

147940

T.C  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

147940

## İBN HALDUN'A GÖRE DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ



YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Abdurrahman KURT

Bilal YILMAZ

BURSA 2004

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**İBN HALDUN'A GÖRE DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ**

**Bilal YILMAZ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**ÖZET**

İktisat, siyaset bilimi, tarih ve sosyoloji alanında ampirik araştırmalarda bulunan İbn Haldun çok yönlü bir düşünürdür. XIV. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun, XX. yüzyılın başlarında kurulan ve gelişen, kendisine konu olarak din ve toplum ilişkisini alan din sosyolojisinin tarihi içerisinde özel bir yere sahip bulunan gerçek bir din sosyolojisi öncüsüdür. Toplum içerisinde yaşanan bir olay olarak, dinin toplumla ilişkilerinin objektif bir şekilde incelenmesi mümkündür ve İbn Haldun bunu başarıyla ortaya koymuştur denilebilir. Dinin toplumsal realitesini ve rolünü kabul eden İbn Haldun, sosyal olaylar ile fiziki çevre arasında bir ilişkinin bulunduğunu öne sürmekte ve bu bakış açısıyla coğrafya, iklim ve gıda ile insanların yaşayış biçimleri ve karakterleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Sosyal olayları karşılıklı ilişkileri içerisinde inceleyen İbn Haldun, sosyal çevre ve din arasındaki karşılıklı ilişkiyi de bedevî ve hadarî ayırımından yola çıkarak ortaya koymuştur. İbn Haldun özellikle dinin toplumsal bütünleştirme fonksiyonu üzerinde durmaktadır. İbn Haldun, toplumda birliği koruyan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan iki güçlü unsur olan din ve asabiyet ilişkileri üzerinde dururken konuya dinamik bir yaklaşımla yönelmekte ve sosyal değişme ile din arasındaki ilişkiye el atmaktadır. İslam'da din-devlet ilişkisine asabiyet teorisini temel alan bir bakış açısıyla yaklaşarak halifeliğin neden mülke dönüştüğünü, altında yatan sosyal sebepleri ile birlikte ortaya koymuştur. Böylece İbn Haldun modern din sosyolojisinin üzerinde en çok durulan, din ve devlet ilişkileri konusuna sosyal nedenlere vurgu yaparak bir din sosyolojisi öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun'un görüşleri, yeni ilerlemelerin ışığı altında geçersiz addedilebilir veya en azından tartışılabilir ve tenkit edilebilir. Bununla birlikte, İslam kültürünün kuvvetten düştüğü XIV. yüzyılın karanlığı içinde, deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin önemli bir ilkesi olan objektiflikten ayrılmayan, tecrübeci, gerçekçi, akılcı, tenkitçi ve gözlemci görüşlerinin çoğunluk itibarıyla geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Danışman: Doç. Dr. Abdurrahman KURT

Sayfa: 130

**ANAHTAR KELİMELER**

Din ve Toplum	- Religion and Society
Asabiyet	- Social solidarity
Bedevî Umran	- Bedouin civilisation
Hadarî Umran	- Sedentary civilisation
Riyaset	- Presidency
Mülk	- Sovereignty

## ÖNSÖZ

Kendisine toplumu incelemeyi konu edinen Sosyoloji, Fransız Devrimi ve sanayi inkılabından sonra sosyal problemlerin arttığı Avrupa'da doğmuştur. Bu bilimin ilk kurucularının amacı, sanayileşme ile ortaya çıkan sorunları tespit etmek ve onlara çözüm yolları bulmaktır. Temel yaklaşımları, her türlü sosyal olayın sebeplerini kendi içinde yani sosyal hayatta bulunduğu idi. Bu yaklaşımları ile Batılı sosyologlar Batı toplumlarında ortaya çıkan sosyal problemlerin nedenlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Batı toplum yapısıyla tamamen farklı bir yapıya ve kültürel geçmişe sahip olan İslam toplumlarındaki sosyologların Batılı sosyologların düşüncelerini aynen benimsemeleriyle ortaya koydukları yaklaşımlar genellikle İslam toplumlarının yapısını anlamlandırmada başarılı olamamıştır. Her sosyal olay başka bir sosyal olayın eseri olduğuna göre İslam dünyasındaki sosyoloji çalışmaları, İslam tarihine dayanmak zorundadır. Çünkü toplum yapımızı tanımak ve bugüne ışık tutmak için başvurabileceğimiz kaynaklarımızın başında tarihçilerin eserleri gelir.

XX. yüzyılın başlarında kurulan din sosyolojisinin temellerinin, tarihin derinliklerine doğru gidildiğinde antik çağlardan itibaren atılmaya başlandığı ve bazı düşünürlerin eserlerinde din sosyolojisi ile ilgili olarak taslak halinde de olsa bir takım düşüncelerin yer aldığı görülmektedir. İslam tarihine baktığımızda Müslüman âlimlerin bu doğrultuda eserlerinde pek çok bilgiye yer verdiği görülür. Farabî, Gazalî, Birunî ve İbn Haldun bu İslam âlimlerinden birkaçıdır. Bu âlimler içerisinde İbn Haldun toplum meseleleri ile uğraşma bakımından diğerlerinden bir adım öndedir ve pek çok yaklaşımıyla da diğerlerine nazaran orijinallikler taşımaktadır. Toplum incelemesinde ortaya koyduğu metod ve yaklaşım, günümüzde kendisinin sosyolojinin öncüsü olarak görülmesini sağlamıştır.

Büyük İslam ve dünya düşünürlerinden biri olan İbn Haldun'un ortaya koyduğu fikirlerin önemi, gerek Doğu gerekse Batı'da asırlarca iyi anlaşılammış ve değerlendirilememiştir. Altı yüzyıl önce yaşamış olmasına rağmen ortaya koyduğu ve tartıştığı fikirler, aslında bugünün de sorunları ve tartışılan meseleleridir. Bu çalışmada sadece sosyolojik bir bakış açısıyla İbn Haldun'un din- toplum ilişkisi ile ilgili düşüncelerinin açıklanmasına ve ortaya konulmasına çalışılacaktır. İbn Haldun ortaya koyduğu düşüncelerle tarihte İslam toplumlarındaki din-toplum ilişkisini gözlem metoduyla değer yargısından bağımsız, objektif bir tarzda, daha din sosyolojisinin kurulmasına altı yüzyıl varken ortaya koymuştur.

İbn Haldun'un Mukaddime'si üzerine gerek ÷lkemizde gerekse Batı'da çok sayıda incelemeler yapılmıştır. Bu incelemeler, günümüzde sosyal bilim olarak değerlendirilen tarih, ekonomi, tarih felsefesi, sosyoloji ve benzeri gibi disiplinlerin, İbn Haldun tarafından kurulmuş olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. İbn Haldun'un toplum ve din-toplum ilişkisi hakkındaki tüm görüşlerini açıklamak ve ortaya koymak bu çalışmanın hacmini aşardı. Bu sebeple çalışmada İbn Haldun'un en çok dikkat çeken sosyolojik görüşleri temel alınarak onun ortaya koyduğu geniş malzemenin bir kısmı işlenmiş ve yorumlanmak istenmiştir. Amacımız, İbn Haldun konusunda son sözü söylemek değil, onun anlaşılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunmaktır.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş Bölümü'nde din-toplum ilişkisinin genel yapısı, çalışmanın konusu, önemi, metodu, kaynaklar ile İbn Haldun'un hayatı ve metodolojisinden kısaca bahsedildi. Birinci Bölümde İbn Haldun'un sosyolojik görüşlerine yer verildi. Özellikle düşünce tarihine ilk toplum tipolojisi olarak geçen bedevî-hadarî ayrımı ve onun toplumla ilgili düşüncelerinin üzerine oturduğu asabiyet teorisi geniş olarak ortaya kondu. İkinci Bölümde İbn Haldun'un din- toplum ilişkisine ait görüşleri ortaya konup değerlendirilerek tahlil edilmeye çalışıldı.

Çalışma boyunca tezin yazımı ve planlanmasında düşünce ve eleştirileri ile yol gösterici olan ve her türlü yardımı ve kolaylığı gösteren danışman hocam Doç. Dr. Abdurrahman Kurt'a, çalışma süresince tezin yazımında yardımlarını aldığım tüm dost ve arkadaşlarıma da teşekkür etmeyi bir görev addederim.

Bilal YILMAZ

Bursa / 2004

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
1- Araştırmanın Önemi.....	2
2. Araştırmanın Amacı .....	5
3. Araştırmanın Metodu .....	6
4. Kaynaklar.....	7
5. İlm-i Umran ve İbn Haldun'un Metodu.....	10
6. İbn Haldun'un Hayatı .....	17
7. İbn Haldun Hakkındaki Düşünceler.....	20

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İBN HALDUN'DA TEMEL SOSYAL ALANLAR

A. TOPLUM TİPOLOJİSİ.....	25
1 Bedevîlik.....	26
a. İktisadî Yönden Bedevîlik.....	28
b. Siyasi Yönden Bedevîlik.....	29
c. Ahlâkî Yönden Bedevîlik .....	32
d. Bedevîlikten Hadarîliğe Geçiş .....	33
2. Hadarîlik .....	35
a. İktisadî Yönden Hadarîlik.....	36
b. Siyasi Yönden Hadarîlik .....	37
c. Ahlâkî Yönden Hadarîlik .....	42
d. Hadarîlerde İlim Hayatı.....	45
e. Hadarîlikten Bedevîliğe Dönüş.....	46
B. ASABİYET.....	47
1. Asabiyetin Çeşitleri.....	50
a. Nesep Asabiyeti.....	50
b. Sebep Asabiyeti.....	52
2. Asabiyetin İşlevi.....	53
3. Asabiyeti Güçlendiren Âmiller.....	56

4. Asabiyeti Zayıflatan Âmiller.....	58
a. Refah ve Mülk .....	59
b. Siyasi,Hakimiyet Altına Girme.....	61
5. Asalet Teorisi ve Devletin Ömrü.....	61
6. Tavırlar Teorisi.....	64
C. EKONOMİK DURUMUN SOSYAL OLAYLARI ETKİLEMESİ.....	69
1. İbn Haldun ve Materyalizm.....	70
2. Emek Teorisi.....	73

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN HALUN'A GÖRE DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ

A. FİZİKİ ÇEVRE VE DİN.....	79
B. BEDEVİLİK VE DİN.....	86
C. HADARİLİK VE DİN .....	90
D. DİN VE ASABİYET .....	94
1. Asabiyetin Dine Etkisi.....	94
2. Dinin Asabiye Etkisi.....	97
E. DİN VE DEVLET .....	104
1. Akli Siyaset-Dini Siyaset.....	105
2. İslam-Asabiyet-Mülk İlişkileri.....	110
F. DİN VE EKONOMİ.....	116
SONUÇ.....	121
BİBLİYOGRAFYA.....	125

## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
Ank.	Ankara -
Ank.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ans.	Ansiklopedi
A.Ü.E.B.F.	Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi
A.Ü.H.F.D.	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.D.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.İ.A.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.T.C.F.	Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
E.Ü.E.F.	Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İ.İ.F.	İzmir İlahiyat Fakültesi
İst.	İstanbul
İst.Ü.İ.F.D.	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İ.Ü.H.F.	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İ.Ü.İ.F.	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
md.	Madde
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
M.S.U.	Mukaddime Süleyman Uludağ
M.Ü.İ.F.V.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Z.K.U.	Mukaddime Zakir Kadiri Ugan
s.	Sayfa
ss.	Sayfa Sayıları
S.	Sayı
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi Vesellem
S.Ü.İ.F.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
T.O.D.A.İ.E.	Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü
U.Ü.İ.F.D.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	Ve benzeri
vs.	Vesaire
Yay.	Yayınevi
ty.	Tarih yok

## GİRİŞ

Toplum olayları ile ilgili hiçbir yasanın ve dolayısıyla bir düzenliliğin bulunmadığını öne sürdüğümüzde sosyolojinin de mümkün olmadığını kabul etmemiz gerekmektedir.<sup>1</sup> Sosyoloji ilmi kurulmadan önce de insanlar toplum hakkında bilgi sahibiydiler. İbn Haldun, sosyolojinin ortaya çıkış amacı olan toplumda varolan toplumsal yasaların ortaya çıkarılması ve bu yasalarla toplumların yapısını ve bu yapıda meydana gelen sosyal değişimleri açıklama girişimlerini sosyolojinin ortaya çıkışından yüzyıllar önce ortaya koymuştur.

Din sosyolojisi, toplumun ve dinin incelenmesi üzerine temellenmiştir. Din, etkili bir sosyal gerçeklik olması sebebiyle sosyolojinin gelişiminin başından itibaren son derece önemli bir sosyal fenomen olarak kabul edilmiş veya anlaşılmıştır. Nitekim Comte, Durkheim, Spencer, Max Weber gibi sosyolojinin klasik düşünürleri dini, sosyal hayatın vazgeçilmez bir veçhesi olarak telakki etmişlerdir. Din, tarihsel süreç içerisinde temel etken olarak insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Günümüzde de, bireyleri grup ya da topluluk halinde bir arada tutan bir güç olarak etkisini sürdürmekte; din uğruna, tartışmalar, anlaşmazlıklar hatta savaşlar olabilmektedir. Klasik sosyologlar, modern toplumsal süreçlerin hızlanmasıyla beraber dinlerin zamanla toplumsal hayattan kalkacağını düşünmekteydiler. Ancak dünyadaki son gelişmeler bu görüşlerle önemli ölçüde çelişmektedir. Dünya toplumlarının genelinde ve İslam toplumlarının özelinde yaşanan dine dönüş olgusu, bunun açık kanıtıdır.<sup>2</sup>

Din sosyolojisinin konusu dinin toplumla ilişkileri ve karşılıklı etkileşim tarzları olarak gösterilmesine rağmen bu disiplinin klasiklerinde daha çok dinin topluma olan etkileri üzerinde durulmuştur. Bununla beraber Weber ve onu takip edenlerin gayretleriyle din sosyolojisi, inançların geçirdiği değişimleri ve bunların hangi sosyal şartlara bağlı olduğunu, günlük hayata ne oranda yansıdığını, şehir, köy veya çeşitli sosyal gruplarda hayata yansımalarını incelemeye yönelmiştir.<sup>3</sup> İbn Haldun'un da en büyük özelliği toplumdaki kurumları karşılıklı ilişkileri ve birbirlerine etkileri içerisinde ele alması ve bunu objektif bir tarzda ortaya koymayı başarmasıdır. Dinin kaynağının toplumu aşan bir öze dayanmasına rağmen dinin toplum içerisinde yaşanan bir olay olması onun sosyolojik açıdan incelenmesini

<sup>1</sup> Sezer, Baykan, Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, Sümer Yay.. İst.1993., s.51.

<sup>2</sup> Yıldırım, Ergün, Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi, Bilgi Yay.. İst. 1999, s.9-10.

<sup>3</sup> Er, İzzet, "Din Sosyolojisi", D.İ.A., C. IX, s.345-346.



mümkün kılmaktadır.<sup>4</sup> İbn Haldun bu bakış açısıyla toplumda dinin oynadığı rolü ve sosyal hayatta yaşanan olayların dine etkisini karşılıklı etkileşim içerisinde incelemiştir.

## 1. Araştırmanın Önemi

Din sosyolojisi literatüründe din tanımları genel olarak iki kategoride toplanır. Birinci kısma giren tanımlarda din, anlam ve değer muhtevasına bağlı olarak tanımlandığından bu tür tanımlara substansiyel (aslî, özsel) tanımlar denir. İkinci gruba girenlerde ise din, birey ve toplum hayatında hangi fonksiyonu yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlandığından bunlara fonksiyonel (işlevsel) tanımlar denmektedir.<sup>5</sup> Fonksiyonel yaklaşımı benimseyenler, dinin özde ve temelde ne olduğu ile değil, ne yaptığı ile ilgilenmektedirler. Din kavramını işlevsel olarak tanımlayanların ilki E. Durkheim'dir. O'nun din tanımında kutsal olan, toplumsal olanın ifadesinden başka bir şey değildir. Kutsal, toplumun kutsal kabul ettiği'dir.<sup>6</sup> İşlevsel din tanımları tanrı kavramına atıfta bulunmayarak sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görev yapan; kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzlarını "din" olarak kabul etmektedir. Her iki tanımın bazı avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Çalışmada yerine göre iki tanımın yaklaşımları da kullanılacaktır.

İnsanlar yaratılışları itibariyle toplu halde yaşamaya muhtaçtırlar. İbn Haldun'un da belirttiği gibi insanlar maddi ve manevi ihtiyaçlarını yalnız başlarına temin edemezler. İbn Haldun'a göre insan, o kadar zayıf ve acizdir ki, şayet o tek başına yaşayabilseydi, neredeyse kendisine yetebilecek asgari gıdayı bile temin edemezdi. Bu sebeple de insanlar toplu halde yaşamak zorundadırlar.<sup>7</sup> Toplum biçiminde yaşam, içgüdüyle açıklanabilecek bir olay değildir. Toplum yaşamı tarihi bir olay, insanların kendi serüvenleri sonucu karşımıza çıkan bir gerçektir.<sup>8</sup> Toplumsal hayat kişiler arası veya gruplar arası ilişkilerle düzenlenir. Toplum genel olarak, "ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birçok yönden birleşik ve özgün varlık olarak gören insanlardan oluşan bir birliktelik"<sup>9</sup> olarak

<sup>4</sup> Günay, Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", A.Ü.İ.F.D., S.6. Erzurum1986, s.100.

<sup>5</sup> Köktaş, M. Emin, Türkiye'de Dini Hayat. İşaret Yay., İst.1993, s.24.

<sup>6</sup> Yıldırım, a.g.e., s.68.

<sup>7</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst.1988, C.I, s.271-273.

<sup>8</sup> Sezer, a.g.e., s.57.

<sup>9</sup> Marshall, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Osman Akınbay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1999, s. 732.

tanımlanabilir. Grup kavramından farklıdır. Grup, kişilerden oluşur ve toplumun sadece bir parçasıdır.<sup>10</sup>

Toplum, işlevsel olarak farklılaşmış temel gruplardan oluşmuştur. Her toplumda beş temel kurum vardır. Temel insan gereksinimleri bu kurumlar sayesinde karşılanırlar; aile, din, ekonomi, siyaset ve eğitim. Toplum kültürel olarak benzer grupların toplamıdır. Toplum birçok işlevi temel kurumların işleyişiyle gerçekleştirir. Dinlerin pek çoğu sosyal kurum ve bunların arasındaki ilişkileri düzenlemek eğilimindedir.

H. Bergson, “geçmişte ne ilmi ne sanatı ne de felsefesi olan insan toplulukları bulunduğu gibi bugün de bu tür toplumlara rastlanabilir. Fakat dinsiz toplum asla varolmamıştır”<sup>11</sup> derken dine olan ihtiyacın gerçekliğini dile getirmektedir. Her din bir toplum içerisinde ortaya çıkıp gelişmektedir. Toplumsal yaşayışın en eski ve en tipik bir görünümü olan din ile toplum arasında sıkı bir karşılıklı etki-tepki ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim nerede bir din zuhur etmişse, orada mutlaka yeni bir medeniyet ve kültür doğmuş, yeni bir hayat ve dünya görüşü meydana gelmiştir. Bu özellikleriyle din, vicdanlara hapsedilmiş bir müessese değil, hayatın tümünü içine alan ve sosyal problemlere esaslı çareler getiren prensipler toplamıdır.<sup>12</sup>

Din, bireysel düzeyde insanların aşkın olanla bağ kurmalarına ve çevrelerini belli bir sistem dahilinde algılamalarına yardım eden, toplumsal düzeyde de değer hiyerarşisi sağlama, denetleme-kontrol mekanizması olma ve sosyal kimlik belirleme gibi sosyal boyutları olan<sup>13</sup> bir olgudur. Dinin bireysel olduğu kadar toplumsal hayatı da kuşatan bağlantıları, din ile toplumun arasında karşılıklı bir etkileşimin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.<sup>14</sup> Din bir taraftan toplumsal kurumlar ve grupsal yapılarla ilişkilere girer ve onlar üzerinde etkilerde bulunurken, diğer taraftan dinî hayat da içinde bulunduğu toplumsal koşullar, çevreler ve ilişkilerden çeşitli düzeylerde etkilenir. Burada genel kural dinin, kaynak itibarıyla toplumsal içkinliğe indirgenemezse de toplum ile karşılıklı bir ilişki içinde olduğu şeklindedir.<sup>15</sup> Din ve ondan doğan grupların herhangi bir kültür çevresinde her türlü etkiden korunmuş, soyutlanmış olarak yaşamayacakları aşikârdır. Bu demektir ki din ile toplum arasındaki ilişkiler tek yönlü

<sup>10</sup> Tezcan, Mahmut, Sosyolojiye Giriş “Temel Kavramlar”, A.Ü.E.B.F. Yay., Ank.1993. s.18.

<sup>11</sup> Bergson, Henry. Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı. Çev. Mehmet Karasan. M.E.B. Yay., İst. 1986. s. 9.

<sup>12</sup> Er, Sosyal Gelişme ve İslam, Furkan Yay., Bursa 1994, s.51-52.

<sup>13</sup> Aydın, Mustafa, Kurumlar Sosyolojisi. Vadi Yay., Ank. 1997, s.113.

<sup>14</sup> Günay, Ünver, Din Sosyolojisi, İnsan Yay.. İst. 2000, s.31.

<sup>15</sup> Freyer, Hans, Din Sosyolojisi, Çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1984, s.51.

değil karşılıklı etki esasına dayanır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, “her türlü kaynak ve muhtevanın toplumsal şartlara indirgenmemesi, konu ile kaynağın birbirine karıştırılmamasıdır.”<sup>16</sup> Bir dinin veya dinin bir yönünün, toplumun bir ihtiyacından hareket etmesiyle o ihtiyaçtan kaynaklanması farklı şeylerdir.<sup>17</sup>

Din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini incelemek, başka bir ifadeyle dini hem bağımlı değişken hem de bağımsız değişken olarak, hem etkilenen hem etkileyen olarak incelemeyi ifade etmektedir. Tabii ki bu noktada dini sosyal boyutuna indirgememeye dikkat etmek gerekmektedir. “Dini salt sosyal boyutuna indirgemek, dinin mâhiyetini sosyolojik anlamda dinin toplumsallığına indirgemek, dini, sadece gerçekliğin sosyal inşasının bir bölümü olarak görmek, dini, sosyal gerçekliğin bir ürünü biçiminde ele almak demektir.”<sup>18</sup> Toplumun dine etkisinden bahsederken, onu toplumun bir işlevi olarak gören ve sosyolojizm olarak adlandırılan görüş redüksiyonist (indirgemeci) bir görüştür.

Din, sosyal bütünleşmeyi sağlayan faktörlerin başında yer alır. Durkheim’ın din-toplum, din-toplumsal değişim ilişkileri çerçevesinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri ise, sosyal bütünleşme ile sosyal bütünleşme ve sosyal dayanışmada dinin rolüdür. İbn Haldun, Durkheim’dan çok önce din-asabiyet ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleriyle dinin bütünleştirici, kaynaştırıcı güç ve işlevi üzerinde durmuştur. Din toplum içinde dağınkılığa, düzensizliğe, bunalıma, acziyete ve ümitsizliğe karşı bütünleşmeyi, umudu ve motivasyonu koyar.<sup>19</sup>

Sistematik din sosyolojisinin kuruluşundan yaklaşık 450 yıl önce yaşamış olan İbn Haldun, din-toplum ilişkisi hakkındaki görüşleri ile din sosyolojisinin önde gelen isimlerden birisi olarak kabul edilebilir. Mukaddime’sinde din sosyolojisiyle ilgili çok önemli değerlendirmelere yer veren İbn Haldun dini bir umran olayı olarak, sosyal bir kurum, insana özgü bir değer olarak görmekte, onu bu anlayışla incelemekte ve diğer sosyal değerlerle olan ilişkisini göstermektedir. Ona göre umrandaki çeşitli kurum ve değerlerden sadece biri olan din, diğer insani değerleri ve sosyal kurumları etkilediği gibi aynı zamanda diğer değer ve kurumlar tarafından etkilenmekte ve yönlendirilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Wach, Joachim Din Sosyolojisine Giriş. Çev. Battal İnandı, Ank.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1987, s. 7.

<sup>17</sup> Sezer, Baykan, Toplum Farklılaşması ve Din Olayı, İ.Ü.İ.F. Yay., İst. 1981, s. 202.

<sup>18</sup> Okumuş, Ejder, Toplumsal Değişme ve Din. İnsan Yay., İst. 2003, s. 101.

<sup>19</sup> Sezen, Yünni, Sosyoloji Açısından Din. M.Ü.İ.F.V. Yay. s. 114.

<sup>20</sup> Uludağ, Süleyman, İbn Haldun, T.D.V. Yay., Ank.1993, s.113.

Din sosyolojisinin temel konusunun din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koymak olduğu belirtilmişti. Günümüz İslam Toplumdaki din-toplum ilişkilerini anlamak için özellikle İslam tarihi boyunca gelişen tarihi verileri ve önemli tecrübeleri değerlendirerek yapılacak çalışmalara büyük ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>21</sup> Her toplumdaki din-toplum ilişkisine dair çözümler o toplumun gerçekleriyle uyumalıdır. Çünkü bir toplumda çözüm üreten varsayımlar ve kuramlar başka toplumlarda aynı sonucu vermez, her toplumun tarihsel geçmişi ve oluşturduğu kültürel miras biriciktir. Bunun en açık kanıtı, batının sosyolojik çözümlerinin aynen benimsenmesiyle ülkemizde yaşanan sosyal problemlere çözüm üretilmemesidir. Toplumumuzdaki din-toplum ilişkisinin tam anlamıyla anlamak ve bu ilişkide ortaya çıkan toplumsal sorunlara çözümler bulabilmek için İslam'ın doğuşundan itibaren, İslam toplumlarında yaşanan din-toplum ilişkilerini çözümlerimiz ve bize bu konuda bilgi veren düşünürleri incelememiz gerekir.

Araştırmada bu bakış açısıyla İslam düşüncesinin yetiştirdiği en önemli simalardan birisi olan İbn Haldun'un toplum hakkındaki görüşleri ve özelden din-toplum ilişkisi ile ilgili düşünceleri ortaya konmaya çalışıldı. O, XIV. asırda medeniyetlerin yükseliş ve yıkılışlarının tarihi ve sosyolojisi üzerine yazdığı Mukaddime'siyle öyle bir bilim anlayışı ortaya koymuştur ki onu aşmak mümkün olmamıştır. Ama maalesef onun oluşturduğu bilim anlayışını ve ortaya koyduğu teorileri uzun zaman takip eden olmamıştır. İbn Haldun'un Mukaddime de ortaya koyduğu fikirlerin önemi gerek doğuda gerekse batıda asırlarca anlaşılammış ve değerlendirilememiştir.<sup>22</sup> Ancak günümüzde artan bir ilgi ile Mukaddime üzerine araştırmalar yapıldığına şahit olmaktadır.

## 2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden ve pek çok araştırmacı tarafından sosyolojinin öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun'un, konusu olan din-toplum ilişkisi ile ilgili görüşlerinin tespit, tahlil ve izahını sunarak bunlar ışığında onun din sosyolojisi tarihi içindeki yerini ortaya koymak amacındadır.

İbn Haldun, günümüz sosyal bilimlerinin ele aldıkları konuları ansiklopedik bir tarzda ele alarak bu konuların arasına dinin sosyolojik tetkikini de dahil etmesi nedeniyle din sosyolojisinin öncülerinden biri olmayı hak etmektedir. Bu bakımdan, her ne kadar din

<sup>21</sup> Hayta, Beyhan, "İbn Haldun'da Kişilik Teorisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1996, s.3.

<sup>22</sup> Kozak, İ. Erol, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Pınar Yay., İst. 1984, s.17.

sosyolojisi ile ilgili birçok eserde İbn Haldun'a ve onun eserine fazla bir yer verilmemiş ve hattâ çoğu zaman ondan hiç söz edilmemiş olsa da İbn Haldun'u ve Mukaddime'sini din sosyolojisinin klasiklerinden biri olarak telakki etmek, yanlış olmayacak, bilakis ona gerçek hakkını vermek olacaktır.<sup>23</sup> Mukaddime incelendiğinde, orada taslak halinde de olsa, gayet açık bir şekilde bugünün deneysel din sosyolojisi yönünde, objektif ve gerçek bir din sosyolojisini bulmak mümkündür.

Bu çalışmada da din sosyolojisinin konusu olan din ve toplumun karşılıklı ilişkisi konusunda İbn Haldun'un düşünce ve görüşleri ele alınıp ortaya konularak onun din sosyolojisi içindeki yeri gösterilmeye çalışılacaktır. Hemen belirtelim ki, çalışmada İbn Haldun'un din-toplum ilişkisi ile ilgili bütün düşüncelerine yer verildiği iddiasında değiliz. Çalışmanın sınırları da Mukaddime gibi hemen her konudan bahsedilen ve her şeyin birbiriyle irtibatlandırılarak ele alındığı ansiklopedik bir eserdeki, din-toplum ilişkisi başlığı altında incelenmesi mümkün olan tüm düşüncelerin ortaya konulup tartışılmasına yetmezdi. Ancak yine de bu konuyla ilgili tipik sosyolojik altbaşlıklarla İbn Haldun'un din ve toplum ilişkisine dair görüşlerini belirlemeye çalıştığımızı söyleyebiliriz.

### 3. Araştırmanın Metodu

Tarih, İslamî sosyal bilimlere ilgilendiren en önemli sınıflandırma konusudur. Temel kavramlar tartışılırken tarih, İslamî sosyal bilimlerin anlaşılmasında bütünsel bir parça olarak görev yapar.<sup>24</sup> Tarih ve sosyoloji iki metot ve yaklaşımla birbirinden önemli ölçüde fayda sağlarlar. İlki, sosyolojik tetkik için tarihi metottan faydalanma ikincisi ise tarihi olayların sosyolojik yorumu. Geriye dönüş yaparak, sosyolojinin kuralları ile tarihi olayların yorumlamasını ve izahını yapmak çok karmaşık ve güç bir alandır. Fakat eski tarihi eserlerden ve dokümanlardan faydalanma, genel sosyolojik konular üzerinde bize gerçekten pek çok yeni görüşler sağlar. Bu nedenle araştırmada dolaylı gözlem diye de adlandırılan tarihi gözlem metodu esas alındı. İncelenilen kaynaklarda genel olarak, İbn Haldun'un görüşlerinin çağdaş görüşlerle veya diğer İslam düşünürleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve değerlendirilmesi şeklinde bir metot ve yaklaşımın benimsendiği görülmüştür. Bu araştırmada bu yöntem de baş vurularak İbn Haldun'un düşünceleri yer yer çağdaş görüşlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

<sup>23</sup> Günay, a.g.e., s.112.

<sup>24</sup> Davies, W. Merrily, İslam Antropolojisinin Oluşturulması Kendimizi ve Başkalarını Tanımak, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İst. 1991, s.213-214.



Bu çerçevede öncelikle İbn Haldun'un temel eseri Mukaddime ve İbn Haldun hakkında yazılan eserler ve yapılan çalışmalar taranarak objektif bir değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Sosyal bilimlerde genel metotlar olarak adlandırılan analiz, sentez ve karşılaştırma metotları, özellikle tarihi birikimin açıklama ve sentezini en uygun şekilde ifade etmede yardımcı olduğundan<sup>25</sup> sosyal bilimlerin bu genel metotları da çalışmada kullanılmıştır.

#### 4. Kaynaklar

Türkiye'de kendi sahasında ilk olma özelliğini taşıyan bu araştırma en temelde İbn Haldun'un Mukaddime ve Şifâü's-Sâil ile sınırlandırılmıştır. İbn Haldun'un başka eserleri varsa da ona asıl önem kazandıran Mukaddime adlı eseridir.<sup>26</sup> Bu sınırlandırma araştırmanın çok daha verimli olmasını sağlayacaktır. Çünkü din-toplum ilişkisi ile ilgili veriler İbn Haldun'un özellikle bu eserlerinde mevcuttur.

İbn Haldun Mukaddime'sine, tarih anlayışını anlatarak başlamaktadır. İbn Haldun kendisinden önceki tarihçilerden farklı bir anlayış orataya koymuş ve farklı bir ilmi anlayışın temelini armıştır. "Bu, yeni ve bağımsız bir ilim (ilm-i umran) olup onun konusu insan medeniyeti ve insan toplumunun incelenmesidir. Böylece tarihin konusunu insan toplum ve medeniyetinin incelenmesi olarak açıklayan İbn Haldun, A.Comte'tan beş asır önce sosyoloji ilminin mucidi olmaktadır."<sup>27</sup>

Mukaddime'nin ilk babında, coğrafi şartlarla sosyal hayat arasındaki münasebetler incelenmektedir. Bununla birlikte bu babın çeşitli yerlerinde din sosyolojisini yakından ilgilendiren konular da yer almaktadır. İkinci bab'da, türlü toplum tipleri, asabiyet ve devlet nazariyeleri ele alınmakta olup, bu bab da konumuzla yakından ilgilidir. Üçüncü bab, din sosyolojisi bakımından daha da dikkati çekici olup, onun en önemli konularından biri olan din ve devlet münasebetleri inceleme konusu yapılmaktadır. Yine bu bab'da tavırlar nazariyesi, hilafet müessesesi ve uzviyetçi toplum nazariyesinin de ele alındığı görülmektedir. Dördüncü bab, yerleşik hayatı inceleme konusu yapmakta, köy-şehir münasebeti üzerinde durulmaktadır ki böylece İbn Haldun bu günün sosyolojisinde köy sosyolojisi ve şehir sosyolojisi olarak bilinen sosyoloji kollarının kurucusu olarak görünmektedir. Beşinci bab, iktisat sosyolojisine

<sup>25</sup> Aslantürk, Zeki, Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1997, s.73-80; Aslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, Sosyoloji, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst.1999, s.47-49.

<sup>26</sup> Meriç, Cemil, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, İletişim Yay., İst.1997, s.68.

<sup>27</sup> Günay, Din Sosyolojisi., s.110-111.

ayrılmış olup, toplumla münasebetleri içerisinde iktisadî hayat ve faaliyetlerin inceleme konusu yapıldığı görülmektedir. Altıncı bab, bilgi nazariyesi, ilimlerin tasnifi, şiir ve edebiyat konularına ayrılmış olmakla, bilgi, eğitim ve edebiyat sosyolojilerine tahsis edilmiş bulunmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Haldun'un Mukaddime'sinin her bir bölümü, ayrı bir veya birkaç sosyoloji dalına ayrılmış olup, özellikle ilk üç babın din sosyolojisini yakından ilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Mukaddime'nin tamamında din sosyolojisi'nin çeşitli konularının serpiştirilmiş bir halde yer aldığını da belirtmek gerekir.<sup>28</sup>

Çalışmamızda Mukaddime'nin iki çevirisinden faydalandık. Bunlardan birisi M.E.B.'nin Şark İslam Klasikleri arasında yayınlanan Zakir Kadiri Ugan çevirisidir.<sup>29</sup> Bu çeviri onunla ilgili bütün çalışmalarda kullanılmakta ve düzgün bir çeviri olarak kabul edilmektedir. Diğer çeviri ise dergah yayınları arasında çıkan ve Süleyman Uludağ'ın yaptığı çeviridir.<sup>30</sup> İbn Haldun'un diğer bir eseri olan Şifâu's-Sâil yine Uludağ tarafından çevrilmiş ve dergah yayınları arasından çıkmıştır.<sup>31</sup> Çalışmada kullanılan iki çeviriden çok sık alıntılar yapılacağından iki metni birbirinden ayırmak üzere, Z. Kadiri Ugan tercümesi için (Z.K.U.), Süleyman Uludağ Tercümesi için (S.U.) şeklinde bir kısaltmaya gidilmiş ve dipnotlarda bu şekilde gösterilmiştir. Ayrıca Uludağ yaptığı tercümeyle geniş kapsamlı ve açıklayıcı bir giriş yazmıştır. Bu girişten ve Uludağ'ın tercüme içerisinde yer verdiği dipnot açıklamalarından yapılan alıntılar dipnotta ayrı olarak belirtildi.

Araştırmamıza örnek olabilecek Mukaddime'yle ilgili daha önce yapılmış çalışmalar incelenmiş ve öncelikle, onların metodolojik yaklaşımları gözden geçirilmiştir. Ünver Günay'ın "İslam dünyasında bir din sosyolojisi öncüsü: İbn Haldun"<sup>32</sup> adlı makalesi, Mukaddime ile birlikte yararlandığımız en verimli kaynak olmuştur. Günay makalesinde, Mukaddime'nin sosyolojiyi ilgilendiren temel kavramlarını ele alarak, din sosyolojisi ile ilgili konuları Batılı din sosyologlarının görüşleri ile mukayese ederek işlemiştir. Yine kendisinden yararlandığımız bir önemli eser de Ahmet Arslan'ın "İbn Haldun" adlı çalışmasıdır.<sup>33</sup> Müellif İbn Haldun'un felsefe-din ilişkileri hakkındaki görüşlerini eksen aldığı akademik çalışmada onun kendi alanıyla ilgili görüşlerini incelemiştir. Bu çalışmayı hazırlarken yararlandığımız diğer kaynaklardan özellikle zikretmek istediklerimiz şunlardır:

<sup>28</sup> Günay, a.g.e., s. 112.

<sup>29</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Z.Kadir Ugan, C. I-II-III M.E.B. Yay., İst.1991.

<sup>30</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., C. I-II İst.1988.

<sup>31</sup> İbn Haldun, Şifâu's-Sâil-Tasavvufun Mahiyeti, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay.,İst.1998 .

<sup>32</sup> Günay, "İslam Dünyasında Bir din Sosyolojisi Öncüsü", ss.63-104.

<sup>33</sup> Arslan, Ahmet, İbn Haldun, Vadi Yay.. Ank.199 .

Z. Fahri Fındıkoğlu ve H. Ziya Ülken tarafından birlikte hazırlanan “İbn Haldun” düşünürümüz hakkında yeni harflerle yayınlanan ilk müstakil kitaptır.<sup>34</sup> Fındıkoğlu’nun İbn Haldun ile ilgili yazıları genellikle fazla derinlik taşımamakla ve birbirinin tekrarı olmakla birlikte İbn Haldun’u yeni nesillere ve özellikle sosyal bilimcilere tanıtmada konusunda etkili olduğu söylenebilir. Yararlandığımız akademik çalışmalardan biri de Ümit Hassan’ın doktora çalışmasıdır.<sup>35</sup> İbn Haldun’un siyaset teorisini inceleyen bu değerli çalışmasında araştırmacı, Mukaddime hakkında yapılan incelemelerde farklı sonuçlara varılmasının sebebi olarak eserin, “bütünsel olarak ele alınmayışı”<sup>36</sup> tespitini yapmaktadır. Ancak kendisi de zaman zaman aynı metot hatasından kaynaklanan yanlışlara düşerek, sözgelimi İbn Haldun’un “ekonomik ilişkilere dayanan sosyal-siyasal nitelikte bir doktrin” kurduğunu ileri sürmektedir. Halbuki İ.Erol Kozak’ın işaret ettiği gibi İbn Haldun’un düşüncesi bir bütün olarak ele alındığında iktisat faktörünün önemli bir etken sayılmakla birlikte temel belirleyici olmadığı görülecektir.<sup>37</sup>

Türkiye’de İbn Haldun’un iktisatla ilgili görüşleri üzerinde en fazla duran araştırmacı İbrahim Erol Kozak’tır. Düşünürü fikir sistemine bağlı kalarak inceleyen Kozak’ın doktora tezinden ve makalelerinden oluşan çalışmaları, özellikle Marksist yaklaşımı benimseyen iktisatçıların İbn Haldun değerlendirmelerine karşı antitez mahiyetindedir. Araştırmacı, iktisadî yapı ile sosyal ve siyasi yapı arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu , iktisadî yapının temel belirleyici olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>38</sup> Bilim ve Ütopya dergisinin İbn Haldun özel sayısı İbn Haldun’un Marksist bir düşünce sistemine sahip olduğunu iddia eden düşüncelere yer verir.<sup>39</sup> Lacoste’nin “İbn Haldun. Üçüncü dünyanın geçmişi, Tarih biliminin doğuşu” adlı çalışması marksist bakış açısıyla İbn Haldun’u değerlendiren nitelikli çalışmaların başında gelir. İbn Haldun’un ekonomi hakkındaki görüşleri açıklanırken bu sözkonusu çalışmalar aydınlatıcı oldu.

Neşet Toku’nun “İlm-i Umran”ı da yararlandığımız temel eserler arasındadır. Toku, eserinde ilm-i umranı bugünün sosyal bilimleri ile karşılaştırarak onun, günün sosyal bilimlerinden ayrı, orijinal bir ilim olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu ve diğer eserlerin yanında internet üzerinde tarama yapılarak veb sitelerindeki İbn Haldun ile ilgili çalışmalara

<sup>34</sup> Fındıkoğlu, Z. Fahri- Ülken, H. Ziya. İbn Haldun, Kanaat Yay., İst.1940.

<sup>35</sup> Hassan, Ümit, İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi, Kuram Yay.. Toplumsal Dönüşüm Yay., İst. 1988.

