapıları uzaylılar yapmıştır şeklinde komik ve akıl dışı izahlar getirmişlerse de, günümüzde yapılan bilimsel çalışmalar bu türden eserlerin tamamen o medeniyetin kurucuları olan halklar tarafından inşa edildiklerini gözler önüne serimlemiştir.

Tarihsel varlık alanında şahit olduğumuz bir realiteye vurgu yapan İbn Haldun, devleti kuran asli unsurun riyaset sahiplerinin mülkü elde etmeleriyle beraber devlet işlerinden uzaklaştırılmalarının bir vakıa olduğunu belirtir. Hükümdarlardaki bu tavrın nedensel izahı ise şöyledir, şahsi diktatörlük veya tahta ortak olma gibi insandan kaynaklanan hastalık ve korkular mülk sahibini kendi asabiyesinden uzaklaştırır. Bunların yerine devşirmeler ikame edilir ve önemli devlet vazifeleri bunlara sunulur. Çünkü devşirmeler asla taht için bir tehdit unsuru olamazlar. Ancak bu durum devlet için bir hastalıktır. Çünkü galebeye esas teşkil eden asabiyet bozulmuştur. Hükümdarın bu halinin vebalini de devlet çekmek durumunda kalacaktır.³⁸

Azatlı ve devşirmelerin devletteki halleri üzerinde de duran İbn Haldun, bunların saltanat makamına olan sadakatlerini eski veya sonradan gelen olmalarına göre değiştiğini belirtir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi asabiye, sadece soy birliğiyle değil hıf ve rıkk ile yani ahitleşme ve azat etme durumu ile de gerçekleşir. Bu ahitleşilen veya azat edilenlerde asabiye ait olan imdada yetişme, fedakârlık ve vefa hâsıl olarak biz duygusu gelişebilir. Bu yekdiğerine sahip çıkma hali mülk gerçekleşmeden oluşmuş ise, yani tâbi olanlar, tâbi oldukları asabiye daha mülke sahip olmamışken aralarında böyle bir bağ oluşmuş ise, daha köklü bir biz hali ortaya çıkar. Çünkü öncelikle şurası kesindir ki efendi olmuş biri için kendisine tabi olanı kabullenme ve kardeş bilme daha zor gerçekleşen bir sosyolojik ve psikolojik olgudur.

³⁸ Mukaddime, C I, s 412

Ancak ortada paylaşılacak bir mülk ve rütbe yoksa toplumda sınıfsal bir hiyerarşiden söz edilemez. Dolayısıyla tâbi olan birini kardeş bilip onu kendi ailesinden görme eylemi daha kolay gerçekleşir.³⁹

İkincisi, zamanın uzun olması, yani mülkü elde etmezden çok önceleri bir kaynaşmanın olması, zamanın ve unutmaya özelliğinin katkısıyla öteki görme anlayışı silinecektir. Ancak mülkten sonra her şey daha bir kayıt altında olacağından, tâbi olanın kim olduğu kolay kolay unutulmayacaktır. “Devletin başındaki hükümdarın, en evvel edindiği taraftarları ve eskiden kazandığı adamları bir tarafa bırakarak yenilerini edinmesinin sebebi, sadece şudur: Eskilerin gönlünde devletin başındaki hükümdara karşı izzet sahibi olma ve ona fazla boyun eğmeme hali arız olmuştur. Hükümdarın kabilesi ve nesep sahipleri kendisine hangi gözle bakılıyorsa, bunlarda ona öyle bir gözle bakma vaziyetine gelmişlerdir. Çünkü uzun asırlardan beri sürüp gelen yetişme tarzı, hükümdarların babaları, selefi ve kabilesiyle içli-dışlı olma hali ve hanedanın ileri gelenleriyle aynı düzeyde bulunma vaziyeti kaynaşmayı iyice pekiştirmiştir. Bu sebeple devletin eski taraftarlarında hükümdara karşı nazlanma ve izzetli görünme gibi bir hal hâsıl olmuştur. Bunun neticesi olarak ve söz konusu sebep dolayısıyla hükümdar kendisini onlardan uzaklaştırır. Onları bir yana iterek yeni devşirdiği ve sonradan tabi olanları istihdam eder. Bunların halis dost ve samimi taraftar olarak edinilmeleri zamanı yakın olduğundan henüz mecd ve şanla ilgili rütbelere ulaşmış değillerdir, harici ve yabancı olma halleri üzerinde bulunmaya devam etmektedirler.”⁴⁰

İbn Haldun’a göre devletin tedavi görmez bir hastalığa duçar olmasının nedenlerinden biri de sultanın vesayet altına alınması ve istibdada maruz kalması halidir. Özellikle küçük yaşta tahta geçen hükümdarlar bu tip tegallübe maruz kalırlar. Hükümdar küçük olduğundan, babası zamanından kalma güçlü vezir onun naibi olur. Ve o zaman her insanın içinde saklı olan hükmetme heves ve arzusu ortaya çıkar. Bu durumda genç sultan zevk ve eğlenceli işlerle avutulur. Hükümdarlığın biçimsel hazlarıyla, el etek öptürerek oyalanır. Devlet işlerinin aslı olan emir verme, orduya komuta etme vs. gibi işleri vezir üstlenir. İlginçtir ki zevkle sarhoş olmuş genç hükümdar, bu durumu olağan zanneder, ona göre sanki devlet idaresi hep bu şekilde

³⁹ Mukaddime, C I, s 413

⁴⁰ Mukaddime, C I, s 414

olagelmıştır. İşte böyle bir durumda devletin hükümranı artık vezir ve onun soyundan gelenler olmaktadır. Bazen bu duruma istisnai olarak karşı çıkan ve durumu fark eden sultanlar olur. O zaman mülk aslına döner ve o vezirler bedelini öderler. Ama bu olay çok nadir görülür.⁴¹

Unutulmamalıdır ki, sultanı tahakküm altına alanlar, onun mülkün alameti olan unvanlarına dokunmazlar. Biçimsel olarak sultan, kendisini tüm unvanlarıyla sultan olarak görür. Peki, her yetkinin sahibi olan vezir, neden aciz ve çocuk sultanın yerine kendisi geçmek için bir teşebbüste bulunmaz? İbn Haldun'a göre, bunun nedenselliğinin zekâda aranması gerekir. Çünkü eğer sultana hükmeden vezir, kendini sultan ilan etmeye kalkarsa kimse onun asaletinin yeterli olduğuna inanarak ona biat etmeyecek ve belki sultanın asabesinden birileri mülkü ele geçirecek ve bu olay hem hanedanın hem de kendinin sonu olacaktır.⁴²

3-Hilafet ve İmamet

Daha öncede belirtildiği üzere içtimai hayatın olmazsa olmazı mülktür. Mülk insanların zorunlu birlikteliği hususunda, yine zorunlu bir kurumdur. Ancak mülk elde edilince zulme ve haksızlığa müsait bir mevkiidir. Mülke sahip olanlar tebaalarına eziyet edip, haksız uygulamalara girişirler ki bu da, insan tabiatının hayvani yönüyle alakalıdır. Bu durumda halkın kargaşa ile isyanlarını bastıracak kolluk güçlerinin varlığı vücubiyet arz etmektedir. Aksi halde ne mülk var olabilecek, ne de toplum kendisi için gerekli olan yardımlaşmayı temin edebilecektir. Kanunlar, nizamlar ve kolluk kuvvetleri mülkten hâsıl olan, halk nazarındaki hoşnutsuzluk ve itaatsizlikleri engellemek içindir ve gereklidir.

Tarihsel varlık alanında şahit olduğumuz iki tür siyaset biçimi vardır. Birincisi akli siyasettir ki, bu durumda mülk akıllı devlet adamlarınca yönetilir ve kanunlar bu ehil kişilerce tanzim edilir.

Bir de dini siyaset şekli vardır ki, burada kanunlar dini hükümlerce tespit olunmuştur. İnsanın sadece dünyevi hayatını tanzim etmekle kalmaz aynı zamanda uhrevi yaşamında da iyi olabilmesini amaçlar. Daha doğrusu İbn Haldun'a göre şeriat,

⁴¹ Mukaddime, C I, s 415

⁴² Mukaddime, C I, s 416

ahiret saadetini garantileyebilme adına dünyevi işleri de tanzim yoluna koyulur ve insan için fitri ve zaruri olan mülkü kontrol altına alır. “İmdi kahrın, tegallübün ve kendi merasında başıboş bırakılan asabiyet kuvvetinin icabı olan mülk türü haksızlıktır, düşmanlıktır ve Şâri’ nazarında kötü bir şeydir. Nitekim siyasi hikmetin gereği de budur.”⁴³

Yine İbn Haldun’a göre, şer’i ahkâm iyi bir ahiret hayatını sağlayabilmek için zaruri olarak dünya işlerini tanzim eder. Bu durumda iktidar, ya peygamber, ya da onun yerine geçenler yani halifeler olmak durumundadır.⁴⁴

İbn Haldun, insan için tabii olan mülkün, yani insanların bir amaç ve maksat doğrultusunda sevk ve idare edilmeleri işinin iki yönünden bahseder.

Siyasi mülk, dünyada en ideal şekilde yaşayabilmenin elde edilebilmesi için, aklın gerekleri ne ise onlara göre hareket ederek halkı bu akli düsturlarla sevk ve idare etmektir.⁴⁵ Bu gün laiklik diyebileceğimiz bu sistem dini dogmalardan arındırılmış bir yönetim biçimi olarak düşünülebilir.⁴⁶

Hilafet ise, uhrevi hayatın güzelliği amacıyla buna bağlı olan dünyevi hayat biçimini “nazar-ı şer’inin gereğine göre” tüm insanları sevk ve idare etmektir. “Zira şar’i nazarında, dünyadaki tüm ahval, ahiretteki maslahatların nazar-ı itibara alınmasına bağlıdır”⁴⁷ Yani hilafet, ahiretin kazanılması için dünyayı düzenlemekle görevli peygambere vekâlet etmekten başka bir şey değildir.

İbn Haldun, bir imam seçmenin toplum için zaruri olduğunu savunur. Ancak bunların ille de şer’i bir yapısının olması hususunu zaruri görmez. Şeri kanunlar olmaksızın da toplumsal düzen pek ala sağlanabilmektedir. Burada İbn Haldun saltanat veya sultanlık makamını eleştirenlere de -ki onlar zulme ve haksızlığa yol açtıkları için karşı çıkmaktadırlar- karşı çıkarak, adaletle hükmettiği sürece mülk sahiplerinin savunuculuğunu üstlenir.⁴⁸ Kötü örneklerden dolayı müesseseyi inkâr etmez. İbn

⁴³ Mukaddime, C I, s 421

⁴⁴ Mukaddime, C I, s 421

⁴⁵ Mukaddime, C I, s 421

⁴⁶ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s 255

⁴⁷ Mukaddime, C I, s 421

⁴⁸ Bkz. Kazıcı, Prof. Ziya, İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999, s 124

Haldun için devletin başında hangi unvanla oturulduğu değil, kimin nasıl oturduğu önemlidir. İsmi ister kral, ister başkan, ister halife olsun asıl olan bu kişinin devleti ve milleti için ne yaptığı, nasıl yönettiği ve adil olup olmadığıdır. İşte bu sebeptendir ki, toplumsal düzen ve huzur biçimsel yapılanmalardan önemlidir. Aynı şekilde düzen ve istikrarı zedeleyecek olan, iki imama birden biat etmeyi sakıncalı bulmaktadır.⁴⁹

İbn Haldun'a göre halifede olması gereken özellikler şunlardır:

1- İlim: “Bütün evsaf ve ahvalde kemal üzere olmak imamet ve hilafetin lâzimesidir.”⁵⁰

2- Adalet: “Adaletin şart kılınmaması sebebi şudur; hilafet dini bir mansıptır. Bu mansıpta bulunan halife, adaletin şart kılındığı makamlara nezaret edecektir. O halde bu hususun kendisinde mevcut olmasının şart kılınması daha çok tercihe şayandır. Halifenin, mahzurlu bulunan şeyleri ve benzeri hususları organlarıyla işlemesi ve fasık olması halinde kendisinde mevcut adaletin yok olacağı konusunda ihtilaf edilmemiştir. Fakat ondaki adaletin, bidat niteliğindeki itikatlarla yok olup olmayacağı ihtilafıdır.”⁵¹

3- Kifayet: “Kifayet şartına gelince, bu, halife olacak zatın cezaları tatbik etme hususunda cüretli, savaşla ilgili zorlukları göğüslemede basiretli, halkı ona sevk etmeye kefil, asabiyet ve deha halleri konusunda marifet sahibi ve siyasetle alakalı sıkıntıları göze alma bahsinde kuvvetli olması, demektir. Kendisine havale ve teslim edilen dini koruma, düşmana karşı cihat ilan etme, ahkâmı ve kanunları uygulama ve maslahatlar konusunda tedbirli olma gibi hususların bu sayede sıhhatli bir şekilde gerçekleşmesi için onun bu şarta sahip olmasına ihtiyaç vardır.”⁵²

4- Duyuların ve organların sağlıklı olması: “Çünkü bu gibi şeyler, onun işini tam olarak yapmasına ve kendisine havale olunan hususları yerine getirmesine tesir eder.”⁵³

5- Tasarruftan men olunma: Halifenin ne bedenen ne ruhen vesayet altında olmaması gerekir. İster duyu organları ve uzuvları vasıtasıyla olsun ister çevresinin ve

⁴⁹ Mukaddime, C I, s 424–426

⁵⁰ Mukaddime, C I, s 428

⁵¹ Mukaddime, C I, s 428

⁵² Mukaddime, C I, s 428

⁵³ Mukaddime, C I, s 428

avanesinin üzerinde hâkimiyet kurması hususu olsun bunlar hilafet makamına gölge düşürürler.⁵⁴

Nesep itibariyle Kureyşten olma özelliği ise ihtilafıdır.⁵⁵ İbn Haldun'a göre, Kureyşten olma şartı Arap birliğini sağlama içindir. Çünkü asabesi en güçlü olan Kureyş, ancak ihtilafı Arap milletini tek bayrak altında toplayabilirdi. İbn Haldun bu örnekten hareketle Kureyşten olma şartı yerine, insanları tek bayrak altında toplayabilecek bir asabiyeti şart görmektedir.⁵⁶

Bilindiği gibi her asabiye nihayetinde mülkü arzular. Mülkü oluşturan asabiyet bilinçli değil zaruridir. İster şeri ister akli bir siyasetle mülke sahip olunsun, her zaman asabiye bunlar için şarttır. Halkın yönetimi, sevk ve idaresi asabeye muhtaçtır. Bu durum İslam için de geçerlidir. Hatta peygamberler bile güçlü asabiyesi olanlar arasından seçilmişlerdir.