<sup>36</sup> Hassan, a.g.e., s.1,5-10.

<sup>37</sup> Kozak, İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat, s.52-58.

<sup>38</sup> Kozak, a.g.e., s.45-61.

<sup>39</sup> Bilim ve Ütopya, “İslam’ın Marx’ı İbn Haldun”, Mart 1999.



da bakıldı. Ayrıca Yavuz Yıldırım'ın makalesinin,<sup>40</sup> Türkçe'de İbn Haldun üzerine yapılan çalışmaları bulmamızda önemli katkı sağladığını da belirtmemiz gerekir.

## 5. İlm-i Umran ve İbn Haldun'un Metodu -

İbn Haldun "umran ilmi" adını verdiği yeni bir bilim kurduğunun bilincindedir ve bunu açıkça ifade eder. İbn Haldun'un yapmak istediği şey, insanların ve toplumların yaşam biçimlerinin nasıl değiştiğinin, yeryüzünün nasıl imar edildiğinin, devletlerin nasıl kurulup geliştiğinin ve niçin yıkılmaya ve yok olmaya maruz kaldıklarının tespiti yoluyla tarihin bir açıklamasını yapmaktır. Ancak, onun tarihin açıklaması olarak değerlendirdiği şey, aynı zamanda toplumun açıklamasını da içermektedir. İbn Haldun'un toplumu açıklamaya yönelik yeni bir ilmî disiplin kurmaya kalkması da tarih yaklaşımının onu böyle bir işe zorlamış olmasındandır.<sup>41</sup>

Umran ilmi, tarih ilminin ölçüsü ve kıstası olan "umran"<sup>42</sup> konu edinen ve onu kendi tarihsel bağlamı içerisinde çözümlenmeyi hedefleyen bir ilimdir. İnsan topluluklarını tanımak isteyen İbn Haldun'un bu gayesini gerçekleştirmek üzere sistemleştirerek ortaya koyduğu ilimdir.<sup>43</sup> İbn Haldun, "insan toplumunu" bağımsız bir ilmin konusu haline getirmenin gerektiğini vurgulamış ve bu ilme "ilm-i umran" adını vermiştir.<sup>44</sup> İbn Haldun'un bu yeni ilmi kurmasının sebebi, tarihi konularda doğru ve gerçek olan sosyal hadiselerin, yalan ve asılsız olan haber ve rivayetlerden kurtarılması, ayıklanması, bu suretle tarihe hurafe karışmasının önüne geçilmesidir.<sup>45</sup> Ona göre büyük İslam tarihçileri olayların sebep ve illetlerini (kanunluluklarını) göz önünde bulundurmayarak yanlış ve uydurma haberleri gerçekmiş gibi rivayet etme hatasına düşmüşlerdir.<sup>46</sup> İbn Haldun tarihçilerin doğru habere ulaşabilmeleri için kendini ve çağını ölçü olarak kullanmalarını, haberleri umranın kanunlarına indirgeyip ona

<sup>40</sup> Yıldırım, Yavuz, "Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", İst..Ü.İ.F.D., S.5 , s.139-174.Yine Yıldırım'ın İbn Haldun Üzerine yaptığı yüksek lisans (İbn Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi) ve doktora (İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi) tezleri de çalışmada yararlandığımız önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

<sup>41</sup> Serdar, Ziyaeddin , İslam Medeniyetinin Geleceği, Çev. D.Aydın,İnsan Yay., İst.1986. s.200.

<sup>42</sup> Umran, sözlükte ev yapmak, evde oturmak, bir yeri kurmak gibi anlamlar taşıyan a-m-r kökünden türemiştir. "Mamur olma", "bayındırlık", "şenlendirme", ve "gelişme" anlamlarını taşır. İbn Haldun Mukaddime'de umran kavramını bir arada yaşama, insan topluluğu ve yerleşik hayat olmak üzere üç anlamda kullanmıştır. İbn Haldun'dan önce de İslam düşünürleri umran kavramını kullanmışlardır. Farabî, umran kavramını insanların birarada yaşaması anlamında kullanmıştır. Umranı , "bedevî umran" ve "hadarî umran" şeklinde tasnif ederek bütün insan topluluklarını ihtiva edecek şekilde kavramlaştırılması İbn Haldun'a aittir. Bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-Arap,C.IV, s.604; Mehdi, Muhsin, "İbn Haldun",Çev.Yusuf Ziya Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, haz: M.M. Şerif, İnsan Yay., İst.1991, c.III, s.185; Yıldırım, Yavuz, "İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi", (Basılmamış Doktora Tezi), İst.1998. s.26

<sup>43</sup> Yıldırım, Yavuz, "İbn Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi", (Basılmamış yüksek Lisans Tezi), İst. 1990, s. 46.

<sup>44</sup> El-Husrî, Satî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst.2001, s.112.

<sup>45</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.260.

<sup>46</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.201.

göre doğrulukları hakkında karar vermeleri gerektiğini belirtir.<sup>47</sup> Hatalara düşülmesinin en önemli sebebi “umrandaki ahvâlin tabiatlarını bilmemektir. Âlemde var olan her şeyin hem kendine, hem de azalarına özgü bir tabiatı vardır. Haberi işiten kişi varlıktaki ahval ve hadiselerin tabiat ve bu tabiatın gereklerini bilince bu durum o haberi değerlendirmede ve doğruyu yalandan ayırt etmede yardımcı olur.”<sup>48</sup> “Ahvâl” İbn Haldun’un sıkça kullandığı kavramlardan biridir ve en geniş anlamda insan topluluklarının içinde bulunduğu maddi ve manevi şartları ifade etmektedir. Günay, İbn Haldun’un ahvâl kavramıyla tabii, fiziki ve öncelikle sosyal çevreyi ifade ettiğini belirtir.<sup>49</sup> İbn Haldun bu ilmin yeni bir ilim olduğu ve daha önce hiçbir kimsenin bu ilimden bahsetmediğini ve kurduğu ilmin orijinal olduğunu da şöyle belirtir:

*“İmkan ve istihale itibarıyla (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın bâtıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan insan cemiyetinin yapısına bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olan şeyle, arzî olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arzî olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir. Böyle hareket edersek haberde hakkı bâtıldan, doğruyu yalandan ayırt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir bu kanun olur... Tarihçiler, naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu ölçü ile araştırırlar. ... Bu husus haadizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü (ayrı ve özel) konusu vardır. Bu konu beşerî umran ve insanî ictimadır. Bu ilmin (kendine has problemleri ve) meseleleri de vardır. Bu da; ard arda onun zatına lâhik olan hallerin ve arazların beyan edilmesidir. ... Umran, yeni çıkarılmış ve kurulmuş (orijinal) bir ilim gibidir...”<sup>50</sup>*

Umran ilminin tarihî rivayetleri değerlendirmedeki metodu hem metin hem de ravi tenkididir. Bunlardan metin tenkidi İbn Haldun’a göre diğerinden daha önce gelmektedir.<sup>51</sup> Umran ilmi bilgini, tarihi olayları, tarihçi gibi somut, bireysel özelliklerinde değil, gösterdikleri bazı benzerliklerde yakalamaya çalışacak, onları farklı zaman ve yerlerde farklı insan gruplarından ortaya çıkmalarından ötürü birbirlerinden ayıran bireyselleştirici niteliklerinde değil, bütün bunlarla birlikte gösterdikleri bazı “tekrar”larında, “sabite”lerinde kavramak isteyecektir. Tarihi olayları bu biçimde ele aldığı anda onlarda bazı süreklilikler, devamlılıklar görecektir, belli olay grupları arasında zamansal, tarihi birlikte oluşları aşan bazı içkin yapısal ilişkiler bulacaktır. Zaman, mekân ve benzeri bakımlardan farklılıkları bir yana bazı olayların başka bazı olaylardan adeta zaman dışı bir biçimde zorunlu bir tarzda çıktığını görecektir. İşte bu kendisine sözü edilen olaylar ve olay grupları arasında bazı değişmez zorunlu zaman dışı gibi görülen ilişkileri bazı modellerde tespit etmek imkanını verecektir.

<sup>47</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.202.

<sup>48</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.254-255.

<sup>49</sup> Günay, a.g.m., s.74-75.

<sup>50</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.260-261. 264.

<sup>51</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.259.

Bu modellerin bütünü umran ilmini oluşturacaktır.<sup>52</sup> İbn Haldun sosyal olayları, mahiyet ve özelliklerinin türdeşliğine göre bir nevi Max Weber'in sosyolojisinde görülen "ideal tiplere" göre ayırıp tahkik etmektedir.<sup>53</sup>

Umran ilmi bazı araştırmacılara göre sosyoloji, İbn Haldun da sosyolojinin kurucusudur.<sup>54</sup> Bu görüşlerden hareketle Ekber, İbn Haldun'un Batıda sosyal bilimlerin gelişmesine kısmen etkide bulunduğunu belirtir.<sup>55</sup> Ahmet el-Mutî ise umran ilmi ile beşerî bilimlerin farklı kökenlere sahip olduğunu, bu sebeple Müslümanların sosyal hadiseleri anlamada beşerî bilimlere yerine umran ilmine müracaat etmelerinin daha isabetli olacağı görüşünü savunmaktadır.<sup>56</sup> Bazı araştırmacılar da umran ilmini medeniyet ilmi (science of civilisation) olarak nitelendirmişlerdir. Umran medeniyete tam olarak tekabül etmediği için umran ilminin medeniyet ilmi olarak anlaşılması isabetli değildir. İbn Haldun'da umran ilminin sınırları, bütün sosyal faaliyetleri ve kurumları geçmişi ve hali ile içine alacak kadar geniştir. Bu sebeple bu ilmi bugün bildiğimiz bilim dallarından biri sanıp ona göre anlamamız ve anlatmamız yanlış olur.<sup>57</sup>

İbn Haldun üzerine araştırma yapan düşünürler umran ilminin konusu olan umran'a değişik anlamlar vermişlerdir. Cemil Meriç'in ele aldığı şekliyle "umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, sosyal ve dini düzeni, adetler ve inançlarıdır."<sup>58</sup> Ugan, umran'ı "cemiyetler halinde birbirleriyle yardımlaşarak insanların dünyayı imar ve yaşayışları için gereken geçinme vasıta esbap ve aletlerini hazırlamalarıdır" şeklinde tanımlar. Uludağ, Mukaddime tercümesinde umranın sosyal organizasyon manasına dikkat çekmektedir.<sup>59</sup> Lacoste'ye göre İbn Haldun'un eserinde umran terimi, nüfus ve iktisadî yaşama ilişkin sorunları olduğu kadar, toplumsal siyasal ve kültürel etkinlikleri de belirtir. İnsanla ilgili olguların bütünü söz konusudur.<sup>60</sup> De Slane, Rosenthal ve Monteil "civilisation" (medeniyet) kelimesini kullanmışlardır.<sup>61</sup> Bununla birlikte medeniyet, uygarlık kavramlarının zihinlerde üstünlük çağrışımı yapmasından, dolayısıyla "çağdaş" kelimesinde olduğu gibi bir sübjektif

<sup>52</sup> Arslan, a.g.e., s.80-82.

<sup>53</sup> Kostaş, Münir, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler I", Din Öğretimi Dergisi, S.14, Mart 1998, s. 100.

<sup>54</sup> Ekber, S. Ahmed, İslam'ın Keşfi, Çev. Lutfullah Karaman, İz Yay., İst.1994, s.205; Corbin, Henry, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, Çev. Abdullah Haksöz-İbrahim Kalın, İnsan Yay., ty., s.45; Husrî, a.g.e., s.112-113.

<sup>55</sup> Ekber, S. Ahmed, İslam ve Antropolji, Çev. Lutfullah Karaman, İnsan Yay., İst.1995 s.105

<sup>56</sup> Yıldırım, "İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi", s.34.

<sup>57</sup> Uludağ, İbn Haldun, s.53.

<sup>58</sup> Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, İletişim Yay., İst. 1998, s.147.

<sup>59</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Giriş", s.144.

<sup>60</sup> Lacoste, Yves, İbn Haldun, Çev. Mehmet Sert. Sosyalist Yay., İst. 1993 , s.108.

<sup>61</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Giriş", s.108.

değer hükmü taşımasından dolayı bu “civilasition” karşılığını doğru bulmayanlar da olmuştur.<sup>62</sup>

İbn Haldun’un umran kavramı bütün insan topluluklarını içine almakta, toplumsal yaşamın bütününe ele almakta,<sup>63</sup> herhangi bir değer yargısı taşımamakta, küllî bir gelişme ve ilerleme düşüncesi ifade etmemektedir. Bu anlamda İbn Haldun umranın tarih boyunca çizgisel tarzda ilerlediği anlayışına sahip değildir.<sup>64</sup> Toku’nun umran hakkındaki açıklaması araştırmamız açısından gayet kullanışlı ve açıklayıcıdır. Toku’ya göre umran, insanların birlikte yaşamak üzere bir araya gelmeleri ve buna yönelik örgütlenmeler sonucu ortaya çıkan ilişki biçimlerinin toplamıdır. Bir başka ifadeyle umran, en genel anlamdaki toplumsal organizasyon, toplumsal yapı ve ona tabiatı gereği arız olan hallerin hepsidir. Kısacası umran toplumsal hayattan ibarettir.<sup>65</sup> Umrana verilen bu karşılıklardan umran ilminin konusu da ortaya çıkmaktadır. Umran ilmi, kendisine bir bütün olarak insanın toplumsal yaşamını<sup>66</sup> ve bu yaşayışı etkileyen her türlü olayı<sup>67</sup> konu edinir. Bu anlamda toplumsal ve tarihsel sürecin birliğini ilk defa gündeme getiren İbn Haldun’dur.<sup>68</sup>

Onun toplumsal tarih anlayışı, modern düşüncenin bir ürünü olarak tarih felsefesi bağlamında ileri sürülen toplumsal tarih anlayışıyla aynileştirmemek gerekir. Çünkü İbn Haldun toplumsal tarihi modernistlerin yaptığı gibi evrensel insanlık tarihi kurgulamak için teklif etmemekte olup zaman içerisinde toplumların ilerleyip ilerlemediği türünden bir soruyla da ilgilenmemektedir.<sup>69</sup> Mukaddimeye bütün olarak bakıldığında insan toplulukları, geçim tarzlarından ilim müesseselerine kadar her yönleriyle umran ilminin inceleme sahası içindedir: Dünyadaki umranın tabiatı, onun sınırları içindeki bedevîlik, hadarîlik, hakimiyet, kazanma, geçinme, zanaatler, ilimler, bunların benzeri diğer hususlar, bunlara mahsus illetler ve sebepler. Görüldüğü gibi umran ilmi, bugün sosyolojinin ve bazı sosyal bilimlerin ele alma iddiasında oldukları insanın toplu halde yaşamasından doğan olayları, kurumları ele almaktadır. Böylece İbn Haldun, insanların meydana getirdikleri en basit küçük birimlerden, en karmaşık, büyük, gelişmişlerine kadar her çeşit toplumsal birimi inceleme konusu yapmaktadır. Bunun yanında bedevî ve hadarî toplulukların sahip oldukları siyasî, iktisadî ve

<sup>62</sup> Meriç, a.g.e., s.93-94.

<sup>63</sup> Bilgi, Alaattin, “İbn Haldun: Marx’tan Beş Yüzyıl Önce”, Bilim ve Ütopya, Mart 1999, s.31.

<sup>64</sup> Yıldırım, a.g.e., s.28.

<sup>65</sup> Toku, İlm-i Umran, Beyan Yay., İst. 1999, s.110.

<sup>66</sup> Batseva, S.M., “İbn Haldun’un Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, Bilim ve Ütopya, Mart 1997, s.24; Mehdi, “İbn Haldun”, s.120

<sup>67</sup> Yazan, Ümit Meriç, Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü, İnsan Yay., İst.1992, s.20.

<sup>68</sup> Toku, a.g.e., s.93.

<sup>69</sup> Öncü, Sosyoloji Ya Da Tarih. Öteki Yay.. Ank. 1993, s.65-66; Toku, a.g.e., s.93.

ilmî müesseseler de incelenmektedir. Umran ilminin konuları içinde, bedâvet ve hadâretten teşekkül eden farklı toplumsal hayat ve teşkilat aşamalarının birinden diğerine geçişin temelinde bulunan dinî, siyasî, iktisadî ve sosyo-psikolojik etkenler de bulunmaktadır. Umran ilminin konusu haricinde kalan unsurlar, Kur'an ve Sünnet'e dayanan şer'î tekliflerdir. İslamî ilimler ise ansiklopedik mahiyette umran ilminin konusunu oluşturur. Umran ilmi "normatif değildir, bir değerler manzumesi sunmaktadır. İnsan topluluklarının yapısı ve faaliyetlerini tahlil ile yetinmektedir."<sup>70</sup>

İbn Haldun'un, tarihin tamamının ve bütün insan topluluklarının umran ilminin konusunu oluşturduğu ve Mukaddime'de vardığı sonuçların evrenselliği iddiasına karşı bazı eleştiriler yapılmıştır. M. Şemsettin Günaltay, onun eski Yunan cumhuriyetleri ve Roma İmparatorluğu'nun kuruluş ve yıkılışları hakkında yeterli malumat edinemediğini ifade etmektedir. Onun bir İslam tarih felsefesi ortaya koyduğunu, İslam kavimleri hakkında düşüncelerinin bugün de incelemeye değer olduğunu belirtmektedir.<sup>71</sup> Bu konudaki bir başka tenkit İbn Haldun'un eksik tümevarım metodu kullandığıdır. Asabiyet, devlet, devletin safhaları gibi pek çok konuda belirli bir zaman ve mekan üzerinde gözlemde bulunduğu halde görüşlerinin bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Tabii coğrafyanın insan üzerindeki, yönetici zümrenin sosyal hadiselerdeki etkisini olduğundan daha fazla kabul ettiği iddiaları da mevcuttur.<sup>72</sup>

Amiran Kurtkan, İbn Haldun'un metodolojisinin üç özelliği bulunduğunu belirtir. Birincisi, İbn Haldun'un metodolojisinin tarihi metoda dayalı olmasıdır. İkinci özellik, İbn Haldun'un (maddi ve manevi faktörlerin hepsine dayalı bir) determinizme dayanan bir sosyal değişme fikrine bağlı olduğunu belirleyiciliktir. Üçüncü özellik, tarihi metodu kullanan araştırmacının düşmesi muhtemel hatalara ait ikazlardır.<sup>73</sup> İbn Haldun'un umran ilmindeki temel metodu tarihsel tümevarım metodudur. Umranın fenomenlerini tarihi sırasına göre ele almaktadır. Önce bedevî umranı ve nesep, asabiyet, galebe, mülk ve devlet gibi meseleleri incelemekte, ardından hadarî umranı ve bunun özelliklerini oluşturan şehirlerin kuruluşu, sanat ve zanaatlar, ilim ve eğitim konularını işlemektedir. Onun metodu aynı zamanda tecrübî (amprîk) dir. İbn Haldun'un metodu hem tarihî hemde sosyolojiktir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Mehdi, "İbn Haldun", s.186.

<sup>71</sup> Günaltay, M. Şemsettin, İslam Tarihinin Kaynakları, haz. Yüksel Kanar, Endülüs Yay., İst.1991, s.343-344.

<sup>72</sup> Yıldırım, "İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi", s.37.

<sup>73</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan. Sosyal İlimler Metodolojisi. İ.Ü.İ.F. Yay., İst. 1991, s.63-74.

<sup>74</sup> Yıldırım, a.g.e., s.38.



İbn Haldun, sosyal olayların incelenmesinde akli ve akılcılığı ön plana alarak insanların fiillerinin kendilerinde bulunan akıl sayesinde muntazam ve tertipli olduğunu belirtir.<sup>75</sup> İnsanın eylemlerine yüklediği tertip fikrinden hareketle insanların oluşturduğu toplumların da bir tertip ve nizama sahip olduğu fikrine ulaşır. Bu düşüncenin devamında da toplumsal yapının anlaşılması için toplumsal eylemlerdeki kanunların bulunup toplumların bu kanunlara göre anlaşılması fikri ortaya çıkar.

İbn Haldun'un "modern" rasyonalizmin ilk adımlarını atmasından üç asır önce akılcılık metodunu kurduğu söylenebilir. Akılcılık metodunu, modern rasyonalizmin tersine gerçekçilik biçiminde gerçekleştirmiştir. Ona göre her türlü sosyal ve tarihi olayın kendine göre bir tabiatı vardır. Toplumlarda meydana gelen olayların hepsi belli esaslara ve kanunlara göre oluşur. Toplumda meydana gelebilecek bir olayın imkânını da bu kanunlar belirler. Bu sebeple toplumdaki sosyal şartların ve kanunların hangi olayın imkân dahilinde olduğunu gösterdiğini anlamak için sağduyuya, aklın açık-seçik ve kesin hükümlerine başvurmak gerekir. Bu hususlarda yanlışlardan korunmak, çevreden ve tarihten gelen telkinlerden uzak kalmak için sağlam ve şaşmaz aklı hükümlerin hakemliğine başvurmaktan başka çare bulunmamaktadır.<sup>76</sup>

İbn Haldun'un toplumun ve tarihin bir tabiatı olduğuna, fiziki tabiat gibi, topluma ve tarihî tabiata da birtakım sabit kanunların hakim olduğuna, bu kanunların tıpkı fiziki tabiat gibi sosyal hadiselerle de tatbik edilip kanunların keşfedilmesi gerektiğine inanmasından, onun determinizm tabiatı doğmaktadır. İbn Haldun, maddeye yön veren kanunlarla toplumsal olayların kanunları arasında bir benzerlik görmektedir. Ona göre âlemde her şey bir değişim içerisinde. Bununla birlikte bu değişimler, hiçbir zaman değişmeyen bir nizam içerisinde ve süreklilik gösteren belirli kanunlar çerçevesinde meydana gelmektedir. Nitekim Mukaddime'de sık sık "sebepe", "illet", "bâis", "dâi" ve "ilke (mebde)" kavramlarına yer vermesi, sosyal olaylardaki nizam ve kanun fikrine bağlılığının eseridir. İlkelerdeki değişmezliği vurgulayan ünlü "dün, bugüne suyun suya benzemesinden daha çok benzer" sözünü bu bağlamda zikretmiştir.<sup>77</sup>

Sosyal hadiselerdeki sebep ve illetler doğrudan umranın tabiatından doğmaktadır. İbn Haldun'un sosyal olaylara kanun ve illiyet esaslarını uyguladığını görmek için "eşyanın

<sup>75</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.999-1004.

<sup>76</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.528.

<sup>77</sup> Kurt, Abdurrahman, Din Sosyolojisi Ders Notları, Bursa 2003, s.16-17.

tabiatı”, “varlığın tertibi”, “sosyal hadiselerin tabiatı ve bunların zorunluluğu”, “tabii hususların değişmezliği”, “Allah’ın sünneti” gibi sosyal olaylardaki kanunluluğu açık biçimde belirten ifadelerine bakmak yeterlidir.<sup>78</sup>

İbn Haldun’un sosyal olaylara bakış tarzı ve metodu mensubu olduğu geleneksel İslam anlayışının da bir ürünüdür. Esas itibariyle eşya ve olaylarla ilgili hemen her hususta akıl ve tecrübe temelli bilgiyi ön planda tutmak, İslam geleneğinin temel düsturudur. Nitekim İbn Haldun, eşya ve olaylara ait bilginin gerçek (olgusal) hükümlerden, din kaynaklı bilginin ise inşâi (kategorik) hükümlerden oluştuğunu belirtirken bu iki anlayışın birbirleriyle iç içe olduğunu vurgulamaktadır.<sup>79</sup> Kaynakları farklı olan bu bilgilerin meşrûyetlerini kendi alanlarında aramak, bu ikisi arasında bir mevki işgal eden bütün bilgilerin meşrûyetlerini eleştirmek ve onların mutabakatlarını savunmak İbn Haldun’un özelliğidir.<sup>80</sup> Ayrıca İbn Haldun tarafından “her tarihsel-toplumsal süreç kendi bağlamında değerlendirilmelidir” şeklinde ortaya konulan düşünce de geleneksel İslam’ın kendi dışındaki her geleneği meşru birer yaşam biçimi olarak kabul etmesi anlayışının bir karşılığı olmaktadır. Kısacası umran ilmi, bütün bilimselliğine ve objektifliğine rağmen ne ideolojik, ne seküler, ne de gelenek karşıtı olan bir bilimdir. Umran ilmi, toplumların, inşâi hükümlerden ibaret olan ahlâkî veya dinî hükümlerden bağımsız ancak onları dışlamayan, daha doğrusu onları reddetmeyen olgusal ampirik önermelerle açıklanmasıdır.<sup>81</sup>

İbn Haldun’un en orijinal yönlerinden birisi de konuları tekçi bir sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde değil, karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içinde, diyalektik bir açıdan ele alması ve bu yolda bir açıklama getirmesidir.<sup>82</sup> Bu yaklaşımını onun her konudaki değerlendirmelerinde açıkça görmek mümkündür. İbn Haldun ele aldığı her konuda son derece objektif bir yaklaşıma sahiptir. Bu da onun metodunun orijinal taraflarının başında gelen özelliklerinden birisidir.<sup>83</sup> İbn Haldun yönteminde önemli olan üç şey yansızlık, eleştiri ve topluma egemen olan yasaların bilinmesidir.<sup>84</sup>

İbn Haldun’un hayatıyla fikirleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira o, “tefekürle aksiyonu büyük bir ustalıkla birleştirmeyi başarmıştır. Toplumla ilgili görüşlerini, doğrudan

<sup>78</sup> Uludağ, İbn Haldun, s. 55-57.

<sup>79</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.258-259.

<sup>80</sup> Mehdi, “İbn Haldun”, s.183-203.

<sup>81</sup> Toku, a.g.e., s.105-107.

<sup>82</sup> Kozak, İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat, s.57.

<sup>83</sup> Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, s.70.

<sup>84</sup> Dursun, Turan, “İbn Haldun’un Temel Düşünceleri”, Bilim ve Ütopya, Mart 1999, s.18.

doğruya tecrübelerinden çıkarmıştır. Bu bakımdan İbn Haldun'da temel dayanak müşahede ve tecrübe olmaktadır ki, bu durum, bugünün tecrübî din sosyolojisi metodunun da temel taşı oluşturmaktadır.”<sup>85</sup>

## 6. İbn Haldun'un Hayatı

“İbn Haldun, Ortaçağın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevi bir yıldız; ne öncüsü var, ne devamcısı. Mukaddime çağları aydınlatan bir fecir, girdapları, mağaraları, zirveleriyle.”<sup>86</sup> Cemil Meriç bu sözleriyle takdim eder İbn Haldun'u. Bilimsel bir eseri yorumlarken, bu eserin bilinçli bir insan eylemi olduğunu unutmamak gerekir. Bilinçli insan eylemini anlayabilmek, bu eylemin yaratıldığı tarihsel toplumsal bütünlüğü de dikkate almayı zorunlu kılar. İbn Haldun'un fikirleri ve değerlendirmeleri, onun hayatından ve gözlemlerinden çıkmış olduğundan, düşüncelerini ve görüşlerini daha iyi anlayabilmek için içinde yaşadığı toplumun şartlarından söz etmek gerekmektedir.

İbn Haldun'un yaşadığı yüzyılda Kuzey Afrika, sarsıntılar, savaşlar, iç karışıklıklar ve kimi devletlerin kurulup, kimilerinin yıkılmasıyla belirginleşmişti. İbn Haldun zamanında, Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da gerek ilim ve fikir hayatı, gerek siyasi ve medeni hayat gerilemeye ve çökmeye başlamıştı. Siyasi istikrarsızlık nedeniyle Hükümdarların iktidarda kalma süreleri fazla olmuyordu. İbn Haldun böyle kaygan bir politik zeminde bu hanedanlıklarda görev yapmış; bu hayatın yalnız müşâhdecisi olmakla kalmamış, bizzat idare mekanizmasına, hattâ diplomatik hayata, harplere karışmış, sülaleler arasındaki ihtiraslara şahit olmuş, bazen bu ihtiraslara kurban bile gitmiş, hapislere girmiş, iftiralara uğramıştır.<sup>87</sup> XIV. Asır, arap aleminin parçalanmaya ve çökmeye, batı aleminin ise canlanmaya ve kalkınmaya doğru gidişatın görüldüğü bir dönemdir.

Ramazan 1372 (27 Mayıs 1332)'de Tunus'ta doğan İbn Haldun aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için kendisi Mukaddime'de Hadrâmî nisbesini kullanmış, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle Tunusî, hayati büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi dolayısıyla Mağribî nisbeleriyle anılmıştır.

<sup>85</sup> Günay, a.g.m., s.65.

<sup>86</sup> Meriç, Umrandan Uygarlığa, s. 139-140.

<sup>87</sup> Uludağ, İbn Haldun, s. 4-6; Fındıkoğlu, Z.Fahri, İçtimaiyat, C.II., İ.Ü.İ.F. Yay. İstanbul 1961 s. 74-75; Lacoste, İbn Haldun, s. 23-25-47; el-Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, s.72-95.



İbn Haldun tahsil çağına gelince, İslam ülkelerindeki eğitim usulüne uyarak Kur'an ezberlemeye başladı. İbn Haldun'un ilk hocası babası olmuştur. O sırada Tunus, Mağrib'deki alimlerin ve ediplerin merkezi. Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan ulemânın konakladıkları bir yer idi. İbn Haldun'un hocalarını bunlar teşkil ediyordu. Kur'an, kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi şer'î ilimleri, lügat, sarf, nahiv, belagat ve edebiyat gibi lisanla ilgili bilgileri de buradaki söz konusu hocalardan öğrenmişti. İbn Haldun bu ilimlerden sonra mantık, felsefe, riyazî ve tabîî ilimleri de tahsil etmiş bu ilimlerde hocalarının takdirlerini kazanacak derecede muvaffak olmuştu. On sekiz yaşına geldiğinde yaşadığı topraklarda başgösteren veba hastalığı nedeniyle ilim tahsiline ara vermek zorunda kalmış ve bilâhare Tunus'ta Hafsi veziri tarafından "alamet katipliği" görevine getirilerek yirmi beş yıl sürecek olan idari ve siyasi faaliyetleri başlamış oldu.

Hafsilerin Konstantiniye Emiri Tunus üzerine yürüyünce sultanın ordusu yapılan savaşta bozguna uğradı (1353). Bunun üzerine İbn Haldun Biskre'ye kaçtı. Kışı burada geçirdikten sonra Tilimsân'a ve 1354'te Merinilerin başşehri Fas'a gitti. Kendisine yakın ilgi gösteren Sultan, onu ilim meclisini oluşturan alimler arasına aldı. Bir yıl sonra da katiplik ve mühürdarlık görevine getirdi. İbn Haldun bu sırada Fas'taki kütüphanelerde çalışmalar yaptı. Ancak İbn Haldun, daha yüksek mevkilere ulaşmak için Sultan Ebû İnan aleyhinde düzenlenen bir komploya katılmakta sakınca görmedi. Sultan bu durumu öğrenince İbn Haldun'u hapsetti (1357). İbn Haldun iki yıl hapistede kaldı. Sultan Ebû İnan'ın ölümü üzerine serbest bırakılarak eski görevine kendisine iade edildi. 1359'da sır katipliğine getirildi. Sultan adına resmi yazılar yazma görevini üstlenen İbn Haldun, iki yıl sonra da hâkimlik görevine getirildi. Birkaç yıl sonra başlayan siyasi ayaklanmalar ve hanedan kavgaları onun 1362'de Endülüs'teki Gırnata'ya gitmesine sebep olmuştur. Ailesini de yanına alan İbn Haldun, Gırnata'da bir süre refah içinde yaşadysa da çok geçmeden vezir ve sultanla arası açıldı. Endülüs'ten ayrılmayı düşünürken Bicâye emirinden haciplik teklifi alarak 1365'de Bicâye'ye gitti. Orada en yetkili kişi olarak devleti yönetmeye başladı. Öte yandan katiplik ve ders verme işini de sürdürdü. Bir türlü iç çalkantıları dinmeyen ve sürekli iktidar değişimine sahne olan Endülüs, kendisinin orada daha fazla kalmasına imkan vermediğinden haciplik göreviyle tekrar Tilemsan'a döndü.

Tilemsan'da İbn Selâme Kalesi'ne yerleşen İbn Haldun burada dört yıl sakin bir hayat yaşadı. "el-İber" adlı tarih eserini yazmaya başladı. el-İber'in birinci cildini oluşturan ünlü "Mukaddime"sinin müsveddelerini 1377'de tamamladı. 1378'de Tunus'a gitti. el-İber'i

tamamlayarak sultana ithaf etti. Tunus'ta sakin bir hayat yaşayan, bu arada çevresinde toplanan öğrencilere ders veren İbn Haldun orada baş müftünün şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. İbn Haldun, hacca gitmek amacıyla Tunus'tan ayrılmak için sultadan izin alarak 1382'de İskenderiye'ye ulaştı. Bir süre sonra hacdan vazgeçip Kahire'ye gitmeye karar verdi ve böylece yirmi dört senelik Mısır hayatı da başlamış oldu.

Kahire'ye ulaşan İbn Haldun burada iyi karşılandı. Ezher Camii'nde verdiği dersler büyük ilgi gördü. Sultan Berkuk'la iyi ilişkiler kuran İbn Haldun bir süre sonra Kamhiye Medresesi'ne Mâlikî fikhî tedris etme görevine tayin edildi. 1384'te İbn Haldun Kâdılkudât'lığa tayin edildi ve kendisine "Veliyyüddin" unvanı verildi. Bilahâre kadılık görevinden alınıp Zâhiriye Berkukiyye Medresesi Müderrisliğine tayin edildi. 1387 yılında hac görevini yerine getirdikten sonra Kahire'ye dönen İbn Haldun, burada hadis dersleri verdi. Timur'un Suriye'ye saldırıp Halep'i zaptettiği ve Dımaşk'a yürüdüğü haberi Kahire'ye ulaşınca Sultan Ferec ordusuyla Dımaşk'a geldi. Dımaşk valisi, ulemânın barış yoluyla şehrin Timur'a teslim edilmesi teklifini kabul etmeyip şehri savunmaya devam ederken, İbn Haldun ulemâ ile de istişare ederek Timur'la görüşmek için gizlice ordugâha gitti. Timur'a Kuzey Afrika ve Asabiyet konusunda bilgi verdi. İbn Haldun 1401-1406 yılları arasında dört defa daha kadılık makamına getirildi. Bu görevi yürütürken 17 Mart 1406'da vefat etti. Bugün kabrinin yeri tam olarak bilinmemektedir.

Hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezayir, Faz ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kahire'de geçiren İbn Haldun, iyi bir eğitim görmüş, küçük yaştan itibaren ilim ve fikir hayatına ilgi duymuş, ancak siyasetin cazibesinden kurtulamamıştır. Devletin en üst kademelerinde bulunma hırsı takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine neden olmuştur. Sıkıntılı bazı dönemleri olmakla birlikte genellikle saray ve konaklarda refah içinde itibarı bir hayat sürmüştür. Merini, Hafsi ve Abdolvâdi hanedanlarının yönetiminde, bazen sultan ve emirler kadar etkili olmuş, iktidarların el değiştirmesinde önemli roller oynamış, bu özelliği ile hem desteğine ihtiyaç duyulan hem muhalefetinden korkulan bir kişi durumuna gelmiştir. Diğer tarafta sık sık kabileler arasında dolaşarak bedevî kabile hayatını yakından tanımış, fırsat buldukça da ilim ve öğretimle meşgul olmuştur. Ünlü Mukaddime'sini böyle bir bilgi ve deney birikimiyle kaleme

almıştır.<sup>88</sup>

## 7. İbn Haldun Hakkındaki Düşünceler

İbn Haldun çeşitli ilimlerde fikir ve kanaat beyan etmiş, edebiyat ve sanatla da meşgul olmuştur. Çok çeşitli düşünce, inanç ve eğilimlere sahip birçok sosyolog, tarihçi, iktisatçı, hukukçu, siyasetçi, şehirci, çevreci, filozof ve aydın İbn Haldun'u değişik biçimde anlamış ve yorumlamıştır. Bu da İbn Haldun'un çok kapsamlı bir düşünür olduğunu ortaya koyar. Ünlü eseri Mukaddimedede birçok ilim dalına ait bilgi bulmak mümkündür. İbn Haldun'un son çağlarda dikkat çekmesinin sebebinin Muhsin Mehdî, modern çağlardaki toplum ve tarihin incelenmesi yönündeki ilgiyle açıklar.<sup>89</sup>

İbn Haldun *umran* ilmi bünyesindeki tarih ve toplum tahlillerini sosyal bilimlere yakın bir çerçevede sunarak bugünün sosyal bilimlerine ait pek çok disiplinin problemleri ile ilgili görüşler serdetmiştir. Bu bağlamda en fazla dile getirilen hususlardan biri, İbn Haldun'un sosyolojinin gerçek kurucusu olduğudur. İbn Haldun'dan bahseden veya onun görüşlerine yer veren bütün düşünürlerden bahsetmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte İbn Haldun'u sosyolojinin öncüsü olarak görenlerden birkaç örnek vermek yeterli olacaktır. Sati el-Husrî, "Mukaddime'nin dahi yazarı, sosyolojinin kurucu olarak -veya daha iyi bir ifadeyle, sosyolojinin ilk yazarı olmak sıfatıyla-, genellikle insan düşüncesi tarihinde ve özellikle sosyoloji tarihinde çok seçkin, şerefli bir yere sahip"<sup>90</sup> olduğunu söylerek Comte'un sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilmesinin sebebinin topluma ilk defa bir bütün olarak bakması ve bunu kendi kendine var olan bağımsız bir ilmin konusu haline getirmiş olması olduğunu belirtip bu anlamda sosyoloji ilminin kurucusu unvanını almaya İbn Haldun'un A. Comte'tan daha fazla hak sahibi olduğunu belirtmektedir.<sup>91</sup> Canyers,<sup>92</sup> Gumplowicz<sup>93</sup>, Garaudy<sup>94</sup>, Şirvanî,<sup>95</sup> Z. Kadiri Ugan<sup>96</sup> ve Cemil Meriç<sup>97</sup> de, eğer sosyolojinin kurucusu olarak birini zikretmek gerekirse onun ancak İbn Haldun olabileceği görüşündedirler. A.Ferreire, Ludwig Gumplowicz, Stefano Colosio, Rene Maunier ve T.Hussain gibi

<sup>88</sup> Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun", D.İ.A., C. XIX, s. 538-541; İbn Haldun, M.S.U.,I, "Giriş" s. 17-62; Uludağ, İbn Haldun, s.6-17; Mücahid, Huriye Tevfik, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev.Vecdi Akyüz. İz Yay. İst. 1995, s.186-190

<sup>89</sup> Mehdî, Muhsin, İbn Haldun Çev. Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi, C.III. İnsan Yay. İst. 1991, s.109.

<sup>90</sup> el-Husrî, Sati, "İbn Haldun Sosyolojisi" S.Ü.İ.F. Dergisi, 1991, S. 4, s.223.

<sup>91</sup> el-Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. s.111.

<sup>92</sup> Öncü, Sosyolojisi Ya Da Tarih. s.14.

<sup>93</sup> Gumplowicz, L., "İbn Haldun ve İctimaiyatı", Çev. Z.Fahri Fındıkoğlu, İ.Ü.H.F. Mecmuası, C.VI, S.2-3, s.575.

<sup>94</sup> Garaudy, Roger, Sosyalizm ve İslam. Çev.N. Şahsuvar, Genç Sanat Yay., Ank. ty, s.64.

<sup>95</sup> Şirvanî, Harun Han, İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar. Çev. Kemal Kuşçu, İst. 1965, s. 131.

<sup>96</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., "Önsöz", C.I. s.IX.

<sup>97</sup> Meriç, Umrandan Uygurluğa, s.149.

sosyolojistler İbn Haldun'u sosyolojinin müjdecisi, öncüsü, ilk sosyolojist, tarih sosyolojisinin, sosyal morfololojinin, genel sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin habercisi şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>98</sup> İlyas ba-Yunus, modern sosyolojinin epistemolojik açıdan Comte'dan daha çok İbn Haldun'a yakın olduğunu belirtir ve bu sebeple İbn Haldun'un toplum biliminin babası olarak adlandırılmayı hak ettiğini söyler.<sup>99</sup> Taha Akyol, islam toplumlarının anlaşılmasında İbn Haldun'un toplumun yapısını açıklarken ortaya koyduğu asabiyet, mülk, umran, bedevî ve hadarî umran gibi kavramların anahtar olarak kullanılabilceğini belirterek İbn Haldun'un İslam dünyasının en büyük sosyologlarından birisi olduğunu söyler.<sup>100</sup> Ba-Yunus, Batıda ortaya çıkan sosyolojiyi eleştirel bir yaklaşımla inceleyerek sosyolojinin değerlerden bağımsız olamayacağını ve bu sebeple Batılı sosyologların düşüncelerini ortaya koyarken Batılı değer yargılarıyla hareket ettiklerini belirtir. İslam toplumlarının incelenmesinde ortaya konacak çözümleme metotlarının da tıpkı Batıda olduğu gibi İslam toplumlarının değer yargılarını taşıması gerektiğini belirterek İbn Haldun'u bu anlamda âdil bir İslam toplumunun ortaya çıkması için yaralanılabilecek davranışsal ilkeleri saptamak için kurmuş olduğu yeni bilimden yaralanmayı düşünmemesi nedeniyle de eleştirir.<sup>101</sup> Bu eleştiri tartışmaya açık olmakla birlikte İbn Haldun'un düşünce dünyasındaki en büyük özelliğini, düşüncelerini ortaya koyarken son derece objektif olduğunu ortaya koyar.

İbn Haldun'u dinin sosyal önemi üzerinde durması, din ve toplum münasebetlerine eğilmesi ve üstelik de müşahede ve tecrübeye büyük bir yer vermiş olması nedeniyle bugünün modern ve deneysel din sosyolojisinin gerçek bir öncüsü olarak telakki etmek yerinde olur.<sup>102</sup> Yine benzer bir düşüncüyü İzzet Er; "İbn Haldun dinin sosyal önemi, din-toplum ilişkilerini müşahede ve tecrübeye dayanarak ele alması nedeniyle bugünün modern tecrübî din sosyolojisinin hazırlayıcısı olarak kabul edilebilir"<sup>103</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Ülkemizde İbn Haldun'a Marksist perspektifle yaklaşan çalışmalar da mevcuttur ve bu çalışmalar onun en çok iktisat ve tarih ile ilgili görüşleri üzerinde dururlar. Bu çalışmalarda ki ana tez İbn Haldun'un toplumsal değişimin temel dinamiği olarak iktisadı gördüğü iddiasıdır. Bu çalışmalar genellikle seçmecî davranarak İbn Haldun'un diğer görüşlerini gözardı etmekte,

<sup>98</sup> Duverger, Maurice, Sosyal Bilimlere Giriş. Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay.. Ank. 1973, s.30.

<sup>99</sup> Ahmed, Ferid-Ba-Yunus, İlyas. İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İst. 1986, s.45.

<sup>100</sup> Akyol, Taha, Hariciler ve Hizbullah. Doğan Kitap Yay., İst.2000, s.145.

<sup>101</sup> Ba-Yunus, a.g.e., s.47.

<sup>102</sup> Günay,, Din Sosyolojisi, s.109.

<sup>103</sup> Er, Din Sosyolojisi, s. 23.

bazen de onun ekonomi ile ilgili düşüncelerini de anlamlandıran diğer görüşlerini, iktisadî ön plana çıkarmak amacıyla saptırabilmektedirler.<sup>104</sup> Bu bakış açısıyla yapılan İbn Haldun çalışmaları ülkemizde yavaşlamıştır. Lacoste'nin kitabının tercümesi, İbn Haldun'u Marksist teori çerçevesinde inceleyen en nitelikli çalışmalardan birisidir. Lacoste, İbn Haldun'un görüşlerini Marksist tarih yorumu ışığında değerlendirmiştir. Lacoste aynı zamanda Haldun'un amacının sistemli bir toplum incelemesi olmadığını ve bu sebeple ortaya koyduğu tespitlere sosyoloji denilemeyeceğini ifade eder.<sup>105</sup> Kozak'ın İbn Haldun'un düşünce sistemine bağlı kalarak yaptığı çalışmaların, İbn Haldun'u Marksist yaklaşımla inceleyen çalışmalara karşı bir tez mahiyetinde olduğu belirtilmiştir. Kozak, İbn Haldun'un toplumu incelerken iktisadî yapı ile sosyal ve siyasi yapı arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu, iktisadî yapının temel belirleyici olmadığını ortaya koyduğunu başarılı bir şekilde ispatlar. İbn Haldun'u anlamak için ortaya koyduğu düşünceleri bir bütün olarak incelemek gereklidir. Çalışmanın da ortaya koyduğu üzere toplumsal değişimde rol oynayan bütün sosyal kurumlar İbn Haldun'a göre karşılıklı ilişki içerisinde.

Sosyoloji ilminin dışında yapılan değerlendirmelerden şunları da örnek olarak vermek amacımız itibariyle yeterli olacaktır. Toynbee, İbn Haldun'dan "herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi"<sup>106</sup> olarak bahsetmektedir. Hitti, onu bütün zamanlarda ortaya çıkmış olan en büyük tarihçilerden biri olarak görmekte, tarihin gerçek özü ve alanını ilk defa ortaya koyan biri olduğunu zikretmektedir.<sup>107</sup> A.Von Kremer, "İbn Haldun'u büyük bir kültür tarihçisi olarak görmüştür".<sup>108</sup> R. Elinti "İbn Haldun'u bir tarihçi olarak ele alırsak, ondan üstün Arap tarihçilerinin var olduklarını görürüz. Fakat onu tarih konusunda yeni bir teori geliştiren bir düşünür olarak ele alırsak hiçbir zaman, hiçbir yerde bir eşinin daha bulunmadığını görürüz"<sup>109</sup> demiştir. Katip Çelebi, İbn Haldun'u tarihi açıklayan bir üstad, bir "tarihçi" olarak görmektedir.<sup>110</sup> Erwin Rosenthal'a göre, "İbn Haldun İslam da terimin tam anlamıyla tek siyasal düşünürdür."<sup>111</sup> Süleyman Uludağ'a göre, "İbn Haldun determinizm prensibini tarihî hadiseler ve içtimâî vakıalara tatbik ettiği için tarih felsefesinin ve sosyolojisinin kurucusu kabul edilmiştir. Tarih felsefesinin İslam'daki yegâne mümessili İbn

<sup>104</sup> Yıldırım, "Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", s. 150.

<sup>105</sup> Lacoste, İbn Haldun, s.193.

<sup>106</sup> Arslan, İbn Haldun, s.16.

<sup>107</sup> Arslan, a.g.e., s.16-17

<sup>108</sup> İbn Haldun, M.S.U., C. I, "Giriş", s.95

<sup>109</sup> Uludağ, a.g.e., s.25

<sup>110</sup> Fındıkoğlu, a.g.e., C II, s.119

<sup>111</sup> Rosenthal, E.I.J., Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, Çev. Ali Aksu, İz Yay., İst. 1996, s.9

Haldun'dur."<sup>112</sup> Benzer olarak Doğan Ergun da İbn Haldun'un tarih felsefesinin ilk kurucusu olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>113</sup> A.R. Gibb ise, "İbn Haldun sadece bir Müslüman olarak kalmamaktadır; Mukaddime'nin her sayfası onun bir İslam hukukçusu ve ilahiyatçısı olduğuna tanıklık eder"<sup>114</sup> demektedir.



---

<sup>112</sup> Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı. Dergah Yay., İstanbul 1994, s. 243-245

<sup>113</sup> Ergun, Doğan, 100 Soruda Sosyoloji El Kitabı, Gerçek Yay., İst. 1993., s. 21.

<sup>114</sup> Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s. 29

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İBN HALDUN'DA TEMEL SOSYAL ALANLAR**



## A. TOPLUM TİPOLOJİSİ

Sosyologlar toplumları çeşitli şekilde tiplere ayırmaktadırlar. Sınıflamaya elverişli bir “ölçüt” bularak bir toplum tipolojisi geliştirmenin toplumsal olayların tanımlanmasında çok önemli yararı olacaktır. Zira herhangi bir toplumda ortaya çıkan umulmadık, beklenmedik değişimlerin normal ya da patolojik nitelikleri, ancak o toplumun genel tipini ve evrim aşamasını bilmek suretiyle tayin edilebilecektir.<sup>115</sup> Toplumsal yapının durgun olmaması toplumun oluş nedeni olarak değişmeyi göstermektedir ve toplumu inceleyen sosyoloji için toplumun oluş nedeni olan değişme temel konu olmaktadır.<sup>116</sup>

Toplum hayatını biri bedevîlik, diğeri hadarîlik olmak üzere iki büyük kategoriye ayırıp inceleyen ilk düşünür İbn Haldun olduğundan bu konu, onun toplum anlayışının temel özelliğini oluşturur. Ayrıca onun asabiyet, devlet, hanedanlık, iktisat, sanat, ilim, hattâ din ve ahlâk gibi temel kavramları da geniş ölçüde bedevî-hadarî toplum ayırımına dayandığından kategorik ayırımı daha da önem kazanır. İbn Haldun üzerine araştırma yapanların çoğuna göre onun en özgün ve en değerli görüşleri bu konuyla ilgili olanlardır. Sözkonusu ayırımı İbn Haldun “statik” değil, aksine tek bir toplumsal evrim sürecinin biri diğeri hazırlayan, dolayısıyla birinden diğere geçebilen dinamik bir tarzda tasarlamıştır.

İbn Haldun’un toplumsal yapılarla ilgili adı geçen tasnifi günümüzün modern sosyoloji literatürüne ikili toplum tipolojileri olarak geçmiştir.<sup>117</sup> İbn Haldun’un bu görüşü çeşitli düşünürler tarafından ikili toplum tipolojileri ile karşılaştırılmıştır. İbn Haldun’dan itibaren köy ve şehir toplumları birbirinden farklı özellikler taşıyan birimler olarak ele alınmış veya açık-kapalı toplum şeklinde tasnifler yapılmıştır. Onun, toplumları bedevî ve hadarî olarak iki tipe ayırması, Tonnies’in gemeinschaft/gesellschaft (cemaat-cemiyet), Durkheim’in mekanik/organik dayanışma. Cooley’in birincil/ikincil grup ve diğerlerinin benzer şekilde geliştirdikleri düalist toplum tiplerine benzemektedir. O, yaptığı bedevî/hadarî düalist ve diyalektik toplum tiplemesiyle kendisinden asırlar sonra ortaya çıkan batılı toplumsal düşünürler gibi, toplumsal değişimi açıklamayı amaçlamıştır. İbn Haldun, bedevî toplumların evrimleşerek hadarî toplumlara dönüşeceklerini<sup>118</sup> düşünmesiyle birlikte hadarî toplumların daha sonra istikrarsız bir yapıya dönüşüp çökeceği<sup>119</sup> iddiasıyla Batılı düşünürlerden ayrılır.

<sup>115</sup> Kurt, Abdurrahman, Sosyolojiye Giriş. Bursa 2003, s.38.

<sup>116</sup> Ergun,Doğan, 100 Soruda Sosyoloji El Kitabı, Gerçek Yay. İst. 1993, s.99.

<sup>117</sup> Kurt, a.g.e, s.38-39 ; Kızılcelik, Sosyoloji Teorileri, C.I, s.63 ;Tezcan, Sosyolojiye Giriş “Temel Kavramlar”, s.20

<sup>118</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.304.

<sup>119</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.311.



Bu durum İbn Haldun ile batılı düşünürler arasındaki epistemolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır. Toplumu ve toplumsal değişimi inceleyen Batılı düşünürlerin İbn Haldun'dan farklı olarak dini inançlarıyla bilimsel yaklaşımları arasında düşmanca bir çatışma bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak Batılı sosyologlar, geleneksel toplumun evrimleşmesiyle ortaya çıkan modern Batı toplumuna eleştirel açıdan bakamadıkları için de onların kuramları toplumsal değişimi doğrusal bir gelişme süreci olarak görmekten öteye geçememektedir.<sup>120</sup>

İbn Haldun düşüncesinde “toplum öncesi birey durumunun tarihte hiçbir zaman mevcut olmadığını söyleyebiliriz.”<sup>121</sup> O, toplumun iki aşamasından ilki olan bedevîliği kendisinden kalkılan olarak görmektedir. Muhakkak her toplum bu aşamadan geçmiştir. Bu sebeple bedevîlik insanların toplum halinde yaşamasının ilk biçimidir. Bu sebeple biz de İbn Haldun'un bedevî toplum tipinden ne anladığını ve onu hangi özellikleri ile hadarîlerden ayırdığını göstererek özelliklerini ortaya koyabiliriz.

## 1. Bedevîlik

Bedevîlik kelimesinin kökü olan b-d-v, ortaya çıkmak, görünmek, bir nesnesinin ilk önce ortaya çıkan tarafı, sahrada oturmak, anlamlarına gelirken ehl-i bedv, sahranişin, arazide ve kırdaki ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen anlamlarına gelir. “Bedv”, “bâdiye”, “bedâvet” kelimeleri hadarî ve hâdirânın zıddı anlamlarındadır. “Bedâvet” bâdiyede ikamet etmek manasındadır; karşıtı “hadârettir”.<sup>122</sup>

İbn Haldun'un “bedâvet”, “bedv” ve “bedavet” kelimelerini, sözlük anlamlarının dışında daha geniş bir çerçevede kullandığı görülür. “Bedevî umran ovalarda, yaylalarda kum çöllerinin ve çorak toprakların, hayvanların gıdasını sağlayan yerlerinde bulunur.”<sup>123</sup> Bu tarif şehir haricindeki her türlü hayat tarzını ifade etmektedir. Mukaddime'nin başka bir bölümünde verdiği tarif ve yaptığı tasvire göre bedevîler geçimlerini hayvan bakmak ve çiftçilik yaparak sağlamaktadırlar.<sup>124</sup> Dolayısıyla İbn Haldun bedevî toplulukları geçimlerini hayvancılıkla sağlayan “göçebeler” ve geçimlerini ziraat ile temin ederek toprağa bağlı yaşayan “köylüler” olarak iki ana sınıfa ayırmaktadır.

<sup>120</sup> Öncü, Sosyoloji ya da Tarih, s.39

<sup>121</sup> Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü:İbn Haldun”, s.75-76 .

<sup>122</sup> İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, C. XIV, s.65-68.

<sup>123</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.266.

<sup>124</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.416.

Görüldüğü gibi İbn Haldun'un bedâvet tanımlamasında “yerleşiklik” ve “göçebelik” ölçü değildir. Yerleşik köylüler ve göçebe toplulukların hepsi bedevî sınıfını meydana getirirler. Bundan dolayı şehir haricinde yaşayan bütün topluluklar bedevîdir. İbn Haldun tüm sosyal kavramlar gibi bedevîliğe de küçültücü, kor ve hakir görücü manada subjektif yaklaşmamış, onu sosyal hayatın bir gerçeği olarak görmüştür.

İnsan için tabii olan, bedevî hayat tarzıdır.<sup>125</sup> İbn Haldun terminolojisinde tabiat kavramı insan ve insan toplulukları hakkında köklü alışkanlıklar anlamında kullanılmıştır.<sup>126</sup> Bu anlamda bedevi hayat hadarîlerden önce gelir.<sup>127</sup> Tüm toplumlar başlangıçta bedevî hayata sahip olmuşlardır. Hadarî toplum, bedevî toplumun aşamalı bir şekilde değişmesinden meydana gelmiştir. Bedevî umran bu değişim sürecinde önce gelen, kendisinden kalkılandır. Hadarî umran ise sonradan gelen, kendisine varılandır. Bütün insan toplumları birincisinden ikincisine giderler. İbn Haldun bu görüşünü akıl ve gözlem metoduyla ispatlamaya çalışır. Şöyle ki, insan öncelikle hayatta kalması için gerekli olan zarurî ihtiyaçlarını temin etmek zorundadır. Hâcî (normal) ve kemâlî (lüks) giderler ise bundan sonra gelmektedir. Öyle ise bedevîlik aklî olarak hadarîliğin aşısıdır ve ondan önce gelir. Yine İbn Haldun'a gözlemlerine göre şehir halkını oluşturanlar yakın bölgelerden gelip yerleşen göçebeler veya köylü bedevîlerdir.<sup>128</sup>

Şu husus da ayrıca vurgulanmalıdır ki, bedevîlik ve hadarîlik kavramları, İbn Haldun tarafından alışlagelmiş anlamları yanında daha özel, belli bir ekonomik toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve öyle belirlenmişlerdir. Sosyolojik yorumlarını her şeyden önce içinde yaşadığı toplumun gözleminden yola çıkarak yapan İbn Haldun, bu iki yaşama biçimini önce birbirinden farklı ve birbirlerine kapalı iki ayrı toplumsal yaşama biçimleri olarak statik bir tarzda ele almakta daha sonra bedevî ve hadarî umranı tek bir toplumsal evrim sürecinin biri diğerini hazırlayan, dolayısı ile birinciden diğerine geçilebilen bir aşama olarak dinamik bir tarzda ele almaktadır.<sup>129</sup> Bedevî hayat, hadarî hayatı meydana getirdikten sonra tamamen ortadan kalkmaz, varlığını devam ettirir, hadarî hayatla yan yana yaşar. Bu iki yaşam tarzı, ekonomik

<sup>125</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.416-418.

<sup>126</sup> Yıldırım, “İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi”. s.50.

<sup>127</sup> Bedâvet şehirlerin ve hadâretin aşısıdır ve ondan önce gelir. Çünkü insan öncelikle zarurî olanı elde etmek ister. Zarurîyi elde etmeden kemâlî ve lüks olana ulaşamaz. O halde bedâvetin sertliği hadâretin inceliğinden önce gelir. Bkz. İbn Haldun, M.S.U., I, s.419.

<sup>128</sup> Yıldırım, a.g.e., s.51-52.

<sup>129</sup> Arslan, a.g.e., s.104.

faaliyet tipleri, siyasi ve kültürel kurumları, ahlâki psikolojik özellikleri bakımından birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmaktadır.

#### a. İktisadî Yönden Bedevîlik

İbn Haldun bedevî ve hadarî umranın iktisadî yapılarını incelerken zarurî (zarûrât), hâcî (hâciyât) ve kamalî (kemaliyât) maddelerden bahseder. Zarûrât, insan için tabî ve zaruri olan yeme, içme, uyuma v.s. gibi hususlardır. Bunlar bulunmazsa, ferdî ve sosyal hayatın varlığı ve devam etmesi düşünülemez. Hayat bozulur, dünya işleri yolundan çıkar, fesat ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Hâciyât, mevcut olması halinde genişlik ve rahatlık, mevcut olmaması halinde zorluk ve sıkıntı sebebi olan ihtiyaçlardır. Hâciyâtın bulunması mutlaka şart ve lüzumlu değildir. Bulunmazsa ferdi ve sosyal nizam sıkıntıya girse bile bozulmaz. Kemaliyât ise zaruri ve hâciyat kabilinden olmayan, sadece refah ve konfor nevinden olan ihtiyaçlardır, bunlar bir bakıma lüks ve fantazilerdir.<sup>130</sup>

İbn Haldun bedevî ve hadarî yaşam biçimlerinin ayırımını yaparken esas aldığı husus insanların geçinmelerini sağlama tarzlarıdır. “İnsanların bir arada toplanmaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak içinde hâci ve kamalî ihtiyaçlardan evvel zarurî ve basit olan şeylerden işe başlarlar.”<sup>131</sup> Bundan dolayı bedevîlerin hayat tarzı hadarîlere nispetle daha basittir. Bu sadelik, geçimin temel ihtiyaçları gidermeye yönelik olmasından kaynaklanır. Hayvancılık ve tarımla bedevî umranın temel iktisadi uğraşlarıdır. Bu iki faaliyet insanları zorunlu olarak şehrin dışında tutar. Bedevîlerden toprağa bağlı olanlar, ziraat ve bahçecilik yapan köylülerdir. Çiftçilik, ekip biçecek geniş araziler gerektirdiğinden şehirlerin dışında yaşarlar. Toprağa bağımlı olmaları sebebiyle köylerde yerleşik bir hayata sahiptirler. Başta Araplar olmak üzere hayvancılıkla geçimini sağlayanlar ise deve, koyun, keçi, sığır gibi hayvanları yetiştirerek et, süt ve diğer ürünlerinden istifade ile geçimlerini temin etmektedirler.<sup>132</sup> Bunun yanında bazı bedevîler çöllerde rehberlik yaparak, bazıları da devletlere ücretli askerî hizmet vererek kazanç sağlamışlardır.<sup>133</sup>

Köylü bedevîlerin barınakları ağaç, toprak veya taştan yaptıkları evlerdir. Göçebeler ise hayvan kılından dokudukları çadırlarda barınmaktadırlar. Bazı bedevîler mağaralarda ve

<sup>130</sup> Şâtibî, el-Muvafakat, Çev. Mehmed Erdoğan. İz Yay., İst. 1999. s.7-13.

<sup>131</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, “Giriş”, s.145.

<sup>132</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.416.

<sup>133</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.482.

kayalardan oyarak ev haline getirdikleri yerlerde barınırlar. İbn Haldun bedevîlerde geçim tarzlarına göre en ileri derecede bedevîsinden başlamak üzere bir sınıflama yapar. Bunlardan en aşağı basamakta bulunan ve toplumsal hayat ve örgütlenmenin en ilke biçimi olarak kabul etmemiz gereken birinci aşama, deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap grupların temsil ettiği, özü itibariyle göçebelîğe dayalı hayat tarzıdır. Bunlara çöl göçebeleri diyebiliriz. Bundan bir derece üstte, yine bir grup Türk ve Berberî kavimlerin temsil ettiği, koyun, sığır hayvancılığı veya yetiştiriciliğine dayalı diğer göçebeler gelir. Küçük yerleşme merkezlerinde ve kasabalarda tarım ile geçinen, artık yerleşik bir hayata geçmiş bulunan halkların kendileri ise İbn Haldun'a göre bedevî umranın en ileri bir aşamasında yaşamaktadırlar.<sup>134</sup>

Bedevî hayat tarzının getirdiği bazı neticeler bulunmaktadır. Özellikle göçebe bedevîlerin ekonomik bağımlılıkları hadarîlere oranla çok daha azdır. Bu da onların hareket kabiliyetlerini artıran ve siyasi bir mücadele için gerekli dayanıklılığı sağlayan etkenlerden biridir. Köylülerin durumu biraz daha farklıdır. Bilhassa ziraatla meşgul olanları, hadarîlere, kullandıkları ziraat aletlerinin şehirlerde imal edilmesi sebebiyle başta teknik yönden olmak üzere belli ölçüde bağımlıdırlar. Bundan dolayıdır ki hadarî umrana nispetle bedevî umran eksiktir. Bedevî umranda her çeşit zorunlu ihtiyaç maddesi bulunmaz. Bedevîler, hadarîlerin kendilerine muhtaç olmalarından çok onlara muhtaçtırlar. Bedevîler, bedevî oldukları sürece mülk (devlet) sahibi olamayacaklarından hadarîlerin korunmasına ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden bazen gelir hadarîlerin içinde çalışır, onlara hizmet ederler. Bedevîlerin vasıfsız iş gücü az, hadarîlerin vasıflı iş gücü çok değerlidir.<sup>135</sup> Bunun yanında yerleşik olmaları sebebiyle devlet otoritesi altına girerek vergiye bağlanmaları göçebelere nazaran daha kolay olmaktadır.

## **b. Siyasi Yönden Bedevîlik**

İbn Haldun'a göre toplumların hayatına ve tarihe yön veren ana etkenlerin biri de siyasettir. Toplumsal hayatın mümkün olması için, işbirliğinin yapıyor olması tek başına yeterli değildir. Toplumun üyelerini bir arada tutacak ve toplumsal hayatın düzenini sağlayacak bir siyasi otoriteye mutlaka ihtiyaç vardır.<sup>136</sup> Toplumdaki siyasi yapının biçimi, egemenliğin kuvvetli veya zayıf oluşu, toplumsal hayatın biçimini de belirlemektedir. Bu sebeple "egemenliğin kendisi ve onun ifadesi olan siyasi kurumların, umranın kurucu

<sup>134</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.418.

<sup>135</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.475-476.

<sup>136</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.273.

unsurları arasında ekonomik nitelikli olaylar gibi ayrıcalıklı bir yeri olacaktır.”<sup>137</sup> Siyaset de ekonomi gibi tek belirleyici etken değildir. İbn Haldun temel konusu olan toplumu incelerken toplumun bir parçası olan siyasi olguyu da incelemektedir.<sup>138</sup>

Bedevîler küçük veya büyük kabileler halinde yaşamaktadırlar. Kabile yapısının geçerli olduğu topluluklarda fert kimliğini ve kişiliğini kabilesinde ve kabilesi sayesinde edinmektedir. Kabilesinden çıkan veya ona meydan okuyan kimsenin tek başına yaşaması mümkün değildir. Hilf veya vela yoluyla başka bir kabileye intisap etmesi zorunludur.<sup>139</sup> Kabile, şehirli topluluklar ve devlet kadar teşkilatlı olmasa da düzenli bir topluluktur. İbn Haldun’a göre bu düzen bedevîlerde “riyaset” ile sağlanır. Bedevîlerde devlet yoktur. Bedevîlerin başında “reis” bulunur. Reis, gerek kabile içi, gerek kabileler arası, gerekse kabilesi ile devlet arasındaki siyasî, iktisadî v.s. ilişkilerde otorite konumundadır. Kişi sayısının az olması sebebiyle idare mekanizması oldukça basittir. Danışmaya dayanan başkanlık katılımcı bir idaredir, sınıflaşma yoktur. Toplumsal katmanlar arasındaki farklılaşma genellikle yüzeyseldir. Başkan kabile içerisinde diğerlerinden çok imtiyazlı değildir. Bu sebeple günümüz diliyle konuşursak demokrat bir görünüm sergiledikleri söylenebilir. Lider konumunda bir reis olmakla birlikte, o, diğerlerinden çok imiyazlı değildir. Tüm toplumların ilk kuruluş aşamasında olduğu gibi, burada da toplumsal katmanlar arasındaki farklılaşma genellikle yüzeyseldir.<sup>140</sup>

İbn Haldun bedevîlerin siyasi yapılarından bahsederken, anahtar kavram olarak “asabiyet”i kullanır. Asabiyet İbn Haldun düşüncesinde çok önemli bir yer teşkil ettiğinden çalışmamızda ayrı bir başlık altında incelenecektir. Bu bölümde asabiyetle ilgili fazla ayrıntıya girmeyerek bedevîlerdeki siyasi yapılanmada gördüğü işleve kısaca değinelim. Siyasi otoritenin ortaya çıkışını sağlayan temel faktör, kurucu öge asabiyettir. İbn Haldun insanoğlunun en temel ihtiyaçlarından olan korunma gereksiniminin, bedevî topluluklarda asabiyet temeline dayandığını belirtir. Asabiyet sahibi olmayan bir kişinin bedevîlerde reis olması mümkün değildir. Asabiyet ne kadar güçlü olursa saldırganlara karşı korunmak o kadar kolay olur.<sup>141</sup> Başkan “şeref ve asalet” sahibidir.<sup>142</sup> Reisin otoritesi asabiyete dayanır. Bu yönüyle reis kabile üzerinde güce dayanan kural koyucu bir tür hakimiyete sahiptir. Bir

<sup>137</sup> Arslan, İbn Haldun, s.111-112.

<sup>138</sup> Mücahid, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, s.192.

<sup>139</sup> el-Câbirî, Muhammed Âbid, İslamda Siyasal Akıl, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst.1997, s.189.

<sup>140</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, “Giriş”, s.131-135: 266,416.

<sup>141</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.430.

<sup>142</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.446



kabilede ailelerden birinin asabiyeti ağır basarsa bu aile içinden en uygun kimsenin şahsında riyaset makamı ortaya çıkmaktadır. Yani genel bir asabiyetin bulunduğu bir kabile içerisinde özel asabiyetlerin bulunduğu bir boy lar topluluğu vardır.<sup>143</sup> Başkanlık kuvveti, kudret ve galebe ile olduğundan kudret ve galibiyeti temin etmek için, özel olan bu nesepten gelen sülalelerin diğer boy ve batınlara göre üstün ve kuvvetli olması gerekir ki ancak bu takdirde bu sülale bütün kabileye başkanlık edebilsin.<sup>144</sup> Asabiyet sahibi olan kavim ve kabilelere ancak kendi kavminden olanlar başkanlık edebilir. Başkanın üyesi bulunduğu kabiledaki asabiyetin diğer asabiyetlere ya da söz konusu kabilenin belirli boy ve dallarının diğer boy ve dallara sırasıyla üstün gelmiş olması gerekir. Bu üstünlük kendini kabul ettirdiği sürece diğer asabiyetler başkanın asabiyetine itaat ederler ve siyasal bir örgütlenme biçimi olarak başkanlık belirli bir asabiyetin iktidarı altında devam eder.<sup>145</sup>

Riyaset de mülk gibi siyasi hakimiyet özelliği taşımakla birlikte arada önemli bazı farklar bulunmaktadır. Mülk tarzı yönetimde vezirlik, hâciplik, maliye gibi belirli bir kurumlaşma görülmesine karşılık<sup>146</sup> riyasette böyle bir yapılanma bulunmamaktadır. Reis, eşit şahıslar arasında önder denilebilecek bir sosyal statüye sahip olduğu halde mülkte melik ile halk ve diğer idareciler arasında belli bir mesafe korunmakta ve melikin dinî ve dünyevî işlerde insanlarla eşit konumda bulunmayıp üst seviyeden muamele etmesi mülkün özellikleri arasında sayılmaktadır.

İbn Haldun, mülk ile riyaseti birbirinden ayırırken bunların dayandığı farklı müeyyidelere vurgu yapmaktadır. Riyasette bulunan otorite ile hükümdarlıkta, mevcut olan otorite farklıdır. Bedevî toplumun reisi “eşitler arasında birinci”liği sürdürürken toplumda ekonomik ve sosyal devamlılığını baltalayan eylemleri yasaklar. Reisin buyruk ve yasakları bedevî hayatın gereklerini, bu örgütlenmenin gerisinde yatan gelenek-görenekler çerçevesinde yürütmekle, bazı hallerde de -ekonomik ilişki, savaş, fetih gibi- yeni toplumsal ve askeri temaslardan yaratıcı bir karar almakla sınırlıdır. Reis kahır ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir.<sup>147</sup> Zulüm ve saldırıyı önlemede iktidara dayanılmakta ise de, bu iktidar

<sup>143</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.435.

<sup>144</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.436.

<sup>145</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.436-437. Kabile içindeki her sülalenin de kendine has bir asabiyeti bulunmaktadır. Bu sülaleler kabilenin reisliğini elde edebilmek için rekabet etmektedirler. Bir topluluğa reis olmak için en güçlü asabiyete sahip olmak gerekir. Asabiyeti en güçlü olan sülale, diğerlerine galebe ederek kabilenin reisliğini ele geçirmekte ve onları kendisine tâbi kılmaktadır. Böylece kabilenin asabiyeti oluşmaktadır. Riyaset, sülaleyi oluşturan ailelerden birinin elinde bulunmakta ve reislikte babadan oğula veya ailenin bir başka mensubuna intikal etmektedir. Bir ailenin kabileye riyaseti genellikle dört nesil devam etmektedir. Bkz. İbn Haldun, M.S.U., I, s.435-437,445-446.

<sup>146</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.623-699.

<sup>147</sup> Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.130 .

olayının moral temelinde “sevgi ve esirgeme”<sup>148</sup> duygusu bulunur. Reis, kuralları zorla tatbik edememekte, idaresi altındakilere baskı yapamamaktadır. Reisin koyduğu kuralların müeyyidesi vicdanîdir, cezaî değildir.<sup>149</sup> İyi ahlâklı, yiğit eşitlikçi, doğru<sup>150</sup> olan bedevîlik üyeleri büyüklerine saygılı bir davranış içerisinde olurlar. Bedevî toplumların yönetiminde zulüm yoktur, bu tip toplum üyeleri düşkünlüğe katlanmazlar.<sup>151</sup> Zulüm ve tecavüze uğrayanlar korunur, halleri düzeltilir, gelenek görenekler eşitsizliği giderici yöndedir, adalet esastır.<sup>152</sup> Hadarî toplumda özellikle mülk-devlet düzeyinin ileri aşamalarında ise bu toplumun yönetiminde iktidar araçları tegallüp (zor kullanma) ve kahr (baskı)dır.<sup>153</sup>

İbn Haldun bedevîlerin birtakım ahlâki özellikleri ile hadarîlerden ayrıldıklarını ve onlardan ahlak bakımından üstün olduklarını vurgulamaktadır. Bunun sebebini de toplumsal şartların getirdiği farklı yaşam biçimine dayandırmaktadır.

### c. Ahlâkî Yönden Bedevîlik

Ekonomik özellikleri itibariyle şehir umranına göre daha basit, daha ilkel yaşam süren bedevîler ahlâki özellikler ve bazı şahsiyet özellikleri bakımından hadarîlerden daha üstündürler. İnsan ilk fitratı üzerine bulunursa kendisine gelen şeyleri kabule hazır vaziyette olur, hayır veya şer ona tabî olunur, üzerinde yerleşir. Bedevîler dünyaya yönelmişlerse de, onların bu tutumları sadece zarurî ihtiyaçlarını karşılamak içindir. Haz, zevk, lezzet, şehvet ve arzularla ve bunların sebepleri ile ilgilenmezler. Bedevîler ilk fitrata ve tabiata daha yakındırlar. Bir çok kötü ve çirkin adet ve alışkanlık sebebiyle nefse yerleşen ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzakta bulunurlar ve bu sebeple hayra daha yakındırlar. Yaratılıştaki fitrat (temizlik) değişmemiş, bozulmamış ve kirlenmemiştir. Sağlam bir karakteri ve sağlıklı bir ahlâkı vardır. Cesur, fedakar ve cömerttir. Hadarîler, çeşit çeşit haz ve zevklerle, refahın getirdiği adet ve alışkanlıklarla, dünyaya ve maddi menfaatlerine yönelmekle, dünyevi şehvetleri ve arzuları üzerinde, ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için hasıl olduğu nispette, hayır ve fazilet yolları ve vasıtaları kendilerinden uzaklaşmıştır. Yaratılıştaki fitrat değişmiş, beşeri hasletleri bozulmuş, insanî meziyetleri belli bir oranda kaybolmuş ve ahlâki nitelikleri zayıflamıştır.<sup>154</sup> Hilekâr, kurnaz ve şeytandır. Bunun yanı sıra

<sup>148</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.430.

<sup>149</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.425-426.

<sup>150</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.420.

<sup>151</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.455.

<sup>152</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.459.

<sup>153</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.450.

<sup>154</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 420-426

korkak, bencil, menfaatine düşkün ve cimridir. Bunun sebebi de hadarîlerde ilim ve sanatların gelişmesi, bu gelişmenin zekanın gelişmesini sağlaması, bunun da kurnazlığa ve hilekarlığa yol açmasıdır. Süleyman Uludağ bu özellikleri sebebiyle bedevî ve hadarîyi Hâbil ve Kâbil'e benzetir ve şöyle der: "İbn Haldun'un toplum anlayışında bedevî masum ve saf Hâbil'e, hadarî kurnaz ve bencil Kâbil'e benzer. Kâbil'in Hâbil'i katl etmesi bedevînin şehirde ölmesi ya da bedevîliğin hadarîlikte katl edilmesidir. Bedevîlikteki güzel nitelikler şehirde ölme ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır."<sup>155</sup>

Bedevîler hadarîlere oranla daha cesaretli, zor hayat şartlarına tahammülde daha sabırlıdılar. İbn Haldun bu özellikleri insanların içinde bulunduğu fiziki ve sosyal şartların onların mizaçları üzerindeki etkisine bağlar.<sup>156</sup> İbn Haldun'un insana yönelik bu tahlilleri bize biraz sosyolojizmi de çağrıştırıyor. Belli ölçülerde sosyolojizm doktrinin orijinin İbn Haldun'da mevcut olduğunu söylemek her halde yanlış olmayacaktır.<sup>157</sup> Yine yaşam şartlarının bedevîlerde meydana getirdiği cesaret nedeniyle galip gelmeye diğerlerinden daha çok kadirirler. Milletlerarası savaşlarda ordusunda daha çok bedevî bulunduran bu sebeple galip gelir.<sup>158</sup> Hadarîler ise yaşadıkları hayat şartlarının getirdiği düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı, karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir. Bunu özellikle zalim yöneticilerin güç kullanarak insanları belli bir davranış biçimine zorlaması söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü zorbalığa dayalı yönetimler insanların teşebbüs gücünü yok eder. Bu şartlarda yaşayan insanlar güdülen, kendiliğinden her hangi bir teşebbüste bulunmayan, korkak kişiler haline gelirler. Bu durum sadece bir nesilde ortaya çıkmaz, zaman içerisinde insanlar kendi güvenliklerini başkalarına tevdi etmenin sonucu olarak kendilerine güvenlerini de yitirir, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar haline gelirler. Bu sebeple hadarîlerde bedevîlerde görülen cesaret görünmez.<sup>159</sup>

#### **d. Bedevîlikten Hadarîliğe Geçiş**

Göçebelerin zamanla zarurî olanı teminde bir noktaya gelip hâcî (normal tüketim maddeleri) olanı düşünmeye başlamaları, çevrelerini yavaş yavaş kontrol altına almaları, o çevrenin sağladığı imkanları kullanmaya başlamaları anlamına gelir ki bu da yerleşik hayata

<sup>155</sup> Uludağ, İbn Haldun, s. 69

<sup>156</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 424-425

<sup>157</sup> Toku, İlm-i Umran, s. 114.

<sup>158</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.448-450

<sup>159</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s. 866-870



geçmek demektir. Halleri genişleyip ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerinde oluştuğu zaman, bu durum onları rahat ve sükuna sevk eder. Bu aşamada zarurî olandan fazlası için yardımlaşır. Giyim için elbise, ikamet için ev, korunmak için kaleler inşa edildiği gibi bunlarla ilgili iş bölümü ortaya çıkmaya başlar. Sonra refah ve rahat hali daha da artmaya başlar. Bunun peşinden, son haddine ulaşan refahın âdetleri ortaya çıkar. Binaları mümkün olduğu kadar yükseltip bunların güzel ve görkemli olmalarına aşırı derecede önem verirler. Elbise, yatak, kap-kacak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvururlar.<sup>160</sup>

Bedevîlikten hadarîliğe geçmek için tek başına ekonomik alışkanlıkların değişmesi yeterli değildir. Zarurî ihtiyaçlarını temin edip normal ve lüks olanı elde etmek için yerleşik hayata geçen tüm bedevîler hadârete ulaşamayıp yerleşik hayat yaşayan bedevîler olarak kalabilirler. Devlet kurup tam anlamıyla hadarîleşmek için güçlü bir asabiyete ihtiyaç vardır. Gayesi devlet kurmak olan asabiyet,<sup>161</sup> bu amacına her zaman ulaşamayabilir. Bu gayenin gerçekleşmesi için birtakım gerekli şartların oluşması gerekir. Çok güçlü bir asabiyete sahip olmak ilk şarttır. Eğer böyle bir asabiyet sahibi bedevî bir toplum parlak dönemlerini geride bırakmış ve duraklama ya da çöküş aşamasına ulaşmış bir devlete rastlayabilirse, onu yıkıp yerine kendi egemenliğini kurar. Fakat parlak döneminde olan bir devletle karşılaşır, o devlete tabî olmak zorunda kalır. Bunun ardından, tabî olduğu devletin kendisine sağlayacağı nimet ve ihsanlara dalarsa asabiyeti zayıflar. Bu ise devlet kurabilme şansını kaybetmek ve tam anlamıyla hadarîleşmemek anlamına gelir.<sup>162</sup>

İbn Haldun'un bedevî hayattan hadarî hayata geçiş ile ilgili görüşlerini bazı araştırmacılar toplumların ilerlemesi veya evrimi şeklinde değerlendirmektedirler. Halbuki bu kavramlar, son birkaç yüzyılda Batı'da ortaya çıkan, insanlığın tarih boyunca çizgisel bir şekilde ilerlediği, insanın ve toplumun geliştiği, evrimleştiği görüşünü ifade ederler.<sup>163</sup> İbn Haldun'da ise bütün bir tarih hakkında bu şekilde bir yoruma rastlanmamaktadır. "İbn Haldun insanlık tarihi ile ilgili genel bir evrime inanmaz. Onda insan topluluklarının diyalektik ve döngüsel bir evrimi anlayışı vardır"<sup>164</sup> İşte bu fark, toplumsal hayatın açıklamasında, yaklaşımların ideolojik olup olmama yönünü belirleyen en önemli unsurlardan birini teşkil

<sup>160</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.416-417.

<sup>161</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.451.

<sup>162</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.451-454.

<sup>163</sup> Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, E.Ü.E.F. Yay., İzmir 1984, s.27

<sup>164</sup> Arslan, a.g.e., s.141

etmektedir.<sup>165</sup> İbn Haldun'un amacı, "devrinin realitesini ortaya koymaktır."<sup>166</sup> Gerçi İbn Haldun, toplumlarda zamanla değişen bazı şeylere işaret eder. Fakat belirttiğimiz gibi o, tarihin ilerlediği (Batılı anlamda bir ilerleme), toplumların evrimleşerek geliştikleri gibi bir görüşe sahip değildir. Ancak şurası da kesindir ki, hadarîlik gelişme kabiliyeti taşımakta, bununla beraber bir sınıra eriştiğinde gerileme ve çöküş sürecine girmektedir.