Bazı ayet ve hadislerde, asabiyetin ve onu referans alan düşünce ve duyguların zemmedildiği görülse bile bu asabiye tamamen inkâr anlamına gelmez. Bilakis onun terbiye edilmesi içindir. Mesela gadap, nefsi olursa haramdır ancak cihat içinse tersi söz konusudur. Asabiyetin yerildiği tüm nas için durum böyledir. Asabiyet hak olana yönelirse arzu edilen bir şey olur. “Bu gibi yerlerde asabiyet bulunmaz ve batıl olursa, bütün şeri ahkâm muattal olur. Zira daha evvelde belirttiğimiz gibi asabiyet olmaksızın şeri ahkâmın kıvamının tamamlanması ve gerçekleşmesi mümkün değildir.”⁵⁷

İşte mülk de böyledir. Yerilen mülk, nefsi ve şehvani amaçlara koşan mülktür. Aksi halde iyiliğe ve adalete dayalı nizam-ı âlemi amaçlayan mülk methedilmiştir.⁵⁸

İbn Haldun, yoksulluk ve yokluk içinde yaşayan bedevi Arapların, fütuhatlar ve genişleyen topraklar sayesinde zenginleştiklerini ve bu zenginliğin beraberinde asabiyete bağlı gelişen mülkü de tetiklediğini savunur. “Bedevilik, sadelik ve tazelik adım adım son sınıra doğru mesafe alınca, söylediğimiz gibi asabiyetin icabı olan

⁵⁴ Mukaddime, C I, s 428

⁵⁵ Bkz. Kazıcı, Ziya, “Tarihi Seyri İçinde Hilafet Meselesi”, Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi, İstanbul 1991, sayı I, s 195–240

⁵⁶ Mukaddime, C I, s 429

⁵⁷ Mukaddime, C I, s 440

⁵⁸ Gibb, Hamilton A.R, İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev: Kadir Durak, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s 190

mülkün tabiatı ortaya çıktı, tegallüb ve kahr husule geldi, onlardaki mülkün bu hükmü, söz konusu refah ve dünya malını arttırma hükmünü ve sonucunu vücuda getirdi. (Bahsedilen mülkün hükmü ve tesiri, onlar indinde, söz konusu refah ve geniş servet sahibi olma şeklinde ortaya çıktı). Onlarda söz konusu tegallübü batıda harcamadılar. Bununla dini maksatların ve hak olan yolların dışına çıkmadılar.”⁵⁹

Bu durumda Muaviyenin halife oluşuna değinen İbn Haldun, Emevi asabiyesinin kendisini zorunlu olarak mülke taşıdığı kanaatindedir. Sonra Emevilerin sefahate dalmaları mülkü Abbasilere geçirmiş, Harun Reşit’ten sonra gelenlerin sefahati de mülkü onlardan almıştır. “Gayet açık şekilde ortaya çıkan netice şudur: İlk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilat ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu.”⁶⁰

İslam tarihinde çokça tartışılan Hilafetin nasıl saltanata dönüştüğü konusunu ilmi, akli ve nedensel izahlarla açıklayan İbn Haldun, ümmetin sevk edilmesi gereken her hususta asabiyetin lüzumuna dikkat çekerek, halifenin Kureyşten olması zorunluluğunu da bu güçlü asabeye olan zorunlu bağlılıkta görür. Bu kural mülkün Türklere ve Farslara geçişiyle fiilen ilga olmuştur. İbn Haldun’a göre hilafetin mülke dönüşmesi de kaçınılmaz bir durumdur. Burada hilafeti anlatırken İbn Haldun, hilafet sisteminin bedevi riyasetle hadari mülk arasında bir tür geçiş yönetimi olduğundan bahsederek bu siyasi sistemi olumlu bulur. Çünkü bu sistemde ne bedavet kadar ilkel nede hadaret kadar sefahat vardır. Ancak kaçınılmaz olan mülke dönüşmedir. İlk halifelerde bulunan Kureyş asabesi, Muaviye ile mülke dönüşmüş ve bu durum, mülk asabiyetinin hilafet asabiyetine galip oluşundan başka bir şey değildir. Ali de Muaviye de o günkü siyasi ve içtimai gelişmelerle hareket etmişler ve yaptıkları işleri de bir nevi mecburiyetten yapmışlardır. İbn Haldun’un hilafeti mülke tercih etmesi, daima tercih ettiği bedevi sisteme hilafetin daha yakın oluşuyla alakalıdır. Hilafet hadarilikteki sultanlıktan çok bedevi riyasetine benzediğinden İbn Haldun hilafeti tercih eder.⁶¹

⁵⁹ Mukaddime, C I, s 442

⁶⁰ Mukaddime, C I, s 447

⁶¹ Mukaddime, C I, s 448, dipnot 22

İbn Haldun'un modern tarihçilere örnek olacak tavrını burada açık bir şekilde görmekteyiz. O popülizm yaparak bir tarafa haklı veya haksız demek yerine tarihsel bir vakayı o günün şartları içerisinde değerlendirmiştir. Yargılamadan fotoğraf çekmeye yönelik tespitler bilimin ihtiyacı olan bir şeydir. Asabiyet, mülk, bedavet, hadaret gibi kavramları ortaya koyduktan ve ilişkilendirdikten sonra, bu kavramları tarihi bir vakaya uygulayarak, mihenge vurarak test etmiş bulunmaktadır. Mademki her bedevi toplumun asabesi güçlüdür ve mülke ulaşma arzusundadır, aynen öyle de bedevi Arapların hâkimiyetlerinin bir gün mülke dönüşmesi kaçınılmaz görülmektedir. Bu ütopyik hayaller değil realitenin kendisidir.

“İmdi çağlar o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır.”⁶²

İbn Haldun hilafeti dini bir olgu olmaktan çok dünyevi bir mesele olarak görür. Dolayısıyla mucizelerin ve nübüvvet harikalarının birebir yaşandığı peygamber döneminde kimse bu tip dünya işlerine ehemmiyet vermemiş, halisane duygularla İslam'a hadim olma yolunu seçmişlerdir. Oysaki nübüvvetin tamamlanmasından bir zaman sonra, insanların içlerinde olan asabiyet, mülk vs. gibi duygular normale dönmüş ve ihtilafli süreçler yaşanmıştır. Yirmi üç yıllık nübüvvet insanların gönüllerindeki arzuları küllendirmiş, sonrasında insana dair olan nefsanî ateş yeniden harlanmıştır.

İbn Haldun burada, İslam'ın en nazik konularından biri üzerinde durmuştur. Ona göre bütün içtimai hadiseler illet ve sebep bağı ile birbirine bağlıdır. Tarihsel varlık alanına ait tüm hadiseler zorunlu nedensellik ilişkisi ile birbirine bağlıdır. Bu durumda her davranışın kendi içerisinde haklı gerekçeleri olduğu akla gelmektedir. Bu sebepledir ki İbn Haldun, İslam tarihinde cereyan eden hilafet kavgalarına bu zaviyeden bakar ve sosyolojik olaylarda bireysel iradeyi çok önemli bulmaz. Şartların gereği ne ise o olagelmıştır. Mesela ona göre Muaviye istese de Hz. Ali'ye biat edemezdi çünkü Emevi asabiyesi buna izin vermezdi. Nitekim Abbasi halifesi Memun, İmam Ali Rıza'ya hilafeti bırakmak istemesine rağmen asabiyesinin baskılarıyla geri adım atmak zorunda kalmıştır. İbn Haldun'un bu meselelerde tarafları haklı buluşu, bir takım İslam

⁶² Mukaddime, C I, s 452

âlimlerinin kaderci anlayış etkisiyle bu ihtilaflarda iki tarafı da haklı görmeleri gibi anlaşılmalıdır. Çünkü o, meselenin illi bağlarını, içtimai sebeplerini ve tabii kaidelerini göstererek müşahedelerimiz dâhilinde bulunan hikmet ve gerekçeleri ortaya koyduğundan, içtimai muayyeniyet ve icabiye esasından hareketle bu noktaya gelmiştir. İbn Haldun en feci hadiseleri, katliamları ve hunharca işlenmiş cinayetleri bile hislerine kapılmadan gayet soğukkanlı, çok rahat ve gerçekçi bir şekilde tasvir edebilmektedir. Bu bakımdan gerçekten örnek bir tarihçi ve başarılı bir içtimaiyatçıdır.⁶³ Belki bu soğukkanlı tavrı uzun yıllar devlet kademelerinde önemli vazifeler içinde pişmiş olmasına ve tarihsel vakalar karşısında romantizmden uzak rasyonel bir perspektife sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Haldun daha sonra halifelikle ilgili dini vazifelerden bahseder. Namazda imam olmak halifenin görevi iken, hilafetin zamanla saltanata dönüşmeyle bu kalkmıştır. Bunun nedenleri arasında iki halifenin namazda öldürülmesinin etkisi de yok değildir. Ardından bürokratik yapılardan ve teşkilatlardan bahseden İbn Haldun, fetva ve kaza müesseseleri, sahibu'ş-şurta (polis) teşkilatı vs. gibi kurumlara ilişkin detaylı bilgiler verir.⁶⁴

Daha sonra önemli bir noktaya değinen İbn Haldun, âlimlerin peygambere varis olmaları konusuna açıklık getirir. Ona göre her yönden peygamberi temsil etme azim ve kararlılığı içerisinde olan sahabeler ona varis olabilirler. Ayrıca erdemleri dolayısıyla hakiki sufiler de manen ona varistirler. Ancak bunların dışında ne kadıların ne de fakihlerin peygambere varis olamayacakları kanaatindedir. İlmiye sınıfı ne asabiye bakımından ne de ahlaki ve manevi bakımdan peygamberi temsil edemezler. Sultanlar ulemayı sadece birer noter gibi kullanmışlar ama asla yönetime dâhil etmemişlerdir. Osmanlıda şeyhülislamın protokoldeki yerine bakılacak olursa bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Peygamberi – ki oda sadece manen- temsil edebilecek olanlar sufilerdir. Bu anlamda ilmiye sınıfının yönetim erkindeki etkinliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir.⁶⁵

⁶³ Mukaddime, C I, s 460, dipnot 24

⁶⁴ Mukaddime, C I, s 460-471

⁶⁵ Mukaddime, C I, s 468, dipnot 26

İbn Haldun, ilmiye sınıfının idari teşkilatlarda karar mekanizmasında yer almalarını da hoş karşılamamaktadır.⁶⁶ Zaten böyle bir durumda hiçbir dönemde gerçekleşmemiştir. Çünkü asabiyeleri olmayan veya eğitim süreçleri bakımından, ihsana muhtaç olmaları bakımından ve veli nimetleri olan hükümdara yaranma heveslisi olmak bakımından, ilmiye sınıfının karakter ve şahsiyet yapılarının zedelendiği kanısındadır.⁶⁷ Onur ve vakar zekât ve sadaka almayı bile reddetmeyi gerekli kılan meziyetlerdir ki bilindiği üzere İslam tarihi boyunca ehl-i beytin ve bir takım asil kimselerin zekât alması uygun görülmemiştir. Osmanlılar bu sorunu devlet adamlarını çocukluktan itibaren Enderun'da bir devlet adamı olacak karakter ve şahsiyette yetiştirmekle çözmüştür. Vakar'ın sultan sofralarının müdavimlerince korunamayacağı açıktır. Bu sebeptir ki, şeref ve vakar timsali peygamberi temsil etme sadece dini ilimleri hıfz etmekle edinilecek bir makam değildir ve olamaz.

Hisbe ve sikke, unvanlar gibi devletin biçimsel vitrinini oluşturan konulara değinen İbn Haldun, zamanla hilafetin ortadan kalmasıyla, unvanların da değişime uğradığını belirtir. Mesela, Emir-ul mümin'in yerine sultan unvanı kullanılmıştır.⁶⁸

Daha sonra vezirlik, haciplik gibi mülke ve saltanata ilişkin hiyerarşik unvanlardan söz ederek bu unvanların oluşmasının nedensel süreçlerine değinir.