## 2. Hadarîlik

İbn Haldun'un toplum sınıflamasının ikincisini hadarî umran oluşturur. Hadarîlik, bedevîliğin ardından gelen ve onun devamı sayılabilecek toplum tipi aşamasıdır. Hadarîlik, h-d-r kökünden türemiş isimdir. Hadar, hadaret, hudûr; hazır olmak, gaybetin zıddı, kişinin civarı, önü ve yanı; hadıra ve hıdaret; bâdiyenin zıddıdır. Beldeler, kasabalar ve köyler demektir. Ehl-i hadar, hadarî; şehirde oturan ve göçebe olmayan, yerleşik manalarına gelir.<sup>167</sup> Hadarî kavramına şehirli hayat karşılığının verilmesi İbn Haldun'un umran görüşüne uygundur. Çünkü daha öncede gördüğümüz gibi İbn Haldun'a göre bedevîler içerisinde çiftçiler gibi toprağa bağımlı yerleşik hayat sürenler de vardır.

Daha önce geçtiği üzere İbn Haldun'a göre aslolan hayat tarzı bedevîliktir. Çünkü hadarî hayat tarzı henüz ortaya çıkmadan bedevîlik mevcuttu. Hidarîliğe bedevîlikten sonra ulaşılır. "Umranın hadarî olanı şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır."<sup>168</sup> Bununla birlikte hadarî umran da bedevî umran gibi tabiidir.<sup>169</sup>

Hadarîler geçimlerini ticaret ve sanatlarla temin eder, zorunlu ihtiyaç maddeleriyle yetinmez, mutad (tabii) ve lüks türünden olan ihtiyaçlarını da sağlamak için çalışırlar. Bu yüzden geniş sahalara değil, korunmuş yerleşme merkezlerine ihtiyaçları vardır.<sup>170</sup> Şehirleşme, toplum yapısında örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma, insan davranış ve ilişkilerinde de yeni zihniyet ve tutum alışlara yol açan bir süreç olarak, sadece kırsal kesimden gelenleri değil aynı zamanda şehre özgü yerleşik kültürü de etkileyen geniş

<sup>165</sup> Toku, a.g.e., s.97.

<sup>166</sup> Yıldırım, "İbn Haldun'un Metodu ve umran Teorisi", s.61.

<sup>167</sup> İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.IV, s.196-198.

<sup>168</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.266.

<sup>169</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.415-417.

<sup>170</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.416.

kapsamlı bir dönüşümü ifade etmektedir.<sup>171</sup> İbn Haldun kendi gözlem ve tecrübelerinden yola çıkarak konu ile ilgili kanaatlerini Mukaddime’de bugünün şehir sosyolojisini anımsatır tarzda ayrı bir bölüm halinde dile getirir.<sup>172</sup>

Hadarî umran söz konusu olduğunda İbn Haldun’un bedevî umranda olduğu gibi bazı derecelenmeleri kabul ettiği görülmektedir. Nüfusla gelişme arasında olumlu ve sıkı ilişkiler kurar gibi görünen İbn Haldun’a göre daha büyük daha kalabalık halk topluluklarını içine alan, iş bölümüne sokan şehir umranı, daha mükemmel, daha yüksek seviyeden bir yapıya erişmektedir.<sup>173</sup> Sonra şehirleşme aşamasında siyasi egemenliğin henüz tam bir merkezileşmeye erişmediği, henüz tam olarak bir elde toplanmadığı başlangıç devreleri ile siyasi egemenliğin mutlak monarşiye dönüştüğü devre arasında da bir ayırım yapılabilir. Bu farklılık şehir umranının değişiminde daha başka bazı olayları da etkilediği için İbn Haldun’un düşüncesinde salt siyasi cinsten bir farklılık olarak kalmamaktadır.<sup>174</sup> Çünkü şehir umranının en üst noktaya erişmesi, siyasi egemenliğin kemaline erdiği mutlak monarşide ortaya çıkmakta, onunla bir düşmektedir.<sup>175</sup>

Yine İbn Haldun’a göre şehre yeni gelip yerleşen bir toplumla, ataları şehre gelip yerleşen diğer bir toplumun hadarîliğinde fark olduğu gibi çağlar boyu şehir hayatı yaşayan bir toplumla ataları şehre gelip yerleşen toplum arasında da bu bakımdan fark vardır. Mukaddime dikkatle okunduğu zaman, İbn Haldun’un ticaretle uğraşan Mekke halkı ile ziraatla uğraşan Medine halkını, bu iki şehir civarındaki konar göçer Araplara (bedevîlere) göre hadarî saydığı, ama bu anlamda hadarî saydığı Mekke ve Medine Araplarını, çok köklü bir şehir hayatına sahip olan İranlılara ve Bizanslılara oranla bedevî saydığı görülür.<sup>176</sup>

#### **a. İktisadî Yönden Hadarîlik**

Belli başlı ekonomik faaliyet tarzları ticaret ve zenaatler üzerine kurulu şehir ekonomisinde üretim, hem nicelik, hem de nitelik bakımından bedevîlerden çok farklıdır. Çok daha fazla insan topluluğunu gitgide ileri götürülen yoğun bir iş bölümüne soktuğu için şehir ekonomisinde büyük bir verimlilik artışı söz konusudur. Maddi durumun yükselmesi ile

<sup>171</sup> Kartal, S. Kemal, Kentleşme ve İnsan. T.O.D.A.İ.E.Y., Ank. 1978, s.78; Sezal, İhsan, Şehirleşme, Ağaç Yay., İst. 1992, s.22-23; Çelik, Celalettin, Şehirleşme ve Din. Çizgi Yay., Konya 2002, s.349.

<sup>172</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.809-889.

<sup>173</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.841-847, 855-857, 902.

<sup>174</sup> Arslan, İbn Haldun, s.105.

<sup>175</sup> İbn Haldun, M.S.U., I s.514-516

<sup>176</sup> Uludağ, a.g.e., s. 66

zarûrînin üzerine çıkararak normal tüketim alışkanlıklarına sahip olanlar artık bedevîlikten çıkmaya başlamış, lüks tüketimine geçenler ise hadarîleşmiş demektir.<sup>177</sup>

Hadârette şehir hayatı temeldir. Çünkü yapı, ev, şehir ve kasaba gibi sığınak yerleri geçim genişliğinin ve rahatlığın icap ve taleplerindedir.<sup>178</sup> Bununla birlikte, üretim düzeyi yüksektir, bolluk ve refah hüküm sürer, üretim organizasyonu karmaşıktır. Refahlı ve tekellüflü hayat yaygındır.<sup>179</sup> Bu bolluk ve refah toplumsal iş bölümünün artması neticesinde ortaya çıkan üretim bolluğundan ileri gelir.<sup>180</sup> Genelde şehir toplumunun, yüksek derecede gelişmiş bir işbölümüne, buna uygun olarak da farklılaşmış bir toplumsal yapıya sahip olması gerektiği günümüzde de sosyal bilimlerde kabul edilen bir olgudur. Bedevîlikte görülen sınırlı üretim-tüketim süreci kaybolur. Şehir hayatında ihtiyaç ve talepler çoğalıp pahalılık oluşunca,<sup>181</sup> devletin yıkılmaya yüz tutmasına koşut olarak ekonomik düzen bozulur.<sup>182</sup> Bunun bir sonucu olarak sosyal hayat yozlaşır ve toplumsal ahlâk çökmeye başlar. İbn Haldun hadârilikteki geçim yollarının her türünü ortaya koyar ve değerlendirir. Ortaya koyduğu iş bölümü, emek-değer, nüfus ve devletin ekonomideki yeri ve devlet maliyesi gibi konularla kendisinden sonraki bir dizi iktisatçının da öncüsü olmuştur.<sup>183</sup> Şehirli hayatını belirleyen ana ekonomik uğraşlar, zanaatlar, ince zanaatlar veya san'atlar ve ticarettir. İbn Haldun'a göre tarım "bir bedevî umran sanatıdır. şehir umranı onu bilmez."<sup>184</sup> Zanaatlara gelince, onlar da "kural olarak sadece şehir umranında mevcuttur."<sup>185</sup> Geçim yolları ile ilgili geniş bilgi ekonomi başlığı altında verileceği için şimdilik bu kadar malûmatla yetinmek istiyoruz.

### **b. Siyasi Yönden Hadarîlik**

Bedevî umranın siyasi otorite tarzının "riyaset" olduğunu, bunun asabiyet temeline dayandığını görmüştük. Hadarîler ise mülk (hükümdarlık) adı verilen bir siyaset ve idare biçimi ile yönetilir. Hadarî toplumları bedevî toplumdan farklı kılan önemli bir unsur devlet olgusudur. Hadarî umrana geçildiğinde toplum bir kabileden daha değişik ve karmaşık bir yapı arz eder. Dolayısıyla yönetim tarzı da bedevîlerinkinden farklılık gösterecektir. En üst düzey yönetici artık bir reis değil hükümdardır. Yönetimi altındakilerin artık yalnızca

<sup>177</sup> İbn Haldun, M.S.U., I s.416-417.

<sup>178</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.223.

<sup>179</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.277.

<sup>180</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.284.

<sup>181</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.290.

<sup>182</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.298.

<sup>183</sup> Falay, Nihat, İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri, İ.Ü.İkt.F. Yay., İst.1978, s.59.

<sup>184</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.950.

<sup>185</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.906.

birkısmını uzak veya yakın akrabaları oluşturur. İbn Haldun'a göre hadarî umran için devlet maddeyle form gibidir. Devlet, umranın sureti, umran da devletin maddesidir. Felsefeye göre, suretsiz bir madde olmazsa ve her madde sureti tarafından belirlenirse, içinde belli bir egemenlik biçimi olmayan bir umran da olamaz ve o, bu egemenlik biçimi tarafından belirlenir. Dolayısıyla, hadarî umransız devlet düşünülmemeyeceği gibi, devletsiz hadarî umranda düşünülemez. Hadarî umranla devlet birbirlerine bağlı iki unsur olduklarından tabiatıyla birisindeki herhangi bir değişiklik diğere de sirayet eder. Birlikte var olur, birlikte çökerler.<sup>186</sup>

Mülk sözlükte, "bir adamın iktidarı altında olan şey", "mülkiyet üzere zapt ve tasarruf olmayacak nesne" şeklinde tanımlanır. Sultanların hükmettikleri sözlerini geçirdikleri ve egemen oldukları toprağa mülk. bu toprağa sahip olan kişiye de "melik" (hükümdar, padişah, sultan, kral) denir. Hükümdarın mülkü onun yönetimi ve hakimiyeti altında bulunan arazi, yani memleketi ve ülkesidir. Bu anlamdaki mülke "hanedanlık" denir.<sup>187</sup> İbn Haldun devlet deyince çoğu zaman hanedanlığı kast eder. İbn Haldun'un kullandığı biçimiyle mülk, "hüküm" yoluyla yönetilen ve kahr ile tagallübe dayanan siyasî örgüt biçimidir:

*"Mülk riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Çünkü riyaset şeflikten ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği hükümleri, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tagallüp (egemen olma) ve hükümlerini zorla kabul ettirebilme demektir"*<sup>188</sup>

İbn Haldun mülk melik ilişkilerinin belli birtakım kural ve yasalara dayandığını, bu ilişkilerin belli bir düzen dahilinde cereyan ettiğini, mülk ve melikle ilgili olgu ve olayların belli birtakım sebep ve illetleri bulunduğunu ilmî olarak göstermiştir. Onun devlet teorisi, temelde bu anlayışa dayanır. Bu sebepten dolayı Uludağ, İbn Haldun'u ilk defa devlet ve siyaset felsefesi yapan kişi olduğunu belirtir.<sup>189</sup>

İbn Haldun'a göre tam mülk, tebaayı tam bir hakimiyet altına alma, vergi toplama, elçi gönderme, sınırları koruma ve bağımsızlık özelliklerini taşıyan hakimiyet tarzıdır.<sup>190</sup> Hükmetme egemen olmakla gerçekleşmektedir. Egemen olan bir siyasi örgütlenmenin gerçekleşmesi asabiyet sahibi bir toplumun birlikte harekete geçmesiyle mümkündür. Hükümdar olmanın koşulları, açıkça belirtilmiş olan boyun eğdirme, vergi toplama, temsil

<sup>186</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.885.

<sup>187</sup> İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.X, s.492-493.

<sup>188</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.450

<sup>189</sup> Uludağ, İbn Haldun, s.89.

<sup>190</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.537.



yeterliliği bulunma ve sınırları koruma ile gerçekleşir. Ama bu hususlarda yeterli değildir. Siyasal örgütlenme nicelikçe bir büyüklüğe ve güce ulaşmış olmalıdır. Bu hususlardan bir kısmını yapma gücüne sahip olmayanın hükümdarlığı eksiktir (nakıs mülk).<sup>191</sup> “Her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki manada mülk sadëce raiyeyi istibdadı altına alan, vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur”<sup>192</sup>

Burada İbn Haldun’un bir mülkün ana unsurları ile ilgili olarak özellikle malî ve askerî unsurları ön plana aldığını görüyoruz. Buna göre devlet, her şeyden önce ve esas olarak malî ve askerî bazı kurumlar üzerine oturur. Bir devletin güçlü bir biçimde yaşaması, devam etmesi için de bu kurumların canlı ve güçlü tutulmaları gerektiğini İbn Haldun şöyle belirtir:

*“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 temel masrafların görülebilmesi için lüzumlu olan mal ve paradır. Aksaklık, hanedanlığın kapısını çalınca, (önce bozulma) bu iki esasa arız olur.”<sup>193</sup>*

Yine İbn Haldun mülkün kuruluşunda asabiyet ile birlikte bir başka önemli unsura daha vurgu yapmaktadır. Mülkü sağlamak ve devam ettirmek için ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekmektedir. Hükümdar yönetimi temsil etmekle birlikte yönetim ondan ibaret değildir. Yönetim asıl olarak asabiyetin elindedir. Asıl tayin edici faktör asabiyet mensuplarının ahlâkî durumlarıdır. Eğer onlarda gerekli faziletler mevcut değilse yönetim bir zulüm mekanizması haline dönüşerek sadece güce ve zorbalığa dayalı bir hal alır ve ahlâkî meşruiyetini yitirir. Böyle bir yönetim varlığını uzun süre devam ettiremez.<sup>194</sup>

Devlet idaresinin halka yumuşak muamele esasına dayanması gerektiğini İbn Haldun şöyle belirtir:

*“Devlet, eğer insanlara sert bir şekilde muamele eden, onların mahremiyetlerini araştıran, zulüm ve baskısı devlet için gerekli gören bir otorite olursa insanların üzerine korku ve zillet çöker. Bu durumda da yalancılık, hilekarlık, v.s. insanlarda huy ve karakter haline gelir. Bu suretle basiretleri ve ahlakları bozulmuş olur... Böylece devlet bozulur, hanedanlık yıkılır... Şayet hükümdar yumuşak muameleye dayanırsa halk ona can atar, ona sığınır, sevgisini kana kana içer ve düşmanlarıyla yaptığı savaşlarda onun uğrunda canlarını seve seve feda ederler... İyi idarenin temel unsurları insanların can güvenliğini sağlamak ve geçim şartlarını kolaylaştırmaktır. Fazla zeki olan insanların yönetimde bulunmaları halinde insanlara yumuşak davranmaları pek nadirdir. Böylesi muamele daha çok vasat düzeydeki insanlar*

<sup>191</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.537-538.

<sup>192</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.537.

<sup>193</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.723.

<sup>194</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.458-461.



*tarafından sergilenir. Fazla zeki olan idareciler, halktan beklenilmemesi gereken şeyleri beklerler. Bu yüzden de halk sıkıntıya düşer.*"<sup>195</sup>

Diğer taraftan siyasetten ve siyasi gidişattan en az anlayan insanlar, teorik dini ilimlerle uğraşan insanlardır. Çünkü onlar zihinsel spekülasyonları alışkanlık haline getirmiş olduklarından, pratik hayatla ve tabii olaylarla fazla ilgilenmezler. Halbuki, pratik hayatla ve tabii olaylarla ilgilenmek, siyasette zorunludur. Aşırı zeki insanlar ve felsefeciler de bu alimlerle aynı kategoridedirler. Halktan olmasına rağmen sağduyu sahibi olan bir insan siyasette her zaman daha başarılı olur.<sup>196</sup>

İbn Haldun hadarî toplumda iki değişik siyasal sistemden bahseder. Bunlar dini siyaset ve aklî siyasete dayanan siyasal sistemlerdir. Aklî siyasete dayanan mülk kendi içinde ikiye ayrılır. "Siyasi mülk" ve "tabii mülk".

"Tabii mülk"; tüm halkı belli bir maksadından ve arzusunun icabına göre sevk ve idare etmektir. İkincisi "siyasi mülk": dünyevî maslahatların celbi ve zararların defî hususunda nazar-ı aklînin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare etmektir.<sup>197</sup> Siyasi mülkün laik bir yönetim olduğu söylenebilir. İbn Haldun hilafeti (ilk dört halife dönemi) mülkten ayrı bir siyasi yapılanma olarak incelemiştir. Çünkü hükümdarlık anlamına gelen "mülk" kelimesinde krallık ve saltanat anlamı vardır. İbn Haldun'a göre hilafet, her iki yönetim biçiminin karşısında halkın hem maddi, hem de manevi çıkarlarını koruyup geliştiren yönetim biçimidir.

Tabii (doğal) mülkün temeli, üstünlük ve zorlamadır. İktidarı tekelleştirmiş otokrat bir hükümdarın yönetimindeki örgütlenmedir. Bu yönetim biçimi zor, güç, baskı ve kişisel arzulara dayanan keyfi bir yönetimdir.<sup>198</sup> İbn Haldun'a göre bu tür yönetim tamamen kötüdür. Siyasi mülk ise uyulması zorunlu kanunların yürürlükte bulunduğu bir yönetim biçimidir. Tabii mülkte, kuvvet ile devletin başına geçen hükümdar çoğu zaman halktan yüz çevirerek, yönetiminde bulunan halkın mahvolmasına sebep olur. Çünkü hükümet başında bulunarak, kendi maksat ve şehvetleri uğrunda halkı kuvvet ve takatleri dışında olan işlere zorlar. Halef ve seleflerin de maksatları ve dilekleri türlüce olduğundan, bu hükümdarın emirlerine itaat etmek zorlaşır, devleti kuran kuvvetlerin çekişmesi bunu takip eder.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.539-540.

<sup>196</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.1302-1305.

<sup>197</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.542-543

<sup>198</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.541.

<sup>199</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.541.

Siyasi mülk de, son tahlilde, hükümdarın menfaati doğrultusunda örgütlenir. Buna rağmen, iki yönetim biçiminde temel bir fark vardır. Siyasi mülkde hükümdar, hükümdarlığının sürmesi, devletin ayakta kalması için belirli bir adalet düzenini korumak zorundadır. Siyasi mülk, tabii mülke göre nisbî olarak kanunlara dayalı bir yönetimdir. Kanunlara dayalı olma hâli, “yaşama şansı”nın bir türevi olmaktadır.<sup>200</sup> İbn Haldun’un hilafet ve dinî siyasetle ilgili değerlendirmeleri ve bunun mülkle ilişkileri son bölümde din-devlet ilişkilerin bahsinde incelenecektir.

Her türlü varlık gibi mülk de kendi tabiatında olanını gerçekleştirir. Mülkün tabiatı arasında İbn Haldun’un birinci zikrettiği husus iktidarın ortak kabul etmediğidir. Mülkün birinci tabiatı monarşi dediğimiz şan ve ihtişama tek başına sahip olmaktır. Bunun sebebini de İbn Haldun şöyle açıklar: “Devlet kuran asabiyet bu aşamaya gelinceye kadar hem kendi kavminde bulunan birtakım özel asabiyetleri kendi şahsında toplamış hem de başka birtakım kavimleri de yenerek onların asabiyetlerini de kendi şemsiyesi altına almıştır. Ve böylece devlet kuran asabiyet zorunlu bir üst asabiyet oluşturarak kendi gücüne diğerlerinin de gücünü ekler ve daha geniş bir alanda tesirli ve istikrarlı bir mülk ortaya çıkarır. Ancak istikrar kendisiyle birlikte başka sonuçlar da getirir. Reis konumunda olan kişi, istikrarla beraber yavaş yavaş iktidarı şahsileştirerek asıl güç sahibi olan asabiyet mensuplarını zamanla yetki ve güçten uzaklaştırır, böylece iktidara gelmesini sağlayan ve dolayısıyla iktidarda hak sahibi olan unsurları yerine asabiyete mensup olmayan, sadece kendine sadık insanları getirir. Bunun asıl sebebini İbn Haldun insanlardaki “ilahlaşma” eğilimine bağlar. İnsanın hayvanî tabiatından gelen kibir ve gurur sâiki ile reis, halkı kendine tâbi kılma ve onlara hükmetme konusunda eşitlik ve ortaklık kabul etmekten kaçınır. Ama bu eğilimi tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur. Hâkimlerin ihtilafa düşmeleriyle her şey fesada uğrayacağından, siyaset de hükümdarın infiradını ve tek oluşunu icap ettirir. İktidarın tek elde toplanmasının genellikle ikinci ve üçüncü nesilde gerçekleştiğini müşahade etmek mümkündür. Şurası muhakkaktır ki bu husus devletlerde ve hanedanlıklarda mutlaka gerçekleşen bir şeydir.”<sup>201</sup>

Mülkün tabiatı gereği mülkle birlikte ortaya çıkan ikinci bir özellik de refahtır. Bunun sebebi bedevî hayat tarzından hadarî hayat tarzına geçiştir. Mülk elde edilince artık bu milletin saadet ve nimeti çoğalmış olur. Bunun sonucunda artık sadece zaruri ihtiyaçlarla

<sup>200</sup> Hassan, İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi., s.320.

<sup>201</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.499-500.

uğraşmanın ötesinde olan hâci ve kemâli (lüks) ihtiyaçlarla uğraşmak mülk sahiplerinin ilgi alanına girer. Bu durumdaki kimseler âdetleri ve ahvali itibariyle kendilerinden öncekilerine yani yendikleri mülk sahiplerine tâbi olurlar. Bu noktada gidilebilecek sınırlar, sahip olunan mülkün imkanları ile servet ve kültürle doğrudan alakalıdır.<sup>202</sup>

Mülkle birlikte ortaya çıkan üçüncü özellik de rahatlık ve sükun arayışıdır. Mülk hâsıl olunca asabiyet sahipleri onu ele geçirmek için katlandıkları zahmetler ve yorgunlukları bir tarafa atarlar. Rahatı, huzuru ve sükunu tercih ederler. Çünkü ulaşmak için gayret sarf edeceği bir değer kalmamıştır. Asabiyet son gayesi olan mülkü ele geçirmiştir. Bu durumda yapılacak tek şey rahat ve sükun içinde yaşamaktır. İktidar sahipleri de iktidarları istikrar kazandırdıktan sonra rahata yönelirler. Artık güzel yaşama ve gününü gün etme onlarda bir amaç haline gelir.<sup>203</sup>

İbn Haldun'a göre mülk, tabiatının gerektirdiği şeyleri gerçekleştirdiği zaman olgunluk çağına ulaşmış ve yavaş yavaş yaşlanmaya başlamış demektir. Çünkü imkanlar gerçekleştikten sonra unsurlar varlık sebeplerini yitirirler. Varlık sebebini yitiren herhangi bir şey de varlığını yitirir. Asabiyet devlete devlet de istikrara kavuştuğu zaman varlık sebebini gerçekleştirmiş olur. Bu durum sonun başlangıcı demektir.<sup>204</sup>

İbn Haldun hadarîlerde farklı bir siyasi ve iktisadi yapı olduğunu ortaya koyduğu gibi ahlâki yönden de bedevîlerden farklı bir yapı arzettiğini ortaya koymuştur. Bedevîlerdeki yüksek ahlâki özelliklere nazaran hadarîlerin ahlak yapısı daha düşük seviyededir. İbn Haldun bunun sebebini hadarîlerin bedevîlerden farklı olan sosyal yapılarında arar.

### **c. Ahlâkî Yönden Hadarîlik**

Hadarî yaşam biçiminde ortaya çıkan ilimlerin, sanatların, şehir hayatının, bu hayatın getirdiği zenginliğin, konforun, ince alışkanlıkların “ahlâk”ı bozup bozmadığı tartışması ilk çağlardan beri tartışılan bir konudur. Perikles Atina'sında bazı kişilerin, Atina sitesinin kısa zamanda gösterdiği hızlı gelişim ve bu gelişimin toplumsal hayatın çeşitli kurumlarında ortaya çıkardığı büyük değişimden ürkerek, bunun halkın dinini ve ahlâkını bozduğunu ileri sürmeye başladıklarını görüyoruz. İngiltere'de sanayi inkılabı ile gelen büyük zenginlik ve

<sup>202</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.500-501.

<sup>203</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.501.

<sup>204</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.502-505.

beraberindeki ahlâki çöküntüyü Berkeley İngiltere'nin çöküşü olarak görür. Berkeley'e göre, İngiliz toplumu bu çöküşten kurtulmak istiyorsa, paranın yıkıcı etkilerinden kendini korumanın yollarını aramalı. maddi şeylere karşı düşkünlüğünü dizginlemeli, yeniden kanaatkar, mütevazı olmalı. Hıristiyan ahlâkının ilkelerini yeniden saygınlığa kavuşturmalıdır.<sup>205</sup>

İbn Haldun sosyal çözümlenme süreci yaşayan hadarîlerin ahlâki yapısına şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Bedevî umran seviyesinde yaşayan insanlardan söz ederken “kanaatkar, dayanıklı, kendine güvenen cesur, yardım sever, namuslu, dindar v.b” sıfatlarını kullanan İbn Haldun, hadarîleri tasvir etmek istediğinde, onların “haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif, v.b.” olduklarını söylemektedir.<sup>206</sup>

Bu ahlâki yozlaşma aynı zamanda hadarî yaşam biçiminin de çöküşünü hazırlamaktadır. Hadarî yaşam biçimiyle ortaya çıkan şehirleşme olgusu insanların ahlâki yapısını bozduğu gibi bu çöküntü de şehri harab etmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bedevî umran seviyesinde kanaatkar, mütevazı, basit bir hayat süren kişiler, şehir hayatına geçtiklerinde daha maddiyatçı olmaya başlamaktadırlar. Şehir hayatının yarattığı yeni ihtiyaçlar, alışkanlıklar, zevkler, rahatlık ve konfor arzuları, bunların doyurulmaları için her geçen gün daha fazla maddi imkanların araştırılmasını gerektirmekte bu da insanları zamanla birbirine düşürmektedir.

İbn Haldun hadarîlerdeki ahlâki bozulma ile ekonomik hayat arasında bazı sıkı ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Şehir hayatındaki ekonomik gelişmeler, insanların arzu ve iştahlarını gitgide kabartarak onların her geçen gün bu arzu ve zevklerine daha fazla esir olmalarını, bu rahatlık ve konfor içine daha fazla gömülmelerini doğurmaktadır.<sup>207</sup> Bu ekonomik gelişme belli bir sınırdan durup, şehir insanların doymak bilmeyen ihtiyaç ve arzularını artık karşılayamamaya başladığında, bu insanlar, onları meşru yollardan tatmin etmek yollarının kapandığını görünce, bu sefer meşru olmayan her çareye başvurmakta tereddüt etmemektedirler. Bu cümleden olarak alış verişte aldatmaya, ticarete karaborsacılığa ve benzeri her türlü ahlâksızlığa kalkışmaktadırlar. Bunlar ise yeniden olumsuz etkilerinde

<sup>205</sup> Arslan, İbn Haldun ,s.160

<sup>206</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s. 309-310.314-315. II, 299-304.

<sup>207</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.301-302.

ekonomik faaliyetlerin kendileri üzerine dönmekte, onların daha da bozulmasını doğurmaktadır.<sup>208</sup>

Hadarîliğin getirdiği yeni yaşam biçimlerinin neticesinde şehirde yaşayan insanlar mağrur ama korkaktırlar, aç gözlü ama tembeldirler, müsriftir ama başkalarının sırtından geçinmek isterler, devletin kendisini korumasını ister ve bekler ama kendisi devleti koruyacak bir halde değildirler. İnsanlar. doymak bilmeyen arzularını doyurmak için hırsızlık, dolandırıcılık, karaborsacılık yapmaktan çekinmez hâle gelirler. Tabii zevkleri yanında, gayri-tabii zevklerinin esiri olurlar. Bu aşamaya gelindiğinde şehirlerde zina, homoseksüel ilişkiler kol gezmeye başlar. Bu devrede insan tabiatı tam anlamında bir metamorfoz geçirir ve tam bir soysuzlaşmaya uğrar. Tahmin edilebileceği üzere böyle bir umranın ve böyle bir toplumun devam etmesi imkânsızdır. Toplumda anomi durumu kaçınılmaz olur.<sup>209</sup>

Sonuç olarak hadarîliğin meydana getirdiği refah ve lüks, sosyal hayatta anomiyeye yol açan bir etkidir. Şehirlerde cemaat türü yapılarda belirleyici olan yardımlaşma ve dayanışmanın yerini çıkara dayalı ilişkiler aldığı için hadarî toplum yapısında ahlâki çöküntü ve beraberinde sosyal çözülme meydana gelmektedir. Buna bağlı olarak mevcut normlara uymama, değerleri kabul etmeme gibi durumlar<sup>210</sup> sonuçta bütün sosyo-kültürel yapıyı tehdit eden anomiyeye yol açabilmektedir. Şehir hayatı, bireyselci eğilimleri destekleyen anonimlik özelliği ile, kişiyi önceden ait olduğu geleneksel kimliğinden uzaklaştırıp bunaltıcı bir yalnızlığa düşürme potansiyeli taşır.<sup>211</sup> E. Durkheim da benzer bir tarzda toplumsal iş bölümü ve nüfus yoğunluğunun egemen olduğu organik dayanışmalı toplumlarda kolektif bilincin zayıflaması nedeniyle anominin baş gösterdiğini belirtir.<sup>212</sup>

İlimle uğraşmayı bir sanat olarak kabul eden İbn Haldun, ilmin bedevî yaşam biçiminde gelişmeyeceğini, bu sebeple sanatlarda olduğu gibi ilimin de yalnızca hadarî yaşam biçiminde gelişebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

<sup>208</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.936-938.

<sup>209</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.303.

<sup>210</sup> Görmez, Kemal, Şehir ve İnsan, M.E.B. Yay., İst. 1991, s.81.

<sup>211</sup> Çelik, Şehirleşme ve Din, s. 24.

<sup>212</sup> Kurt, Din Sosyolojisi Ders Notları, s.89-90.



#### d. Hadarîlerde İlim Hayatı

Toplum gerçeğini olduğu gibi ortaya koymaya çalışan İbn Haldun, ilim bahsine ilim felsefesi ile başlar. Bu nazari malumattan sonra ilimle umran ve hadarîlik arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İbn Haldun ilim öğreniminin bir sanat (teknik bir husus) olduğu inancındadır. Sebebi ise, ilimdeki çeşitli fenlerde, ona hakim olmada ihtisas ve maharetin ancak onun ilkelerini ve kaidelerini ihata etme, meselelerine ve usulünden furûuna vakıf olma gibi hususlarda hasıl olan bir itiyat ve melekedden ibaret oluşudur. İlmî öğrenmek, onu bir meleke haline getirmektir. Bu meleke hasıl olmadıkça, ele alınan o hususlarda maharet ve ihtisas husule gelmez. Eğitimde gelenek son derece önemlidir. İlmî gelişmesi için geleneğinin sürüp gitmesi lazımdır. Bu gelenek kesintiye uğrarsa ilim ve öğretim geriler. İlim ve öğrenim geleneği de ancak umranca gelişmiş yerlerde kurulur.<sup>213</sup> İlmî hayat ancak hadarî bir toplumda gelişme imkanı bulabilir. Hadarîliğin yüksekliği oranında ilmî hayat da gelişip yükselir.<sup>214</sup> İbn Haldun kendi zamanında ilmin ve öğretimin Kahire’de gelişmiş bir durumda bulunduğunu belirterek bunun sebebini tarihi, sosyal ve ekonomik sebeplere bağlar.

*“Binlerce seneden beri Kahire’deki umran ilerlemiş ve hadâret güçlenmiş olduğundan, buradaki sanatlar sağlam hale gelmiş ve çeşitlenmiştir. İlim ve öğretim de bu kabildendir. Salâhaddin Eyyubî’nin zamanından beri, iki yüz senedir buralarda kurulmuş bulunan Türk devleti söz konusu hususu pekiştirmiş ve korumuştur. Türk emirler, köle ve azatlı olmaları dolayısıyla kendilerinden sonra soylarından gelenlere hanedanlıklarının haksızlık ve kötülük yapacak olmalarından endişe ettiklerinden çok miktarda medrese, zaviye ve ribat yaparak, gelir getiren akarları buralara vakfemişler, soylarından gelenleri de buralara mütevellî tayin ederek ve bir pay almalarını şart koşarak ortak etmişlerdi. Bununla beraber çoğu zaman bu tür maksat ve davranışlarla hayır yapma ve sevap alma amacı da güdüliyordu. Bundan dolayı vakıflar çoğalmış, gelir ve irad artmış, gelirinin çok olması sebebiyle öğrenci ve hocalar çoğalmış, ta Irak’tan ve Mağrip’ten ilim öğrenmek için buraya gelenler olmuş, ilim pazarı revaç bulmuş, ilim denizi coşmuştur.”<sup>215</sup>*

İbn Haldun’un bu açıklamalarının sonucunda ilim ve öğrenim üzerinde ekonominin etkisini gösteren ve bunu bir şekilde vakıflara bağlayan bir örnek buluyoruz.<sup>216</sup> Yine İbn Haldun çevre faktörünün etkisinden hareketle, bedevîlerle hadarîleri karşılaştırarak, görünüşte hadarîlerin daha akıllı, daha parlak zekaya sahip olduklarının sanıldığını, oysa bunun sırf atalarından aldıkları kültür mirasına borçlu olduklarından kaynaklandığını belirterek hem akılcı hem de gözleme dayanan metoduna güzel bir örnek verir.<sup>217</sup> Mukaddime’nin ilimlerle ilgili bölümü adeta bir ansiklopedidir. O dönemde İslam dünyasında iştilgal edilen ilimleri,

<sup>213</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.1018-1019.

<sup>214</sup> Kostaş, Münir, “İbn Haldun’un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-II”, Din Öğretimi Dergisi, S.15, Haziran 1988, s.28.

<sup>215</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.1019.

<sup>216</sup> Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. s.309.

<sup>217</sup> Köylü, Mustafa, “İbn Haldun’un Eğitim Anlayışı”, Din Öğretimi Dergisi, S.22, Mart 1990, s.60.



Kur'an ilimlerinden olan kıraatten başlayarak kimya ilmine kadar teker teker sıralar. Bunlar hakkında sadece malumat vermekle yetinmeyerek aynı zamanda kendi kanaatlerini de ortaya koyar.<sup>218</sup>

Daha önce de temas ettiğimiz gibi İbn Haldun'da toplumsal dayanışmayı sağlayan en önemli unsur onun asabiyet teorisi. O toplumun kuruluşunu ve çöküşünü asabiyet teorisi ile izah etmektedir. "İbn Haldun'a göre umran ağacının kökü badiye ise gövdesi mülk ve hadara, özsuyu asabiyedir."<sup>219</sup> Her toplumsal hareket asabiyetin dayanışma gücüne ihtiyaç duymaktadır. Din de buna dahildir. Din ve asabiyet arasındaki karşılıklı ilişkiyi ikinci bölümde ele alacağız. Bu bölümde asabiyetin anlamını ve toplumda oynadığı rolü ortaya koymaya çalışacağız.

### e. Hadarîlikten Bedevîliğe Dönüş

İbn Haldun'da diyalektik ve döngüsel bir evrim anlayışının bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Bu anlayışın neticesi olarak hadarîliğin bir defa ulaşıldığında artık geri dönülemeyen bir toplumsal olay olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki bedevîlikten hadarîliğe geçiş mümkün olduğu gibi hadarîlikten bedevîliğe dönüşte mümkündür ve bu tarihsel süreç içerisinde defalarca tekrarlanan bir olaydır.

İbn Haldun bedevîliğe dönüşle ilgili görüşlerini Mukaddime'de değişik konular içerisinde açıkça ortaya koymuştur. Bedevîlerin ahlâkının hadarîlerden üstün olduğunu açıkladığı bölümde sahabe döneminde Seleme b. Ekvan'ın peygamberin kendisine verdiği izinle bedevî hayatına geri döndüğünden bahsederek hadarî bir yaşam içinde yaşayan bir insanın bedevîliğe dönmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>220</sup> Yine bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi her devletin bir ömrü vardır. Devletlerin ve hadarî umranın çözülmesine ve sonuçta yıkılmasına neden olan sosyal sebepler meydana gelmeye başladığında hadarî toplum yavaş yavaş inkıraza uğrar ve yıkıldığında yerini ya bedevîlikten hadarîliğe geçen bir topluma bırakır ya da bedevî yaşam biçimine dönerek varlığını devam ettirir.

İbn Haldun Mukaddime'de şehirlerin harap olması ile ilgili bölümde hadarî yaşam biçimine sahip şehir umranının gerilemesi ile birlikte nüfusun azalacağını ve bununla birlikte

<sup>218</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.997-1432

<sup>219</sup> Meriç, Cemil, "Kendi Semasında Tek Yıldız-1", Fikirde ve Sanatta Hareket, S.100, Nisan 1974, s.35.

<sup>220</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.421.

sanatların da azalacağını belirtir. Neticede böyle bir toplumda insanlar zamanla bina itibariyle bedevîlik haline avdet ederler. taştan evler yerine kerpiçten evler yapmaya başlarlar ve şehrin binaları köy ve daha küçük yerleşim yerlerindeki binalar haline dönüşür. Zamanla buranın ahali üzerindeki hadarîlik alametleri ve alışkanlıkları ortadan kalkarak yerine bedevîlik alametleri ve alışkanlıkları yerleşmeye başlar ve toplum hadarîlikten bedevîliğe döner.<sup>221</sup>

Görüldüğü gibi bugün Batı'da kabul gören ilerleme anlayışından farklı, daha objektif bir yaklaşımın İbn Haldun'da bulunduğunu görmekteyiz. Hadarîlik kendisinde bir gelişme kabiliyeti taşımakla birlikte geri dönüşü mümkün olmayan bir toplumsal yapıyı ifade etmez. Belirli bir sınıra eriştikten sonra gerileme ve çöküş sürecine girerek yeniden bedevîliğe dönüş yapabilir.

## B. ASABİYET

İbn Haldun'un düşüncesinde kullandığı en önemli sosyolojik kavramlardan biri asabiyyəttir. Asabiyyet kavramının türediği "aseb", "asebe", "usb" kelimeleri vücuttaki sinirlere, bir kavmin eşrafına ve hayırlı kişilere denir. Aynı kökten gelen "isâbe", "isab", "usbe", sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk demektir. "Asabe", bir kimsenin babası tarafından olan akrabalarıdır. Aynı zamanda İslâm fikhında bir ferâiz ıstılahı olup, biri nesebi, diğeri sebebi olmak üzere iki türdür. Taassub, asabiyyet, erkeği, ister zalim ister mazlum olsunlar aile, sülale ve kabilesinin yardımına çağırarak, düşmanlarına karşı onlarla birlikte toplanmak, birbirini himaye ve müdafaa etmek manasındadır. Bu kökten türeyen bazı fiiller bir şeye el ile yapışmak, şiddetlenmek, bir topluluğun bir kişinin etrafında kenetlenmesi, bir topluluğa karşı biraraya gelmek, yardım etmek, bir kimsenin etrafında toplanmak, bir grup veya gruplar halinde toplanmak, bir topluluğun başına bir iş gelip onları zorlaması anlamlarına gelir.<sup>222</sup>

Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluma "asabe", bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyyet" denilmekteydi. Asabiyyet, esas itibariyle soy birliğinden kaynaklandığından aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyyet güçlenir, buna karşılık bu yakınlık aileden

<sup>221</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.840-841.

<sup>222</sup> İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, C.I, s.606-607.

başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyette zayıflardı. Bu gerçek asabiyet yanında birde hükmi, vehmi. psikolojik veya itibari asabiyet vardır ki bu kan bağına dayanmayıp herhangi bir akit. antlaşma, kefarete ve benzeri uygulamalarla kurulan asabiyettir.<sup>223</sup>

Asabiyet kavramını ilk defa ilmi ve objektif bir metotla inceleyen, tarih ve devlet felsefesini açıklarken bu kavrama en büyük ağırlığı veren düşünür İbn Haldun'dur. Asabiyet İbn Haldun'un üzerinde en çok durduğu ve bütün çalışmalarının özünü oluşturan bir kavramdır. O, ekonomi, siyaset ve diğer görüşlerinin temeline asabiyet kavramını yerleştirmiştir.<sup>224</sup> Geniş siyaset tecrübesi onun bu teoriyi oluşturması için pek çok örnek elde etmesine yardım etmiştir. Asabiyet kavramının önemi çoğu araştırmacılar tarafından kabul edilmekle birlikte, üzerindeki yorumlar farklılık göstermektedir. Asabiyet nedir? Kaynağı, niteliği nedir? Nasıl bir ilkedir? İşlevi nedir? İbn Haldun'un üzerinde inceleme yapan hemen bütün araştırmacılar bu güne kadar asabiyeti bu sorular etrafında anlamaya, açıklamaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda ortaya birbirinden oldukça farklı anlayışlar çıkmış, terimin başka dillere çevirimi farklı karşılıklar kullanılmıştır. Bu kavram Mukaddime'de yaklaşık beş yüz yerde geçmektedir. İbn Haldun asabiyeti tarif etmemekle beraber onun görüşleri çerçevesinde en geniş manada "bir topluluğun birlikte yaşamaktan kaynaklanan dayanışma gücü" şeklinde tanımlanması mümkündür.<sup>225</sup> Söz konusu eserde, asabiyet birbirinden farklı birçok toplumsal birimde yine birbirinden farklı olan çeşitli toplumsal olaylarda birlikte kullanılmıştır. Bu yüzden asabiyet kavramını doğru anlayabilmek için onun toplumsal olaylarda oynadığı işlevsel rolün anlaşılması gerekmektedir. İbn Haldun'un asabiyet teorisini anlatmaya geçmeden önce asabiyet kavramına verilen farklı anlamları ve bu kavramdan anlaşılacakları ortaya koymak, asabiyet teorisini anlamada bize yardımcı olacaktır.

Mukaddime'nin İngilizce tercümesinde Rosenthal, asabiyet kelimesini "Group feeling" (Grup duygusu), Fransız tercümesinde De Slane "Esprit de corps" (Zümre ruhu), Vincent Monteil "esprit de clan" (Kabile ruhu) şeklinde tercüme etmişlerdir. Pirizade, Cevdet Paşa, S.Uludağ asabiyet kavramını tercüme etmeden olduğu gibi kullanmışlar, Ugan da bazen böyle yapmış, bazen "kavimlerin şevket ve kudreti"<sup>226</sup>, bazen de başka şekillerde kullanmıştır.

<sup>223</sup> Çağrı, Mustafa, "Asabiyet", D.İ.A.. C.III. s.453 ; Kurt, Abdurrahman, "Asabiyet", Sosyal Bilimler Ans., Risale Yay., İst. 1990, s.82-83.

<sup>224</sup> Hayta, Beyhan, "İbn Haldun'da Kişilik Teorisi", s.50.

<sup>225</sup> Yıldırım, "İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi". s.82.

<sup>226</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.333.

Turan Dursun ise çoğunlukla “yakın akraba bağı”, “yakın akraba topluluğu”, “yakın akraba” şeklinde tercüme etmeyi tercih etmiştir.<sup>227</sup>

Von Kremer, asabiye karşılık “gemeinsinn” (cemaat hissi), “nationalitatsidee” (milliyetçilik fikri) tabirlerini kullanmıştır. Diğer bazı müelliflerinde asabiye karşılık kullandıkları ifadelerde şunlardır: H.Ritter, “feeling of solidarity” (tesanüt ve dayanışma hissi), M.Halter, “group solidarity” (hizip tenasüdü), S.H. Bahş-H.Han Şirvanî, “communal spirit” (cemaat ruhu), E.Bellner. “social cohesion” (içtimai iltisak) veya “martial spirit” (askeri ruh), Eriwing Rosenthal. “solidarity” (tesanüt) ve “striking power” (vurucu güç), D.S.Morgoliouth, “dannishness” (kabilecilik)<sup>228</sup>, M.Mehdi, “social solidarity” (sosyal dayanışma)<sup>229</sup>, Ekber Ahmed, “kabiledeki grup duygusu”, “iç bütünlük ve dayanışma”<sup>230</sup> Hamide Topcuoğlu, “tesanüt bağı”, “sosyal irtibat bağı”, “sosyabilite”<sup>231</sup> ve Cemil Meriç te, “grup dayanışması”, “milli duygu” ve “ümme sevgisi”<sup>232</sup> ifadelerini kullanmışlardır.

Asabiyet kavramının yukarıda verilen karşılıkları belli ölçülerde içermekte olduğu söylenebilir. Asabiyetin en büyük özelliği, kabile veya topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu, bilinci ve inancı oluşturmaktır.<sup>233</sup> İbn Haldun Mukaddime’de asabiyetin tanımından çok toplumda gördüğü işlevleri üzerinde durarak kaynağını gösterir, çeşitlerini belirlemeye çalışır, özellikle önemine dikkat çeker. Sözelimi, “Peygamberlik, devlet kurmak ve davet gibi halk yığınlarının sevk edilmesi istenen her konuda asabiyet lüzumludur”<sup>234</sup> diyerek asabiyetin önemine vurgu yapar. Ona göre “tüm talepler (taarruzlar) ve savunmalar asabiyetle gerçekleşir”<sup>235</sup>, yani toplum halinde yaşayabilmek için bazen savunmaya bazen de başkalarına karşı talep ve emel beslemeye ihtiyaç vardır. Asabiyet olmadan da ne saldırı ne de savunma gerçekleşmez.

*“Asabiyetten maksat savunma ve galip gelme olup bu da ancak nesep ile gerçekleşir. Çünkü hısum ve akraba arasında yardımlaşma esastır. Yabancılar ve birbirine uzak olanlar arasında*

<sup>227</sup> Dursun, “İbn Haldun’un Temel Düşünceleri”, s.14, 21.

<sup>228</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.120-121.

<sup>229</sup> Mehdi, “İbn Haldun”, s. 185.

<sup>230</sup> Ahmed, İslam’ın Keşfi, s.211.

<sup>231</sup> Hassan, İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi, s.206-207 .

<sup>232</sup> Meriç, Cemil, Sosyoloji Notları, İletişim Yay., İst. 1997, s.70.

<sup>233</sup> Doğan, İsmail, Sosyoloji-Kavramlar ve Sorunlar, Pegem Yay., İst. 2002, s.24.

<sup>234</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.430, 488.

<sup>235</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.479.

*ise yan çizme ve sıvışma esastır.”<sup>236</sup> “Korunmada, savunmada, saldırıda ve insanların bir araya getirilmesi gereken her hususta asabiyet esastır.”<sup>237</sup>*

Devleti kuran, dinin yayılmasını sağlayan ve herhangi bir sosyal hareketi gerçekleştirmenin temel etkeni olan asabiyetin kaynağını İbn Haldun nesepte ve akrabalıkta görmektedir. İbn Haldun, akrabalığın bu konudaki fonksiyonunu açık olarak ifade eder:

*“Hısımlık ve akrabalık bağı az bir kısmı müstesna olmak üzere insanlarda tabii ve yaradılıştan gelen bir haslettir. Herhangi biri zulme uğradığı veya bir felakete maruz bulunduğu zaman diğerleri kendilerinde bir yakınlık duyar, akrabalarının başına gelen bir felakete engel olmak isterler. Aradaki nesep bağı, birlik ve beraberlik husule getirecek derecede yakın ise akrabalık pek açık bir surette gözüktüğü için bir birine yardım etmeleri ve arka olmaları da o nispette kuvvetli olur. Nesep az çok uzaklaşır ise aradaki akrabalık bağının bir kısmının unutulmuş olması mümkündür.”<sup>238</sup>*

Bu açıdan bakılınca toplumun en önemli işlevini ve kurumlarını nesebe bağlayan İbn Haldun’un ırkçı bir teori geliştirdiği sanılabılır. Ama o aşağıda görüleceği üzere “asabiyet, sadece nesep birliğinden veya o manadaki diğer bir şeyden hasıl olur”<sup>239</sup> demek suretiyle ırkçı teorilerden ayrılır. Asabiyet, insan toplumlarını birbirine bağlayan, onlarda tek kabile, tek millet, tek ümmet oldukları hissini uyandıran bağıdır. Yani maddi bir gerçek olmaktan fazla bir his ve şuurdur.<sup>240</sup> İbn Haldun’un asabiyete dair olan teorisi genel yönüyle sosyal rabitanın, özel yönüyle de sosyal dayanışmanın incelenmesi maksadını güden bir teşebbüstür.<sup>241</sup>

## 1. Asabiyetin Çeşitleri

İbn Haldun’a göre iki çeşit asabiyet vardır. Birincisi nesep asabiyeti, ikincisi de sebep asabiyetidir. Nesep asabiyeti bedevîlerde yaygın iken, sebep asabiyeti hadarî toplumlarda yaygındır. İkisi de toplumda önemli ve tesirlidir.

### a-) Nesep asabiyeti

Bedevîlerin yaşam biçimi olan kabilelerde kabile mensupları birbirleri ile akraba kimselerdir. İbn Haldun’a göre akrabaya duyulan şefkat ve zor durumlarda yardımına koşma arzusu yukarıda gördüğümüz gibi tabiîdir, fitrîdir. Akrabalık bağından doğan bu dayanışma “nesep asabiyeti”dir. Aynı soydan gelme, kardeş olma, ortak bir şecereye bağlı olma anlamına

<sup>236</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.430

<sup>237</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.450

<sup>238</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.431.

<sup>239</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I,s.324.

<sup>240</sup> Yazan, Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü, s.46.

<sup>241</sup> Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. s.213.

gelen nesep asabiyeti açıktır. Nesep asabiyetinin tabî oluşu yalnızca organik, duygusal bir bağ teşkil etmez, aynı zamanda kişi akrabalarının başına gelen felaketlere bizzat engel olmak, onlara yardım etmek ister; zulüm ve tecavüze uğramalarına karşı çıkar ve onları savunmak üzere hareket eder. Kısaca, “tabî olan bu bağ” sonuç itibarıyla, aksiyona yönelik bir potansiyel taşımaktadır.”<sup>242</sup> Nesebin yegâne faydası yukarıda işaret ettiğimiz, sıla-i rahmi icap ettiren kaynaşma, yardımlaşma ve imdada koşmadır. Bunun ötesinde nesebe ihtiyaç yoktur. Çünkü;

*“Nesep, vehmî, itibarî ve hayalî bir şeydir. Herhangi bir hakikati de yoktur. Kaynaşmanın husule gelmesine esas olan (gerçek) husus ise, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren münasebet, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabita ile hayat ve muratla ilgili olan sair hallerden ibarettir. Gerçekte asabiyeti meydana getiren unsur, nesepten ziyade içtimai zaruretlerde ve kader birliğine iştiraktır. Söz konusu durumla kaynaşma hasil olunca imdada koşma ve yardımlaşma hali onu takiben ortaya çıkar.”<sup>243</sup>*

Çünkü kişi, hangi durumda olursa olsun akrabasının yardımına koşmaktadır. Aynı şekilde zor durumda kalan kişi önce akrabasından yardım istemektedir. İşte bu dayanışma nesepten kaynaklanan asabiyettir.

Kan bağından doğan nesep asabiyeti akrabalığın yakınlık ve uzaklığına göre farklı kuvvet derecelerine sahiptir. Akrabalık derecesi uzaklaştıkça bu bağ zayıflamaktadır. Akrabalık ne kadar yakınsa bu bağ o kadar güçlüdür.<sup>244</sup> Nesep asabiyeti sebep asabiyetinden daha yaygındır. Çünkü insanlar genellikle kan bağı sebebiyle birlikte yaşamaktadırlar. Başka topluluklarla karışmadan yaşayan toplulukların asabiyetleri daha güçlüdür. Bu sebeple bedevîlerin, özellikle başka topluluklarla çok az temas etmeyi gerektiren çöl gibi coğrafyalarda yaşayan ileri derecede bedevîlerin neseplerinin daha açık, asabiyetlerinin daha kuvvetli olduğu görülmektedir.<sup>245</sup> Kabile içinde asabiyeti en güçlü olan aile, diğerlerine galebe ederek kabilenin reisliğini ele geçirmekte ve diğer aileler ona tâbi olmaktadır. Böylece riyaseti elinde bulunduran ailenin etrafında pek çok asabiyet toplanmaktadır. Bu, “kabilenin asabiyeti”ni oluşumudur. Güçlü bir reisin önderliğinde kabilenin bütün gücü birleşmiş olmaktadır. Bu gücü sağlayan, asabiyetin gücüdür.<sup>246</sup>

İbn Haldun yaşadığı hayattan edindiği gözlemler neticesinde nesep asabiyetinin toplumun her aşamasında aynı olmadığını görmüş özellikle hadarîlerde sosyal hayatın

<sup>242</sup> Hassan, a.g.e., s.234.

<sup>243</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.531, 431.

<sup>244</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.431.

<sup>245</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.432-434.

<sup>246</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.436-437.



getirdiği yeni şartların akrabalık ilişkilerini dolayısıyla buna dayanan nesep asabiyetini zayıflattığının da farkındadır. Toplum halinde yaşamının gerekli şartı olan asabiyet hadarîlerde kendisini daha çok sebep asabiyeti şeklinde gösterir.

### **b-) Sebep Asabiyeti**

İnsanın kendi akrabalarının dışındaki insanlarla ilişki kurması ve kaynaşması insan tabiatının özelliklerindedir ve toplum halinde yaşamının doğal sonuçlarındandır. Nesepleri farklı olan kişiler veya topluluklar başka bir aile ve kabileye çeşitli yollarla katılarak o aile ve kabilenin asabiyetine dahil olabilmektedir.

İbn Haldun sebep asabiyetinin başlıca üç şeklinden söz etmiştir. Vela, hilf, istina. Vela, azat edilen köle anlamına gelir. Özellikle eski cemiyetlerde köle ile efendisi birbirinin akrabası ve hısmı kabul edilir, bu akrabalık ve hısımlık köle azad edildikten sonra da devam ederdi. İşte bu yakınlık ve münasebet, asabiyetin vücuda gelmesini sağlardı. Sahibi köleyi azad eder hürriyetini geri verirse yine de azat edenle azat edilen arasında bir bağ bâkî kalırdı. Azad edilen kişi kendisini daima azad eden şahsa ve efendisine nispet ederdi.

Hilf, bir diğere yardımcı olmak ve imdadına koşmak üzere yapılan anlaşmaya veya samimi dostluk kurmaya denir. Arablar arasında sunî kardeşlik bağı ile birbirine bağlanan iki yabancı bundan sonra kardeş gibi olurlar ve birbirlerine mirasçı olurlardı.<sup>247</sup> Bu nevi ittifak manasına gelen hilfte bir asabiyet sebebiydi.

İstina, eş dost için düzenlenen davet ve ziyafet manasına gelir. Bir kimseyi besleyip ihlanla adam etmeye ve yetiştirmeye de istina denir. Farklı soydan gelen kişi veya toplulukların yardımlaşmak üzere kurdukları ittifaktır.<sup>248</sup> Ehl-i istina bir tür “devşirme” özel manada kullar, “sultanın has dostları ve çevresi” nazarıyla da bakılabilir. İbn Haldun bu zümreye son derece önem verir ve değişik vesilelerle sık sık bunlardan bahseder. Özellikle devletin ilerleyen aşamalarında sultanın mülkünü devam ettirmesi için kendi nesebinden olmayan askerlere ihtiyacı vardır. İbn Haldun bazen bunları, devletin tabii ömrünü uzatan taze kuvvetler, yeni ve yıpranmamış kan olarak da değerlendirir.<sup>249</sup> Görüldüğü gibi asabiyetin oluşumu için kandaş ve soydaş olma şüphesiz ki çok önemlidir. Ama şart ve zaruri değildir.

<sup>247</sup> Kurt, Abdurrahman, “İslamın İlk Döneminde Aile Müessesesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1987, s.35.

<sup>248</sup> Demircan, Adnan, Arap-Mevâlî İlişkisi. Beyan Yay., İst.1996, s.25.

<sup>249</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.529-537, 431

Çünkü; “Nesep vehmî(itibarî ve hayalî) bir şeydir, her hangi bir hakikatı da yoktur. Nesebin faydası toplumda sağladığı kaynaşmadan ibarettir.”<sup>250</sup> Vela, hilf ve istinâ’da onun yerine geçebilir. Esas olan birlikte hareket etmenin ön koşullarının potansiyelinin var olması ve bununla sürekli olarak kendisini eylem biçiminde göstermesidir.

Kabile yapısının geçerli olduğu topluluklarda kabileden ayrı ferdi bir hayat sürmek mümkün olmadığından, herhangi bir anlaşmazlık sebebiyle kabilesinden ayrılmak zorunda kalan kimselerin hilf veya velâ yoluyla bir başka kabileye intisap etmesi mecburiyeti bulunmaktadır.<sup>251</sup> Arada akrabalık olmadan da akrabalığın sağladığı ölçüde veya buna yakın bir derecede kaynaşma ve yardımlaşma gerçekleşir. Bunu meydana getiren esas itibariyle birlikte yaşamaktır. Bu sayede göçebe cemiyetlerde çok kuvvetli olan kabile bağı, kan bağının ötesinde bir sosyal rabıta meydana getirmiştir.<sup>252</sup> Nesep asabiyetinden hasıl olan neticeler sebep asabiyeti ile de hasıl olmaktadır. Çünkü asabiyetin üzerine oturduğu esas, nesep değil topluluğun ortak maslahatıdır. Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde sebep asabiyetinde bir değerler, anançlar sisteminin yüceliği hususunda beslenen imana dayanır. İbn Haldun tarihte, daha çok nesep esasına dayalı asabiyet görülmeyle beraber İslamiyetin ortaya çıkışından sonra bu çeşit asabiyetin terk edilerek din, inanç esasına dayalı sebep asabiyetinin ağırlık kazandığını ve kazanması gerektiğini, bu nevi asabiyetin öncekinden kat kat güçlü olduğunu açıkça ifade eder.<sup>253</sup> İnsanlar arasında renk, ırk ve boy farklılığından kaynaklanan ayrımcılığı şiddetle eleştiren İslamiyet, sadece kan ve nesep gibi dar alana tahsis edilmiş bir toplumsal yapı yerine, din ve inanç kardeşliği ülküsüne dayalı evrensel bir yapı önermiştir. Bu yapıda ortak paydayı oluşturan din, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan gerçek anlamda bir sosyal tutkal ya da pekiştirici işlevi görmüştür.<sup>254</sup>

## 2. Asabiyetin İşlevi

İbn Haldun’a göre insan topluluklarının bütün siyasi faaliyetlerinin temelinde asabiyet bulunmaktadır. Hakimiyet mücadelesi veren bir topluluğun başarıya ulaşabilmesinde topluluk fertlerinin iç dayanışmasının çok önemli bir yeri vardır. İbn Haldun asabiyeti temel belirleyici

<sup>250</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 431.

<sup>251</sup> el-Cabiri, İslamda Siyasal Akıl, s.189.

<sup>252</sup> Fayda, Mustafa, “Bedevî”, D.İ.A., C.V. s.313.

<sup>253</sup> Kozak, İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat, s.59.

<sup>254</sup> Kurt, Abdurrahman, Sosyal İman, Bursa 2001, s.80.

saymakla birlikte başka âmilleri de göz önüne almaktadır. Asabiyetin işlevi, kabileyi oluşturan aile ve sülaleler arasında, kabileler arasında ve kabile ile devlet arasındaki ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki temel ölçü, toplu halde gerçekleştirilecek her türlü faaliyete asabiyete muhtaç olduğudur.<sup>255</sup>

Asabiyetin işlevini üç grupta toplayabiliriz. Birincisi, müdafa ve himayedir. En genel çerçevede başkalarını himaye, kendini ve beraberindekilerini müdafaa gibi genellikle topluluk ile birlikte gerçekleştirilebilecek her türlü faaliyet ancak asabiyet sayesinde mümkün olabilmektedir.<sup>256</sup> İkincisi yönetimdir. İnsanlar, toplum hayatının düzeni için bir yöneticiye ihtiyaç duymaktadırlar. Yönetici, düzeni sağlamak için gerekli olan kudreti sadece asabiyete dayanarak elde edebilmektedir.<sup>257</sup> Sonuncusu Peygamberlik ve dini hareketlerdeki işlevidir. Bu konunun incelemesini son bölümde ele alacağız. Burada ilk iki işlevin açıklamasını yaparak konuyu daha anlaşılır hale getirebiliriz.

İbn Haldun asabiyeti ilk olarak, bedevî umranda ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşanan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini korumasının ilkesi olarak ele almaktadır. İbn Haldun'a göre bedevî hayat, hadarî hayata göre çok daha zordur ve çok daha büyük tehlikeler altındadır. Şehirler söz konusu olduğunda bir grup içindeki üyeleri bu grubun diğer üyelerinden gelecek olan bir saldırıya karşı koruyan bir otorite, devlet vardır. Ancak bedevî örgütlenme seviyesinde yaşayan gruplarda bu tip bir kurum ve onun koruyucu tedbirleri mevcut değildir. Gruba dıştan gelecek bir tehlike karşısında insanların ortaya atılıp, kabilelerini canla başla savunmaları için, onların birbirlerine karşı bir yakınlık duymaları gerekir. Böyle bir yakınlık duygusunu duymaları içinde onları birbirlerine bağlayan bazı bağların olması gerekir.<sup>258</sup> Bu bağ da yukarıda ifade ettiğimiz kandaşlık ve soydaşlığa dayanan asabiyettir. İbn Haldun burada asabiyeti her şeyden önce, bu grubun üyelerini birarada tutan bir toplumsallık faktörü olarak belirlemektedir. İşte bu temel özellik asabiyeti, İbn Haldun'un geniş ve türemiş anlamıyla "her türlü toplumsal birim" de, onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere "biz" bilinci veren, dolayısıyla toplumu mümkün kılan bir ilke olarak da görmesini sağlamaktadır.<sup>259</sup>

<sup>255</sup> Yıldırım, "İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi". s.96.

<sup>256</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.488.

<sup>257</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.479.

<sup>258</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.429-430.

<sup>259</sup> Arslan, İbn Haldun, s.119.

Asabiyetin toplumdaki en önemli işlevlerinden biri de “egemenliğin ve mülkün” sağlayıcı ilkesi olmasıdır. İbn Haldun’a göre insan için toplumun, toplum içinde egemenliğin zorunlu olduğunu daha önce belirtmiştik. Egemenliği sağlayacak olan yöneticinin düzeni sağlayabilmek için ihtiyaç duyduğu kudret de ancak asabiyyete dayanılarak elde edilebilmektedir. Bu sebeple iki yönetim biçimi olan riyaset ve mülk için asabiyyet zorunludur.<sup>260</sup> Yine devletin genişliği de asabiyyetin gücüne bağlıdır. Her devletin ülkelerden ve bölgelerden alacağı bir hissesi vardır ve o bundan fazlasını alamaz. Bir devletin asabiyyet sahibi mensuplarının sayısı ile devletin ulaşabileceği sınır doğru orantılıdır.<sup>261</sup> Asabiyyet, bedevî umranın en alt seviyesi olan deve yetiştiren ve bu sebeple insanlardan uzaklarda çöllerin iç kısımlarında yaşayan insan gruplarında çok ilkel ve taslak bir biçimde, sadece bu gruba dışardan bir tehlike yöneltilince onun üyelerini birbirleriyle dayanışmaya iten bir korunma duygusu olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun’un kendi deyişiyle bu, “korunmaya dönük tabii bir asabiyyettir.” İbn Haldun’un tasvirinden anladığımıza göre, bu devre tipik bir “cemaat” şeklinde toplumsal örgütlenme devresidir. Bu cemaat yapısını karakterize eden “biz” bilinci üyeler arasında son derece gelişmiştir. İşte burada asabiyyet, hem dış gruplara karşı grubu koruma ilkesi, hem de grup liderine grubun geri kalan üyeleri üzerinde sahip olduğu otoritesini temellendirme ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Asabiyyet, bir yandan grup içindeki liderin otoritesini git gide daha belirginleştirirken, öte yandan bu grup aracılığı ile uygun şartlar doğar doğmaz başka grupları hükmü altına alma, kendisini onlara da tasdik ettirmenin yollarını aramaktadır. yani artık “saldırıya” dönmektedir.<sup>262</sup> Bu aşamadan sonra asabiyyetin hedefi, temel gayesi olan mülke ulaşmaktır.

Görüldüğü üzere asabiyyet esas olarak, bir hareket tarzını içermektedir. Asabiyyetin varlığını oluşturan temel olgu kendisini “korunmak”, “kovmak”, “kazanmak”, “harekete geçirmek”, “faaliyette bulunmak” eylem ve işlemleriyle göstermektedir. Asabiyyetin oluşturduğu biz duygusu soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir. Duygu kendisini hareket ederek “eylem” ile yaşatmakta, hareket ile “beslenmekte” ve varlığını sürdürmektedir. Yine asabiyyet, kolektif bir davranış biçimidir. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve

<sup>260</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.566, 483, 479.

<sup>261</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.492-495.

<sup>262</sup> Arslan, c.g.e., s.126-127.

örgütlenmeyi pekiştirmektedir.<sup>263</sup> Bu sebeple İbn Haldun, toplumsal değişimde temel faktörün asabiyet dinamizmi olduğu hükmüne varmaktadır.<sup>264</sup>

İbn Haldun asabiyet kavramını, toplumsallığı açıklamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirlemiştir. O asabiyeti ilke olarak ve aslî şeklinde bedevî umran seviyesinde ortaya çıkan bir olay olarak belirtmektedir. Burada o asabiyeti yine her şeyden önce bu grubun üyelerini birarada tutan bir toplumsallık faktörü olarak belirlemektedir. İşte bu temel özelliği onu İbn Haldun'un geniş ve türemiş anlamı ile "her tür toplumsal birim" de, onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran bu üyelere "biz" bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilke olarak görmesini de sağlamaktadır.<sup>265</sup>

İbn Haldun aileden başlayarak, kabile, kabileler birliği, devlet sahibi ile devlet görevlilerinin meydana getirdiği grup gibi çeşitli toplumsal birimlerde asabiyetlerin varlığını kabul etmektedir. İbn Haldun toplumu, siyasi otorite ve kurumları açıklarken hareketin etkin nedenini insan ruhunun spesifik bir mülküne, insanların akrabaları ve dostları hakkındaki tabii duygularına ve savunma ve hayatı idame ettirme ihtiyaçlarının bileşimi olan sosyal dayanışmaya-asabiyete hamletmektedir. Asabiyet topluluk içinde kolektif bir birlik ve aksiyon yaratmakta; bir grubu bir arada tutmakta, bir yöneticiye olan ihtiyacı gidermekte, başka gruplarla çatışmaya yol açmakta, başkaları karşısında üstünlüğü sağlayan fetih gücünü oluşturmaktadır. Futuhatın çapını başlangıçtaki güç belirlemekte, özlemlerin ve arzuların gerçekleşmesi sonuçta onu zayıflatmakta ve siyasi iktidarda uyumsuzluklara ve bölünmelere yol açmaktadır.<sup>266</sup> İşte bu şekliyle asabiyet en geniş anlamda bir toplumsallık ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile ve kabile gibi "cemaat" tipinde örgütlenmiş toplumsal birimlerde, diğer birimlere nazaran daha saf ve daha kuvvetlidir. Daha kuvvetli asabiyet, kendisinden pay alan üyeleri arasındaki yakınlık duygusunun, dayanışma bilincinin daha kuvvetli, daha çok olduğu asabiyettir. Bu bakımdan cemaat tipindeki toplumsal örgütlenmeler daha kuvvetli, daha etkin asabiyetleri içlerinde barındırmaktadır.

### 3. Asabiyeti Güçlendiren Âmiller

Asabiyetin gücünü artıran iktisadî, coğrafi, demografik ve manevî bazı âmiller bulunmaktadır. Bunlar bir topluluğun bedavet derecesi, mensuplarının sayısı ve

<sup>263</sup> Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s.231-232.

<sup>264</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.450-451, 296.

<sup>265</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.887-889.

<sup>266</sup> Mehdi, "İbn Haldun", s.185.



dindarıktır.<sup>267</sup> Bu kemiyet ve keyfiyet unsurlarının gelişmişliği ölçüsünde asabiyet güçlenmektedir. Bir toplulukta bu üç unsurdan biri, ikisi veya hepsi güçlü bir şekilde bulunabilmektedir. Bunlar bulunduğu ölçüde asabiyet güçlenmektedir. Bedâvet derecesi ve kemiyet unsurları her bedevî toplulukta az veya çok ölçüde söz konusu olduğu halde “din” unsuru mevcut olmayabilmektedir. Çünkü herhangi bir dine mensup olmayan veya hareket noktası dinî olmayan topluluklar da bulunmaktadır. Bu üç âmilden sonuncusunu çalışmanın ikinci bölümünde ele alacağız.

Bedevî topluluğun asabiyetinin gücünün bağlı olduğu unsurların birincisi topluluğun bedavet derecesidir. Bir kabile ne kadar bedevî ise o kadar güçlü bir asabiyete sahiptir. Bedâvetin derecesini belirleyen ölçü, hadâretle ilişkilidir. Hadâretten uzak kalındığı ölçüde bedâvetin derecesi ilerlemektedir. Bedâvetin ileri derecede olmasının bariz sonucu daha güçlü asabiyettir.<sup>268</sup> Bedavetin derecesi iki unsura bağlı bulunmaktadır. Nesebin sarıhlığı ve hayat şartlarının zorluğu. Neseb ne kadar açık olursa topluluk içi kaynaşma ve yardımlaşma da o kadar çok kuvvetli olur. Bolluk ve rahatlık asabiyeti zayıflattığından hayat şartlarının zor olduğu bölgelerde -çöl gibi- asabiyet daha kuvvetli olmaktadır.<sup>269</sup> Asabiyeti zayıflamış yahut ortadan kalkmış bir topluluk, zayıflatan veya ortadan kaldıran şartlardan uzaklaştığında yeni bir asabiyet elde edebilmektedir. Nitekim Hz. Musa döneminde İsrailoğullarının Tih çölünde kırk sene İbn Haldun’un ölçüleri ile bedevî hayat sürmeleri, asabiyet sahibi yeni bir neslin yetişmesini sağlamıştır.<sup>270</sup>

Bedeviliğin ileri derecede olmasının bazı olumsuz neticeleri de bulunmaktadır. Bu tip toplulukların bir reisin veya devletin otoritesi altına girmesi zorlaşmaktadır. Bunun neticesi, ileri derecede bedevî kabilelerin çokça bulunduğu bölgelerde geniş çaplı ve uzun ömürlü devlet hakimiyeti tesisinin zorlaşmasıdır.<sup>271</sup> Diğer bir olumsuz netice de İbn Haldun’un bilhassa bedevî Araplarda müşahede ettiği kötü idaredir. Bu tür kabileler, bir bölge üzerinde hakimiyet tesis ettiklerinde siyasetin işleyiş tarzını iyi bilmediklerinden nüfuzları altına aldıkları toplumlara ağır yükümlülükler yükleyerek insanların yaşadıkları yerleri terk etmelerine sebep olmaktadır. Bunun yanında hakim oldukları yerlerde zanaatkarların

<sup>267</sup> Yıldırım, a.g.e., s. 102.

<sup>268</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 424-425.

<sup>269</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 432-433.

<sup>270</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 454-455.

<sup>271</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 495-496.



emeklerinin karşılığını vermeyerek zanaatların bu bölgelerde gerilemesine sebep olmaktadır.<sup>272</sup>

Bedevî bir topluluğun asabiyetinin gücünün bağlı olduğu diğer önemli unsur, fertlerinin sayısıdır. Nüfus ne kadar yüksek ise asabiyetin gücü o kadar fazla demektir. Bedevî topluluklar nüfusları bakımından farklı büyüklüklere sahiptirler. İbn Haldun'un şu ifadelerinden bu görüş açıkça ortaya çıkmaktadır: "Bu topluluklar sayıca birbirine yakın, kuvvet ve asabiyet bakımından birbirine denk olmaları halinde daha ileri derecede bedevî olan, tegallübe daha yakındır."<sup>273</sup> Nüfus unsuru mülk tesisi için de çok önemlidir. Bir kabile, askerî hizmet gören fertlerinin adedi oranında hakimiyet elde edebilmektedir. Bu sayı ne kadar fazla ise devletin sınırları o kadar genişleyebilmektedir.<sup>274</sup>

#### 4. Asabiyeti Zayıflatan Âmiller

Asabiyet bazı sebeplerle zayıflama sürecine girebilmekte ve aynı şartların devamı halinde ortadan kalkabilmektedir. Bu da beraberinde toplumsal çözülme getirmektedir. Sosyoloji eserlerinin çoğunda sosyal çözülme, sosyal bütünleşmenin zıddı bir olgu olarak ele alınır. Sosyal bütünleşme genel olarak fonksiyonel bütünleşme ve mana etrafında bütünleşme şeklinde ortaya çıkar.<sup>275</sup> Bir toplumun düzen bozukluğuna ve dağılma durumuna maruz kalmaksızın sosyal ve ekonomik bakımdan gelişmeler kaydedebilmesi bütünlük halini muhafaza etmesi ile mümkündür.<sup>276</sup>

Bir toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlayan şartlarda bozulma başladığı zaman "sosyal çözülme" de başlar. Sosyal çözülme bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerin bütünlüğü bozacak şekilde gevşemesi, bir toplumu ayakta tutan inanç ve değerler sistemlerinin etkinliklerini yitirmesi, sosyal kurumların yeni norm ve değerlere uyum sağlayamaması; bir toplumda maddî ve manevî kültür unsurlarının bir araya gelerek bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütün meydana getirecek tarzda birbirlerini tamamlamamaları halidir.<sup>277</sup> Sosyal sistem değişik fonksiyonları yerine getiren çeşitli alt sistem ve unsurlardan, mekanizmalardan oluşmaktadır. Aile, menfaat birlikleri, cemaatler kısaca bütün sosyal

<sup>272</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 469-470.

<sup>273</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 449.

<sup>274</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 492-494.

<sup>275</sup> Erkal, Mustafa. Sosyoloji (Toplumbilim). Der Yay., İst. 1991, s.251

<sup>276</sup> Bilgiseven, A. Kurtkan, Genel Sosyoloji. İ.Ü.İ.F. Yay., İst. 1976, s.288.

<sup>277</sup> Bilgin, Vejdî, Sosyal Çözülme ve Din. Etüt Yay., Samsun 1997, s.18; Bilgiseven, Genel Sosyoloji, s.297; Türkoğan, Orhan, Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme. Birleşik Yay., İst. 1996, s.181; Güneş, Yılmaz, Sosyoloji Dersleri, Denge Yay., İst. 1996, s.101.

sistemler bu niteliktedirler. Çeşitli olaylar, toplumun içinden geçtiği birtakım süreçler sistemin birbiriyle dengeli olarak fonksiyon gören çeşitli parçaları arasındaki dengeyi bozabilir ve bir örgütsüzlük, yapısızlık, erime hali belirir. Böylece gerçekleşen durum “çözülme”dir.<sup>278</sup>

Toplumsal dayanışmanın en önemli unsuru olan asabiyeti zayıflatan ve sosyal çözülmeye neden olan etkenleri refah ve mülk ile siyasi hakimiyet altına girme şeklinde iki başlık altında toplamak mümkündür.

### a-) Refah ve Mülk

Asabiyeti zayıflatan unsurlardan biri refahtır. Herhangi bir sebeple fazla gelir elde eden bedevî toplulukların asabiyetleri zamanla zayıflamakta, hattâ ortadan kalkabilmektedir. Zarûrî ihtiyaç maddelerinin temin edildiği bir hayat tarzından bolluk ve nimete tâbi olan bir hayat tarzı içine giren asabiyet sahiplerinin bedevîlikten gelen sertlikleri ve kabalıkları ortadan kalkar, asabiyetleri ve kahramanlıkları zayıflar ve bu durum asabiyetin yıkılışına kadar böyle devam eder. Asabiyet sahibi bir topluluk refaha siyasi ve iktisadî yoldan ulaşabilmektedirler. Topluluk asabiyetinin gücü oranında ya bir devlete hizmet edip, hizmetinin karşılığı olarak devletin gelirlerinden bir pay almakta ya da zayıf bir devletle karşılaşarak onu ortadan kaldırarak yerine geçmeye çalışmaktadır. Her iki durumda da içersinde buldukları iktisadî durumları genişleyip refaha dalmakta ve bu da onların asabiyetlerini zayıflatmaktadır.<sup>279</sup>

Refah, şehirleşme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Şehir hayatı, rahatlık ve bolluk özellikleri sebebiyle bedevîler için genellikle bir gayedir. Şehirleşenler ne kadar fazla bolluk ve refah içerisinde olursalar asabiyetlerinin zayıflama ve zamanla ortadan kalkma süreci de o ölçüde hızlı işlemektedir. Öte yandan şehir hayatı akrabalık bağlarını olumsuz yönde etkileyerek de asabiyeti zayıflatmaktadır. Bedevî hayat seviyesi içinde bir kabilenin üyeleri fiziksel mesafesi yakın nispeten dar bir mekân içinde birbirlerine yakın yaşamaktadırlar. Oysa şehirde bu insanlar gitgide birbirlerinden uzak evlerde, köşklere yaşayacaklardır. Aralarındaki gündelik ilişkiler buna paralel olarak azalacak, fiziksel mesafenin uzaklığı sosyal mesafenin de uzak olmasını neden olacaktır. Bilhassa hadâretin geliştiği büyük şehirlerde hadarî topluluk ile karışıldığı nisbette kabilenin temelini oluşturan asabiyet zayıflamakta,

<sup>278</sup> Dönmezer, Sulhi, Sosyoloji, Beta Yay.. İst. 1990, s.446-447.

<sup>279</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.453-454.

böylece kabile yapısı ve asabiyet çözülmektedir.<sup>280</sup> Ekber Ahmed, şehir hayatının asabiyeti zayıflatması ile ferdiyetçilik arasında ilgi kurmaktadır. Ona göre asabiyet, ferdiyetçiliğin en düşük seviyede bulunduğu kabile ortamında en güçlü şekilde tezahür etmektedir. Şehir hayatında ise ferdiyetçilik gelişmekte ve bu durum aşabiyeti zayıflatmaktadır.<sup>281</sup>

Asabiyeti zamanla zayıflatıp ortadan kaldıran bir başka unsur mülktür. İbn Haldun asabiyet ile egemenlik ve devletin oluşumu arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır. Egemenliğe, mülke, devlete götüren şey asabiyet ise, mantıki olarak, egemenliğin kaybedilmesine, mülkün çözümlenmesine, devletin ortadan kalkmasına neden olacak olanda asabiyetin çözümlenmesi ve ortadan kalkması olacaktır. Asabiyet sahibi bir kavim mülke ulaştınca birbirine paralel yürüyen iki sebeple asabiyetini kaybetmektedir. Birincisi yukarıda gördüğümüz hadariliğin getirisi olan refah ve bolluktur.<sup>282</sup> İkincisi ise siyasettir. Devletin kuruluşundan sonra hükümdarlık makamına gelenler önce kendilerini destekleyerek devletin kurulmasında rol oynayan diğer kabileleri, sonra da kendi kabilesindekileri idarecilikten uzaklaştırmaya başlamaktadır.<sup>283</sup> Bunun ortaya çıkmasında kendi grubundaki sözü edilen kişilerinde belli bir sorumluluğu vardır, çünkü bu kişiler, daha doğrusu onların çocukları da sürekli olarak lideri, mülküne erişirmede kendi veya babalarının katkılarını öne sürerek taciz ederler. Bunlar, lideri veya onun yerine gecen oğlunu küçümsemekten, kendi katkıları ile gururlanmaktan kendilerini alamazlar.<sup>284</sup> Bu toplulukları tatlılıkla yola getiremeyeceğini anladığı an, lider, onları ortadan kaldırmaktan başka bir yol bulamaz. Bunun neticesinde kabilesinde devlet menfaatine çalışma ve savaşma konusunda yılgınlık ve atalet baş göstermektedir. Bunların soyundan gelen nesillerde bu durum artık yerleşmektedir. Böylece hükümdarlar, devleti kurmuş olan asabiyetlerinin metanetini kırarak kendi elleriyle zayıflatmış ve ortadan kaldırmış olmaktadır. Bunların yerine ikame ettiği paralı memurların gelir ve giderlerini karşılayacak ekonomik gücü devlet zamanla kaybeder. Ekonomi bölümünde göreceğimiz gibi şehir hayatında belli bir andan itibaren devletin gelirleri ile giderleri arasında belli bir açığın ortaya çıktığı, devletin gelirlerinin masraflarını karşılayamadığı görülmektedir. Bu durumda maaşlarını alamayan hizmetlilerle kurulan sebep asabiyeti zayıflayarak ortadan kalkmaktadır. Bu da devleti çözülmeye götüren çökme sürecini başlatarak sosyal hayatın çözümlenmesine neden olmaktadır.

<sup>280</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.866-871.

<sup>281</sup> Ahmed, İslamın Keşfi, s.420.

<sup>282</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.506-509.

<sup>283</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.515, 529-533.

<sup>284</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.350.