Burada şunu belirtmemiz gerekir ki İbn Haldun tüm bu biçimsel ve bürokratik makamları bile nedensel izahlara tabi tutar. Mesela perdedar da denilen haciplik gibi. Bu gün genel sekreter veya özel kalem gibi adlar almış olan bu mevki sultana en yakın olan kişidir ve tüm protokolü düzenleyen makamdır. Hatta öyleleri vardır ki sultanın sırdaşı veya akıl hocası olmuştur. Yusuf Has Hacib bunun en güzel örneğidir. Bedavetin ilk yıllarında gerek duyulmayan bu türden görev ve görevlilere, daha sonraları biraz da diğer hadari toplumlardan taklitle ihtiyaç duyulmuştur. Bu görevlere başta sultanın güvenliği ve protokolün ihtişamlı olması gerekçe gösterilmektedir. Ancak bu makam gerek güvenlik icabı bir zaruret olsun, gerek saltanatın ve haşmetin bir gereği olsun, sultanı perdeler. Yani sultanla görüşebilmek için halkın aşması gereken merciler olmuş

⁶⁶ Mustafa, Nevin A., İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, Çev: Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s 113

⁶⁷ Mukaddime, C I, s 467

⁶⁸ Mukaddime, C I, s 469-476

olur. Devletin kuruluş safhalarında bedevi gelenekler hâkim iken bu türden protokollere ihtiyaç yoktur, ancak mülk yerleştikten ve hadariye tüm tezahürleriyle hissedilmeye başlandıktan sonra bu türden protokoller ve vazifedarlar belirir ki, bu durumda sultan halkından ayrı kalır. Tebaasından ayrı kalan sultan halkından kopar ve bu durum devletin hastalanmasına yol açar. Bu durumun çok had safhalara vardığı hanedanların varlığı bilinmektedir. Mesela, Çin imparatorları bırakın halkın arasına çıkmayı, yaşadığı şehre bile halkın girmeleri yasaktı. Zaten yaşadıkları şehrin adı bile yasak kent idi. Yani İbn Haldun devlet ve teşkilatını ayrıntılarıyla ortaya koyup tanımlarken bu makamların nedensel zuhuratına değinir. Asabiye, bedevi-hadari tezi ışığında tüm bu devlet mekanizmalarının işleyişlerine nedensel izahlar getirir. Aynı şekilde muhasebe ve vergi divanı, haberleşme ve yazışma dairesi, polis ve donanma komutanlığı gibi daire ve teşkilatların tamamı hadarileşmenin gerekleri olarak karşımıza çıkmakta ve mülk geliştikçe bu türden makamlar ve görevler artmaktadır.

İbn Haldun devlet kademelerindeki makamları incelerken din adamlarının kadı ve müftülerin önemlerini yitirme nedenlerini de asabiye teorisiyle açıklar. Bedeviyet döneminde bu tür makamlara asabiye sahibi kimseler atanırken, hadarileşmeyle beraber konunun uzmanı profesyonel ilim adamları atanmış ancak bunlarda asabiyet aranmamıştır. Dolayısıyla bu asabiyetten yoksun ulema idari ve siyasi kararlar alamadıkları gibi, siyasi ve idari zevatin emrinde ve hizmetinde kalmışlar veli nimetleri olan sultanlara methi senalar dizmişlerdir.⁶⁹

Bir de şunu belirtmemiz gerekir ki, İbn Haldun, ne Emevilerin idari sistemini ne de ondan sonraki hiçbir yönetim biçimini dine uygun bir yönetim biçimi olarak görmemektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde yukarıda bahsedilen hiçbir bürokratik mevkie ihtiyaç yoktu. Arap asabiyesi Emevilerle mülke talip olunca Araplar için mülk hâsıl oldu ve o güne kadar mülk sahibi olamayan Araplar için din sadece bir isimden ibaret kalmış oldu. İsmi dışında tarihsel varlık alanındaki diğer hiçbir mülkten bir farkı kalmadı. Gelişen devlet bürokrasisinde Bizans ve Sasani devlet teşkilatlanmaları örnek alındı. Böylelikle özü itibarıyla Arap asabiyesinin geleneklerine ve dinine uygun olmayan bu müesseselerin din ile bir bağları olmadığı halde devletin isminden dolayı

⁶⁹ Mukaddime, C I, s 506, dipnot 33

dini birer müessese gibi zannedildiler. Tam bir saltanat ve mülk idaresi olmasına rağmen hilafet adından dolayı İslam'ın idare şeklinin de bu derleme ve devşirme sistem olduğu gibi oldukça yanlış bir kanı ve telakki gelişti. Birçok ilim adamının eserlerinde bu tip telakkilere rastlamak mümkündür. Ancak İbn Haldun bunu kendi döneminde fark etmiş ve sapla samanı ayırt edecek mihengi oluşturmuştur. İbn Haldun'a göre devletin muhakkak dini olması gerekmez ancak dini olmayan idareleri veya müesseseleri de Allah'ın muradı buymuş gibi pazarlamakta yanlıştır. İbn Haldun kriterleri ortaya koymuş ve devletin adil olabilmesinin şartlarını saymıştır ve buna din kılıfına ihtiyaç duymadan akli zorunluluklar ve tarihsel varlık alanındaki realitelerden edinilen tecrübelerle varmıştır.⁷⁰

Farklı devletlerde kalem ve kılıç ehlinin nasıl etkin oluklarına değinen İbn Haldun, genellikle kuruluş aşamasında kalemden çok kılıca muhtaç olan devletin, tüm teşkilatlarıyla sisteminin oturduğu orta dönemlerinde kılıçtan çok kalem ehline ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ancak çöküşle beraber kaleme olan ihtiyaç azalırken kılıç tekrar önem kazanır. İşte devletteki sivil ve asker daireleri arasında böyle ters bir orantılı etkiden söz edilebilir. Bazen bürokrasi o kadar etkin olur ki sultana bile hükmeder. Bu durum mülkün melike hâkim olmasıdır. Bazı durumlarda ise devletin her kademesi askere tabii olur. Tarih bunun sayısız örnekleriyle doludur.⁷¹

Özetle yeniden söylememiz gerekirse, İbn Haldun'a göre devletin idare şeklinden çok nasıl idare edildiği önemlidir. İster krallık, ister demokrasi olsun bu sistemlerde aslanan adalet ve toplumsal yasalar çerçevesinde asabiye sahibi kimselerin yönetimidir. Devletin olgusunun kendisini tasvir etmekle bir şablon oluşturan İbn Haldun, bizlere bu şablonu her rejime uygulayabilme olanağını tanımıştır. Mesela, ismi her ne olursa olsun, sefahate dalan riyasetin sahip oldukları mülkü ve umranı uçuruma yuvarlayacağı kaidesini koyduktan sonra riyaset sahibinin adının imparator veya halife diye anılmasının bir anlamı kalmamaktadır. Yine aynı şekilde vergi sisteminde veya emek-iş dengesinde adil olmayan bir ülke, Tanrının Krallığı diye anılsa da çökmeye mahkûm olacaktır. Çünkü İbn Haldun'a göre bu kıstaslar tıpkı Allah'ın yerçekimi kanunu gibi sünnetullahıdır.

⁷⁰ Mukaddime, C I, s 507

⁷¹ Mukaddime, C I, s 507-09

Sonra sancak, tıraz, taht, sikke vs. gibi hükümdarlık alametlerine değinir. İslam'ın ilk dönemlerinde ne peygamberin nede ilk halifelerin bu tip gösterişlere sahip olmadığını ancak mülke dönüşen hilafetle bu türden şaşaaya yönelindiğini belirtir. İlginçtir bu şaşaa döneminde mesela tıraz (sırma) ve ipek dinen erkeklere haram olmasına rağmen hiçbir kadı'nın veya fakihin bu konuda sultanı uyardığına şahit olmuyoruz. Üstelik bu gibi durumlara maslahat icabı mazeretler bulunarak, devletin itibarı, İslam'ın haşmeti gibi gerekçelerle meşrulaştırılmıştır.⁷²

Daha sonra harp ve çeşitli milletlerin harp düzenleriyle alakalı açıklamalarda bulunur. İbn Haldun'a göre harbin nedenleri şunlardır;

- 1- Komşu kabilelerle olan rekabetten kaynaklanan harp
- 2- Yağma amaçlı düşmanlığa ve husumete dayanan harp
- 3- Cihat
- 4- Devlet içindeki isyanlara yönelik harpler

İbn Haldun'a göre ilk iki maddede yer alan harp fitnedir ve meşru değildir. Son iki maddede zikredilenler ise rıza-i ilahi ve adalet içindir ve meşrudurlar. Devlet düzeni için savaş meşrudur. Çünkü devletin huzur ve insanların güven duymasına engel olacak durumlar fitneden başka bir şey değildir.⁷³

4-Devlet ve Ekonomik Yapı

Devletin ilk zamanlarında vergi az ama toplanan matrah yekûnu çok olur. Son dönemlerde ise vergiler fazla ama toplanan para az olur. Bu ilişkinin nedensel izahını daha önce yapmıştık.

Verginin az olması insanların çalışma azmini kırmaz ve üretim coşkuyla artar. Ancak hadarileşen mülkün artan ihtiyaçları vergilerin artırımıyla karşılanmak istendiğinde, insanların çalışma ve umranı mamur etme azimleri kırılır. “Ülkeyi mamur hale getirmenin en kuvvetli sebebi, memleketi imar etmek için çalışan müteşebbislerin üzerine tarh edilen vergilerin miktarlarını imkân ölçüsünde azaltmaktır, insanlar bu

⁷² Mukaddime, C I, s 528, dipnot 34

⁷³ Mukaddime, C I, s 529

yoldan ülkeyi imar etmek için hevesli olarak faaliyet gösterir. Çünkü bundan hâsıl olacak faydaların kendilerine doğru bol bol akacağından emin bulunmaktadırlar.”⁷⁴

Devletin son zamanlarında görülen ağır vergiler aslında hanedanı kurtarmak yerine, devletin tüm kurumlarıyla tamamen çözülmesine neden olduğu tarihi bir realitedir.

Sultanın ticaretle meşgul olmasının, rekabeti baltalaması sebebiyle ekonomiyi ve vergi düzenini bozacağını düşünen İbn Haldun, büyük sermaye sahiplerinin, küçük müteşebbislerle olan rekabetlerinin ekonomik dengesizlik yaratacağı ve küçük yatırımcıların iflas edeceği gerçeğini gözler önüne sermektedir.⁷⁵ Günümüzde de aynı sorunları yaşamaktayız. Kapitalizmin gereği olan küçük olan batar anlayışı ülkemizdeki küçük yatırımcıları yok olmanın eşiğine getirmiştir.

İbn Haldun devletin ve devlet idaresinde bulunan kişilerin bizzat ticaretle veya ortaklıklar şeklinde ticarete dâhil olmalarını piyasa şartlarının dengesini bozacağı yönüyle karşıdır.⁷⁶ Devletin adalet, asayiş gibi ekonomi için gerekli ortamı sağlaması ve haksızlıkları engellemesi yeterlidir. Devlet piyasaya ancak olumlu müdahalelerde bulunmalıdır. Mesela saltanatın ilk yıllarında sultan kendi asabesine karşı paylaşımcıdır, dolayısıyla şahsi serveti birikmez. Ancak mülk hâsıl olup, diktanın söz konusu olduğu orta dönemde, asabiyetini kendinden uzaklaştırır. Çünkü vergi gelirleri ancak kendi masraflarını karşılamaktadır. Hatta daha önceden devlete yakın kişilerin edindikleri servete bile göz dikerler. Sultanın bu kimselere olan ihsanı azalır bu durum ekonomik hayatın daralmasına ve dolayısıyla vergilerin azalmasına yol açar. İbn Haldun devletin topladığı vergileri bir şekilde piyasaya veya kamunun hizmetine döndürmesi gerektiğini savunur.⁷⁷ Memura verilen maaş zammının piyasaya dönerek canlandırması gibi.⁷⁸ Bu anlamda İbn Haldun’un iktisadi görüşünü liberalizm şeklinde anlayanlara katılmamaktayız.

⁷⁴ Mukaddime, C I, s 540

⁷⁵ Mukaddime, C I, s 542

⁷⁶ Hançerlioğlu, Orhan, Düşünce Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, s 320

⁷⁷ Mukaddime, C I, s 548

⁷⁸ İbn Haldun’un İktisadi Görüşleri için bkz. Falay, Nihat, İbn Haldun’un İktisadi Görüşleri, Güray Matbaacılık, İstanbul 1978, s 24 vd

İbn Haldun iktidarın ve iktidar yakınlarının ticaretini hatalı bulması, devletin piyasalara asla müdahale etmemesi anlamına gelmemektedir. Devlet kendi kurumlarında adil davrandığı gibi, piyasalardaki adaletsizlikleri de engelleyen bir otorite olmalıdır. Aksi halde günümüzdeki gibi ülkeler birkaç kartelin tekeline kıvranıp duracaktır. Devleti idare edenler şahsi veya kurumsal yakınlarının zenginleşip kendi burjuvazisini yaratmakla ve devlet imkânlarını biz gördüğü kimselere dağıtmakla uğraşmak yerine bu kapitali piyasalara ve dolayısıyla halka pompalayıp iktisadi sistemin sürekli canlı kalmasını sağlamalıdır. İbn Haldun'un iktisat anlayışı ne iş-emek realitesini inkâr eden sosyalist ekonomik anlayışa, ne de piyasanın tüm şartları ve kuralları koyduğu kapitalist iktisat anlayışına oturtulamaz.⁷⁹ Çünkü her ikisinden farklı ve başka bir sistem anlatılmaktadır. Onun devlet anlayışında en temel özellik, devleti oluşturan unsurların 'biz' olmasının tesis edilmesi ve mutlak anlamda devletin tüm kurumlarıyla adil olması esası yer alır. Sadelik ve erdem yaşamın tamamına yayılırken bir yandan da üretimin insanı teşvik edebilmesi için düşük vergilerle gerekli tüm önlemlerin alındığını görmekteyiz. İster siyasi ister ekonomik her türlü zulmü engelleyebilecek bir idari yapıyı da şart görür. Bu anlamda İbn Haldun'un diğer tüm görüşleri gibi iktisat anlayışı da nev-i şahsına münhasırdır ve bu günkü batılı kavramlara yamanamayacak kadar derinlik ve ayrıntılar içermektedir.⁸⁰ Onun devletin rejimine dair olan anlayışına bir çırpıda laiklik veya iktisat görüşlerine liberal serbest piyasa denemeyeceği kanaatindeyiz. Bazı görüşleri benzerlik gösterse bile bu tip güncel kavramlarla tam olarak ifade edilemeyeceği açıktır. Çünkü farklı olan nüanslar değişik bir renk katmakta ve sonuç bambaşka bir hal almaktadır. Bu görüşlerin her biri ayrı birer tez konusu olacak kadar önemlidir.⁸¹