## b-) Siyasi Hakimiyet Altına Girme

Bir kabile için siyasi hakimiyet altına girme ve vergi verme halinin meydana gelmesi asabiyetin zayıflamasına neden olan diğer bir husustur. Devletlerle karşılaşan asabiyet sahibi kabileler ya devletin hakimiyetini kabul etmekte ya da gücü yeterli ise onunla savaşmaktadır. Devletler kabilelere nazaran çok daha güçlü teşkilatlar olduklarından kabileleri genellikle hakimiyetleri altına almaktadırlar. İbn Haldun'un asabiyeti zayıflatan hakimiyetten maksadı, kabilenin boyunduruk altına girmesidir:

*"Mezelle ve inkiyat asabiyetin tesirini ve şiddetini azaltır. mukavemetini kırar. Zaten kabile mensuplarının içinde buldukları zillet ve boyun eğme hali. asabiyeti kaybetmiş olmalarının bir delilidir. Zira kendilerini müdafaa etmekten aciz kaldıktan sonra mezellele ünsiyet etmişler ve zilletten hoşlanır hale gelmişlerdir. O halde bunların kendilerini koruma ve yeni haklar talep etme durumundan aciz kalacakları açıktır."*<sup>285</sup>

Bu duruma örnek olarak İbn Haldun Maide suresinde geçen Hz. Musa ve İsrail oğulları arasındaki olayı verir. Ona göre İsrail oğullarının Hz. Musa'ya karşı çıkışlarının sebebi, içinde buldukları tecavüze mukavemet ve hak arama konusunda acz göstermeye canlarının iyice alışmış olması ve bununla ünsiyet etmiş olmalarıydı.<sup>286</sup>

İbn Haldun'un siyaset teorisinin temelinde asabiyetin yer aldığını daha önce söylemiştik. O, devletle ilgili görüşlerinde asabiyetle ilintili olan asalet teorisi ile de devletin ömrü arasında bir ilişki kurarak devlete de asalette olduğu gibi bir ömür biçer. Toplumlarda asabiyet sahibi olan gurplar aynı zamanda asalet sahibidirler. Asalet sahibi olmayan bir kişinin topluma egemen olması ve asabiyet sahibi olması mümkün değildir.<sup>287</sup>

## 5. Asalet Teorisi ve Devletin Ömrü

İbn Haldun siyaset ile ilgili görüş ve değerlendirmelerini ortaya koyarken hem riyaset hem de mülk tarzı örgütlenmelere, dünyadaki olaylara bakışına uygun olarak bir ömür biçer ve bu düşüncesinin devamı olarak devleti, insan hayatına benzeterek bunu doğrudan devlet ile ilişkili olmayan "hasep" (asalet, itibar) teorisi ile açıklar.<sup>288</sup> İbn Haldun asalet teorisini egemen (hanedan) aileler dahil olmak üzere bütün aileler için geçerli saymakta, aynı zamanda

<sup>285</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.454.

<sup>286</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.454-455.

<sup>287</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.439-443.

<sup>288</sup> Kurt, Din Sosyolojisi Ders Notları, s.38.

genellikle devletlerin egemen ailelere dayandığına da inanmaktadır. Bundan dolayı esas itibariyle asalet (soyluluk) teorisini devlet hayatına uygulaması doğaldır.<sup>289</sup>

İbn Haldun madde aleminde var olan her şeyin gerek özleri, gerekse türlü halleri itibariyle bir oluş ve bozulma sürecinde bulunduğunu, bu hususun bütün maddelerde, bitkilerde, canlılarda ve insanlarda gözlendiğini, aynı şeyin toplumun bütün kurum ve değerlerinde de mevcut olduğunu, bütün ilimlerin ve sanatların doğduklarını, geliştiklerini ve yok olup gittiklerini vurguladıktan sonra insanın da bu evrensel kanuna tâbi olduğunu kimsenin asaletinin Hz. Adem'e kadar çıkmadığını söyler ve "her asaletin başlangıcı dışa çıkar"<sup>290</sup> (asil olmama haline dayanır) der. Bunun da anlamı şudur; her şeref ve asaletin varlığından önce yokluk mevcuttur. Her şeyde durum budur.

Genel olarak bu bilgiyi veren İbn Haldun'a göre bir asalet başladığı kişiden itibaren dört ced (batın) devam eder. Birincisi, asaleti kuran kişi; bu zat asaleti kazanmış, bunu kazanma uğrunda türlü zorluklara, zahmetlere ve sıkıntılara katlanmış, bu yolda çetin bir mücadele vermiştir. Onun için asaletin var ve kalıcı olması gerekli olan nitelikleri özenle korur. İkincisi, asaleti, onu kuran atasından devr alan, asaletin kurucusu olan kişinin oğlu, bunun ne olduğunu ve uğrunda harcanan çabaları babasından bizzat işitmiş ve onu devr almıştır. Ancak bu konuda ondan geridir. Üçüncüsü, ikincisini taklit ve örnek alan kişi, bu zat atalarının asaleti nasıl elde ettiğini bilmez ama geleneği devam ettirir. Dördüncüsü, atalarının yolundan tamamıyla habersizdir. Asaleti kuran atalarının niteliklerine sahip değildir. Tersine bu nitelikleri hafife alır. Bunun zahmetsiz ve meşakkatsiz kazanıldığını sanır. Asaletin baştan beri kendi soylarında tabii ve zorunlu olarak mevcut olduğu kuruntusuna kapılır. Böylece asaletin yok olup gitmesine sebep olur, bir mirasyedi durumuna düşer. Asabiyet sahibi bütün hükümdarlarda, hanedanlıklarda, kabilenin ve devlet adamlarının ailelerinde görülen durum budur.<sup>291</sup> Meselâ Osmanlılarda siyaset, idare, ilim, fikir, sanat ve ticarete meşhur olan binlerce asalet sahibi ünlü ve tanınmış kişi vardı. Bunların asaletleri zamanla ortadan kalkmış ve yerlerini yenilerine bırakmış, zamanı gelince bunlarda asaletlerini yitirmiş, yerlerini yenileri almış ve bu durum zamanımıza kadar bu şekilde sürüp gelmiştir.<sup>292</sup>

<sup>289</sup> Husri, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. s.221.

<sup>290</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.445.

<sup>291</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.445-446.

<sup>292</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Dipnot 8". s.448.

İbn Haldun'a göre asalet ve şerefın dört nesil boyunca devam etmesi genel bir durum olup bunun istisnaları vardır. Bazı asaletler daha dördüncü kuşağa varmadan çökerken diğer bazıları beşinci ve altıncı kuşağa kadar devam eder.<sup>293</sup> İbn Haldun asalete bir nevi doğuştan kazanılmış bir statü olmaktan ziyade kazanılan bir statü olarak bakmaktadır. Bu durumda hasebin biyolojik değil, sosyolojik bir mefhum olduğu ortaya çıkar.<sup>294</sup>

İbn Haldun devletin ilerleyen aşamalarında yöneten kişinin tek bir kişi olması sebebi ile hasep nazariyesini devlete uygulayarak devlet ve toplum hayatını insan organizmasına benzetir. Bu sebeple İbn Haldun'un toplum anlayışının organizmacılarla aynı olduğunu belirten düşünürler bulunmaktadır.<sup>295</sup> İbn Haldun toplumsal ve tarihî hadiseleri açıklayabilmek için onu canlılara benzetmiş ve mukayeseler yapmıştır. İbn Haldun'a göre insan organizmasının üç aşaması vardır. Birinci aşamada, dünyaya gelen insan yavrusu belirli bir yaşa kadar geliştikten sonra büyümesi durur (Sinn-i tezâyüd). İkinci aşama, büyümenin durduğu ve sadece mevcut durumun muhafaza edildiği duraklama dönemi (Sinn-i vukûf). Son aşama güçten düşülüp sonu ölümlü biten iniş dönemi (Sinn-i rücû). Devletin zafer ve istibdat dönemi, insandaki sinn-i tezâyüde: rahat ve refah dönemi ile kanaat ve müsaleme dönemi, sinn-i vukûfa; israf ve tebzir dönemi de sinn-i rücû'a tekabül etmektedir.<sup>296</sup> Devletin gelişimi insan organizmasının gelişimi gibidir. İnsan hayatının ebedî olmaması gibi, devletlerin ömrü de ebedî değildir. İbn Haldun bu noktadan kalkarak devletin ömrünü üç neslin ömrü kadar görmüş ve tespit etmiştir. Ona göre bir nesil normal olarak kırk sene devam ettiğinden, devletin ömrü istisnalar dışında 120 sene kadar bir zaman olmaktadır.<sup>297</sup> İbn Haldun bu tür benzetmelerle, maksadını açık seçik ve etkili bir şekilde ifade etmek ister. Onun bu görüşünden karamsar bir netice de çıkarılmıştır.<sup>298</sup> Fakat İbn Haldun'un bu tür benzetmelerinden devlet adamlarının mutlaka karamsarlığa düşmesi gerekmez. Zira, İbn Haldun istisnaları kabul eder. Ayrıca, ihtiyarlamış bir devletin alacağı taze bir kanla, yeni bir güç ve aşı ile ömrünü uzatabileceğini belirtir.<sup>299</sup>

<sup>293</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.446-447.

<sup>294</sup> Kurt, a.g.e., s.38.

<sup>295</sup> Kızılcılık, Sosyoloji Teorileri, I, s.51.

<sup>296</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.507.

<sup>297</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.505.

<sup>298</sup> Togan, Z. Velidi, "İbn Haldun Nazarında İslam Hükümetlerinin İstikbali", İslamiyat IV, 2001, S.3, s.164.

<sup>299</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Giriş", s.116.



## 6. Tavırlar Teorisi

İbn Haldun siyaset teorisinde vazgeçemediği kesin kanaat, devletin asabiyetten ayrılmayacağıdır. En azından kurulurken böyledir. Fakat bir devlet tıpkı canlı organizmalar gibi doğar, gelişir ve ömrünü tamamlayarak ölür. Devletin geçirdiği aşamalar sonucunda ömrünü tamamlamasını ortaya koyan tavırlar teorisi, İbn Haldun'un tarih felsefesini oluşturduğu kabul edilir. Bedevîlikten hadarîliğe geçişi mümkün kılan üretim güçlerini, coğrafi yapıyı, ekonomik-teknik ilişkileri ve kolektif aksiyonu inceleyerek bu güçlerin işlevlerinden ortaya bir sentez çıkaran İbn Haldun bu sentezin temel özelliklerini tavırlar görüşüne de yansıtmıştır.<sup>300</sup>

İbn Haldun, siyasi bir egemenliğin oluşması, gelişmesi ve çözülmesi sürecinde siyasi güçler veya liderlerden ziyade grubun önemli olduğuna inanmaktadır.<sup>301</sup> Siyasi bir liderin kişisel özellikleri ne kadar gelişmiş olursa olsun ekibini oluşturamadığı sürece kesin olarak başarıya ulaşamaz. Aynı şekilde, devletlerin çözülme sebeplerini, yönetenlerin kişisel kusurlarında aramak da yanlıştır. İbn Haldun'a göre devlet bir hanedan niteliğindedir ve bu sebeple o, bir devletin ortaya çıkması, gelişmesi ve en yüksek noktaya ulaştıktan sonra çözülmesiyle bir siyasi hanedanın ortaya çıkması gelişmesi, yükselmesi ve çözülmesi arasında sıkı bir paralellik kurar. Devleti meydana getiren, asabiyet gibi belli bir grubun ortaklaşa paylaştığı toplumsal bir duygudur. Ama öte yandan devlet her zaman için bu grubun içinde hâkim bir ailenin üyelerinin kendi malları gibi mâlik oldukları bir şeydir. Ona göre böyle bir ailenin asaleti (şeref ve prestiji)nin dört nesil devam ettiğini belirtmiştik. Bu nesillerin sayısı beş ve altı da olabilir. Ama kural olan asaletin dört nesilde sona ermesidir.<sup>302</sup> İbn Haldun bunun sonucu olarak her devlete ortalama 120-130 yıllık bir ömür tanır. İnsanlardaki çoğalma, bilme ve geri dönme dönemleri devletlerde zafer, istibdat, ferağ, esenlik ve israf olmak üzere beş aşamaya karşılıktır. Bu tavırlar devletin gaye ve örgütlerinde bir bireyin doğumdan ölüme dek geçirdiği hayat değişmelerinin özellikleri görülür. Anlaşıyor ki İbn Haldun'a göre toplum, devlet, organik ve doğal bir varlıktır ki tüm organizmalarda hüküm süren kanunlar, paralel bir şekilde tüm toplumlarda egemendir.<sup>303</sup>

<sup>300</sup> Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s.323.

<sup>301</sup> Gumpłowicz, "İbn Haldun ve İctimaiyatı", s.582.

<sup>302</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.445-447.

<sup>303</sup> Sena, Cemil, "İbn Haldun", Filozoflar Ans., Remzi Yay., İst. 1976, C.III, s.14.

İbn Haldun devletin başlangıçtan yıkılışına kadar geçtiği aşamalar (tavırlar), şahısların veya grupların planlayarak gerçekleştirdikleri veya değiştirebilecekleri bir şey değildir. Tarihi toplumsal varlık alanının mahiyeti gereği ortaya çıkar ve yok olur. Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi belki bazı adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Çünkü tarihi toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir. İbn Haldun'un tavırlar teorisi ve devletlerin ömrü hakkında ki görüşlerine özellikle İbn Haldun'a düşünce tarihinde ilk değeri vermiş olan Osmanlı uleması tarafından büyük ilgi gösterilmiştir. Ümit Meriç Yazan'ın tanımlamasıyla bir Osmanlı sosyologu olan<sup>304</sup> Osmanlı'nın büyük tarihçilerinden Ahmet Cevdet Paşa da İbn Haldun'un bu konudaki düşüncelerini büyük ölçüde benimsemiştir. "Hal ve zamanın yaptığını kimse yapamaz" diyen Paşa için tarih ezeli bir akıştır, bütün beşerî kıymetleri ve hakikatları değiştiren bir "hengâme-i ibret"tir. Cemiyetler de doğar, büyür, gelişir, duraklar ve ölür. "Bir tavırdan, bir tavıra geçer devletler, her tavrın kendine göre kanunları, kendine göre icapları vardır" diyerek İbn Haldun gibi devletin tavırlarından ve bu tavırlar içinde devlette ve toplumda meydana gelecek değişimlerden bahseder.<sup>305</sup> İbn Haldun'a öre her devlet de genel olarak şu beş aşamadan geçer.

**a-) Zafer ve Galebe Dönemi:** Devletin ve hanedanlığın kuruluş devresidir. Refahı ve devlet olmayı hedefleyerek güçlenen asabiyet, çöküş dönemi yaşayan bir devletin mirasına konunca zafer devri başlar. Bu aşamada siyasi otorite, yeni mülkler edinmede ve ülkeyi savunmada halk için örnek bir liderdir. Asabiyetin canlılığı ve etkinliği en üst düzeydedir. Devleti eline geçiren grup, henüz bedevî hayatından getirdiği alışkanlıklarını terk etmemiştir. Mütevazı ve kanaatkâr hayat tarzını devam ettirmektedirler. Siyasi otorite, mülkü eline geçirmiş olmasına rağmen henüz kendisini kabilesinin önde gelenlerinden ayırmamaktadır. Bu tavırda hakimiyet hükümdar ile kavmi ve kabilesi arasında bir bakıma ortaktır.<sup>306</sup> Dolayısıyla "demokrasiye daha yakındır"<sup>307</sup>.

**b-) İstibdat Dönemi:** Mülkü elinde tutan kimsenin kendi kabilesi üzerinde de otoritesini tesis etmeye, mülkü ve onun nimetlerini yalnız kendisi için istemeye gittiği devredir. Mülk sahibi, grubun ileri gelenlerini etrafından ve devlet yönetiminden

<sup>304</sup> Yazan, Ümit Meriç, Türkiye Kanatlarımızın Altında, İz Yay., İst. 1997, s.185.

<sup>305</sup> Yazan, a.g.e., s.191.

<sup>306</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.514-515.

<sup>307</sup> Husrî, a.g.e., s.229.

uzaklaştırmaya onların yerine kendine bağlı, itaatkâr mevlâları getirmeye çalışır. Kendileri ile aynı asabiyeti paylaştığı ve kendisini iktidara getirmiş olan bu ileri gelen arkadaşlarını boyunduruğu altına almaya, ezmeye çalışması ise bu asabiyetin kendisini çözülmeye, ortadan kalkmaya götürecektir. Bu durumda yönetim istibdaða dönüşür.<sup>308</sup>

**c-) Refah ve Sükun Dönemi:** Bu dönem mülkün hasılatının toplandığı dönemdir. Bu semereler insan tabiatının sahip olmak istediği servet, mal, adını ölümsüzleştirmeyi düşünülen eserler, şan, şöret gibi şeylerdir. İbn Haldun'a göre bu devre devletin en mükemmel biçimine eriştiği devredir. Devlet sahibi daha önce gelen iki devrede hem başkalarını, hem de kendi grubunu tam olarak egemenliği altına almıştır. Devletine artık ne içten ne de dıştan ciddi bir tehlikenin yönelmesi söz konusu değildir. Bu devrede onun devletin iyi işleyen bir mali düzeni, emirlerini ülkenin dört bir tarafında uygulamakla görevli iyi çalışan bir sivil bürokrasisi, ücretleri zamanında ödenen, iyi beslenen ve giydirilen, iyi teçhiz edilen askerlerden oluşan güçlü bir ordusu vardır. Devlet sahibi bu devrede muntazam bir şekilde toplanan vergileri büyük binalar, kaleler, köşkler vb. yaptırmakta, etrafındakilere, yabancı devletlerin heyetlerine cömertçe bağışlarda bulunmakta sarf eder.<sup>309</sup>

**d-) Kanaat ve Barış Dönemi:** Bu aşama, doyum, tatmin ve kendini beğenme ile geçmektedir. Yöneten ve yönetilenler, yaşadıkları lüks ve rahatın ebediyen süreceği inancındadırlar. Oysa toplum mevcut gücünü ve sınırlarını korumak istese de komşu ülkelerden gelen saldırılarla artık kan kaybetmeye başlamıştır. Bu aşamada devlet, farkına varmadan gerilemeğe ve çözülmeye başlar.<sup>310</sup>

**e-) İsrâf ve Yıkım Dönemi:** Bu devrede hükümdar, kendisinden önce gelen atalarının biriktirmiş olduğu her şeyi arzu ve zevkleri uğrunda saçıp savurur. Bunun yanında devlet makamlarına ehliyetsiz kişileri geçirir. Sağına ve soluna müsrifçe bağışlarda bulunmaya devam eder. Askerlerini gerektiği gibi kontrol etmediği gibi bir yerden sonra onların ücretlerini de ödeyemez hale gelir. Böylece atalarını kurmuş ve yükseltmiş oldukları devletin temellerini tahrip eder ve onun yıkılmasına gidecek süreci başlatır. Bu tavırda

<sup>308</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.515.

<sup>309</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.515-516.

<sup>310</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.516.

devlette ihtiyarlık tabiatı hasıl olur. Kolay kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar.<sup>311</sup>

Devletin ihtiyarlama çağının sebepleri İbn -Haldun tarafından sistemli bir biçimde belirtilmektedir. Birinci sebep asabiyetin kudretinin kırılması, iktidarın kişileşmesi ve müstebit hale gelmesi olarak özetlenebilir. Devlet hazinesinden devleti korumanın karşılığında verilen bağışlar ücret olarak telakki edilmeye başlanır. Ücret karşılığında ölümü seçen az bulunacağından şecaat ve atılganlık kaybolur. Devleti ortaklaşa kurmuş bulunanların çoğu hakir düşer. İkinci sebep, bolluk ve nimetlere dalmanın sonuçları biçiminde ortaya çıkar. Alışkanlıklar artar, masraflar çoğalır, ekonomi bozulur. Aylık ve bağışları artırmak gerekir. Zevk düşkünlüğü fazlalaşır. Masraflar çoğaldığı için gelirler masrafları karşılamaz. Yoksullar mahvolur, zenginler lezzet ve nimetlere dalarlar. Hükümdarlar, gelir sahiplerinden gelirlerini savaşılar sarf etmelerini talep etmeye mecbur olurlar; yeteri kadar gelir elde edemediklerinde ceza yolunu seçerler. Pazarlarda satılan mal, eşya ve yiyecek maddelerini ve başka vasıtalarla âdet dışında vergiler ihdas edilirse de, bu vergiler mahdut nispette arttırılabilir. Memleketi ve sınırları koruyan silahlı kuvvetlerin sayısını azaltmak zorunluluğu doğar. Komşu devletler yada devletin yönetimi altında bulunan uruğ ve boylar cesaretlenirler. Ekonomik durumun bozulmasıyla sosyal düzen bozulur. Üçüncü sebep, sükunet ve rahatlığın zorunlu hale gelmesinden doğar. Zamanla yiğitlik, atılganlık, saflık, dürüstlük kalmaz. Nesiller lüks ve israf dolayısıyla gevşerler. Devletin başında bulunan hükümdar savaşta dayanıklı yabancı askerler edinir. Bunların devletin ihtiyarlığına karşı vasıta ve ilaç olacakları düşünülür. Ama sosyal hayatın kanunlarının gereği olarak devletin çöküşü engellenemez.

İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu bu tavrılar teorisi, günümüz sosyal bilimlerinde biyolojizm ya da organizmacılık olarak kabul edilen anlayışla İslam'ın "Allah'ın zâtı dışında her şeyin yok olacağı" anlayışının bir bileşkesini ifade etmektedir, dolayısıyla siyasi hayatın karakterini ortaya çıkarırken kullanmış olduğu yönteminde tecrübî olmakla birlikte aynı zamanda geleneksel İslam anlayışından da kaynaklandığını söylemek her halde yanlış olmayacaktır. Siyasi görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Haldun'un açık amprizmi gelenekçiliği ile yan yanadır.<sup>312</sup>

<sup>311</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.516.

<sup>312</sup> Toka, İlm-i Umrân, s.135-136.

Yine İbn Haldun'un tavırlar nazariyesinden çıkarılan iki önemli sosyolojik tespit daha vardır. Birincisi toplumda taklidin yeri ve önemi, ikincisi, sosyal baskının işlevidir. Her devir bir sonraki devrenin nedenlerini içinde taşır. Bunu çok iyi bilen İbn Haldun toplumlarda insanların kendilerinden önceki nesilden aldıkları ve kendilerinden sonraki nesle verdiklerini ortaya koyarak taklitin önemine ve işlevine tavırlar teorisi içerisinde ve Mukaddime'nin başka bölümlerinde yer vermiştir:

*"İtiyathar ve âdetler ikinci bir tabiat hükmündedir. Şüphesiz ki, ailesine mensup olan ecdadından birine veya birkaçına yetişip te bunların atlas ve dıba giydiklerini, silahları ve binekleri ile ilgili malzemeleri altınla işlediklerini, meclislerde ve namazlarda halktan ayrılarak perde arkasına çekildiklerini gören bir kimse için, bu gibi hususlarda selefine muhalefet ederek kılık ve kıyafet itibarıyla kaba bir elbise giymek ve halkla içli dışlı olmak mümkün olmaz. Çünkü, itiyathar onun böyle davranmasına engel olur."*<sup>313</sup>

Bu ifadelerde İbn Haldun'un toplumda sosyal baskının tesirini gördüğü açıktır. Yine bir başka yerde "devlette görev alan hükümdarın asabiyetine teslim olarak, sapaşğlam bir şekilde yer etmiş bulunan onun ve kavminin dünyada galip buldukları zihniyetine sahip olarak ve buna boyun eğerek, teslimiyet gösterme konusunda zihinlerinde yerleşmiş imanî bir akidenin icabı olarak saltanatı hususunda hükümdarın hiçbir şeyine ortak olmaya göz dikmezler"<sup>314</sup> diyerek toplumdaki sosyal baskının işlevine değinmektedir.

İbn Haldun hanedanlığın tavırlarından kanaat ve barış dönemini anlatırken halefin selefî taklit etmesi konusuna açıkça temas ederek der ki:

*"Bu tavırda hanedanlığın başında bulunan zat atalarının yaptıklarına kanaat getirerek emsâl ve akrâm olan diğer hükümdarlarla sulh içinde yaşar, selefî olan atalarını taklit edip onların izlerini adım adım takip eder. Örnek almada göz önünde tutulan usullerin en güzeliyle onların peşinden gider, işlerinin bozulmasını onları taklit etme dairesinin dışına çıkmakta görür ve onlar, tesis ettikleri şan konusunda daha basiretlidir, diye düşünür."*<sup>315</sup>

İbn Haldun yine Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde taklit meselesine değinmektedir. "Mağlup ebedî olarak gâlibin şiarına, kıyafetine, mesleğine, sair ahval ve âdetlerine tâbi olmaya düşkündür" başlığı altında İbn Haldun şunları söyler:

*"Elbise, binek ve silah edinme ve bunların biçimleri ve daha başka haller itibarıyla mağlubun daimi surette galibe benzemeye çalıştığı görülür... Nefs, galibin bütün usullerini benimser, ona*

<sup>313</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.722.

<sup>314</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.484.

<sup>315</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.516.

*özenir, işte taklid budur... Nefs, kendisini mağlup edip boyunduruğu altına alanda sürekli olarak bir üstünlüğün (kemâlin) bulunduğu inanır.*<sup>316</sup>

İnsanın nefsinde sahip olduğu birtakım psikolojik niteliklerden ötürü galip olanın taklit edilmesinin nedenlerini ortaya koyan İbn Halduñ bu görüşüne delil olarak çocukların babalarını taklit etmesini de gösterir. Bu taklidin sebebi çocukların babalarında bir üstünlüğün varolduğuna inanmalarıdır. İbn Haldun bu bahsi şöyle kapatır: “Halk hükümdarın dini üzeredir”, denmesindeki sırrı kavra. Zira bu o türden (taklit) bir sözdür. Çünkü hükümdar eli altındakiler üzerindedir, kendisinde bir üstünlüğün bulunduğu inanan halk onu örnek almaktadır. Tıpkı çocukların babaları, öğrencilerin öğretmenleri hakkındaki inançları gibi.<sup>317</sup> İbn Haldun taklit hakkındaki görüşleri ile çağımız düşünürü Tarde ile de karşılaştırılmıştır.

İbn Haldun’un toplumsal hayatı açıklarken üzerinde durduğu en önemli konulardan biri de toplumların ekonomik yapısı ve bu yapının sosyal hayata etkisidir. İbn Haldun toplumun diğer unsurlarında olduğu gibi toplum-ekonomi ilişkisini de karşılıklı etkileşim tarzında incelemiştir.

### C. EKONOMİK DURUMUN SOSYAL OLAYLARI ETKİLEMESİ

Ekonomik faaliyetlerin insan ve toplumlar üzerindeki etkisi sadece 19. asra ve Marx’a ait bir buluş değildir. Daha önce de bazı düşünürler bu konuda fikir beyan etmişlerdir. İbn Haldun bunların başında yer almaktadır. Mukaddime’de sistematize edilen iktisadî bahisler günümüz iktisat sosyolojisinin konularına yakındır. Şunu söyleyebiliriz ki, “İbn Haldun’un bu alandaki düşüncesinin ayırıcı nitelikleri, iktisadî hususları, sosyal meseleleri inceleyen bir araştırmacının gözüyle incelemesinde, keza iktisadî hadiselerle diğer sosyal hadiseler arasındaki karşılıklı tesirlere önem vermesinde olabildiğince apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.”<sup>318</sup> Mesela İbn Haldun arz-talep kanununun fiyatlar üzerinde oynadığı rolü yalnızca talep arttığı zaman fiyatların yükseldiği talebin azalması ile fiyatların düştüğü şeklinde ifade etmemekte, talepteki artışa yol açan sosyal faktörleri araştırdığı gibi, talebin artmasından ve fiyatların yükselmesinden hasıl olan sosyal neticeleri de incelemektedir. Böylece konuyu statik olarak incelemekle yetinmeyip onu dinamik olarak da açıklamaktadır.<sup>319</sup> İbn Haldun’a iktisadî görüşleri nedeniyle “öncü iktisatçı” adı da takılmıştır.<sup>320</sup> İbn Haldun’un ekonomi hakkındaki

<sup>316</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.465-466

<sup>317</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.466.

<sup>318</sup> El-Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. s.399.

<sup>319</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.853.

<sup>320</sup> Falay, Nihat, “İktisatçı Olarak İbn Haldun”. s.52.



görüşleri ile K. Marx ve geliştirdiği materyalist kuram arasında sıkça benzerliklerin bulunduğu özellikle batılı araştırmacılar ve bunlardan etkilenen bazı Müslüman düşünürler tarafından vurgulanagelmıştır. İbn Haldun'la Marx arasında bazı benzerlikler bulunsa da pekçok yönden farklılıklar bulunmaktadır.

## 1. İbn Haldun ve Materyalizm

İbn Haldun'un ekonomi ile ilgili görüşleri üzerine araştırma yapanlardan onu liberal ekonomi yanlısı olarak görenler olduğu gibi sosyalist ekonomi yanlısı olarak görenler de vardır. Örneğin H. Ziya Ülken, "İbn Haldun, ekonomik olayların bütün sosyal olaylar arasında en başta geldiğini ve diğerlerini doğurduğunu söylemesi itibariyle tarihi materyalizmin temsilcisi olan Karl Marx'ın mübeşşiridir" demektedir.<sup>321</sup> Yine Z. Velidi Togan benzer olarak "İbn Haldun toplumların gelişiminde ekonomik olayların başlıca sebep teşkil ettiklerini ifade etmek suretiyle çağdaş materyalist kuramcıların öncülüğünü yapmıştır"<sup>322</sup> demektedir. Hikmet Kıvılcımlı,<sup>323</sup> Talbi<sup>324</sup> ve Garaudy de İbn Haldun'un yaklaşımı ile diyalektik materyalizm arasında benzerlikler bulunduğunu belirtmektedirler.<sup>325</sup> Süleyman Uludağ'a göre İbn Haldun'un Marx'a benzetilmesinin en önemli sebebi, onun üretilen mal ve hizmetlerin değerinin, insan emeğinin değerine eşit olduğunu söylemesi, insan toplumlarında ve çeşitli kavimler arasında görülen farklı durumları onların tutmuş oldukları geçim tarzları ile izah etmesi. iş bölümüne vermiş olduğu önem ve insan düşüncesinin, bilimlerin, sanatların, devletlerin, milletlerin gelişmelerini, örf ve adetlerde görülen değişiklikleri akla ve gözleme dayalı olarak maddi bir gözle açıklamasıdır.<sup>326</sup>

Marx'ın ileri sürdüğü görüşlerin bir kısmını İbn Haldun'da görmek olasıdır ama bu onu materyalist yapmaz. Bununla birlikte İbn Haldun Marx'tan önce tarihte ve sosyal yapıda ekonomik faktörlerin önemine dikkat çekmiştir. Hayatının devamı için insan iktisadî faaliyetten ayrı düşünülemez.<sup>327</sup> Bundan dolayı İbn Haldun Mukaddime'de iktisatla, geçim ve

<sup>321</sup> Fındıkoğlu-Ülken, İbn Haldun, s.151-152.

<sup>322</sup> Togan, A. Zeki Velidi, Tarihte Usul, Enderun Yay., s.159.

<sup>323</sup> Kıvılcımlı, Hikmet, "İbn Haldun'un Gerçek Diyalektiği", Bilim ve Ütopya, Mart 1999, s.35

<sup>324</sup> Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s.55.

<sup>325</sup> Garaudy, Sosyalizm ve İslam, s.64.

<sup>326</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Giriş", s.159-160.

<sup>327</sup> Kozak, İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum. İktisat, s.34.

kazanç yollarıyla ilgili konulara diğerlerinden önce yer verir ve bunun sebebini, zorunlu olanın kemâl (lüks) için gerekli olandan daha önce geldiği fikriyle açıklar.<sup>328</sup>

İbn Haldun, sosyal olayların ortaya çıkmasında iktisadî/maddî şartların etkisini açıkça ortaya koymuştur.<sup>329</sup> İbn Haldun'a göre insanların ve toplumların içinde buldukları hallerin farklılığı ve çeşitliliği, onların geçim tarzlarının ve uğraştıkları iktisadî faaliyetlerin çeşitli olmasından ileri gelir.<sup>330</sup> Farklı telakki, kanaat, fikir, töre, gelenek ve göreneklerin sebebini burada aramak gerektiğini, iktisadî şartlar itibariyle birbirine yakın olan toplumların benzer özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde bedevî-hadarî şeklinde ikiye ayrılan toplum tipinin iktisadî şartlara dayandırılmış olması, iktisadî şartların müsait olması halinde bedevî bir toplumun karakterini ve yapısını değiştirerek hadarî bir hale geleceğini söyler. Yine, çok önem verdiği asabiyetin bile bedevîlikteki iktisadî ortamın ürünü olduğunu belirterek hadarîliğin yaşam koşulları içinde asabiyetin tedricen zayıfladığını ve sonradan kalktığını belirtir. Demek ki toplumların ve tarihin itici gücü olan asabiyet bile iktisadî/maddî şartlar içinde gelişmekte veya çürümektedir.<sup>331</sup>

İbn Haldun, ekonomiye temel bir yer vermesine rağmen Marx'ta olduğu gibi tüm düşüncelerini bunun üzerine bina etmemiştir. O kainatı, Allah'ın mükemmel bir nizamı olarak görmekte,<sup>332</sup> sosyal hayatta meydana gelen olayları da Allah'ın sünnetine bağlayarak<sup>333</sup> Allah-İnsan-kainat arasında Allah merkezli bir ilişki kurmaktadır. Yine materyalizmin temelinde bir yaratılış teorisi bulunmamaktadır. Her şeyin başlangıcının madde olduğu kabul edilmekte ve Allah'ın yaratması inkar edilmektedir. Bir Müslüman olan İbn Haldun'un elbetteki bu görüşle bir yakınlığın olması söz konusu değildir. "Temel ve ilk sebep olarak Allah'ı, Allah'ın iradesini kabul ettikten sonra, meydana gelen olayların maddî sebeplerini incelemek, olaylarla sebepler arasındaki sebep-sonuç bağıntısını ortaya koymaya çalışmak -bazılarının sandığı gibi- materyalist olmayı gerektirmez. Yine İbn Haldun'un sosyal olaylarla ilgili yaklaşımlarında materyalistlerde olduğu gibi monist olmadığı da görülmektedir. O bir taraftan ekonomik şartların diğer sosyal alanlarda etkili olduğunu ileri sürerken diğer sosyal olayların da ekonomik yapıyı etkilediğini belirtmektedir. İbn Haldun'a göre alt yapı ile üst yapı arasındaki

<sup>328</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.265-274, 537. II. s.1020.

<sup>329</sup> Kurt, Din Sosyolojisi Ders Notları. s.29.

<sup>330</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.415 .

<sup>331</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. "Giriş", s.146-148.

<sup>332</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.363.

<sup>333</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.496.

ilişki tek yönlü değil diyalektiktir.”<sup>334</sup> Protestan ahlâkının kapitalizmin ortaya çıkmasındaki rolüne işaret eden teziyle Marx'ın karşısında yer almış olan Max Weber<sup>335</sup> de alt yapının üst yapı üzerinde etkili olabileceğini kabul etmekte, ancak bu ilişkinin tek yönlü değil karşılıklı olduğunu, sosyo-ekonomik yapının din üzerinde olduğu gibi dinin de bunlar üzerinde etkisinin bulunduğunu, konuya her iki yönde de araştırma yaparak yaklaşmak gerektiğini savunmaktadır.<sup>336</sup>

İbn Haldun, psikolojik kişisel faktörler ile iktisadî faaliyetler arasındaki ilişkiyi de karşılıklı olarak ele almıştır. Ticaretin bazı biçimlerinin insan ahlakı üzerindeki olumsuz tesiri olduğunu, ağır vergilerin insan karakterinde olumsuz tesirler yaptığı ve asabiyeti zayıflattığını belirtmiştir.<sup>337</sup> Asabiyetin zayıflaması da beraberinde sosyal çözülmeyi, sosyal çözüme de ekonominin zayıflamasını getirmektedir.

İbn Haldun, iktisadî yapının, iktisadî ilişkilerin ve iktisadî zihniyetin toplumun manevi değerlerine göre düzenlenmesini uygun bulmaktadır. Ona göre iktisadî yapı üretim, tüketim ve üstün ahlâkî-dinî esaslara uygun olarak itidal, kast, meşruluk, tabîlik ölçüleri içinde israfı sapılmadan yönlendirilmelidir.<sup>338</sup> İnsanları, ucuz alıp pahalı satma yoluyla karlarını arttırmaya ve başkalarıyla rekabet, onlara üstün gelme gibi kaba çıkar ilişkileri içinde bulunmaya zorladığından dolayı ticaretin bu işle uğraşanların ahlâkını ifsat edici tesirleri üzerinde önemle durur. Bu ise İbn Haldun'un ahlâkî değerleri iktisadın üstünde tuttuğunun açık bir işaretidir.<sup>339</sup> Sonuç olarak “onu tek faktörcü, maddeci felsefeye bağlı görmek mümkün olmayıp, onda çok yönlü korelasyonlar ve determinizmler vardır. Toplanma, emek, iş, üretim, tüketim, kazanç, servet, zenginlik, refah, ihtiyaç, sınıf, uzmanlık, gelişme, ilerleme arasında determinist bağlar kurarak, toplum yapısını açıklamaya çalışmıştır.”<sup>340</sup>

İbn Haldun'un ekonomi ile ilgili görüşlerinin temelinde onun emek teorisi yer almaktadır. Ekonomik hayatta emeğe verdiği yer ve önem, kendisini çağının diğer düşünürlerinden ayıran önemli bir unsurdur ve üzerinde durulması gerekir.

<sup>334</sup> Kozak, a.g.e., s.52-53.

<sup>335</sup> Weber, Max, Potestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ank. 1999

<sup>336</sup> Freyer, Hans, İctimai Nazariyeler Tarihi. Çev. Tahir Çağatay, D.T.C.F. Yay., Ank.1968, s.182.

<sup>337</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.457-458, II, s.928, 930-933, 939-941.

<sup>338</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I.,s. 511, 518, 525. II.s. 263-264, 297-299, 328, 360-361.

<sup>339</sup> Kozak, a.g.e., s.54-55; İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.297, 329, 333, 357-358, 364-365, III, s.139-140.

<sup>340</sup> Hülâgu, Orhan, Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi, Kırkambar Yay., İst. 1999, s.77.

## 2. Emek Teorisi

İbn Haldun, bütün mal, sermaye ve servetin esası olarak iş ve emeği görmektedir. “Kazanç, insan emeğinin kıymetinden ibarettir.”<sup>341</sup> Betseva’ya göre düşünce tarihinde ilk kez İbn Haldun, değer yaratıcısı olarak emeğin rolü konusunda bir tutum takınmıştır.<sup>342</sup> “Yeryüzünde emek harcanmaksızın da birtakım şeyler elde edilebilir, fakat bu yol geçici ve tabii olmayan bir yoldur. İnsanın emeğiyle elde edebileceği ve ortaya çıkaracağı iki şey vardır. Bunlardan biri “maişet”. “rızk” diğeri de “müterâkimdir” (capital-sermaye).<sup>343</sup> Maişet, geçim için zorunlu olan emeğin asgari değeri; müterakim, yani sermaye de emeğin değeri ve karşılığı olan şeylerin birikimi anlamına gelir. Emeğin birikiminden kastedilen şeyse bizzat emeğin kendisi değil, emekten hasıl olan değerdir. İbn Haldun, temel ekonomik faktör olarak emeğin yanında tabiatı da zikrediyor ise de tabiat, emeğe nispetle pasif ve ikinci plandadır. Kısacası ekonomide asıl unsur, ‘emektir’.”<sup>344</sup>

İbn Haldun elin yanında, yalnız emeğin değil, el ve kafanın birikmiş ürünü olan aletin önemini de vurgulamaktadır. İnsan yardımlaşma ve işbölümü sayesinde alet ve araçlar yaparak yaşamı için gerekli ihtiyaçlarını karşılar ve kendinden daha güçlü hayvanların saldırısı karşısında sağ kalır.<sup>345</sup> Marx’a göre de insanı hayvanlardan ayıran özellik, onun üretim araçları üretmesi, bu yolla ihtiyaçlarını karşılamasıdır.<sup>346</sup>

İbn Haldun’a göre insanlar, işbölümü yapmak suretiyle ihtiyaçlarını daha kolay elde edebilecekleri gibi ihtiyaçlarının fazlasını da bu yolla edinebilirler.<sup>347</sup> Yine toplumsal işbölümünün aynı toplum içinde olduğu gibi farklı toplumlar arasında da sözkonusu olduğunu söyleyerek, bir dış ticaret teorisinin ön fikri temelini geliştirmiş gibidir.<sup>348</sup> Özellikle şehir hayatı yoğun iş gücünü bir araya getirip insanların emeklerini birleştirince, bu emeğin asgarisi o insanların ihtiyaçlarının teminine yeterli gelir. Geriye kalan emek, ihtiyaç maddelerinin üzerine artı-değer olarak eklenir. Bu da refaha ve lükse karşılıktır. Yani, emeğin birleşmesiyle oluşan artı-değer, insanların zenginleşmelerini sağlar.<sup>349</sup> Nüfusun yoğun olduğu şehirlerde

<sup>341</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.899.

<sup>342</sup> Betseva, “İbn Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, s. 25.

<sup>343</sup> “Maişet ve sermaye temininin tabii yolları: ziraat, el sanayii (zanaat) ve ticarettir. Zirai faaliyetler daha çok bedevî toplumlarda gözlenirken, el sanayii ve ticaret hadarilere mahsus ekonomik faaliyetlerdir.” Bkz.

<sup>344</sup> Toki. İlm-i Umrân, s.136-137.

<sup>345</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.101-103. II, s.83. 319-324,441.