Zulüm umranın harap olduğunu haber verir. Bu durumun nedenselliği şöyledir. "Malum olsun ki, malları bakımından halka tecavüz etmek, bu malların elde edilmesi ve kazanılması hususunda onların heveslerini ve şevklerini yok eder. Çünkü bu takdirde, neticede ve eninde sonunda söz konusu malların yağma yoluyla ellerinden alınacağına kani olurlar. Mal kazanma ve edinme hevesleri gidince, artık bu maksatla çalışmaya

⁷⁹ Ülken, age, s 257

⁸⁰ El-Husri, age, s 398

⁸¹ Gibb, age, s 184

elleri varmaz olur. Mal ve servet kazanma yolunda çalışmaktan halkın geri durması, bu hususta kendilerine yönelen tecavüz miktarınca ve nisbetinde olur... Halk, maiyetlerini temin etmekten geri durup mal kazanmaktan el etek çekti mi, umrandaki pazarlar durgunlaşır, ahval perişan olur, halk bu ülkenin dışındaki yerlere dağılır, rızkını bu sahanın haricinde arar. Bu yüzden o bölgede ikamet edenler seyrekleşir, nüfuz azalır o diyar ıssız hale gelir, şehirleri harap olur. Sultanın ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşme merkezleri bozulur. Çünkü sultanın ve devletin hali, umranın bir suretidir. Umranın maddesinin (ve iktisadi bünyesinin) bozulmasıyla zaruri olarak sureti de bozulur. (Umran, devletin maddesi, devlet ise sureti, formudur. Bünye dağılınca zaruri olarak şekilde dağılır)”⁸²

“Zulüm umranı tahrib eder, mamur yerleri harabeye çevirir. Zulmün, umranda meydana getirdiği bozulma ve çökme şeklindeki tahribatın zararı da hanedanlığa ait olur.”⁸³

Zulüm, tebaaya haksız bir şekilde çalışma mükellefiyeti getirmek ve onlara angarya yüklemek şeklinde olabileceği gibi, halkın elinde bulunan malları asgari derecede ucuza almak veya malları çok yüksek fiyattan halka arz etmek, bu şekilde halkın elindekini avucundakini gasp etmek şeklinde de vukuu bulabilir.

Çarşılar batınca vergilerde azalır. Bu durum yıkıma ve kargaşaya yol açar ki sonunda hanedanlık derhal çöker.

“Malum olsun ki, bütün bunların saiki ve sebebi, devletin ve sultanın mal çoğaltmaya duydukları ihtiyaçtır. Bunun sebebi de, ahval itibariyle kendilerine arız olan (israf, lüks ve) refahtır. Bunun için harcamalar çoğalır, giderler büyür ve mutad kanunlarla temin edilen gelirler bunu karşılayamaz. O yüzden gelirleriyle giderlerini denkleştirmek maksadıyla vergi kaynaklarını genişleten şu vergi, bu vergi diye türlü isim ve unvanlar ihdas ederler. Sonra refah durmadan artar, o yüzden giderlerde çoğalır, halkın malına daha şiddetle ihtiyaç duyulur. Böylece devletin masraf yaptığı alanlar artar. Bu hal hanedanlığın sınırları silinene kadar, izi ortadan kayboluncaya dek peşini

⁸² Mukaddime, C I, s 549

⁸³ Mukaddime, C I, s 550

takip eden hasmı, kendisini galebesi altına alıncaya kadar böylece sürüp gider.”⁸⁴ “İbn Haldun, bu kısımda içtimai ve iktisadi adalet üzerinde durmaktadır. Fertlerin mahkemelerde hâkim önünde eşit muamele görmelerine hukuki adalet, devlet dairelerinde aynı muameleye tabi tutulmalarına idari adalet, ülkenin başında bulunanların tebaayı hakkaniyet esasları dâhilinde sevk ve idare etmelerine siyasi adalet denir, içtimai ve iktisadi adalet devlet ve tebaa için yukarıda sayılanlardan çok daha önemlidir.”⁸⁵

5-Devletin Çöküşü ve Dağılması

“Malum olsun ki, bir hanedanlıkta görülen ihtiyarlık alametlerinin ilki, o hanedanlığın ikiye bölünmesi ve parçalanmasıdır. Şöyle ki, mülk büyüdüğü, refah ve nimetteki halleri itibariyle son haddine ulaştığı ve hanedanlığın başındaki şahıs şan ve şeref itibariyle müstebit ve müstakil bir vaziyete geldiği zaman herhangi bir kimsenin iktidara iştirak etmesini gururuna yediremez. Akrabalarından, mevkiine aday olacıklardan şüphe ettiği kimseleri ortadan kaldırmak suretiyle, gücü yettiğince hâkimiyete ortak olma sebep ve vasıtalarını yok eder. Bazı hallerde, bu hususta hükümdara ortak ve hissedar olma durumunda olanlar, kendilerine bir zararın geleceğinden korkarak uzak bölgelere çekilirler. Tehlikede olma ve kuşkulama itibariyle aynı durumda bulunanlar da kendilerine katılır ve onlarla birleşirler. Bu sırada hanedanlığın sahası daralmaya başlamış ve uzak bölgelerden geri çekilmiş olur. Söz konusu uzak bölgeye gelmiş olan ve hükümdarın akrabalarından bulunan şahıs, burada istibdat ve istiklal sahibi olur. Hanedanlığın sahasının gün be gün geri çekilmesi ve daralması nisbetinde, sürekli şekilde hâkimiyeti büyür. En sonunda hanedanlığı bölme veya böle yazma noktasına gelir dayanır.”⁸⁶

“Hanedanlıkların hali (ve kaderi) işte budur. Refah ve rahatlık sebebiyle mutlaka her hanedanlığa bir takım ihtiyarlık alametleri arız olur, galibiyet gölgesi geri çekilir, bu yüzden hanedanlık kökenli olan şahıslar veya hanedanlığın adamlarından olup da galebe

⁸⁴ Mukaddime, C I, s 553

⁸⁵ Mukaddime, C I, s 553, dipnot 40

⁸⁶ Mukaddime, C I, s 555

yoluyla hâkimiyeti ellerine geçiren kimseler devleti bölüşürler. Bu suretle, ülkede müteaddit hanedanlıklar meydana gelir.”⁸⁷

Hanedanlığa çöken ihtiyarlık bir daha kalkmaz. “(Peş peşe gelen ve) ihtiyarlığı haber veren arazları ve sebepleri daha evvel teker teker anlatmış ve şu hususu da izah etmiş bulunuyoruz: İhtiyarlık, tabii olarak hanedanlığa arız olur. Bahis konusu olan (araz ve sebepler gibi) hususların hepside hanedanlık için tabiidir. Hanedanlığın ihtiyarlaması tabii olunca, tıpkı canlıların mizacında ve bünyesinde görülen ihtiyarlık hadisesi gibi, o ihtiyarlığın husulü de tabii şeylerin meydana gelmesi mesabesinde olur. İhtiyarlık, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır. Çünkü tabii bir şeydir ve tabii olan şeyler değişmezler.”⁸⁸

İbn Haldun’a göre nasıl ki insanın ölümüne çare bulunamıyor ve insan bir sebeple ölüyorsa, devletlerde bir gün mutlaka çökerler. Ne yapılan ıslahatlar, ne alınan tedbirler mukadder olanı değiştiremez ancak uzatabilir.⁸⁹ Çünkü hangi idealist hülyalarla yola çıkılırsa çıkılsın insan faktörü olduğu müddetçe her şey başladığı yere geri dönecektir. Hevesle ve yüksek ahlakla çıkılan her yol insanın doğasından kaynaklanan hastalıklara yakalanacak ve saffet-i asliyesi bozulacaktır. Peygamberin getirdiği yüce prensipler bile nefsin asidiyle erimiş ve sadece kabuğu kalan bir meyve gibi içi boşalmıştır. İşte insanı ve zaaflarını çok iyi tahlil eden İbn Haldun bu nedenle biraz karamsar gibi görülse de hak bildiğini söylemiştir.⁹⁰ Tarihsel varlık alanında olagelen ve olmakta olan hadiseler İbn Haldun’u tasdik etmektedir.⁹¹

“Bilmek gerekir ki, mülk iki esas üzerine bina kılınmıştır. Bir mülkte bu iki esasın mevcudiyeti zaruridir. Birincisi asker ve ordu tabir edilen şevket ve asabiyettir. İkincisi bu ordunun ayakta durabilmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu ahvalin görülebilmesi için lüzumlu olan mal ve paradır. Aksaklık hanedanlığın kapısını çalınca, (önce bozulma) bu iki esasa arız olur.”⁹²

⁸⁷ Mukaddime, C I, s 557

⁸⁸ Mukaddime, C I, s 557

⁸⁹ Hodgson, M.S. G, İslamın Serüveni, Çev: Alp Eker, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, C II. , s 527

⁹⁰ Gökberk, age, s 148 “Doğa dünyasındaki matematiksel kesinlik , tarih dünyası için de geçerlidir”

⁹¹ Gibb, age, s191

⁹² Mukaddime, C I, s 558

Bilindiği gibi devlet ancak güçlü bir asabiyetle var olabilir. Devletin mülkü genişledikçe hükümdar kurucu unsurun varlığını tehdit olarak görür ve onlara eziyet eder. Bu durum onların kanlarını dökmeye kadar varır. Böylece devlet kendisini oluşturan asli unsurdan, asabiyesinden mahrum kalır. Dolayısıyla paralı askerlere ve devşirmelere muhtaç olan devlet, uç bölgelerdeki hâkimiyetini yavaş yavaş yitirir. Bu bölgelerden başlayan isyanlar merkeze doğru genişler ve ülke bölünür veya bu isyancı gruplar devleti ele geçirerek yeni bir hanedan kurarlar. Asabiyet sahibi olmayanların eline geçen hanedan devletin yok olmasına yol açar.

Ancak uzun yıllar hüküm sürmüş hanedanlarda vardır. Bunlar asabiyet olmasa da reyanın itaati sonucu, paralı askerlerle hayatîyetlerini bir süre daha sürdürebilirler. Ancak burada aslolan halkın isyana meyyal olmayışıdır. Roma imparatorluğu bu duruma örnek gösterilebilir.

Daha önce de değinildiği üzere kuruluş dönemindeki sadelik mal ve vergi hususunda adaletli olmayı teşvik eder. Ancak saltanat, beraberinde artan harcamalar ekonominin belini büker, “Tıpkı yağı tükendiği için sönen lambadaki fitil gibi”⁹³ ülke sönüp gider.

Galibiyetler, kapitalin oluk oluk akmasına neden olurken, hadarileşme de aynı hızla gelişir. Bu zenginlik bedevi duyguları inceltir. Korkaklaşan riyaset taht kavgalarıyla boğuşur. Büyük devlet adamları bu sayede katledilir ve ilk kokuşma başlamış olur.

Harcamalarla at başı giden israf bu sürece tuz biber eker. Lükste yarışan hanedan mensupları hazineyi tüketirler.

Taht kavgaları, rakip devletler nezdinde devleti acze düşürür. Sınır bölgelerinde merkezdeki başıboşluk ve rehavetten faydalanan halk bağımsızlaşırlar ve devlet halka halka daralan bir coğrafyada varlığını sürdürmek zorunda kalır.⁹⁴ Bu arada bazı

⁹³ Mukaddime, C I, s 562

⁹⁴ Konuya dair örnek için bkz. Arnold, David, Coğrafi Keşifler Tarihi, Çev: Osman Bahadır, Alan Yayınları, İstanbul 1995, s 88 “İspanyol Conquistadors’lar, Aztek ve İnka İmparatorluklarının (aynen İbn Haldun’un belirttiği gibi) bu zaaflarından yararlanmışlar, merkeze uzak bölgelerdeki hoşnutsuz kabilelerden başlayarak bu devletlere son vermişlerdir.”

yöneticiler ıslahat hareketlerine girişeler de bu kaçınılmaz olan sonun gelişini engelleyemezler. Çünkü hanedanın kokuşmuşluğunu hiçbir ıslahat telafi edemez.

Beşeri umranı tanzimde esas olan bir siyasetin mevcut olması zaruridir. “Beşer için içtima (cemiyet hayatı) zaruridir. Üzerinde konuştuğumuz umranın manası da budur. Yine demiştik ki, içtimai hayatta halkın, kendisine müracaat edecekleri bir yasaklayıcıya ve hâkime mutlaka ihtiyaçları vardır. Onlar hakkında hüküm veren hâkim, yani hükümdar, bazen Allah tarafından nazil olan hükümlere istinad eder. Kendilerinin maslahatına olan şeyleri bildiğine kani olduktan sonra, halkın söz konusu hâkimden bekledikleri mükâfat, onların bu siyasete inkıyad etmelerini gerektirir.”⁹⁵

İbn Haldun bu manada, medine-i fazıla anlayışının bir tür ütopya olduğunu savunur. Çünkü insanı idealize olması ve tüm hayatını üstün erdemlerle yaşaması hadisesine tarihsel varlık alanında hiç rastlanmamıştır. İbn Haldun olması gerekenleri vaaz eden bir felsefi yaklaşımdan ziyade, olagelen hadiseleri esas alan, tarihsel varlık alanını dolduran realiteleri damıtan bir anlayışa sahiptir.

İbn Haldun’a göre dört çeşit siyaset vardır

Dini siyaset; yönetimin Allah’tan gelen yasalarca teşekkül etmesi, yani Peygamber ve dört halife döneminde uygulanan siyaset ki, bu siyaset şekli Emevilerle mülke dönüşmüş ve bir daha uygulanmamıştır.

İdealist Siyaset; Eflatun ve Farabi gibi filozofların önerdiği siyasettir. Yani olanla değil olması gerekene yönelik idealize edilmiş elit siyaset. Bu anlayışa göre, halkın faziletleri arttıkça tegallüb eden bir hakime bile ihtiyaç kalmayacaktır.

Akli siyaset; mütefekkirlerin ve basiretli devlet adamlarının tecrübelerinden damıtılmış kanunlarla yürütülen siyaset.

Hükümdarın tagallübe dayalı maslahatına halkın uydurulması şeklinde tezahür eden siyaset biçimi. Bir çeşit mutlakiyet de diyebileceğimiz merkezi otoritenin toplum menfaatlerini de göz önüne alarak yürütülen siyasettir. Dört halife sonrası uygulanan

⁹⁵ Mukaddime, C I, s 571

İslami hanedanlıklar ve bilinen diğer krallıkların yönetimi şekli gibi. Bu siyasette öncelik hükümdardayken halk ikinci planda kalır.⁹⁶

İbn Haldun'a göre zulüm olmadığı takdirde adil olan her yönetim biçimi meşruudur. İbn Haldun'un nazarında şeriatın nazar-ı dikkate alındığı yönetim tercih edilse de, alınmadığı yönetimler de adil oldukları müddetçe meşru ve geçerlidirler.

İbn Haldun'a göre mülk iki kısımdır:

1- Tabii Mülk; maksat ve arzunun icabına göre umumun sevk ve idare edilmesi,

2- Siyasi mülk; aklın öngördüğü doğrular çerçevesinde yasalar koyup halkın idare edilmesidir.⁹⁷

Bu anlamda İbn Haldun'un anayasal bir hukuk sistemi yönünde eğilimi olduğu anlaşılmaktadır. O her ne kadar hakiki anlamda bir dini siyaseti methetse de bunun sadece peygamber ve dört halife döneminde yaşanabildiğini sonrasında ortadan kalktığını söyleyerek uygulanamayacağını söylemektedir.

⁹⁶ Mukaddime, C I, s 572

⁹⁷ Mukaddime, C I, s 572, dipnot 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHİRLEŞMENİN NEDENSELLİĞİ

Bu bölümde İbn Haldun'un, insanın toprakla (coğrafyayla) olan ilişkisini, cemiyet hayatının nedensel bağıntılarını, kısacası insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanan nedensel ve zorunlu ilişkilerini ele aldığını görmekteyiz. Daha önce insanın iklimle olan ilişkisi üzerinde duran İbn Haldun, bu bölümde ise insanın coğrafi konumla olan ilişkisini nedensel zorunluluklar bağlamında gözler önüne sermiştir. Görüleceği üzere İbn Haldun, coğrafi-topografik konumun insanı nasıl şekillendirdiğinden, umran üzerindeki etkilerine varıncaya kadar, tarihsel varlık alanında insan yaşamını şekillendiren amiller ve bunların nedensel izahları üzerinde durmuştur.

İbn Haldun'un bedevi-hadari nazariyesinde, hadaretin olmazsa olmazının şehirli bir yaşam olduğunu biliyoruz. O halde bunun nedenleri nelerdir? Tarihsel varlık alanında yüzyıllarca varlığını sürdürmüş şehirlerin var oluşları hangi neden veya nedenlerle açıklanabilir? Bu ve benzeri sorular elbette Mukaddime'de gayet akli ve pragmatik nedenlerle cevabını bulmaktadır.

İlk olarak İbn Haldun'a göre, hanedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derece mahsulü olarak vücuda gelir. Yani, bina inşa etmek, şehirleşmek ve şehir hayatının refahını ve rahatını talep etmek hadari temayüllerdendir ve bedevilikten sonra görülen bir olgudur. İbn Haldun insan yaşamını saran her ayrıntının, insani ihtiyaç ve arzuların birer eseri olduğu görüşündedir. Bedevi yaşam zaruri ihtiyaçlara yönelik olarak şekillenirken, mülkle beraber ihtiyaçlar ve arzular artmakta ve badiye yaşamı bu isteklere cevap verememektedir. Hal böyle olunca insanlar badiyede bulamadıkları şeyleri kolaylıkla temin edebilecekleri yerleşkeler inşa etmişler ve mülk ilerledikçe bu yerleşim merkezleri de gelişip ilerlemiştir. Ayrıca İbn Haldun'a göre şehirleşmenin mülke muhtaç olmasının bir yönü de şudur, hadarileşmenin işaretleri olan devasa eserler, halkın kolektif çalışmalarını gerektiren eziyetli işlerdir ve bu tür işler halkın asli ihtiyaçlarından olmadıkları için, söz konusu işlerde insanların ya zorlanarak veya ücret

karşılığı çalıştırılmaları gerekecektir. Bu sebeple, insanları ister ücret karşılığı, ister zorlayarak bir işe sevk etme, kahir bir mülkü ve kudretli bir hükümdarı mecbur kılmaktadır. Yani bir yerde abideler ve devasa yapılar varsa o bölgede güçlü bir hükümdarlığın var olduğunu anlarız.¹

Güçlü bir mülkün tabii sonucu olarak ortaya çıkan şehirler, onu ortaya çıkaran hükümdarlıkla doğru orantılı olarak gelişir. Şehirlerin ömrü onları kuran devletlerin ömürleriyle başa baş gider. Devlet büyürse şehirlerdeki iktisadi ve sosyal hayat da gelişir, devletin çökmesi şehirlerdeki medeniyetin de durgunlaşmasına ve harap olmasına yol açar. Ancak, şehrin velut bir coğrafyada olması onun çok daha uzun yıllar varlığını devam ettirmesini sağlar. Çünkü böyle bir durumda şehri kuran devlet ilga olursa bile, şehrin yeni sahipleri, öncekilerin bıraktığı yerden şehrin umranını geliştirirler. Bu yeni devlet söz konusu velut coğrafyanın harap olmasını istemeyecek belki başkenti yapacaktır. İşte bu durumda şehirler yeni iktidarın rengiyle ömürlerini sürdürürler.² Tarihsel varlık alanında bu özelliklerinden dolayı birçok şehrin, çeşitli devletler tarafından el değiştirseler dahi yüzyıllarca varlıklarını devam ettirdiklerine şahit olmaktayız. İstanbul veya İskenderiye gibi şehirlerin tarihlerine bakıldığında İbn Haldun'un ne kadar haklı olduğu açıkça görülecektir. Ancak şu nokta unutulmamalıdır ki, şehirlerin iktidarlara yok olmayıp, el değiştirseler bile devam edebilmelerinin yegâne sebebi, o şehirlerin ticari, ekonomik veya stratejik önemleriyle alakalıdır. Yani bir şehrin varlığını sürdürmesi işe yarar olması ile açıklanabilecek bir durumdur.

İbn Haldun'a göre mülk, şehirleşmeyi ve yerleşik yaşamı gerekli kılar. Bunun nedeni şudur; birincisi mülk özü itibariyle rahatı ve sükûnu arzular. Badiyede rahat ve lükse dair olmayan her şey şehirde vardır ve mülk sahipleri bu rahatı ve zenginliği talep ederler. İkinci olarak ise, güvenlik endişeleri gelir. Çünkü bir şehrin surları, saldırı ve baskınlardan korunmanın en iyi yoludur.³

İşte bu sebeplere ki mülk, şehirleşmeyi icap ettirir. Ve hükümdarlık ne kadar güçlü ve zengin ise inşa ettikleri şehirler ve bu şehirlerdeki umran o nispetle görkemli ve ihtişamlı olur.

¹ Mukaddime, C II, s 632

² Mukaddime, C II, s 630

³ Mukaddime, C II, s 631

İbn Haldun birçok şehirlerde gördüğümüz abidevi eserlerin tek bir hanedan tarafından değil, muhtemelen şehre hâkim olan hanedanlarca etap etap yapıldığını belirtmiştir.⁴ Günümüzde Truva şehrinin altı dönemi olduğu bilinmektedir. Şehre her hâkim olan devlet, yeni abideler inşa ettirerek o şehri zenginleştirirler. İstanbul şehri, pagan-Roma, Bizans ve Türk-İslam hâkimiyeti dönemleri, şehre her döneme ait eserler ve renkler kazandırmıştır.

Daha önce bahsettiği bir konuya tekrar değinen İbn Haldun, devasa yapıların eski tarihçilerin sandığı gibi cismen iri insanlar tarafından yapıldıkları anlayışını yalanlayarak, bu devasa yapıların teknoloji ve zekâ ürünü üstün mühendislik bilgisi sonucu inşa edildikleri görüşünü yineler. Çin Seddi veya ondan sonra dünyanın en uzun ikinci surları kabul edilen Diyarbakır surlarının yüzlerce yılda ve onlarca hanedanlık tarafından etap etap yapıldıkları bilinmektedir.

Şehirler planlanırken dikkat edilmesi gereken hususlar şöyledir; “Şehirleri inşa etmekten maksat, orada karar kılma ve barınma olunca, onlara yönelecek baskınların meydana getireceği zararı defetmek suretiyle orasını korumak, menfaat celbetmek ve onlar için faydalı olan her şeyin teminini kolaylaştırmak hususuna orada riayet etmek zaruri olmuştur.”⁵

Öncelikle şehrin kolay korunabilecek, savunulabilecek bir yerde kurulması gerekir.⁶ Ya yüksek bir tepede veya çevresi nehir veya denizle çevrili bir konumda olması önemlidir. Aynı şekilde şehrin salgın hastalıklardan koruna bilmesi için temiz bir havası olması gereklidir. Bataklık ve rüzgâr almayan çukur bölgelerde veya sularının kirli olduğu bölgelerde şehir inşa edilmemelidir.⁷

Bunlarla beraber şehrin yakınında ziraat yapmaya müsait ova veya tarlaların olması, inşaat malzemesi olarak kullanılacak kereste temini için ormanların olması, hem gıda hem taşımacılık için zaruri olan büyük ve küçükbaş hayvanların beslenmesi için

⁴ Mukaddime, C II, s 633

⁵ Mukaddime, C II, s 635

⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, İbn Haldun, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s 142–150

⁷ Mukaddime, C II, s 635

meralarının olması gibi hususlar önemlidir. Deniz kenarında olması liman açısından önemli ise de zaruri değildir.⁸

Bir şehir sadece onu kuran insanların ihtiyaçları göz önünde tutularak inşa edilmiş ise harap olmaya mahkûmdur. Orayı daha sonra ele geçirenler aradıkları imkânları bulamazlarsa şehri terk ederler. Kufe ve Kayrevan gibi şehirler sırf bedevi Arapların ihtiyaçlarına göre kurulmuş, bu yüzden sadece develerin ihtiyacı için gerekli olan çöl olması yeterli görülmüştü. Ancak diğer hayvanlara ve ziraata uygun değildi. O yüzden Araplar çekilince şehir harap oldu.⁹ Bu anlamda tarihsel varlık alanında karşılaştığımız kadim şehirler farklı halkların ihtiyaçlarına cevap verebildiklerinden dolayı yaşayabilmişlerdir.