<sup>346</sup> Camus, Albert, Başkaldıran İnsan, Çev. Tahsin Yücel, Varlık Yay., İst.1967, s.206.

<sup>347</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.271-272.

<sup>348</sup> Falay, “İktisatçı Olarak İbn Haldun”. s.52.

<sup>349</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.842.

umranın seviyesinin yüksek, az olduğu şehirlerde düşük olması iş bölümü ve emeğin yoğun olup olmamasıyla alakalıdır.<sup>350</sup>

İbn Haldun emekle ilgili olarak onun arz ve talep kanununa tâbi olduğuna, talebdeki artışın emeğin değerini yükselttiğine ve umranca çok gelişmiş şehirlerde vasıflı kişilerin aldıkları ücretlerin yüksek olduğuna dikkat çekmektedir. Sanatlar ve hizmetler, umranca gelişmiş şehirlerde pahalı olur. Bunun sebebi şu üç husustur. Birincisi, umranın ileri bir durumda bulunması sebebiyle refah seviyesi yüksek olan bir şehirde ihtiyaçların artmasıdır. İkincisi, şehirde gıda maddelerinin çok oluşu yüzünden geçimi sağlamak kolay olduğu için emek sahiplerinin ifâ ettikleri hizmetler ve başkalarının işinde çalışmak hususunda kendilerini naza çekmeleridir. Üçüncüsü, refah içinde yaşayanların çok olması ve bunların başkalarını istihdam etmeye ve sanatkarları işlerinde çalıştırmaya ziyadesiyle ihtiyaç duymaları ve bu yüzden hizmetlerine tâlib oldukları kişilere, emeklerinin kıymetlerinden daha fazlasını ödemeleridir. Zira bu hizmetleri tahsis için zenginler birbirleriyle rekabete girer ve yarışlar. İşte bu yüzden hizmet sahipleri, sanatkârlar ve zanaat ehli kendilerini naza çeker ve bu da emeklerinin fiyatlarını artırır.<sup>351</sup> İbn Haldun'un emekle ilgili düşünceleri neticesinde şunu söyleyebiliriz: Esas itibariyle rızık ve servet emeğin sonucudur. Ancak emeğin değeri, sosyal hayattaki hallerin değişmesiyle değişmektedir.<sup>352</sup> Buna karşılık, bazı şahsi zenginliklerin kaynağı emek değildir; daha doğrusu bu tür bir servet kişinin harcadığı emekle orantılı olmamaktadır. Toplumda oluşan bazı sosyal durumlar ve ilişkiler bu kişileri servet sahibi yapabilmektedir.

Toplumda devlete yakın olan insanlar, siyasi nüfuzlarından ötürü ekonomik açıdan da üst seviyededirler. İnsanların siyasi nüfuz ve tesir alanları geniş ise kazançları da o nispette geniştir. İnsanlar devletle olan yakınlıktan doğan siyasi güçleri sayesinde emek harcamadan veya emeklerinin değerinin üstünde bir servete sahip olabilmektedirler.<sup>353</sup> İbn Haldun, siyasi güçle iktisadî güç arasındaki ilişkiyi açıklarken ön plana iktisadî gücü, üretim araçlarına sahip olmayı değil asabiyet ve siyasi gücü koymaktadır. Siyasi gücü elinde tutanlar, üretici sınıfların ürettikleri artı-ürün ve artı-emeğin bir kısmını elde ederek iktisadî güce de sahip olurlar. Öte yandan esas itibariyle siyasi gücün iktisadî gücü de ele geçirmeye yol açması üzerinde durmakla beraber burada da meseleyi tek yönüyle değil karşılıklı ilişki ve etkileşim

<sup>350</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.902.

<sup>351</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.948.

<sup>352</sup> Husrî, İbn Haldun Hakkında Araştırmalar, s.401-402.

<sup>353</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.705-710.



içinde ele almakta, iktisadî gücü elinde bulunduranların da siyasi gücü etkileyebileceklerini kabul etmektedir.<sup>354</sup>

İbn Haldun'un ekonomiye ve toplumsal tabakalaşmaya yönelik siyasi nüfuz eksenli bu açıklamaları İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto tarafından aynı şekilde dile getirilmiştir. İbn Haldun gibi Pareto da toplumların doğasının siyasi elitlere bağlı olarak belirlendiği kanaatindedir. Pareto'ya göre "tarih, aristokrasilerin mezarıdır". Toplumların tarihi ayrıcalıklı azınlıkların, siyasi elitlerin birbirlerini takip etmelerinden ibarettir. Hangi türden siyasal bir model söz konusu olursa olsun insanların eşitliği diye bir şey asla mümkün değildir. Her siyasal rejim oligarşiktir. Oligarşiler de iki gruba ayrılır. Biri, yönetimde güç ve baskıyı kullanan aslanlar grubu; diğeri de kurnazlık ve hileyi yeğleyen tilkiler grubu. Günümüzün demokratik rejimleri yönetimde kurnazlık ve hileyi yeğleyen tilkilerin rejimidir. Bu tür rejimlerde siyasi nüfuz sahibi olmak gibi zenginliğin yolu da yine güç ve hileden geçmektedir.<sup>355</sup> Bugün böyle bir ekonomiye "rant ekonomisi", buna dayalı devlete de "rant devleti" adı verilir.<sup>356</sup> Devlet rantı ülkemizde de ekonomi ve siyaset çevrelerinde çokça tartışılan bir konudur. Devlet rantına dayalı servet edinme beraberinde pekçok mahzuru da taşımaktadır. Mesela devleti bir arpalık olarak görme olayı başlar. Ülkemizde her seçim döneminde siyasetçilerle ekonomide söz sahibi olanlar arasındaki ilişkiler tartışılmıştır. Büyük sermaye sahiplerini arkasına almak, seçim dönemlerinde siyasetçiler için büyük bir artı olarak kabul edilmektedir. Bu durum seçim öncesinde siyasetçilerin işine yarar. Ama iş burada bitmemektedir. Seçim sonrasında sermaye sahipleri siyasetçilere etki etmek isterler ve belli oranlarda da bunda başarılı olurlar.

Halkın kendilerine büyük saygı ve sevgi beslediği bazı kişilerin, (özellikle din büyükleri) toplumdaki itibarlı yerleri kendilerine iktisadî imkânlar sağlar. Halk istekle bunların hizmetine koşar ve işlerini yapar. Halkın bu emekleri de para gibidir. Böylece bu kişiler de malları ve işleri karşılıksız temin etmiş, çalışmadan, üretmeden zenginlik ve servete erişmiş olurlar. Bazı din alimleri, halkın kendilerine saygı ve sevgi duyduğu sâlih ve zâhid kimseler bu gruba dahildir.<sup>357</sup>

<sup>354</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.365-366.

<sup>355</sup> Aron, Raymond. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., Ank. 1984, s.300-333.

<sup>356</sup> Cabiri, İslamda Siyasi Aktı, s.88-89.

<sup>357</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., II, s.341-342.



İşte İbn Haldun'un gerek toplumu içindeki bütün toplumsal olaylarla birlikte bağımsız ilmi bir incelemenin konusu yapması, gerek bu konuya yanaşırken takip ettiği yöntemin özellikleri, tarafsız nesnelliği, gözlemciliği, gerçekçiliği, nihayet bu konudaki araştırmalarının sonuçlarını birtakım kanunluluklar altında formüle etmeye çalışması, onu, haklı olarak bugünkü modern sosyolojinin öncülerinden veya kurucularından biri yapmaktadır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN HALDUN'A GÖRE DİN TOPLUM İLİŞKİSİ

İbn Haldun'a göre toplumsal hayat ve düzen, din ve dinî otorite olmaksızın da mümkündür. Siyasi otoritenin ihdas ettiği hükümler, kanunlar veya insanları birarada tutan asabiyet, toplumsal hayat ve düzen için temelde yeterli bir faktördür. Dikkat edilirse, yeryüzünde ilâhî bir dine veya peygambere tâbi olanlardan olmayanlar daha çoğunluktadır ve devletler ve medeniyetler kurdukları da bir vakıdır.<sup>358</sup>

İbn Haldun'un Mukaddime'de ki amacı umranı ve umranda meydana gelen olayları incelemektir. Din de umranda meydana gelen bir olay olarak İbn Haldun'un konusudur. İbn Haldun, ortaya koyduğu metodu gereği olması gerekeni değil olanı inceler. O, dini bugünkü anlamıyla söylersek sosyal bir kurum olarak incelemiş ve diğer sosyal kurumlarla karşılıklı ilişkisini göstermeye çalışmıştır.<sup>359</sup> İbn Haldun'un dine bu şekil yaklaşımı çağdaş anlamıyla bir "din sosyolojisi" yaklaşımıdır. Çünkü dini, umrandaki çeşitli değerler ve kurumlardan biri olarak inceleyen İbn Haldun eserinde dini, diğer sosyal kurumlarla ilişkisi içerisinde incelemiş ve konumuz olan din-toplum ilişkisine ait görüşlerini ortaya koymuştur. Çalışmanın bu bölümünde İbn Haldun'un toplumda dine verdiği yer, toplum olaylarının dine ve dinin de topluma etkisi hakkında ki görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

İbn Haldun, her olayın kendi zatına ve aynı zamanda ona refakat eden şartlara mahsus olan tabîî bir karakteri bulunduğunu belirtir.<sup>360</sup> Bu rasyonalist düşünür adetâ kendi devrinde oldukça geçerli olan teolojik illiyet anlayışının yerine, pozitivist ve dünyevî bir illiyet telâkkisini getiriyor gibi görünmektedir. Durum böyle olunca acaba İbn Haldun, pozitivist bir anlayışla insan kültür ve medeniyeti içerisinde dinî tamamen öteki sosyal, kültürel, siyasi ve sosyo-ekonomik faktörlere bağımlı, sıradan bir olay mı addetmektedir? Yoksa onu, toplum hayatı ve dinamizminin, kendine has bağımsızlığa sahip müstesna bir unsuru, dinamik bir değişken olarak mı ele almaktadır?<sup>361</sup> Buna benzer soruları çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlara cevaplar bulabilmek için, İbn Haldun'un düşüncesinde din ve toplum ilişkisinin ne şekilde anlaşıldığına göz atmamız gerekecektir. Bu bakımdan, şimdi de, Mukaddime'de din ile çeşitli çevre ve toplum olayları arasındaki ilişkileri ele almak istiyoruz. İlk olarak İbn Haldun'un Mukaddime'de öncelik verdiği fiziksel çevrenin özelliklerinin dine ve dinî hayata etkisi hakkındaki görüşleri ortaya konulacaktır.

<sup>358</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 273-275.

<sup>359</sup> Uludağ, İbn Haldun, s.113.

<sup>360</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.241-243.

<sup>361</sup> Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s.82.

## A. FİZİKİ ÇEVRE VE DİN

Fiziki çevreyi, insanların yaşadıkları coğrafya olarak ele alıyoruz. Coğrafya, yaşamın kaçınılmaz mekanıdır. Fiziki şartlar insanları ekonomik, kültürel ve nüfus bakımından etkileyerek onların yaşamlarında değişikliğe yol açabilir.<sup>362</sup> Her topluluk mutlaka bir fiziki çevre üzerinde yaşamaktadır. Toplumların içlerinde yaşadıkları bu fiziki çevre sosyal yapının dış özelliğini teşkil eder ve bu özellik, sosyal yapıyla karşılıklı münasebet halinde bulunur.<sup>363</sup> Bir toplumun oluşumunda ve değişiminin ortaya çıkmasında, toplumun kendi iç yapı özellikleri yanında toplumun dışındaki faktörler de önemli rol oynarlar. Toplumların yerleşmiş oldukları fiziki çevrelerin ve iklim koşullarının, toplumsal yaşamı ve değişmeyi etkilediği önde gelen varsayımlardandır.<sup>364</sup> İbn Haldun da Mukaddime’de toplumların içinde yaşadıkları coğrafi bölgelerin, bu bölgelerin iklimlerinin ve bu bölgelerde elde edilen gıdaların dinî yaşayış ve anlayış üzerinde etkisinin bulunduğu üzerinde durarak bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.

### 1. Coğrafi Bölge ve Din

Tabiatın toplumun yapısı üzerindeki etkisi meselesi üzerinde dikkatle düşünülmesi gerekir. Genel olarak coğrafi çevrenin tesiri bazı yönelişleri belirleme ve bazı imkanları sınırlama dairesinin dışına çıkmaz.<sup>365</sup> Bir toplumun karakteri, örgütü, toplumsal oluşumu, davranışı, tarih kaderiyle; coğrafya çevresi arasında çok sıkı bir ilişkinin bulunduğu eskiden beri bilinmektedir. XIX. ve XX. yüzyıl düşünürleri bu konularda çalışarak pek çok katkılarda bulunmuşlardır.<sup>366</sup> Bu düşünürler nüfusun toprak üzerine yayılması, nüfus sıklığı, ırk farkı, ekonomik, politik ve toplumsal örgütlerin karakteri, toplumların gelişmesi, çözülmesi, din, dinî inançların karakteri, aile ve evlenme biçimi, suçlar, intiharlar, dahilerin sayısı, edebiyat, uygarlık gibi ne kadar toplumsal olay varsa hepsini de coğrafya etmenleri ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu açıklamalar incelendiğinde coğrafya etmenlerinin toplumsal olaylara etkisinin doğrudan veya dolaylı olduğu görünmektedir. Yine coğrafya etmenlerinin çeşitli toplumsal olaylara olan belirleyici etkileri aynı kesinlikte değildir. Kimi toplumsal olaylarla coğrafya etmenleri arasında çok yakın ve çok kesin bir ilişki olduğu halde kimileri arasında da çok uzak bir ilişki vardır. Toplumsal olayları belirten coğrafya etmenlerinde hiçbir zaman

<sup>362</sup> Güneş, Sosyoloji Dersleri, s.97.

<sup>363</sup> Bilgiseven, Genel Sosyoloji, s.100.

<sup>364</sup> Altıkardeş, İsmet, Din, Sosyalleşme ve Hoşgörürü, Rağbet Yay., İst. 2003, s.47.

<sup>365</sup> Husri, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, s.174-175.

<sup>366</sup> Kösemihal, N. Şazi, Sosyoloji Tarihi, Remzi Yay., İst. 1982, s. 47.

kesinlik yoktur. Bu sebeple coğrafya olayları ile toplumsal olaylar arasında kesin ve genel birtakım ilişkiler kurmak her zaman mümkün olmamaktır.<sup>367</sup>

İbn Haldun'un ortaya koyduğu düşünceler ile en yakın bulunduğu ekol şüphesiz aralarında Montesquieu, Ratzel, Le Play, E. Demolins'in bulunduğu coğrafya ekolüdür. Hatta Rus Müsteşriki A. Krinsky İbn Haldun hakkında İslam'ın Montesquieu'su tabirini kullanıyor.<sup>368</sup> İbn Haldun'un coğrafyacılığı Batlamyus sistemini anlayışlı bir şekilde devam ettirmekten ibarettir. Onun coğrafyasında asıl orijinal taraf, tabiat ve insan yahut cemiyet ve iklim münasebeti bahsinde, sonraki coğrafyacıların ve coğrafyacı sosyologların da ele aldıkları noktalar üzerinde durmasıdır.<sup>369</sup> Onun bu konudaki görüşleri "Yedi İklim Telâkkisi"nde toplanmış bulunmaktadır. Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, İbn Haldun'un coğrafi çevre ile sosyal olay olaylar arasındaki ilişkilerle ilgili analizlerine dinî olaylarla tabii ve coğrafi olaylar arasındaki münasebetleri de dahil etmiş olmasıdır. Böylece İbn Haldun, "Kanunların Ruhu" (L'Esprit des Lois) yazarı Montesquieu'dan çok önce coğrafi çevre ve din arasındaki ilişkilerin sosyolojik analizini başlatmış olmaktadır.<sup>370</sup>

İbn Haldun, gerek Batlamyus sistemi ve özellikle el-İdrisi'den edindiği bilgilerden yararlanarak herhangi bir değer hükmü belirtmeksizin, Allah'ın insanı oraya kendisine halifelik etmek, orasını imar etmek üzere yaratıp gönderdiği dünyayı yedi iklim bölgesine ayırmaktadır.<sup>371</sup> Bu yedi iklim bölgesi de farklı sosyal şartlara sahip on parçaya ayrılmaktadır ki, bu durumda dünya, muhtelif coğrafi, kültürel ve sosyal şartlara sahip yetmiş ekolojik çevreye bölünmüş olmaktadır.<sup>372</sup> İbn Haldun coğrafi bölgelerin tasvirini yaptıktan sonra bu bölgelerin özellikleriyle burada ortaya çıkan umranın özellikleri arasında bir ilgi kurmaya çalışır. Umranın gelişmesinin en önemli şartı uygun bir tabii çevrenin bulunmasıdır.

İbn Haldun'a göre, yedi coğrafi bölgeyi; umran için elverişli olan ve olmayan bölgeler şeklinde ikiye ayırmak da mümkündür. Bu ayırma göre, güneyde birinci ve kuzeyde yedinci iklim, umran için elverişsiz bölgelerdir. Çünkü birincisi çok sıcak, ötekisi ise çok soğuktur. Bunlardan sonra elverişsizlik bakımından güneyde ikinci ve kuzeyde altıncı iklim bölgeleri gelmektedirler. Mamafih bu bölgelerin güneyde üçüncü ve kuzeyde beşinci iklim bölgelerine

<sup>367</sup> Kösemihal, a.g.e., s.47-50.

<sup>368</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I. "Önsöz", s. XII

<sup>369</sup> Fındıkoğlu, İctimaiyat, II, s.90

<sup>370</sup> Günay, a.g.m., s. 83.

<sup>371</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 277-279.

<sup>372</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s. 277-351.

bitişik kısımları nispeten umrana elverişlidirler. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise umran için elverişli bölgeleri teşkil etmekte olup, bunlardan özellikle Akdeniz sahillerini içine alan dördüncü iklim bölgesi müstesna bir karaktere sahiptir. Dördüncü iklim umran bakımından en mutedilidir. Öyle ki Peygamberler de bu iklim bölgelerinden çıkmışlardır. Zira İbn Haldun'a göre Peygamberler ancak yaratılışları ve ahlâkları yönünden en mükemmel insanlar arasından seçilmekte olup, bu tür faziletli insanlar da sadece bu bölgelerde yetişmektedirler. Allah bu iklimlerde yaşayanlar hakkında "siz insanlar için örnek ve hayırlı bir kavim oldunuz"<sup>373</sup> buyurmaktadır. Bu iklim bölgelerinin ahalisinin böyle yüksek ve üstün özelliklerde yaratılmasının sebebi, Peygamberlerin çağrısına icabet edebilmeleri içindir.<sup>374</sup>

Bu coğrafi bölgelerde ilimler, hüner ve san'atlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvelerle hayvanlar ve nihayet oralarda yaşayan kişilerle, onların renk, ten, çehre ve hattâ ahlâk ve dinleri üstünlük ve itidalleri ile öteki iklim bölgelerinden temayüz etmektedirler. Peygamberlik, dinî cemaatler, saltanatlar, dinler, bilimler, abideler, teknik, ince, zarif, güzel ve yüksek san'at eserleri hep onlara mahsustur. İtidalden uzak olan coğrafi bölgelerde din ve dini hayattan bahsetmek mümkün değildir. Bu bölgelerde ne peygamberlik ne de bir dinin kurallarına göre hareket etmek vardır.<sup>375</sup> İbn Haldun'un bu bölgelerde bulunmadığını söylediği din, semavî dindir. Semavî dinlerin dışında birtakım inanç biçimlerinin bu coğrafi bölgelerde yaşayan insanlarda görülmesine İbn Haldun'un bir itirazı yoktur. İbn Haldun dünyanın her bölgesinin insanlara aynı imkanı vermediğinin ve bunun neticesi olarak farklı yaşam biçimlerinin ortaya çıktığının farkındadır. Bu farklı yaşam biçimleri de beraberinde birbirinden farklı dinî yaşayış biçimleri getirmektedir. Hadarî bir yaşam biçimine geçip şehirleşmeye müsait olmayan bir yerde yüksek seviyeli bir dinden ve dini hayattan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Çünkü her din zaman içerisinde ona inanlar tarafından geliştirilen ilimler sayesinde insanların geneline hitap edebilme ve anlaşılabilme şansına sahip olmuştur. İbn Haldun'un da belirttiği gibi ilimler ancak hadarî yaşam biçimine geçmiş şehirlerde gelişebilme şansına sahiptirler. Süreklilik isteyen ilimin köylerde ve göçebelerde gelişmesi elbette ki mümkün değildir. Bu anlamda insanların kalabalık gruplar halinde bir araya gelerek oluşturabilecekleri şehirlere uygun coğrafi çevre yalnızca dünyanın orta bölümlerini oluşturan üç, dört ve beşinci bölgelerinde bulunmaktadır. Mutedil iklimde yaşayan insanlar buldukları bölgeleri maddi medeniyet ve toplumsal kurumlar açısından dünyanın diğer bölgelerine göre daha mâmur hale getirmişlerdir. Hayatta itidal esas olduğu

<sup>373</sup> Âli İmrân, 3;110.

<sup>374</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 331-332.

<sup>375</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 331-333, 336.



için insanların maddî ve manevî dünyaları inşa edilirken itidal bir tür standart oluşturur. İtidalin mümkün olduğu yer de üç, dört ve beşinci coğrafi bölgelerdir. İbn Haldun bu görüşleriyle “coğrafi etkileri teorilendirmekte çağını geçmiştir.”<sup>376</sup>

Fiziksel çevrenin bir diğer unsuru olan hava ve iklimin sosyal hayat ve dine etkisi konusunda İbn Haldun, gözlemlerinden ve tecrübelerinden edindiği görüşlerini Mukaddime’de açık bir şekilde ortaya koymuştur.

İbn Haldun Mukaddime’de hava deyince bugünkü anlamda iklimi, iklim unsurlarını ve atmosfer şartlarını kastetmektedir. Ona göre insanların fizikî ve ahlâkî özellikleriyle yaşadıkları bölgelerdeki iklim şartları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Sıcaklığın ve soğukluğun insan karakteri üzerinde birtakım tesirlerinin bulunduğunu İbn Haldun çeşitli örneklerle ispatlamaya çalışır. “Sıcak yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafif meşreplik, acelecilik ve zevke düşkünlük, mutedil yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafiflik, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda gözlenen dikkat ve tedbire yönelik vurgu, insanların karakter özellikleriyle yaşadıkları iklim arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir.”<sup>377</sup> İklimle ya da bizzat düşünürümüzün tabiri ile “hava” ile sosyal hayat arasında da pek sıkı ve yakın bir münasebet bulunmaktadır. Hattâ bu yakın münasebetin tesirlerini sosyal hayatın önemli bir vechesi olan dinde de görmek mümkündür.

Dinî olay -şüphesiz vahye dayanan din- itidal bölgelerinde gözlenir. Bu bölgelerden uzaklaştıkça din de muharref bir hal alır. O derecede ki, kuzey ve güney bölgelerinin peygamberlikten haberleri bile yoktur. İklim bakımından umrana az elverişli olan veya hiç elverişli olmayan bu bölgelerde yaşayan insanlar gerçekte her iş ve hallerinde mutedillikten uzaktırlar. Yapıları çamur ve kamıştan, yemeleri darı ve ot, giyimleri ağaç yapraklarıdır. Hattâ çoğu giyimsiz ve çıplaktır. Aynı şekilde onların ahlâk ve din konularındaki durumları da geridir. Peygamberlik nedir bilmedikleri gibi, hiçbir şeriatları da yoktur. İtidal bölgelerine yakın olanları bundan kısmen müstesna iseler de, onların sayıları da azdır.<sup>378</sup>

İbn Haldun’a göre, Arap yarımadasının birinci ve ikinci iklim bölgeleri gibi umrana pek elverişli olmayan bir bölgede yer almış bulunması, yukarıdaki gözlemler ve görüşlerin yanlışlığını göstermez. Gerçekten de, umrana pek elverişli bir bölge olmadığı halde Arabistan

<sup>376</sup> Mücahid, Farabi’den Abduh’a Siyasî Düşünce, s.197.

<sup>377</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 340-341.

<sup>378</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 333-334.

yarımadasında peygamberliğin ortaya çıkması, İbn Haldun'un nazarında, kendisinin dinle ve özellikle peygamberlik olayı ile iklim münasebetleri konusundaki görüşlerini ve mülâhazalarını nakzmemektedir. Çünkü, ona göre, Arabistan yarımadasının üç tarafı denizle çevrili olup, denizin rutubeti oranın havasını etkilemekte ve bu bölgenin aşırı sıcaklık ve kuraklığını yumuşatmaktadır. Bu nedenle Arap yarımadası, bir ölçüde mutedil iklim kuşaklarına yaklaşmakta ve böylece umrana ve dolayısı ile de Allah tarafından gönderilen bir peygamberin gelmesine elverişli olmaktadır.<sup>379</sup>

İbn Haldun vahye dayalı dinlerin, iklimi mutedil olan yerlerde ortaya çıkabilecekleri kanaatindedir. Bunun sebebi iklimin insanların karakterleri üzerindeki etkisidir. Bu etki kendini dini yaşayış ve anlayışta da dösterir. Günümüzde de özellikle sıcaklığın hakim olduğu sahil kentlerindeki dini yaşayışın diğer bölgelere nazaran daha düşük seviyede olduğu gözlenmektedir. Onun iklim nazariyesinden çıkarılabilecek sonuç şu olabilir; dinin geliştiği, tam anlamıyla anlaşıldığı ve yaşanabildiği yerler mutedil bölgelerin mutedil iklimlerine sahip yerleridir. Yukarıda da değindiğimiz gibi onun bu görüşleri çağının çok ilerisinde olan orijinal görüşlerdir. Özellikle fikirlerini gözlemleriyle ispatlamaya çalışması ve ortaya çıkan sonuçları akılla sorgulaması onun toplumla ilgili meselelere yaklaşımının objektifliğini göstermektedir. Bu da günümüz sosyal bilimcilerinin ulaşmak istedikleri bir hedeftir.

İbn Haldun, iklim ve sosyal hayat arasındaki ilişki konusundaki nazariyesi üzerinde o kadar ısrarla durmaktadır ki, hattâ o, bu ilişkinin ten rengi üzerinde de kendini gösterdiğini savunmaktadır. İşte bu şekildedir ki İbn Haldun'a göre iklimin etkisi kişilerin derilerinin rengini belirlemektedir. Devrine göre oldukça ileri görüşlere sahip bulunan İbn Haldun, kendi devrinde geçerli olan yanlış inanç, açıklama ve kanaatleri tenkit etmekten de geri durmamaktadır. Nitekim İbn Haldun bu konuda devrindeki bilginlerin hatalı görüşlerini tenkit etmektedir. Düşünürümüze göre, ensab bilginlerinden eşyanın tabiatını bilmeyenler, Zencilerin (Sudanlılar) Hz. Nuh'un oğlu Hâm'ın soyundan geldiklerini ve onların Hz. Nuh'un bedduası sebebiyle siyah renkte olup, üstelik köleliğe mahkum bulduklarını hayal ve rivâyet etmişlerdir. Hz. Nuh'un oğlu Hâm hakkındaki bedduası Tevrat'ta nakledilmekte ise de, orada derinin renginden söz edilmemektedir. Onların cilt rengini Hâm'a bağlamak, sıcaklık ve soğukluğun tabiatını ve bunların iklim ve yaratıklar üzerindeki etkilerini bilmemekten ileri gelmektedir.<sup>380</sup> Böylece, XVI. yüzyılın bu rasyonalist ve realist bilgini

<sup>379</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 334.

<sup>380</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 334-335.

nesep ulemasının hiçbir delil ve burhana dayanmayan iddiasını “hurafe” olarak tavsif etmekte, siyah deri rengi gibi beyazın da tabii şartların mahsulü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki, güneşin yedi iklimden her biri ile ilişkisi değişiktir ve bu durum kişilerin ciltlerinin rengini etkilemektedir. Nitekim İbn Haldun bu coğrafi ve daha doğrusu fiziksel açıklamasını tecrübelerle de desteklemeye çalışmakta ve birinci ve ikinci iklim bölgelerinden dördüncü iklime gelenlerin ten renginin zamanla açılacağını öne sürmektedir. Hattâ, o bu konuda “Zencilerin buldukları muhitin harareti onların derisini değiştirip karartmış, bilmukabele Sakalibenin (Islavlar) derileri de soğğun tesiri ile beyazlaşmış ve narınleşmiş” diyen İbn Sina (985-1037) nın şahadeti ile görüşünün ilmi bir otorite tarafından desteklendiğini göstermeye çalışmaktadır.<sup>381</sup> Ancak, konuya realist ve determinist bir tarzda yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, burada kalmamakta, iklimlerin ya da ekolojik şartların bedenî ve cismanî tesirlerinin ötesinde karakterler, manevî, ahlâkî ve dinî hayat üzerinde kesin etkilerinin bulunduğunu öne sürmektedir. İşte bu şekildedir ki, bu etkiyi ekonomik endişelerin yanı sıra düşünce ve duygularda ve hattâ dinî tutum ve davranışlarda gözlemek mümkündür.<sup>382</sup>

İbn Haldun’un coğrafi bölge ve iklim hakkındaki görüşlerinin tamamının günümüzde de geçerliliğini sürdürdüğünü veya hepsinin doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Günümüzde gelişen teknoloji ve ulaşım ile pek çok olumsuz koşul olumlu hale çevrilebilmektedir. Onun bu görüşlerinde konumuz açısından dikkat edilmesi gereken nokta dinin ve dini hayatın yalnızca vicdanlarda psikolojik olarak yaşanan bir olay olmadığı, dini hayatın daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere sosyal hayata etki ettiğini ve aynı şekilde yaşanan kültürel hayattan etkilendiğini ortaya koymasındır. Bu sosyal hayatın şekline ve insanların karakterlerine etki eden fiziki şartları da dikkate alarak din-toplum ilişkisini bütüncül bir tarzda ortaya koymaya çalışması İbn Haldun’un din sosyolojisi tarihi içinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Haldun fiziki şartlarla ilintili olarak yaşanan coğrafi bölgede elde edilen gıdanın ve bunun yeme biçiminin insanların dini hayatı özellikle ibadetleri üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konu İslam ahlâkında da üzerinde durulan bir konudur. Özellikle peygamberimizin bu konudaki az yemek yeme, doyulmadan masadan kalka gibi tavsiyeleri, mutasavvıfların riyazet anlayışları konu ile ilgili olarak İbn Haldun’un zihninde teorik bir

<sup>381</sup> Fındıkoğlu, İctimaiyat, II, s. 97.

<sup>382</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 340-341.

altyapı oluşturmuştur. İbn Haldun buna hayattan edindiği tecrübeleri ve gözlemleri de katarak gıdanın dinî hayat üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışır.

İbn Haldun, üzerinde yaşanan arazinin bolluğuna ve beslendikleri gıda maddelerinin türlerine göre toplumların dindarlıklarının birbirinden farklı olduğu kanaatindedir. Gıda vasıtalarının az ve üretimin güç olduğu bölgelerde halkın renkleri saf, bedenleri temiz, şekilleri eksiksiz ve ahlâkları güzel olduğu gibi, bu tür etkiler din ve ibadet hayatında da yankılar uyandırır. İbn Haldun, iktisadî refah ve gıdanın bolluğunun veya azlığının dinî yaşayış üzerindeki etkisini şöyle ifade eder:

*“Bolluğun beden ve bedeninin çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hattâ bu durum din ve ibadet konularında da kendini gösterir. Görüyoruz ki, ister çölde ve çorak topraklarda yaşayanlardan olsun, ister şehir ve kasaba halkı olsun, kendilerini açlığa alıştıran ( haz, zevk ve ) lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dinî yaşayışa sahiptirler, ibadete daha fazla düşkündürler. Hattâ dindar insanların şehir ve kasabalarda az olduğunu görmekteyiz. Çünkü şehir ve kasaba halkı umumiyetle, has buğdayı, katıklık maddeleri ve eti daha da çoğaltmak hususunda aralıksız bir gaflet, kasavet ve kalp katılığı hali içinde bulunur. Bundan dolayı âbidlerin ve zâhidlerin varlığı, gıdalarını asgariye indirerek geçim sıkıntısı içinde yaşayan bedevî ve göçebe halka mahsustur. Hadarilerde zâhid ya olmaz veya az olur.”<sup>383</sup>*

Gerek göçebe olsun gerekse yerleşik hayat yaşasın, dinine bağlı ve ibadetine düşkün olan insanlar ekseriya geçim sıkıntısı çeken ve fakirlik içinde yaşayan insanlar arasından çıkar, kendini az yemeye alıştıranlar, bolluk ve refah içinde yaşayanlardan daha dindar ve ibadetlerine daha düşkündürler. Hatta varlıklı ve zengin kişiler arasında dindarlar çok azdır.<sup>384</sup>

İbn Haldun, böylece “daha XIV. yüzyılda gözlemden ve tecrübeden hareketle bugünün din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları “dinî pratiklerin sosyolojisi” ve dinî şahsiyetlerin tipolojik etüdü” konularına el atmada öncülük etmektedir. O, dindarlığın içinde yaşanan fiziksel ortamla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu yaptığı gözlemleri ile ortaya koyarak dindarlık için çerçeve çizmiştir. Böylece İbn Haldun dinî hayata etki eden sosyal

<sup>383</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 346-347.

<sup>384</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, “Dipnot 12”, s. 351. İbn Haldun bu konuyu işlerken İslam’ın emirlerinden olan oruç ibadetine değinmemiştir. İbn Haldun’un konuya bu şekilde ki yaklaşımını değerlendiren Süleyman Uludağ onun dine bakışını ve incelemede esas aldığı metod içersinde dinî nasıl ele aldığını şu şekilde açıklar: “İbn Haldun gıdanın ibadet ve dindarlık üzerindeki etkisini açıklarken oruç meselesine hiç temas etmemiştir. Sadece sırası gelmişken ve konunun gereği olarak açlığın dine bağlılık ve ibadete düşkünlük konusundaki olumlu tesirine işaret edilmiş, riyazet yolu ile uzun süre aç kalan mutasavvıfların bu tutumları ve bu hususun imkanı aydınlatılmıştır. İbn Haldun açlık ve kıtlık meselesini incelerken oruç konusuna yer vermeyerek konuyu belli bir dinî meselesi olarak görmemiş. tüm insanlığın bir gerçeği olarak görmüş ve konuyu çok geniş olarak incelemiş, bu umumi ve şumullü meselenin dinle ilgisi ne ise ona da temas etmiştir. Yani din, dindarlık ve açlık-kıtlık arasındaki ilişkiyi umumi meselenin bir parçası olarak görmüş ve öyle ele almıştır. İbn Haldun’un din-ilim ilişkisindeki metodu işte budur. Bu usulle inceleme yapan İbn Haldun dindar çevreyi kırmadan, incitmeden ve küstürmeden de ilmi inceleme ve araştırma yapmanın pekâlâ mümkün olduğunu ispat etmiştir. Dinin aleyhinde olmayı ve ona muhalefet etmeyi peşinen bir gaye olarak kabul etmeyen dinden bağımsız inceleme ve araştırmalar, islamda daima itibar ve saygı görmüştür.”Bkz. İbn Haldun, M.S.U., I, “Dipnot 12”,s. 352-353.

unsurların bedevîlik ve hadarîlikteki dinî hayata etkisini ortaya koyarak bir dindarlık tipolojisi ortaya koymuştur.”<sup>385</sup>

Çalışmanın ilk bölümünde gördüğümüz gibi İbn Haldun toplumu iki tip altında incelemektedir. Bedevîler ve hadarîler. Şüphesiz bu toplum tipleri, din-toplum ilişkisi bakımından kendilerine mahsus dini anlayış ve dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına imkan vermiştir. Günümüzde din sosyolojisinde yapılan çalışmalarda farklı toplum tiplerindeki din ve dindarlık biçimlerine ait teorik ve alan araştırmasına dayalı çalışmaların sayısı hayli kabarıktır. Özellikle şehir sosyolojisinin gelişmesi ile birlikte şehirleşme ve dini hayat arasındaki ilişkiye dair ülkemizde birçok alan araştırması yapılmıştır. Altı asır önce yaşayan İbn Haldun da yaşadığı hayattan edindiği tecrübelerle bedevîlerde ve hadarîlerde din anlayışının ve dindarlık biçiminin birbirinden farklı olduğunu tespit etmiş ve bunu ortaya koymuştur.

## B. BEDEVÎLİK VE DİN

Toplumsal değişimin iki aşaması olan bedevî ve hadarî umranlarda dinin aldığı biçim birbirinden farklıdır. Bunun sebebi de bedevî ve hadarî umranlardaki yaşayış biçimlerinin ve içinde yaşanılan fizikî ve sosyal çevrenin farklılığıdır. Çünkü İbn Haldun’a göre “insan, âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu değildir.”<sup>386</sup> Peygamber (s.a.v.)’in: “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veyahut Mecusi yapar” hadisi de İbn Haldun’un bu düşüncesini destekler. İbn Haldun, toplumsal değişim sürecinde, zamanla toplumların hallerinin değiştiğini ve bunun dinî yaşayış ve anlayışın da değişmesine neden olduğunu belirtir ve bunu Mukaddime’de şu şekilde açıklar:

*“Çağların değişmesi ve günlerin geçmesiyle millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu hastalık uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve alemin ahvâli, cemiyetlerin âdelleri ve dindarlıkları bir tek vetire ( süreç ) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus ( ve değişiklik ) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde,*

<sup>385</sup> Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, s.86-87.

<sup>386</sup> İbn Haldun, M.S.U., 1, s. 425, II. s. 908.



*bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur.*<sup>387</sup>

İbn Haldun, bir dinî duygunun şiddeti veya bir bireyin dindarlık derecesiyle yaşadığı toplumsal yapı arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. İbn Haldun'a göre bedevîler, hadarîlerden daha dindar, ibadetlerine daha bağlı, dünyaya daha az düşkün olurlar. Bunun sebebi, tabiata daha yakın olmaları, geçim için gerekli olan zorunlu maddelerle yetinmeleridir.<sup>388</sup> İleri derecede bedâvete sahip toplumlar İbn Haldun'a göre dini daveti kabule daha yatkındırlar. İbn Haldun bu görüşüne hadârete en uzak bölgelerde yaşayan çöl Araplarını örnek verir:

*"Çöl Arapları hakkı ve hidayeti en çabuk kabul edenlerdir. Çünkü tabiatları (şehirlerdeki eğri-büğrü melekelerden, kötü huylardan salim ve temiz kalmıştır. Sadece vahşi bir karakterleri vardır. Bu vahşilik de mümarese ve terbiye ile kısa sürede hayrı kabul etmeye elverişli bir hale gelir. Zira tabiatları ilk fitrat üzere kalarak nefislere yerleşen kötü alışkanlık ve melekelerden uzak kalmıştır.*<sup>389</sup>

Ona göre nefis, ister hayır, ister şer (iyilik-kötülük) olsun başlangıçta her ikisini aynı derecede kabul etmeye elverişlidir. İyi ve kötü huylardan biri nefse yerleştiği ölçüde öbürü ondan uzak kalır ve artık onu kabullenmesi zorlaşır. Meselâ bir kişide önce iyi huylar yer eder, etkili ve egemen olursa o kişi kötü huylardan uzak kalır, artık kolay kolay kötü yollara düşmez. Kötü huyları alışkanlık ve âdet haline getirenler de iyi huylardan uzak düşmüş olurlar.<sup>390</sup> Bedevî hayat yaşayan toplumlarda da sosyal yapısının bir sonucu olarak birincisi gerçekleşir ve bu sebeple dinî daveti kabule daha yatkın bir sosyal yapı arzederler. Çünkü bedevîler geçim için gerekli maddelerin en aزیyla yetinmek zorunda olduklarından hadarîler kadar dünyaya dalmaz, zevk ve keyiflerinin peşine düşmezler. Bu sebeple de dinî hayatları hadarîlere oranla daha yüksek seviyededir.

*"Bolluğun beden ve bedeninin çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hattâ bu durum din ve ibadet konularında da kendini gösterir. Görüyoruz ki, ister çölde ve çorak topraklarda yaşayanlardan olsun, ister şehir ve kasaba halkı olsun, kendilerini açlığa alıştıran ( hazz-a, zevk ve ) lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dinî yaşayışa sahiptirler, ibadete daha fazla düşkündürler. Hattâ dindar insanların şehir ve kasabalarda az olduğunu görmekteyiz. Çünkü şehir ve kasaba halkı umumiyetle, has buğdayı, katıklık maddeleri ve eti daha da çoğaltmak hususunda aralıksız bir gâflet, kasavet ve kalp katılığı hali içinde bulunur. Bundan dolayı âbidlerin ve zâhidlerin varlığı, gıdalarını asgariye indirerek geçim sıkıntısı içinde yaşayan bedevî ve göçebe halka mahsustur. Hadarîlerde zâhid ya olmaz veya az olur.*<sup>391</sup>

İbn Haldun'un bedevîler ve hadarîlerle ilgili ortaya koyduğu dinî yaşayış biçimlerinden yola çıkılarak günümüz din sosyolojisinde kullanılan "halk dindarlığı" ve

<sup>387</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 241.