Yine İbn Haldun'a göre, sahil kentleri taarruza açıktırlar. İskenderiye ve Trablusgarp gibi şehirler tarih boyu çeşitli istilalara muhatap olmuşlardır. Eğer sahil şehri kurulacaksa sarp bir dağa kurmak gerekir, aksi halde sürekli saldırılara açık olacak demektir.¹⁰

Araplarda şehirleşme görülmezken, Arap olmayanlarda şehirleşmenin fazla olduğu görülmektedir. “Bunun böyle oluşunun sebebi, Arap olmayan kavimlerin ekseriya soylarını muhafaza etmeye önem veren neseb ehli olmamaları, çok nadir haller dışında nesebin sarıh, halis ve kaynaşmış olması hususu ile iftihar etmemeleridir. Bu gibi hususlar ekseriya sahrada bedevi bir hayat yaşayan neseb sahiplerine mahsustur. Çünkü neseplerin karışması neseb sahiplerini daha kuvvetli ve daha tesirli bir şekilde yekdiğerine rapteder. O yüzden bunların asabiyetleri de böyle (güçlü ve zorlu) olur. Bu durumda olanlar badiyede bedevi bir hayat yaşamaya meylederler. Yiğitliği yok eden ve insanı, başkasına yük ve muhtaç olan bir ailenin ferdi haline getiren şehirden uzak dururlar.”¹¹

İslam ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nispetle azdır. İbn Haldun'un bu tespitinin birkaç sebebi vardır. İlki, tıpkı berberlerde olduğu gibi Arapların da bedevi oluşları etkilidir. Ayrıca Araplar

⁸ Mukaddime, C II, s 637

⁹ Mukaddime, C II, s 637

¹⁰ Mukaddime, C II, s 638

¹¹ Mukaddime, C II, s 649

fethettikleri yerlerde diğer kadim umranları yükseltmiş milletler kadar uzun hükmetmemişlerdi. İslam'ın ilk dönemlerinde şehirleri mamur etmek için gerekli olan hadariyete yabancı olan Araplar, hadariliğin icaplarını öğrendikleri vakit o bölgeleri kaybetmişlerdir. Yani bedevi Araplar, mülklerinin ilk zamanlarında ele geçirdikleri şehirlerdeki mevcut binalarla kifayet etmişler, tam hadarete sahip olup farklı meskenlere ihtiyaç duyduklarında ise devletleri ifsat olmuştur. Bir diğer sebebi de şudur; İslam'ın bu türden faaliyetleri israf olarak görmesi, Müslüman Arapların şehirlerdeki şatafata engel olmuştur. Ancak Roma ve İran gibi devletler sahip oldukları bölgelerde çok uzun yıllar hüküm sürmüşler ve yapılaşma için gereken birikim ve zamanı elde etmişlerdir.¹²

İbn Haldun'a göre, ender haller müstesna Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olurlar. Bunun sebebi; "bedevilik ve sanattan uzak kalmış olma halidir, bu yüzden yapılan binalar sağlam ve dayanıklı olmaz."¹³ Bir de şehirleşme için uygun yerlerin seçilmemiş olması bu konuda etkilidir. "Bakınız, Araplar, Kufe, Basra ve Kayravan şehirlerini tesis ettikleri vakit, buraların planlanması sırasında, develerin meralarından, yerleşilen yerin çöle yakın olmasından ve göç yollarından başka bir şeyi göz önünde bulundurmamışlardır. Onun için buralar, şehirlerin tabii konumundan uzak kalmış, onlardan sonra buraların umranını uzatacak ve sürdürecektir maddeden mahrum bulunmuştur. Bu yüzden Arapların hâkimiyeti çözümlenip, onların seciyesini teşkil eden asabiyetleri ortadan kalkar kalkmaz, sanki yerlerinde hiçbir şey yokmuşçasına, bu şehirlerin üzerlerine harap ve viran olma hali çökmüştür."¹⁴

İbn Haldun'a göre, şehirlerin harap olması, tamamen şehirdeki yaşamın ve insan nüfusunun durumuyla alakalıdır. Her şehir kuruluşu itibarıyla iptidai ve basittir. Onu mamur kılan şey, oradaki umranın gelişip zenginleşmesi, sanat ve zanaat ehlinin orda olmasıyla alakalıdır. Herhangi bir sebeple bu gibi sanat ve zanaat ehli insanlar şehri terk ederlerse ve buna bağlı olarak şehirdeki nüfus azalırsa şehir harap olur. Halkının refah seviyesi yüksek ve pazarlarının canlı olması yönünden şehir ve kasabaların

¹² Mukaddime, C II, s 649

¹³ Mukaddime, C II, s 650

¹⁴ Mukaddime, C II, s 651

yekdiğerinden üstün oluşu sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır.¹⁵

İnsanların tek başlarına, kendilerine yetecek yaşam koşullarını sağlayamayacakları daha önce belirtilmişti. Hal böyle olunca insanoğlu kolektif bir üretime mecbur olmaktadır. Bu kolektif üretim sayesinde ihtiyaç fazlası bir ürün elde edilecektir. Bu ihtiyaç fazlası ürün ise ihraç edilecek ve getirisi üretimi gerçekleştirenlerin zenginleşmesi sonucunu doğuracaktır. Üretilen bir malın üretim aşaması ne kadar zorlu ise o malın değeri de o ölçüde artacaktır. Emek harcayanların sayısı çok olunca bu türden değerli malların imalatı da artacağından ekonomik değeri fazla olan mallar cinsinden bir ihracat söz konusu olacaktır ki, bu durum o toplumun idame ettirdikleri hayatlarındaki her şeyin daha lüks olacağı ve zenginlik arz edeceği anlamına gelmektedir. Zenginlikle birlikte piyasa canlanır ve şehir halkı daha da zenginleşir.

Bu zenginlik şehirdeki umranın artmasına sebebiyet verecektir ki, bu durumda emek ve iş ikinci defa artacaktır. Bu durum refahı arttıracak ve artan refah, farklı ihtiyaçları doğuracaktır. Bu yani ihtiyaçları karşılamak üzere refah düzeyine cevap verecek yeni iş kolları doğacaktır. Bu yeni iş kolları şehirdeki hayata pozitif etki yaratarak bir daha etkileyecek ve bu durum böyle katlanarak sürüp gidecektir. İbn Haldun'a göre, iş ve emek üretimi doğurur. Üretim kazancı, kazanç refahı, refah yeniden üretimi ve kazancı doğuracaktır. "İmdi bir şehir, umran itibariyle ne ölçüde ileri ve mükemmel olursa, refahtaki vaziyeti itibariyle o şehir halkının durumu, onun dündündeki şehir halkının haline göre o nispette ileri olur ve bu, (mukayese edilen o iki şehirdeki) bütün sınıflarda bir tek vetire (ve seviye) halinde ortaya çıkar. Umranı ileri olan şehrin hâkimi, tüccarı, sanatkârı, esnafı, emiri ve polisi ile umran cihetinden o şehrin gerisinde bulunan diğer bir şehrin hâkimi, tüccarı, esnafı, sanatkârı, idarecisi ve polisi arasındaki farklı durumlar, tek bir vetire halinde müşahede edilir. (Umran ve milli gelir itibariyle iki devlet arasında bulunan fark, o iki devletteki bütün sınıflara yansır.

¹⁵ Mukaddime, C II, s 651

Böylece devletlerarasındaki fark, o devletlerdeki her çeşit meslek sahipleri arasındaki fark biçiminde ve birbiriyle mütenasip bir tarzda ortaya çıkar.)¹⁶

Günümüzde Türkiye'deki meslek gruplarıyla gelişmiş ülkelerde yaşayan meslek gruplarının durumu bu tezi ispatlar mahiyettedir. Mesela İskandinav ülkeleriyle karşılaştırılacak olursak, her iki ülkenin refah seviyesi aynı zamanda şehirleşme, alt yapı ve bilimsel seviyede de kendini göstermektedir. İbn Haldun bu tip farklı iki şehrin dilencilerinin bile farklı olacağını örnek verir. Biri ekmek isterken diğerin tereyağı istemesi yaşadıkları toplumlardaki refah düzeyinin göstergesidir. İşte bu durumun sebebi, bu iki ülkenin üretimlerindeki değer farkıyla alakalıdır.

Aynı zamanda belirtmek gerekir ki, tüm şehirlerde bir gelir gider dengesi vardır. Gelirleri çok olan toplumların harcamaları da çok olacaktır. Aynı şekilde gelirleri az olan bir şehrin giderleri de az olacaktır. İbn Haldun'a göre bir şehirde zenginlik var ise hayvanat bile o şehre üşüşür, o şehrin haşaratı ve köpeği bol olur. Şehrin artıkları onlara yeter. Yoksul şehirlerde ise kuşlar bile uçamaz olur. "Bilmek lazımdır ki, (iktisadi sahadaki) ahvalin genişliği ve umrandaki nimetin çokluğu, umranın çokluğuna (ve hacminin genişliğine) tabidir."¹⁷

Şehirdeki fiyatlarla alakalı nedensel izahlarına gelince; "bir şehir büyür, gelişir ve nüfus çoğalır, gıda ve onun yerine kaim olan zaruri ihtiyaç maddelerinin fiyatları düşer ve ucuzlar. Katıklık, meyve ve ona bağlı olan lüks maddelerin fiyatları ise yükselir, pahalılaşır. Şehrin nüfusu azalır ve umranı zayıflarsa bu seferde bunun tersi bir durum ortaya çıkar."¹⁸ Bunun sebebi açıktır. İnsanlar bir şehirde ilk olarak zaruri ihtiyaçları olan hububatın temini için çalışırlar. Bu durumda ihtiyacın çok fazlası üretilmiş olur ve bu ürünlere ulaşma kolaylaşır. Ancak katıklık ve lüks tüketime gelince bu umumun ihtiyacı değildir. Dolayısıyla insanlar bu yönde bir çabaya girişmezler. Refahın artmasıyla bu ihtiyaçlar ortaya çıkar ama bu lüks maddeler herkese yetecek kadar üretilmeyeceğinden pahalı olur.

¹⁶ Mukaddime, C II, s 653

¹⁷ Mukaddime, C II, s 655

¹⁸ Mukaddime, C II, s 656

Aynı şekilde İbn Haldun'a göre, lüks ve sanatlar da, umranın gelişmesiyle doğru orantılı olarak artar. Bu durumun üç sebebi vardır:

Birincisi; Umranın gelişmiş olması refahın bolluğuna delalet eder ki, bu durumda refaha hizmet edecek sektörler gelişmek zorundadır.

İkincisi; Bu zengin şehirde maişet temini kolay olduğundan sanatkârlar mecburen çalışmak zorunda kalmaz, kendilerini naza çekerek yüksek ücretler talep ederler.

Üçüncüsü; Vasıflı ustalara talep yoğun olmakla beraber bu vasıflı sanatkârların çok fazla bulunmayışı onların hizmet bedellerinin artmasına sebep olur.¹⁹

Bir de şehirlerdeki gümrük ve vergi sistemi buralardaki ürünlerin fiyatlarının, kırsal bölgelere göre daha yüksek olmasının sebeplerindedir. Ziraatın sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için gerekli ilaçlama ve gübreleme işlemleri de fiyatlara akseden ayrı bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

Görüldüğü üzere İbn Haldun iktisadi görüşlerinde de kendi kavramlarına sadık kalarak ve akli izahlar getirerek çağdaşı ilim adamlarından ayrılmaktadır. Piyasaların arz-talep dengesi ve bu arz ve talebe bağlı gelişen iş ve hizmet sektörleri birbirine bağlı ögelerdir. Şehirlerin zenginliğinin nedenleri oradaki umranla, oradaki umranın gelişmişliği de şehrin üretkenliğiyle açıklanmaktadır.

İbn Haldun'a göre, bedeviler umranca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler. Çünkü yukarıda ayrıntılı bir şekilde anlatılan sebeplerden dolayı şehirdeki yaşam hem pahalı, hem de bir bedevi için çok da zaruri olmayan adet ve ananelerle doludur. O yüzden bedeviler hem ucuz, hem de kendileri için daha kolay olan badiye yaşamını tercih ederler. Ayrıca bir bedevi eğer ciddi servet sahibi değilse şehir hayatı içerisinde, ona alışincaya kadar perişan olacaktır. Serveti olanların intibakı daha kolay olsa da geneli itibariyle bedevi insan şehir tarafından yutulur.²¹

Bu sebeplerden dolayı zenginlik ve fakirlik itibariyle bölgeler arasında görülen farklı durumlar aynen şehirlerde olduğu gibidir. Çünkü umranın yoğunlaştığı bölgeler

¹⁹ Mukaddime, C II, s 657

²⁰ Mukaddime, C II, s 658

²¹ Mukaddime, C II, s 660

aynı zamanda ciddi bir işgücünün de yoğunlaşması anlamına gelir. Bu iş gücü ihtiyaçtan çok fazlasını üretince elde edilen fazlalıklar ticari meta olacaktır ve bu kâr sermayenin birikmesine pazarların canlanmasına sebep olacaktır. Devlet bu ticari hareketliliğin vergileriyle güçlenecek ve bu parayla kaleler ve saraylar yaptıracak ve umran çığ gibi büyüyecektir. Güçsüz devletlerinde güçsüzlüklerinin altında bu amiller yatmaktadır.

İbn Haldun sermaye birikiminin tedrici olacağından bahsederek nesilden nesile biriktirilen malların büyüyeceği kanaatindedir. Bir de sermaye birikiminin bir diğer sebebi de, bir mülkün son bulup, yenisinin kurulduğu geçiş dönemlerindeki kaosu gayrimenkul fiyatlarında düşüşe neden olması ve bu süreci değerlendirip ucuza mal edinenlerin büyük servet sahibi olmalarıyla gerçekleşebilir. Yani kısa bir zamanda normal yollardan aşırı mal edinimi mümkün değildir. İbn Haldun, insanlardaki bu servet edinme gereksiniminin altında çoluk çocuğa bir geçim bırakma anlayışının yattığını belirtir.²²

Şehirdeki sermayedarlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar. Büyük sermaye sahipleri kendilerini, kıskananlardan veya tecavüzcülerden koruyacak askeri güç sahibi kimselerin himayelerine muhtaçtırlar. Aksi takdirde servet sahibi bir hadari, mallarını tecavüzlerden koruyamaz.²³

Şehirdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle kökleşir. Çünkü İbn Haldun'a göre hadaret sanatların varlığına ve o varlığın getirisi olan refaha bağlıdır. Bir yerde bir sanat dalının yeşerip gelişmesi de uzun yıllar ister. Bu sebeple sanatlarının gelişebilmesi için şehirlerin uzun yıllar istikrarlı bir yönetime ihtiyacı vardır. Bu sebeple hadaret hanedanın devamlılığına oranla gelişir. Yüksek medeniyetlerin uzun süreli mülklerin eseri olması bunun delilidir. Hadari geleneklerin oluşması ve kökleşmesi bir beldedeki mülkün varlığıyla alakalıdır. Tarih boyu büyük devletlere beşiklik eden coğrafyalardaki derin hadaretin sebebi işte bu sürekli mülktür. Mesela, İran ve Roma imparatorlukları uzun süren mülkleri sayesinde köklü ve kadim bir umranın oluşmasına zemin hazırlamışlardır. İstanbul'daki hadaret

²² Mukaddime, C II, s 663

²³ Mukaddime, C II, s 665

binlerce yıllık bir geçmişe sahip olduğundan bu şehrin hadarilikle ilgili adetleri köklemiştir.

Hadaret umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir. İbn Haldun'a göre, nasıl ki asabiyetin nihai gayesi mülk ve hanedanlıktır, aynen öylede bedavetin de nihai gayesi hadarete ulaşmaktır.

İbn Haldun, tabiattaki kevn ve fesadın toplumsal yaşam için de geçerli olduğu görüşünü her fırsatta belirtmektedir. İnsanın en olgun yaşı kırk yaşıdır ve sonra gerileme başlar. Tüm çocukluk ve gençlik hayatında olgunlaşmayı amaçlayan insan kırk yaşından sonra, yani amacına ulaştıktan sonra, bir süre durgunluğa ve sonra yaşlılığa doğru geriler. Bu denge hayatın her alanında kendisini gösterir ve kaçınılmazdır.

Mülkün başkenti olan şehirler, hanedanlığın harap olması ve yıkılmasıyla harap olur. Bir mülk yıkılır veya çökerse, o mülkün yönetim merkezi olan şehirde de umran harap olur veya çöker. Bu kaidenin hiç şaşmayacağını bildiren İbn Haldun, bu duruma birkaç hususun neden olduğunu belirtir.

Birinci husus, bir şehrin hanedanı mağlup olunca yeni gelen hanedan büyük bir ihtimalle bedeviyet hasletlerine sahip olacaklardır. Bu durumda refah ve lüks yaşam sekteye uğrayacaktır. Zira bedavet refah ve lüksten ziyade zaruri ihtiyaçlarla yetinir. Bedevi hanedanın sade talepleri lükse ve refaha alışmış şehrin bir durgunluğa girmesine yol açar. Bazen gönüllü, bezen de kerhen olan bu sade yaşama uyma hali umranın gerilemesine neden olur.²⁴ İstanbul'un arabesk kültürü bu anlamda en güzel örnektir. İmparatorluk döneminde yüksek bir hadaret merkezi olan İstanbul şehri, Cumhuriyet döneminde uğradığı taşra göçüne direnememiştir. Şehre gelen taşralılar İstanbul'un kadim hadaretine ayak uyduramamışlar ancak geri dönmeyi de düşünmediklerinden kendi zevklerini ve arzularını şehre giydirmişlerdir. Şehrin klasik musikisinden tat alamayan Anadolu insanı memleketinde söylediği türkülerini de beğenmez olmuş ve her ikisinden bozma yeni bir musiki anlayışı gelişmiştir. Saray musikisi yerini arabesk müziğe, konaklar yerlerini gecekonduklara terk etmek zorunda kalmışlardır. Günümüzde, İstanbul'un ne dili, ne müziği ne de insanı kalmamıştır.

²⁴ Mukaddime, C II, s 680

İkinci husus, mülkün ve iktidarın temeli savaş yoluyla üstün gelmeden geçer. Yani bir iktidarı alt edenler, alt ettikleri iktidara ait ne varsa adet gelenek, lüks vs. düşmanlık eder ve ilga ederler.²⁵ Komünist devrimlerin yaşandığı ülkelerdeki reddediş buna örnektir. İşte yeni gelenlerin, öncekileri reddi, önceki hadaretin de gerileyip yok olmasına nedendir. Bu durum bir evi satın alan kimsenin, evin müştemilatını beğenmeyip yıkıp yeniden yapmasına benzer.

Üçüncü husus, genişleyen bir devletin başkenti, mülke oranla genişleyecektir. Ancak bu devletin başkenti ve merkezi yeni bir fetihle, başka bir şehre naklolunursa eski başkentteki umran da gerileyecektir. Osmanlıların eskiden başkentliğini yapan şehirlerin durumu buna en güzel örnektir. “Bir hanedanlığın bir şehri kendisine başkent yapması, daha evvelki başkentte bulunan umranı ihlal eder.”²⁶

Dördüncü husus; bir şehirde yaşayan aristokratlar genellikle şehrin düşüşüyle beraber şehirden istekli veya zorla çıkmak durumunda kalırlar. Bu da şehrin seçkin nüfusunu negatif olarak etkiler ki, bu durum umranın zayıflamasına neden olur.

“Umran için mülk, madde için suret mesabesindedir. Suret, nevi itibariyle, maddenin varlığını muhafaza eden bir şekilden ibarettir. Hikmet ilminde ‘Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz’, diye sabit olunmuştur. İmdi umransız hanedanlık tasavvur olunamaz, hanedansız ve mülksüz umran ise, mümkün değildir. Zira beşerin tabiatında, bir vazihın mevcudiyetini gerektiren saldırganlık vardır. Şu halde bunun için ya şer’i veya mülki bir siyasetin tayin ve takibine ihtiyaç vardır. Hanedanlığın manası da bundan ibarettir. Bu ikisi (devlet ve umran), birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bozukluk diğere de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir edecektir.”²⁷

Elbette ki güçlü bir asabiye veya hanedanın elinden, asabiyece daha zayıf bir hanedana geçen şehirler için bu durum söz konusudur. Yoksa güçlü bir hanedanın bir şehri alması, o şehrin umranının kaldığı yerden devam ederek yeni renklerle

²⁵ Mukaddime, C II, s 681

²⁶ Mukaddime, C II, s 681

²⁷ Mukaddime, C II, s 682-683

gelişmesine yol açacaktır. Ancak Romanın barbarlarca alınan şehirlerine bakıldığında İbn Haldun'un haklı olduğu ortadadır.

Bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur. “Bunun sebebi şudur; aşikârdır ki, şehir halkının işleri birbirini gerektirir. Zira umranın tabiatında yardımlaşma vardır. Ve ihtiyaç duyulan lüzumlu iş gücü bazı şehirlerin halkına mahsustur. Bu yüzden o şehirlerdeki halk, o işlerle meşgul olur, onunla ilgili sanatta maharet kazanır, bu gibi faaliyetler o şehir sakinlerinin hususiyeti olur. Bunlar, maişetlerini ve rızklarını, bu işlerden temin ederler. Zira şehirdeki umumi durum bu çeşit işlerle uğraşmayı gerektirmekte ve buna ihtiyaç hissettirmektedir. O şehirde ihtiyaç duyulmayan işler ise ihmal edilir. Zira böyle işleri meslek edinenler için bir fayda hâsıl olmaz.”²⁸

Geçim için zorunlu meslek grupları her şehirde vardır. Terzilik, demircilik, marangozluk vs. gibi. Ancak ileri umran sahibi şehirlerde lüks kategorisine giren bazı meslek ve sanat dalları vardır ki bunlar o şehre mahsusturlar.

İbn Haldun'a göre şehirlerde de asabiyetin mevcuttur ve asabiyet sahiplerinin yekdiğerine galebe çaldıkları bir vakiyadır. “Aşikârdır ki, tek bir nesepten gelmeseler dahi beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme hususiyeti mevcuttur. Ancak evvelce de belirttiğimiz gibi bu suretle meydana gelen kaynaşma ve birleşme neseple olandan daha zayıftır. Kısmen de olsa bu yoldan neseple hâsıl olan asabiyet nevinden bir asabiyet husule gelir. Şehir sakinlerinin çoğu, sıhriyet yolu ile birbiriyle kaynaşmışlardır. Bu suretle birbirlerine o derece bağlanırlar ki, yekdiğerinin eti kemiği ve hımsı akrabası olan çeşitli zümreler meydana getirirler. Kabileler ve aşiretler arasında mevcut olan cinsten düşmanlığın ve dostluğun bir benzeri bunlar arasında da görülür. O yüzden bunlara da hizipler ve asabeler şeklinde çeşitli fırkalara ayrılırlar.”²⁹ Merkezi yönetimin gücünün zayıfladığı dönemlerde, ortaya çıkan iktidar boşluğundan yararlanan şehir eşrafi bir araya gelerek şehri yönetmeye talip olurlar. (Mesela, birinci dünya savaşı sonrasında merkezi yönetimin zayıflaması sebebiyle durumdan vazife çıkaran Kars eşrafi bir araya gelerek meclis kurmuşlar ve Kars Cumhuriyeti adı altında bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.) Böylelikle iktidar çekişmeleri başlar ve bir asabiye

²⁸ Mukaddime, C II, s 683

²⁹ Mukaddime, C II, s 684

veya mülk için geçerli olan her şey bu şehir için de gerçekleşir. İktidar çekişmesini kazanan aile, diğerlerini tasfiye eder ve şehrin hâkimi olur. Mülk için işleyen süreç bu küçük mülk içinde işlemeye başlar.

İbn Haldun'a göre, bir memleketin hâkim unsurunun lisanı ne ise o memleketin lisanı odur.³⁰ Bu bağlamda İslam coğrafyasındaki hâkim olan Arap dilinin hâkimiyetinin nedeni, Arap hâkimiyeti ve İslam dini olmaktadır.

Yine İbn Haldun bedevilerin kullandıkları katıksız Arapçanın hadarilerde bozulmasının sebebinin, sonradan Müslüman olan çeşitli milletlerin Araplarla kaynaşmaları sayesinde bozulduğu kanaatindedir. Buna hadari Arapça adını verir. İbn Haldun'a göre, şayet Arapça Arapların lisanı olmakla birlikte, İslam'ın ve onun temel kaynaklarının (Hadis, Kuran) dili olmasaydı, sonraki dönemlerde Arapları hâkimiyetleri altına alan toplumlarca silinecekti. Ancak Arapça İslam'ın dili olduğundan dolayı varlığını devam ettirmiştir.³¹

Özetle, İbn Haldun'a göre, dilin hâkimiyetinin iki esası vardır. Biri siyasi üstünlük, diğeri ideoloji veya inanç sisteminin hâkimiyetidir. Türki cumhuriyetlerde Rusçanın anadil kadar iyi konuşulması bu kaidenin tecellisidir.

Umran bedevilikten hadariliğe doğru ilerledikçe ihtiyaçlarla doğru orantılı olarak sanat dalları da çeşitlenir ve incelenir. Bedevi yaşamın gerek duymadığı birçok alanda hadari yaşamın zanaatkârları mevcuttur.

Şehirde sanatların kökleşmesi yalnız buradaki hadaretin kökleşmesine ve süresinin uzun olmasına bağlıdır. “Bunun sebebi açıktır ve oda şudur; tüm sanatlar umranın adetlerinden ve renklerinden ibarettir. Adetler ise sadece çok tekrarlar ve uzun süre ile kökleşir. Bu suretle onların rengi sağlamlaşır ve nesiller boyunca kökleşir. Bundan dolayı engin bir hadarete sahip bulunan şehirlerin umranı gerileyip noksanlaştığı zaman umranı yeni olan bir takım şehirlerde bulunmayan söz konusu sanatlarla ilgili eserlerin oralarda hala mevcut olduğunu görmekteyiz. Umranı yeni olan şehirler öbürleri kadar gelişmiş ve ilerlemiş olsalar dahi durum budur. Bunun sebebi bahis konusu eski umranla ilgili ahvalin üzerinden uzun asırların geçmesi, bu ahvalin

³⁰ Mukaddime, C II, s 686

³¹ Mukaddime, C II, s 686

elden ele intikal etmesi ve tekrarlanmasıyla sağlamlaşmış olması; buna karşılık yeni şehirlerdekinin henüz gayesine ulaşmamış bulunmasıdır... Hanedanlıkların uzun zaman hâkim oldukları Suriye, Irak ve Mısır'da Endülüs'tekine benzeyen bir hadaretin bulunduğu nakledilmektedir. Buralarda da sanatlar sağlam bir şekilde yerleşmiş iyi ve zarif olmak şartıyla ve bütün çeşitleriyle birlikte mükemmelleşmiş ve bunların rengi o umranda baki kalmıştır. Sanatlar umran büsbütün yıkılmadıkça ondan ayrılmaz. Nitekim bir kumaşa iyice yerleşen bir boyanın hali de böyledir. (kumaş tamamen eskimedikçe ondaki renk çıkmaz)³²

Sanatlar ancak taliplerin fazla oluşu ile iyileşir ve ilerler. Bunun sebebi çok açıktır. Çünkü daha öncede açıklandığı üzere İbn Haldun, herhangi bir malın bedelini ona olan talep belirler görüşündedir. Bu yüzden bir sanat dalının üretimi pazarda beklenen talebi yaratmıyorsa o sanat dalı terk edilecektir. Çünkü kazanç olmadan üretimi ateşleyecek olan azim de olmayacaktır.

İbn Haldun pazarlarda arz-talep dengesini anlatırken ince bir noktaya değinerek, devletin veya ekâbirin talep ettikleri ürünlere ait sanat dallarının, sadece halka hitap eden sanatlara oranla daha kalıcı olacağı tespitinde bulunur. Devletin ihtiyaçları hem fazla, hem tahsilâtı daha kolay olacaktır. Bu da devlete hizmet veren sektörlerin istikrarlı bir büyümeyi yakalayacakları anlamına gelir. Silah sanayinin gelişimi bu konuda İbn Haldun'u destekler niteliktedir.³³

Yine doğaldır ki, umranın gerilemesi o şehrin hem iktisadi durumu, hem popülasyonu üzerinde negatif etkiler doğuracağı açıktır. Buna paralel olarak talebin yok olması, sanatları da bir bir tüketecek ve ustalar, yetiştirecek çırak bile bulamayacaklardır.

İnsanların sanatlardan en uzak olanları Araplardır. Burada Araplıktan kasıt onlardaki bedeviliktir. Bu anlamda tarih boyu Araplar gibi bedevi özelliklere sahip diğer milletlerde de sanatların pek görülmediği bilinen bir vakıadır. Çünkü sanatlar hadari insanın ihtiyaçlarını temel alarak gelişip çeşitlenir, oysaki bedevi insanın söz konusu sanatların birçoğuna hiç ihtiyacı olmaz. İhtiyaç olmayan bir meslek ise

³² Mukaddime, C II, s 724-725

³³ Mukaddime, C II, s 726

gelişemez veya çok sınırlı olarak var olur. Bu bedevi insanın hayat anlayışından ve önceliklerinden kaynaklanan bir realitedir. Belli bir sanatta meleke sahibi olan bir kimsenin, ondan sonra diğer bir sanatta iyi bir meleke kazanması nadir görülür.³⁴

Bu sadece sanatlar için değil, ilim adamları için de geçerli bir konudur. Çünkü melekeler çok uzun zamanda oluşur ve insanın kişiliğini ve karakterini de şekillendirir.

Bu tespitlerden sonra İbn Haldun kendi dönemine ait bilinen sanatlardan bahseder. Sanatlara ilişkin detaylı bilgiler veren İbn Haldun, tüm bu sanatların gelişimi ve ortaya çıkışını insani ihtiyaçlar temelinde açıklar ve bu sanatların gelişimini de bedevi- hadari nazariyesine bağlı kalarak nedensel kaidelere bağlar. Mesela bazı sanatlar bedeviliğe has iken bazıları sadece hadarilerin ilgi alanları içindedir. Hadariler, çiftçilikle pek uğraşmazken bedeviler arasında sahafılık gibi sanatların bulunamayacağından söz eder. Yani sanatlar toplumun ihtiyaç ve estetik anlayışlarına göre şekillenir. Ancak konumuzla çok alakalı olmadığından bu detaylara girmeyeceğiz

³⁴ Mukaddime, C II, s 727–728

SONUÇ

Öncelikle şunu itiraf etmemiz gerekir ki, tezimizin konusu olan, İbn Haldun'da tarihsel varlık alanının nedenselliği, üzerinde daha uzun çalışmalar yapılması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Biz Mukaddime'nin sayfalarında konumuza cevap olacak deliller ararken şunu fark ettik ki, İbn Haldun maalesef halen tam manasıyla keşfedilememiş ve birçok görüşüyle hala bakir bir mümbit arazi gibi araştırmacıların varlığını keşfetmesini beklemektedir. Umarız ki, bu kısıtlı çalışmamız yeni yapılacak olan çalışmalara harita niteliği taşısın.

İbn Haldun, önsözümüzde de belirttiğimiz gibi herhangi bir şablon ekole oturtulamayacağından, bir konu hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu kavrayabilmek için önyargı ve genellemelerden arınarak ona teslim ve talip olmayı gerektiren yalnız bir dağ gibidir. Bu sebeple ona izafe edilen birçok anlayışında açıkçası Mukaddime'de tam olarak karşılıklarını bulamadık. İbn Haldun'a hem liberal, hem sosyalist, hem faşist denildiğini okuyor ve bir düşünür nasıl bu kadar farklı olabiliyor diye sormaktan kendimizi alamıyorduk. Ancak baktık ki, onu bu günümüz kavramlarıyla ifade eden düşünürler üzülmeye başlıyor ki, İbn-i Haldun'u anlayamamışlardır. Onun belki tüm bu akımların muharriki olacak hepsini andıran ama hiçbiri olmayan bir anlayışlar bütününe sahip olduğunu fark ettik. Şems'in Fil örneğinde olduğu gibi, herkes İbn Haldun'un bir tarafını yakalamış ancak hiç biri onu bütünüyle tasvir edememiştir.

Âcizane görüşümüz şudur ki; “insana kendi eliyle ettiğiinden başkası yoktur” sırrının en güzel tefsirini bulduğumuzu söyleyebiliriz Mukaddime'de. Mukaddimenin her sayfasından yüksek İslam medeniyetinin, sünnetinin, ahlakının ve aklının kokusu gelmektedir. O var olanın var oluşsal sürecini tam bir gerçekçilikle müdahale etmeksizin anlatırken, satır aralarında olması gerekenin resmini havas-ul havas'a vermektedir. İnsan tasavvuru, tabiat ve hayat tasavvuru adl üzeredir, yani işleyişin ve sünnetullahın adaletini ortaya koyar ve bu sünnetullahın sadece fiziksel ve biyolojik kozmos için değil içtimai hayatın her safhası için de tecelli edeceğini ispat eder. Onun Tanrı tasavvurunda mutlak bir adaletin tecellisinden başka bir şey yoktur. Rahmetin ise Muhammed ile tecelli ettiğini, yüksek akıl ve ahlakın tecessüm etmiş halinin ancak o

olabileceğini belirtir. Ona varis olarak sadece ahlaken hakiki sufileri görmesi satır aralarının deşifresi hükmündedir.

Doğru bellidir, yanlış da bellidir. O halde olagelen olmakta olan ve olacak olan iki artı iki dört edercesine bellidir. Maharet sadece bunun matematiğini bilmekle olur ki, o da Mukaddime'dir. Ancak olması lazım gelen hususunda vaaz etmeyen İbn Haldun, reçete soranlara Muhammedi ahlakı adres gösterir.

İlahi düzenin kusursuz işleyişinden feyz alan İbn Haldun, bu ilahi matematiğin formüllerini içtimai hayata tatbik etmekten öte bir çaba sarf etmez. Biz bu çalışmamız boyunca onda en küçük bir romantizme, ütopyaya, akıl dışılığa veya kutsallaşmış bir ideaya rastlamadık. İnsana hayatın mutluluk anahtarını sunmaya çalışan bir ortaçağ filozofu olduğunu da düşünmüyoruz. Tarihsel varlık alanında var olan her şeyin neden var olduğu ve yok olan şeylerin yok olma nedenselliğini apaçık serimledikten sonra, akıl sahiplerinin ibret alması için sustuğunu gözlemledik. Bu günkü anlamıyla dört başı bayındır bir bilim metodolojisi yanı sıra feraset ve tefekkür harmanı tespitlerinden talip olanlara sunmaktadır.

İnsanı ve insana dair her olguyu, hem bir mekanik hem bir kavram olarak işlediğini müşahede ettiğimiz İbn Haldun, onu ilişki içerisinde olduğu nesnelere dünyasıyla mezcedip nedensel bir kompozisyon bütünlüğünde sunmaktadır. Dünya ve içerisinde yer alan hiçbir şey tam manasıyla birbirinden bağımsız değildir. Her şey ve herkes birbiriyle müdahil bir ilişki içerisinde görünmektedir. Gerçekleşen her olayın akli-makul nedenleri olduğu gibi bu nedenlerin sonuçları da yeni bir olayın doğmasına zemin hazırlayan amiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu ilişkiler yumağı içerisinde muazzam bir düzenlilik ve matematiksel bir kesinlik olduğunu fark etmemizi sağlayan İbn Haldun, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak deliller ve misallerle bizleri mutmain etmektedir. Tüm bunlardan sonra onun son noktayı koymaktan kaçındığına, kendinden sonra gelenler için çalışma alanları bıraktığına şahit olmaktayız. Bu gün bilim adına söylediklerimizin, yüzyıllar öncesinde eksiksiz fark edilmiş olduğu hakikatına hayret etmek bir yana, bilginin kümülatifliği hususunda ilimleri özgürleştirme çabasını görmemezlikten gelemezdik. Kendi kurduğu ilm-i umran başta

olmak üzere ilimlerde ve hayatın her alanında akıl dışılığı ve bağınazlığı reddediş her bilim insanı için namus abidesi manifesto olarak kalacaktır.

Günümüz insanının ve dünya sisteminin boğulduğu hususlara dair nefes arayışlarında İbn Haldun'a müracaat edilmeden bir sonuç alınabileceği kanaatinde değiliz. Siyasi, ekonomik ve tabii hadiselerin olagelen süreçleri, varlıklar âleminin işleyiş mekanizmaları olan sünnetullah çerçevesinde rasyonel ve objektif olarak Mukaddime teknesine yatırıldığında çözümlerin hiç de o kadar girift hadiseler olmadığı anlaşılacaktır. Belki bu sayede insanlık düşünürlerin kobayı olmaktan kurtulacaklardır.

KAYNAKÇA

- ARNOLD, David, Coğrafi Keşifler Tarihi, Çev: Osman Bahadır, Alan Yayınları, İstanbul 1995
- ARSLAN, Ahmet, İbn-i Haldun, Vadi Yayınları, Ankara 1999
- AYCAN, İrfan-Söylemez, Mahfuz, İdeolojik Tarih Okumaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999
- BARTHOLD, Prof. Dr. W. , İslam Medeniyeti Tarihi, Çev: Prof. Dr. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1977
- BATSEVA, S.M. , “İbni Haldun’un Tarihsel Felsefi Öğretisinin Toplumsal Temelleri”, Çev: V. Erdoğan, Mukaddime, Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977
- BOLAY, S.Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1996
- BRAUDEL, Fernand, “Tarih Üzerine Yazılar”, İmge Kitapevi, Ankara 1992
- BREISACH, Ernst, Tarih Yazımı, Çev: Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007
- COLLINGWOOD, R.G., Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler, Çev: Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986
- DE BOER, Prof. Dr. T.J. , İslam’da Felsefe Tarihi, Çev: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev: Burhan Köroğlu, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000
- EL-HUSRİ, Sati, İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001
- EL-FARUKİ, İsmail Raci-Louis Lamia, İslam Kültür Atlası”, Çev: Mustafa Okan Kibaroglu, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1997

- FALAY, Nihat, İbn-i Haldun'un İktisadi Görüşleri, Güray Matbaacılık, İstanbul 1978
- FETSCHER, Iring, "Tarih felsefesi", Çev: Doğan Özlem (Günümüz Felsefe Disiplinleri), Ara Yayınları, İstanbul 1990
- FREUND, Julien, Beşeri Bilim Teorileri, Çev: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991
- GİBB, Hamilton A.R, İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev: Kadir Durak, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991
- GÖKBERK, Macit, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn-i Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", İbn-i Haldun Güncel Okumaları, İz Yayıncılık, İstanbul 2009
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldun", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999
- GÜÇLÜ, A.Baki, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002
- HAMİDULLAH, Muhammed, İslam'da Devlet İdaresi, Çev: Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul 1996
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Düşünce Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977
- HEİDDEGER, Martin, Bilim Üzerine İki Ders, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998
- HODGSON, M.S. G, İslam'ın Serüveni", Çev: Alp Eker, İz Yayıncılık, İstanbul 1995
- HOLT-Lambton-Lewis, İslam Kültür ve Medeniyeti, Çev: Hamdi Aktaş, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989
- HUME, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997
- İBN HALDUN, Mukaddime, Çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988

- İBN-İ HALDUN, Mukaddime, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008
- İBN HALDUN, Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar, Çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İSAR, İstanbul 1998
- JASPERS, Karl, Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, Çev: Sedat Umran, Birleşik Yayınları, İstanbul 1995
- KAZICI, Prof. Ziya, İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999
- KAZICI, Ziya, “Tarihi Seyri İçinde Hilafet Meselesi”, Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi
- KHEMERİ, T. , “İbn Haldun’un Mukaddimesi’ndeki ‘Asabiye’ Mefhumu” , Çev:Hüseyin Zamantılı, Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, No: 3239, İstanbul 1984
- LACOSTE, Yves, İbni Haldun, Çev: Mehmet Sert, Sosyalist Yayınları, İstanbul 1993
- LE BON, Gustave, Kitleler Psikolojisi, Çev: Selahattin Demirkan, Yağmur Yayınları, İstanbul 1976
- MEHDİ, Muhsin, “İbn-i Haldun” , Çev: Yusuf Ziya Cömert, (İslam Düşünce Tarihi-M.M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 1991
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitapevi, İst.1992
- MUSTAFA, Dr. Nevin A. , İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, Çev: Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1990
- NASR, Seyid Hüseyin, İslam ve İlim, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989
- ÖNCÜ, Ahmet, Sosyoloji ya da Tarih, Öteki Yayınları, Ankara 1993
- ÖZTUNA, Yılmaz, Devletler ve Hanedanlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996
- POPPER, Karl R, Tarihselciliğin Sefaleti, Çev: Sabri Osman, İnsan Yayınları, İstanbul 2000

- ROSENTHAL, M.- Yudin P, Dictionary of Philosophy, Çev. Enver Aytekin-Aziz Çalışlar, Sosyalist Yayınları, İstanbul 1972
- SEZER, Baykan, “Tarihte Doğu Batı Çatışması”, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezi Çalışması, Sosyoloji Yıllığı-Kitap 12, Kızılelma Yayınları, İstanbul 2005
- TAGORE, R, Milliyetçilik, Çev: Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999
- TAYLAN, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar neşriyat, İstanbul 1985
- TOGAN, Zeki Velidi, Tarihte Usul, Enderun Kitapevi, İstanbul 1985
- TOKU, Neşet, İlm-i Umran, Akçağ yayınları, Ankara 2002
- ULUDAĞ, Süleyman, İbn Haldun, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul 1995
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi Tarihi, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1957
- ÜLKEN, Hilmi Ziya-Fahri, Ziyaeddin, İbni Haldun, Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940
- Von ASTER, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık, Çev: Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994
- WOLFSON, H. Austryn, Kelam Felsefeleri, Çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001
- WOODS, Alan - Grant, Ted, Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim, Çev: Ömer Gemici, Tarih Bilimci Yayınları, İstanbul 2001

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Diyarbakır 1974

Öğr.Gördüğü Kurumlar : **Başlama Yılı** **Bitirme Yılı** **Kurum Adı**

Lise : 1988 1992 Diyarbakır İmam Hatip Lisesi

Lisans : 1994 2001 Uludağ Üniversitesi

Yüksek Lisans : 2009 Uludağ Üniversitesi

Doktora :

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce İyi

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1. -

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar “

:

Diğer :

Tarih-İmza
Adı Soyadı