<sup>388</sup> Uludağ, İbn Haldun, s.133.

<sup>389</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 473.

<sup>390</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 420-421.

<sup>391</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 346-347.



“seçkinlerin dindarlığı” kavramsallaştırmaları ile de ilişki kurulabilir. Gellner, İbn Haldun’un ‘elitlerin kabilevi sirkülasyonu’ teorisinden yola çıkarak, şehir hayatı ile kırsal hayata tekabül eden Halk (volk) İslamı ile Yüksek İslam arasında sürekli, dinamik bir toplumsal düzen ve döngü bulunduğunu savunur. Bu teoride mistik öğelerle yüklü Halk İslamı, okur-yazar ve burjuva yüksek İslam’la barışçı bir denge içinde yaşayabiliyor; çatışmalar sözkonusu olduğunda ise Yüksek İslam’ın siyasal otoriteyi kısa vadede yeniden ele geçirmesiyle doğal döngü yeniden başlamaktadır.<sup>392</sup> Halk dindarlığını karakterize eden başlıca nitelikler, şekilcilik, geleneksellik, taklit ve ritüalizm ile soyut teolojik kavramlara önem verilmeyişi olmaktadır. Halk dindarlığı içerisinde yer verilen büyüsel, mistik ve mitolojik unsurlar, kutsal metinlere ya da onların değişik şekillerdeki kabul görmüş ve kurumlaşmış bir yorumuna sıkı bir bağlılık esasına dayalı kitabî yahut resmi dindarlıktan ayrılmaktadır.<sup>393</sup> Halk dindarlığında dinî bağlılık çoğu kez grup aidiyetiyle karışmakta ve din, bireysel bir meseleden çok topluluğu ilişkin bir kurum olarak algılanmaktadır. Bir toplulukla özdeşleşmek, genellikle onun ahlâk kurallarını ve davranış kalıplarını benimsemeyi içermek anlamına gelmektedir. Bu anlamda din, grup ve topluluk aidiyetlerinden beslenir ve karşılığında da bu aidiyetleri güçlendirir. Bunun dışında köylünün dindarlığında soyut bir ahlâk sisteminden çok günlük davranışlarla ilgili bir dizi kural ve düzenlemeler daha belirgin bir şekilde önemsenir.<sup>394</sup> Bu bağlamda kırsal kesimde dinin emirleri, ilkeleri ve ibadet kuralları, yazılı kaynaklardan ziyade geleneksel halk kültürü kaynaklarından edinildiği için, kimi zaman mistik unsurlar taşıyan bir yapıya sahip olmaktadır.<sup>395</sup> Bundan dolayı bedevîlerde dinin entellektüel, yani doktriner yönünün fazla gelişmeyeceğine yönelik genel bir kanaatten sözedilebilir.<sup>396</sup> Sosyo-kültürel yapısı ile bağlantısı açık olan bedevî halk dindarlığının şehirlerde görülen seçkinlerin dindarlığına göre daha cemaatçi, çeşitlenme farklılığına daha az imkan veren, sâde, büyüsel, mistik inanç ve uygulamalarla pratik olarak iç içe geçmiş bir halk dindarlığı formu altında kendini sunduğu söylenebilir.

Bu konuyla hicrî II,III ve IV. yüzyıllarda ortaya çıkan mezheplerin arasında da bir ilişki kurulabilir. İlk asırlarda sâde bir dindarlığın hüküm sürdüğü İslam toplumunda daha sonraki dönemlerde değişen hayat biçimi ve çok nüfuslu, kozmopolit bir şehirleşmenin neden olduğu yeni bir dinî anlayış ortaya çıkmıştır. Hadarîler gelişen zenaat ve ilimlerle aklı

<sup>392</sup> Gellner, Ernest, “İslamiyet Üzerine Bir Sarkaç Teorisi”, Çev. Ünver Günay, Din Sosyolojisi, 585-586.

<sup>393</sup> Günay, a.g.e., s. 302.

<sup>394</sup> Kıray, Mübeccel, Değişen Toplum Yapısı, Bağlam Yay., İst. 1998, s. 129-130.

<sup>395</sup> Akyüz, Niyazi, “Türkiye’de Yaşayan İslamın Kırsal ve Kentsel Şekillerine Sosyo-Analitik Bir Yaklaşım”, Türk Yurdu, Aralık 1997, C. XVII, S.124, s.18.

<sup>396</sup> Bkz. Kurt, Abdurrahman “Sosyo Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, U.Ü.İ.F.D., C.X, S.2, Bursa 2001, s.106-107.

melekelerini en üst boyuta çıkardığından, önceki sâde dinî anlayış biçimleri onları tatmin etmez duruma gelmiştir. İşte bunun neticesinde mezhepler ve tarikatlar İslam toplumunda ortaya çıkmaya başlamıştır. Nüfus toğunluğu nispetinde mezhep ve tarikatlarda da çeşitlenme baş göstermiş; sade bir dinî yaşayış biçiminin yerini çok değişik dini uygulamalar ve anlayışlar almıştır. İbn Haldun bu farklılığın tesirlerini ilimleri anlattığı bölümde de vurgulamıştır. Bu durum dinin entelektüel boyutunda bir gelişme sağlamakla birlikte aynı zamanda bozulmalara da yolaçmıştır. Özellikle kelim ve tasavvufun içerisine felsefenin girmesi bu dönemlerin ürünüdür. Felsefenin nüfuz ettiği tasavvuf anlayışı zamanla halktan kopmuş ve birtakım insanların (elitlerin) uğraştığı bir dinî anlayış biçimi haline gelmiştir. Bu anlayış ve beraberinde getirdiği dindarlık biçiminin önceki dönemlerin sade dindarlıkları ile herhangi bir yakınlığı da kalmamıştır.

Öte taraftan dinî duyguların saf sade olduğu bir sosyal yapıda (bedevîlikte), insanların günahları açıktan işlemesi mümkün değildir. Bu konuda kendisine bir sosyal baskı uygulanır. Ama dinî duyguların zayıfladığı bir yerde (şehirlerde) günahlar açıktan işlenebilir ve bedevîlikte olduğu gibi bir sosyal baskı görülmez. Bunları İbn Haldun'un Harun er-Reşid'in içki içtiğine dair rivâyetleri eleştirirken yazdığı cümlelerden çıkarabiliriz.<sup>397</sup> Bedevîlerde birincil sosyal ilişkiler geçerli olduğundan aile ve komşuluk ilişkileri sıkı ve bu sebeple sosyal kontrol de etkilidir. Aykırı davranışlara karşı sosyal müeyyide kendisini daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir. İbn Haldun'un her zaman üzerinde durduğu sosyal çevrenin dine etkisi kendisini burada da gösterir. Günümüzde de dini davetin amacına ulaşabilmesi ve istenilen dinî terbiyenin nesillere verilebilmesi için uygun bir sosyal çevrenin varlığı zorunlu şartların başında gelmektedir. Şehirlerde birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilere bırakması ve sosyal kontrolün zayıflaması nedeniyle dini hayatta karşılaşılan birtakım problemler İbn Haldun'un bu görüşlerini haklı çıkarmaktadır.

İbn Haldun'a göre, F. Tönnies'in "cemaat" (Gemeinschaft) tipi topluluklar adını verdiği bu gruplar, hadarî toplumlarda görülen manevi-dinî değerlerin alt-üst olması olayı ile karşılaşmamaktadırlar ve yüksek düzeyde bir dinî canlılık arz ederler. Kendilerine has bir ekonomik, sosyal, dinî ve kültürel yapıya sahiptirler. Umranın her merhâlesinde, o merhaleye mahsus bir dini yaşayış tipi gözlenir.<sup>398</sup> Buna örnek olarak İbn Haldun'un Maliki mezhebi ile bedevî yaşam biçimi arasında kurduğu ilişki verilebilir.

<sup>397</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.226.

<sup>398</sup> Günay, a.g.m., s.92.

İbn Haldun Maliki mezhebinin özellikle Mağrip'te ve Endülüs'te yayılmasının birtakım coğrafi ve sosyal sebeplerini ortaya koymuştur. İlk olarak Mağrip ve Kuzey Batı Afrika ahâlisi, Iraklılardan çok Hicazlılarla temas halinde bulunuyorlardı. İkinci olarak, bedevî olmaları yüzünden, içinde buldukları sosyal yapı, Iraklılardan çok Hicazlılara yakındı. İmam Malik'in ortaya koyduğu dinî hükümler, Irak'ta ortaya konulan ahkâmdan daha çok onların ihtiyaçlarına cevap vermekteydi.<sup>399</sup>

İbn Haldun Maliki olmakla beraber, araştırmaları ve gözlemleri sırasında bu mezhebe herhangi bir surette taraftarlık göstermemiştir. Nitekim daha Mısır'da Maliki baş kadısı olduğu zaman da bu mezhebe ne taraftarlık göstermiş ne de taasupla bağlanmıştı. Bu tutumu onun ortaya koyduğu tarafsızlık ilkesi bakımından tutarlı olduğunu ortaya koyar. Yine İbn Haldun'un bu konuda ortaya koyduğu fikirler mezhepleri ve dolayısıyla dinî cemaatleri coğrafi ve sosyal nedenlerle açıklama girişimi olarak görülebilir.<sup>400</sup> İbn Haldun'un bu yaklaşım tarzı da günümüz din sosyolojisinin yaklaşım tarzları ile paralellik arz etmektedir. Yine haccın dinî-sosyal bir kurum olarak etkisine kısa da olsa değinmiştir.

İbn Haldun'un ikinci toplum tipi olarak gördüğü hadarîlikte dinin ve dindarlığın aldığı biçim bedevîlerdeki dini hayattan farklılık arz etmektedir. Hadarîliğin getirdiği yeni toplumsal şartlar dini etkilediği gibi aynı zamanda dinde hadarî umranda toplumsal bütünleşmeyi sağlamada önemli bir işlev görür. İbn Haldun bu karşılıklı ilişkiyi değişik örneklerle ortaya koymaya çalışır.

### C. HADARÎLİK VE DİN

İbn Haldun'un düşünce sistemi içerisinde hadarîlik gerekli şartlar oluşunca ulaşılması gereken bir ideal değil, bir toplumsal olgudur. Daha öncede gördüğümüz gibi hadarîliğin yaşam yeri şehirlerdir. Şehir, yapısal olarak sadece bir ekonomik örgütlenme ve değişmiş bir fiziki çevreyi değil aynı zamanda insanın düşünce ve davranışlarına da etki eden farklı bir

<sup>399</sup> "Maliki mezhebi başka yerlerde de olmakla birlikte Mağrip ve Endülüs halkı arasında yayılmıştır. Bura halkı, çok az istisnalar dışında hep İmam Malik'i taklit etmişlerdir. Sebebi, buralardaki halkın umumiyetle Hicaz'a gidip gelmeleri, yaptıkları seferlerin(haccın) son durağının burası olması ve o vakit Medine'nin bir ilim merkezi halinde olmasıdır. İlim Irak'a da buradan intikal etmişti. Lakin Irak, Mağrip'in ve Endülüslülerin yolları üzerinde olmadığından Medine ulemâsından aldıkları ve öğrendikleri ilimle iktifa etmişlerdi... "Keza Mağrip ve Endülüs halkı üzerinde bedâvet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadâret onlar için bahis konusu değildi. Bu yüzden bedâvet münasebetiyle, Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Maliki mezhebi, bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza etmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadarîliğin gereği olan tenkih ve tehzib, (yani fikhî meseleleri belli bir nizama ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulamamıştır" Bkz. İbn Haldun, M.S.U., II, s. 1055-1056.

<sup>400</sup> Husri, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, s.373.

sosyal düzeni ifade eder.<sup>401</sup> Farklı toplulukları kendine çeken, sosyo-ekonomik ve kültürel hayatın temelini oluşturan ve kontrol eden<sup>402</sup> bir yapı olan şehrin kişilerin dinî hayatı üzerindeki etkilerini İbn Haldun gözlemlerinden yola çıkarak ortaya koymuştur. Dinî hayat, diğer tüm toplumsal değişim süreçlerinde olduğu gibi, doğal olarak hadarî hayatta da toplumla girmiş olduğu karşılıklı etkileşimin yansımalarını üzerinde taşır.

İşbölümü ve kurumsallaşma gibi önemli yapısal değişmelerin yaşandığı şehirleşme sürecinde, kültürel yapıda olduğu gibi geleneksel dindarlık formlarında da ciddi sarsıntılar ortaya çıkabilmektedir. Bu yüzden şehirde yaşanan kültürel gelişme, çatışma ve uyum süreçleri ile şehir sosyal yapısı farklı bir dinî algılama çerçevesi istemekte ve tipolojik olarak özgün bir şehirlî dindarlığı oluşturmaktadır.<sup>403</sup> Zorunlu tüketim maddelerini teminin kolaylaştığı ve artan işbölümüyle artık lüks tüketim maddelerini elde etmenin peşinde olan ve bu sebeple bedevîlere nazaran nimet, zevk, safa, bolluk ve refah içinde yaşayan hadarîler dünyaya yönelmekte, zevklerini tatmin etmenin yollarını aramaktadırlar. Bunun neticesinde ruhları bir çok kötü ve çirkin huylar edinerek kirlenir, hayırdan uzaklaşır, saygısız kişiler haline gelir, toplantılarda müstehcen sözler söylemekten çekinmez, arsızlaşırlar. Hadâretin derecesi ilerledikçe maddi istekler peşinde koşma artar ve tersi olarak da dine bağlılık azalır. Esasen hadaret giderek bozulmayla noktalanır. O vakit hayırdan son derece uzaklaşmış, kötülüğün son sınırına gelinmiş olur.<sup>404</sup> Kırsal kesimde dinin pratik yönüne daha fazla önem verilirken, şehirde gerek bireyselci eğilimlerin artışı gerekse de dini yaşayış konusundaki cemaat baskısının kaybolması, inanca oranla pratikte bir azalmaya yol açabilmektedir.<sup>405</sup> İbn Haldun da bu gerçeği yaptığı gözlem ve edindiği tecrübelerle ortaya koymuştur.

“Umranın gayesi ve ömrünün sonu hadârettir”<sup>406</sup>, diyen İbn Haldun’a göre umrandaki halk refah ve nimete erince bu durum onları hadaretin yollarını tutmaya ve âdetleriyle ahlâklanmaya, her şeyin en zarifine sahip olmaya sevk eder. Bu durumda kişi arzularına boyun eğeceğinden nefis, sözü edilen adetlerin çeşitli renklerine boyanır ve bu halde iken onun hem dünya hem din işleri aksar. Artan ihtiyaçlarını sağlamak için her çareye, kurnazlığa, yalana, dolana, hileye, kötülüğe ve aşağılığa başvururlar, yalan, dolandırma, çalma, çırpma, kandırma, zina, eşcinsellik ve tefecilik aralarında yayılır. Saygı duygusunu kaybedip

<sup>401</sup> Sezal, İhsan, Şehirleşme, Ağaç Yay., İst. 1992, s.23.

<sup>402</sup> Çelik, Şehirleşme ve Din, s.17.

<sup>403</sup> Çelik, a.g.e., s.80-81.

<sup>404</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.311.

<sup>405</sup> Günay, Ünver, Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, Erzurum Kitaplığı Yay., İst. 1999, s.90.

<sup>406</sup> İbn Haldun, M.S.U., I. s.419.

arsızlaşır. Giderek bu hal onların huyları ve adetleri haline gelir.<sup>407</sup> İbn Haldun bunu çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder:

*“Umranın gayesi ve hedefi, hadâret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umran bozulma halina dönüşür, ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi. Daha açıkçası biz, hadâret ve refahtan hasil olan bir ahlâk, ‘ahlâk bozulması hadisesi’nin ta kendisidir, diyoruz...Sonra hadarî, ekseriya dini itibarıyla de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, lüks ve konforun getirdiği âdetler ve bunlara boyun eğme hali onu bozmuş, nefis ise (refah ve rahatlık cinsinden olmak üzere) kendisine yerleşen melekelere boyanmış (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiştir). Evvela (fiziki) kudreti, sonra ahlâkı ve dini itibarıyla bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi) vaki olmuştur, yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir.”<sup>408</sup>*

İbn Haldun, lüks ve israfa umranın en yüksek seviyesinde erişildiğini, bu durumun ise dinî yaşayışı gerilettiğini ısrarla belirtmekte, aynı şekilde İslâm toplumlarında binanın azlık-çokluğunu da dinî inancın güçlüğüne-zayıflığına bağlamaktadır. Buna göre, İslâmiyet’in başlangıcında din şevki fazla olduğundan dünya alakasından içtinab ediliyor ve büyük binalar kurma hususunda itidal haddi tecavüz edilmiyordu. Meselâ, Hz. Ömer devrinde Ashab Kûfede sazdan ve kamıştan evlerde yaşamaktaydılar. Taş ve tuğla ile bina inşa etmek üzere halifeden izin istendi, o da üç odadan fazla yapmamak ve yüksek katlar inşa etmemek şartıyla izin verdi ve kendilerine Hz. Peygamber’in sünnetine göre hareket etmelerini tavsiye etti. Ancak zamanla bu dinî alâka gevşediğinden, dünya zevklerine ve lükse dalındı ve binalar yükseltildi. Bununla birlikte, devletler inkiraz yolunu tuttuklarında İslam ülkelerinde muhteşem binaların sayısı da azaldı diyen İbn Haldun<sup>409</sup>, böylece dine temayül ile dünyaya temayülü ayırmakta, bu ikisinin birbirleriyle ters orantılı olduklarını ifade etmektedir. Bu hükme göre, dine bağlılık arttıkça dünyevi alakalar azaldığı gibi, bunun tersi de doğru olmaktadır. Şehirler de dinî temayülün azaldığı dünyaya temayülün arttığı yerlerdir.

Sahralarda hür ve serazad yaşamaları, önlerine çıkan tehlikeleri bizzat defetmeleri, mal ve can güvenliklerini sağlama işini başkalarına bırakmamaları bedevîleri cesaretli hale getirirken, şehirlerde kanunlara, kaidelere, edeb ve erkana, fermanlara uymak ve yasaklardan kaçmak zorunda olmaları şehir halkını pısıriklştırır, pasif, korkak ve ödlele hale getirir. Onun için de kadın ve çocuklar gibi korunmaya muhtaç olurlar.<sup>410</sup> Bundan dolayı Hz. Ömer, Hz. Sa’d’ı, komutası altındaki İslam askerlerine sert davranmaktan menetmişti.<sup>411</sup> İbn Haldun dinî hükümlerin sert ve katı bir biçimde uygulanmasının kişilerin girişim ve atılım niteliğini yok

<sup>407</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.346-347. 419, 503. II, 868-871.

<sup>408</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.871.

<sup>409</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.838-839.

<sup>410</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.425-428.

<sup>411</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.426.



ederek onları pısrıklaştırdığına kanidir. Sahabenin dinî hükümlere uymakla beraber cesaretlerini korumuş olmalarının sebebini İbn Haldun dinlerini gönüllü olarak Hz. Peygamberden almış ve seve seve uygulamış olmalarında görür. Zor ve baskı altında bunu uygulamaları bahis konusu değildi. Onları dinî hükümlere uymaya zorlayan yaptırım vicdani idi.<sup>412</sup>

Hadarî toplum aşamasına geçildiğinde bedevîlerden farklı olarak birincil ilişkilerin yerini alan ikincil ilişkiler toplum yapısında yeni bir durum ortaya çıkarır. İbn Haldun hadarîlerde akrabalık ilişkilerinin zayıfladığı, artan refahla birlikte sosyal dayanışmanın (asabiyetin) bozulduğunu belirtir. Sosyal dayanışmanın yitirildiği bu ortamlarda din toplumsal bütünleşmeyi ve meşrulaştırmayı sağlayıcı etkin bir rol oynar. Bedevîlerde sosyal dayanışmayı sağlayan daha çok kan bağına dayalı olan nesep asabiyeti hadarîlerde yerini sebeb asabiyetine bırakır. Durkheim'ın organik toplumlarda artan işbölümü ve bireyselleşme neticesinde ortaya çıktığını belirttiği anomi durumu ile İbn Haldun'un hadarî yaşam biçiminde ortaya çıktığını belirttiği sosyal yapı arasında benzerlikler vardır. Hadarîlerde ortaya çıkan bu anomik durum neticesinde parçalanmış kişiliklere en büyük yardımı da din yapmaktadır. Hadarî toplumlarda bireyselleşen ve parçalanmış kişilikleri din ortak bir mana ve inanç etrafında toplayarak zayıflayan sosyal dayanışmanın kuvvetlenmesini sağlamaktadır. İbn Haldun bunu şu şekilde ifade eder:

*"Kalpler bâtil heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa, rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür. bâtili ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse. cihetleri (ve gayeleri) birleşir, rekabet ortadan kalkar ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar"<sup>413</sup>*

Görüldüğü gibi İbn Haldun hadarîlerde ki dini yaşamın bedevîlerdeki dinî hayata göre şekil değiştirmesini (bozulmasını) toplumda meydana gelen birtakım sosyal sebeplere bağlamaktadır. Hadarî yaşam biçiminde bedevîlerde görülen sadelik ortadan kaybolmakta ve bu da beraberinde lüks ve refahı doğurmaktadır. Günümüzün din sosyolojisi ve din psikolojisi çalışmalarında da ortaya konan şehirleşmenin insan hayatında ve özellikle dinî hayat ve dinî düşünce sisteminde meydana getirdiği değişimleri ve başlıkları yüzyıllar önce İbn Haldun bu değişimin sosyal sebeplerini de ortaya koyarak açıklamaya çalışmıştır. Sosyo-kültürel değerlerin din üzerinde meydana getirdiği değişimleri ve karşılığında dinin soyo kültürel yapıda meydana getirdiği etkiyi karşılıklı bir şekilde inceleyen İbn Haldun din sosyolojisinin ana konusu olan din-toplum ilişkisi konusunda önemli değerlendirmeler ve düşünceler ortaya

<sup>412</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.427.

<sup>413</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.486.



koymuştur. İbn Haldun'un bu bakış açısını en güzel sergileyen örnek onun din ve asabiyyetin karşılıklı etkileşimi konusunda ortaya koyduğu düşünceleridir.

## D. DİN VE ASABIYET

İbn Haldun modern din sosyologlarından asırlarca önce toplumsal olaylar arasındaki dinamik yapılı karşılıklı etkileşime dikkat çekmiştir.<sup>414</sup> O, asabiyyet-din ilişkilerini yukarıda da belirttiğimiz gibi tek taraflı ele almayı, asabiyyet ve dinin karşılıklı olarak birbirlerine etki ettiklerini ortaya koymuştur. Asabiyyet, dinden önemli bir zihniyet ve kaynaşma duygusu devraldığı gibi dinde asabiyyetten güçlü taşıyıcılar almaktadır. Birbiriyle olan bu karşılıklı etkileşimle toplum önemli bir dinamizm ve hareket kazanmaktadır.

### 1. Asabiyyetin Dine Etkisi

İbn Haldun, siyasetin yanı sıra dinî alanda başarı sağlamada asabiyyetin de temel bir rol oynadığını belirtmektedir. İbn Haldun, herhangi bir peygamberlik veya din olayı ile asabiyyet arasında çok sıkı ilişkiler kurmaktadır. O, bir peygamberlik olayının ortaya çıkmasında veya bir dinî davetin başarıya erişmesinde bu hareketin başında bulunan kişilerin kuvvetli bir asabiyyete sahip olması gerektiğini olmazsa olmaz bir şart olarak ortaya koymakta ve bunun sebeplerini Mukaddime de açık bir şekilde açıklamaktadır:

*“Eğer bu (yani bedevî bir topluluğun asabiyyete olan ihtiyacı) insanın sürekli korunma ve kendini savunma ihtiyacı içinde olduğu yaşadığı yer hakkında doğru ise, peygamberlik, mülk tesis etmek, bir davayı başarıya ulaştırmak gibi insanları bir araya toplamayı gerektiren bütün (toplumsal) olaylar için de geçerlidir. Çünkü bütün bunlarda amaçlanan şeye erişilmesi, ancak onun uğrunda savaşmakla mümkündür... Savaşmak için de zorunlu olarak asabiyyete ihtiyaç vardır.”<sup>415</sup>*

İbn Haldun, peygamberlerin görevlerinde başarıya erişmeleri için, içinden çıktıkları gruplarda haseb sahibi olan ailelerden gelmelerini veya arkalarında kendilerini destekleyen bir grupları olmasını şart koşmaktadır. Bu görüşünü desteklemek üzere sık sık “Allah'ın halk tarafından korunmayan hiç bir peygamber göndermemiş olduğu”na dair sahih hadisi tekrarlamakta<sup>416</sup> ve bu aynı durumun Hz. Muhammed için de geçerli olduğunu açıkça belirtmektedir. Bizans kralı Heraklîus, Ebu Süfyana, Hz. Muhammed'in Kureyş kabilesi içindeki yerini sormuş, o da O'nun “haseb” sahibi olduğunu söyleyince Heraklîus, her

<sup>414</sup> Kurt, Din Sosyolojisi Ders Notları, s.22.

<sup>415</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.430.

<sup>416</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.221, 405. 510.

peygamberin halkı arasında asalet sahibi olduğunu söyleyerek Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna inandığını hissettirmiştir. İbn Haldun'a göre de bu prestij veya asabiyet sahibi olmak, peygamberliğin ayırıcı alametlerinden biridir.<sup>417</sup>

İbn Haldun için peygamberlerin neden böyle bir prestij veya asabiyete muhtaç olduklarının açıklanması basittir: "Peygamber, Allah'ın mesajını insanlara tebliğ etmek ve bu mesaj etrafında dinî bir cemaat oluşturarak onu tamamlamak görevine sahiptir. İmdi O, bu görevini yerine getirmeğe çalışırken inanmayanlar tarafından çeşitli karşı çıkmalara, engellemelere maruz kalacaktır. İşte onun bu engelleri yenmesi ve görevini tamamlaması için, kendisini, bunlara karşı koruyacak bir güce ihtiyacı vardır. Bu güç, onun halkı arasında sahip olduğu nüfuzu, asabiyeti olacaktır."<sup>418</sup> Görüldüğü gibi peygamberler bile sosyal çevresel etkilerin desteğiyle başarıya ulaşma şansına sahiptir. Asabiyetin dine etkisi burada açıkça ortaya çıkmaktadır. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in yaşadığı toplum içerisinde en güçlü asabiyet olan Kureyşlilerden olması ve onların desteği ile dinî davetini yapması İbn Haldun'un bu görüşüne delildir.

İbn Haldun hicret olayını da asabiyetle ilişkilendirerek bedevîlere hicretin neden farz olmadığını şu şekilde açıklar:

*"Hicret etmek, İslam'ın ilk zamanlarında Mekkelilere farz kılınmıştı, maksat nereye yerleşirse yerleşsin, Mekkelilerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile beraber olarak ona yardımcı olmaları, giriştiği teşebbüs hususunda ona arka çıkmaları ve onu korumaları idi. Bâdiye ahalisi olan Araplara (bedevîlere) hicret etmek farz değildir. Çünkü Mekke halkı ile Nebi (a.s.) arasında, onu korumayı ve kollamayı gerektiren, yakından veya uzaktan ilişkili bir asabiyet vardı. Mekkelilerin dışında kalan bâdiyedeki Arap ve bedevîlerle onun arasında ise böyle bir rabita yoktu."<sup>419</sup>*

Yine daha önceki ümmetler de aynı şekilde dinleri uğruna mücadele edebilmek için asabiyete ihtiyaç duymuşlardır. İbn Haldun bu konuda örnek olarak Yahudilerden bahsetmekte ve düşüncesinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Hz. Musa kavmini dini daveti yaymaya çağırdığında insanlar içinde buldukları mezellet durumu sebebi ile karşılardaki güç karşısında cesaretlerini yitirip asabiyetlerini kaybettiklerinden ilk anda dini davet başarıya ulaşamamıştır. Daha sonra Allah tarafından kendilerine verilen Tih çölü cezası

<sup>417</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.221.

<sup>418</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.221.

<sup>419</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.421.

ile çölde kaldıkları 40 sene boyunca üzerlerindeki mezellet kalkmış ve asabiyetleri kuvvetlenmiştir. Başarı ancak bundan sonra elde edilebilmiştir.<sup>420</sup>

İbn Haldun dinî bir hareketin başarıya erişmesi için asabiyete olan bu zorunlu ihtiyaç durumunu, başarıya erişemeyen birtakım dinî hareketlerin neden başarıya erişemediklerini ortaya koyarak doğrulamıştır. Bu hareketler ile İbn Haldun, İslam toplumunda zaman zaman adil olmayan bazı yöneticilere karşı isyan bayrağını açıp, din adına birtakım reform istekleri, dine dönüş talepleri ile ortaya çıkan kişilerin temsil ettiği hareketleri kastetmektedir. İslam tarihinde bu tip hareketlerin çeşitli örneklerini inceleyen İbn Haldun, bunların başarıya erişememiş olmalarının temelinde, arkalarında kendilerini desteklemesi gereken grupların ve asabiyetlerinin olmamasını veya onların yeterli derecede kuvvetli olmamasını görmektedir.<sup>421</sup>

Bu cümleden olarak toplumun dinî konularda temel naslara aykırı düşen uygulamalarına karşı çıkan ve bu tür uygulamaları düzeltmek ya da ıslah etmek isteyen, ancak halkın içerisinde bazı taraftarlar ve sempatizanlar elde etmeye muvaffak olmakla birlikte güçlü bir asabiyete dayanmadıkları için, sonuçta dinî-sosyal bir değişikliği gerçekleştiremeyen ve çoğu hayatını kaybeden isyancı ulemanın durumu da böyledir. Zira peygamberler bile dine davetlerinde sosyal gruplar ve ailelere bağımlıydılar. Halbuki onların, eğer müsaade etseydi sadece Allah'ın yardımı ile yetinmeleri gerekebilirdi. Ancak, Hikmet-i İlâhî, olayları ve eşyayı kendi alışılmış akışına bırakmıştır (sünnetullah).<sup>422</sup> Bir kimse reformcu olmak istese bile, şayet o toplumda güçlü bir asabiyete sahip değilse neticede başarısızlığa uğrayacaktır. Dinî reformlar için de durumun aynı olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu hususta İslam tarihinden seçtiği çeşitli örnekleri sıralamaktadır. İbn Haldun'un belirttiğine göre bu reformculardan bir kısmı "mehdi" inancına sarılarak ya bizzat kendilerinin "Mehdi-i Muntazar" olduklarını iddia etmişler veya onun habercisi olduklarını söylemişlerdir. Ancak bütün bu mehdiler veya mehdi habercileri güçlü bir asabiyetin toplumsal değerini hesaba katmadıkları için sonuçta başarısızlığa uğramışlardır. Düşünürümüz bu konudaki görüşlerini de, mehdilik davasında bulunan et-Tuvayzinî ve el-Abbas örneklerinde görüldüğü üzere genellikle yaşadığı yüzyıldan seçtiği örnekler ve gözlemlerle süslemekte ve desteklemektedir.<sup>423</sup> Esasen, Mehdi inancı ve mehdilik olaylarına eserinde geniş bir yer ayıran ve bu hususta geniş ve sistemli bilgiler sunan İbn Haldun, mehdinin dönüşü olayını sürekli

<sup>420</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.454-455.

<sup>421</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.405-410.

<sup>422</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.489.

<sup>423</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.752-781.

olarak asabiyet nazariyesi ile açıklamak eğilimindedir. Ona göre mehdi güçlü bir asabiyete dayanarak zuhur edebilecektir. Belli bir eğitim ve kültür seviyesinden mahrum halk kitlelerinin Mehdinin her zaman ve her yerde aniden zuhur ediverceğini sanmaları, mehdilik konusunda Fatimî geleneklerine körü körüne bağlanmalarından başka bir şey değildir<sup>424</sup> diyen İbn Haldun, halkın içerisinde yaşayan bu tür inanç ve gelenekleri ve mehdilik iddiası olaylarını çeşitli örnekler vererek anlatmakta ve bu arada, sosyolojik bir temele oturttuğu asabiyet nazariyesine uymayan bu durumların yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır.<sup>425</sup> Yine Hz. Hüseyin'in Yezid'e karşı isyan hareketinin başarıya erişememiş olmasının nedeni, Yezid'in temsil ettiği Emevi ailesinin asabiyetinin Hz. Hüseyin'inkinden daha kuvvetli olmuş olmasıdır.<sup>426</sup> Sonuç olarak konuyu İbn Haldun'un şu cümleleri ile bitirebiliriz:

*"Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu husustaki Allh'm emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu ordan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır."<sup>427</sup>*

Dinin asabiyete ihtiyacı din ve toplumun karşılıklı ilişkilerinin yalnızca bir yönünü teşkil etmektedir. Diğer yandan karşılık olarak asabiyet de canlılığını sürdürebilmek için dine dayanmak ve onun tarafından desteklenmek zorundadır. İbn Haldun bu konuya dikkat çekip dinin bütünleştirme fonksiyonuna gözlemlerinden de örnekler vererek açıklık getirmeye çalışmıştır.

## 2. Dinin Asabiyete Etkisi

İbn Haldun'un düşünce sistemi içerisinde insanların topluca sevk edilmesi gereken her işte mutlaka asabiyete ihtiyaç olduğu yukarıda açıklanmıştı. Dinin bu anlamda asabiyete ihtiyaç duyması onun düşüncesinde gayet açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu ilişkide, İbn Haldun'un yerinde olarak gözlemlediği ve ortaya koyduğu, dinin insanları ortak bir mana etrafında birleştirme gücü gibi birtakım işlevlerine de vurgu yapılmıştır. Bu vurgu İbn Haldun'un din-toplum ilişkilerini tek taraflı değil günümüz din sosyolojisinde olduğu gibi karşılıklı olarak ele aldığını gösteren en önemli örneklerden biridir. Bedevîlerde ortaya çıkan asabiyetin ilk biçimi gücünü kan bağından almaktaydı. Asabiyet sayesinde bu toplumlar birarada yaşayabiliyorlar ve yine asabiyetleri sayesinde devlet kurarak hadarî yaşam biçimine

<sup>424</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.491.

<sup>425</sup> Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s.93-94.

<sup>426</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.548-549.

<sup>427</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.776.

geçebiliyorlardı. Hadarî yaşam biçimi beraberinde asabiyetin gücünü ortadan kaldıran pekçok sebebi de içinde barındırmaktadır. Bunların başında akraba ilişkilerinin bozulması ve giderek kopması gelmektedir. Bu da akraba ilişkisine dayanan asabiyetin ilk biçiminin zayıflaması ve giderek ortadan kalkması demektir. Bu durumda da sosyal çözülme başgöstermektedir. “Sosyal ilişkilerin işbirliği içinde sürdürülmesi ve sosyal yapının âhenkli bir bütün halinde işleyişi, fertlerin ruhunda içselleşmiş bulunan manevi değer ve normların birleştirici ve bağlayıcı gücüyle mümkün olmaktadır.”<sup>428</sup> İşte din burada ortaya çıkarak çözülme engelleyen bir işlev yerine getirir. Asabiyetin sağladığı birlekte olma gücünü din, ortaya koyduğu değerlerle sağlar. Bu durumda, çözülen toplum ortak bir değer etrafında bütünleşerek rahat, huzurlu ve güvenli bir hayat yaşar. Freyer de nesep asabiyetinin yerini dine dayanan birlikteliklere bırakmasını mümkün görmektedir ve bunu şu şekilde belirtir: “Kan hısımlığına yahut komşuluk esasına dayanan grupların, aynı zamanda inanç birlikleri haline gelmeleri mümkündür. Bu takdirde fertler arasında mevcut olan grup bağının din vasıtasıyla daha da kuvvetleneceği, sıkılaşacağı ve zindelik kazanacağı tahmin olunabilir, nitekim fiiliyatta da böyle olmuştur.”<sup>429</sup>

İbn Haldun’un insanların yardımlaşmaları ve birbirlerine destek olmaları konusunda asabiyetin oynadığı rol ilgili düşünceleri hatırlanıldığında dinin bu husustaki tesiri asabiyetin tesirini andırmaktadır.<sup>430</sup> Bu sebeple İbn Haldun tam bir açıklıkla diyor ki:

*“Dini davet, yeterli sayıya sahip olan asabiyet kuvvetine ek olarak devletin aslındaki kuvvetini daha da artırır. Bunun sebebi şudur: Dini renk, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakka çevirir bunu neticesinde, durumları hakkında kendileri için ileriye görme hali hasıl oldu mu, artık önlerinde hiçbir şey duramaz, çünkü hedef birdir, aynı şeyi herkes müsavi surette istemekte ve onun için canlarını da feda etmektedir. Ele geçirmeyi istedikleri hanedanlık mensupları devlet tebaası onlardan kat kat fazla olsa bile, bunların, bâtıl sebebiyle maksatları yekdiğerine zıttır. Ölümünden sakındıkları için de birbirini yardımsız ve desteksiz bırakma durumundadırlar. Bunun için, sayıca çok bile olsalar onlara mukavemet edemezler. Daha doğrusu onlar bunlara mutlaka galip gelirler.”*<sup>431</sup>

İbn Haldun, dinin kan bağı ile birbirine bağlı bulunanların arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırarak onları bir inanç ve ideal etrafında bütünleştirerek kendilerinden çok daha kalabalık bir hanedanı yenebileceklerini belirttiği bu durumu yine İslam tarihinden seçtiği örneklerle ispatlamaya çalışmaktadır. Meselâ, ona göre, ilk İslam fetihleri döneminde Arapların durumu bunun gâyet güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu dönemde henüz

<sup>428</sup> Parladır, Selahaddin, “Toplum Yapısında Bütünlük Sağlaması Bakımından Kültürel ve Dini Değerlerin Önemi”, Din Öğretimi Dergisi, S.12-13, s.36.

<sup>429</sup> Freyer, Din Sosyolojisi, s.39.

<sup>430</sup> Husrî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, s.210.

<sup>431</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.486.



İslamiyet’i yeni kucaklamanın heyecanını yaşayan ve iman bağı ile birbirlerine kenetlenmiş bulunan Müslüman Araplar, el-Vakidi’ye göre meselâ Kadisiye ve Yermük savaşlarında 30.000 kişi kadar oldukları halde sayıları 120.000 e ulaşan İranlıları ve 400.000 e ulaşan Bizanslıları mağlup etmişlerdir. Aynı şekilde, menşupları dinî bağlarla bütünleşmiş bulunan Murabitin ve Muvahhidin hanedanlarının, kendilerinden daha kalabalık olmalarına rağmen kabile zihniyeti ile birbirlerine bağlı bulunan öteki Kuzey Afrikalı Berberi kabileler karşısında galip gelmeleri de bunun bir başka örneğidir.<sup>432</sup> Görüldüğü üzere din asabiyete göre daha sağlam ve kalıcı bir güçtür. İbn Haldun’un özlemlediği toplumsal yapı, asabiyet ile dinin birlikte varolduğu bir toplumsal yapıdır.

İbn Haldun yine dinin asabiyete etkisi konusunda peygamberlikten örnek vererek konuyu açıklamaya çalışır. İbn Haldun Peygamberlerin diğer insanlardan farklı olarak ve peygamberliklerinin bir delili olan mucizeler sayesinde savaşlarda galip gelerek zafer kazandıklarını belirtir. İbn Haldun savaşlarda galip gelme sebeplerini iki gruba ayırır. Birincisi görünen ikincisi ise görünmeyen sebeplerdir. O, görünmeyen sebepleri de iki ana gruba ayırmaktadır. Tabii sebepler ve semavî (ilâhî) sebepler. İbn Haldun semavî sebeplerin etkisini peygamberlerin bulunduğu ve mucizelerin görüldüğü dönemle sınırlı tutar. Bu özellik İslamın ilk dönemlerindeki fetihlerde kendini gösterir. “Allah, kafirlerin yüreklerine korku salarak galip gelmeyi Peygamberine temin etmiştir. Kafirlerin hezimete uğramaları Peygamber’i (s.a.v.) için mucize olmuştur. Yüreklere salınan söz konusu korku tüm İslamî fetihlerde galibiyetin sebebi olmuştu. Ancak bu gözle görünmüyordu.”<sup>433</sup> İbn Haldun’un peygamberlik ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelerle Max Weber’in peygamberlik etrafında kurulan karizmatik tipli egemenlik biçimi arasında da bir ilişki kurulabilir. Karizmatik egemenlik, bir kişinin kutsal niteliğine ya da kahramanlık gücüne ve onun tarafından getirilen ya da yaratılan düzene gösterilen olağanüstü bir bağlılık üzerine kuruludur.<sup>434</sup> İbn Haldun da İslam’ın ilk dönemlerini örnek vererek Peygamberimizin etrafında oluşan birliktelikten bahseder. O, bunu mucize kavramıyla niteler. Weber’in karizmatik egemenlikte kişilere yaptığı genel vurgunun İbn Haldun’un genel düşünce sistemiyle uyuşmadığını da belirtmek gerekir. İbn Haldun’a göre tarihin seyrini belirleyen kişiler değil sosyal sebep ve nedenlerdir. İbn Haldun’un bu görüşünün istisnası Peygamberlik etrafında oluşan mucuzevî ortamdır ve bunun ortaya çıkardığı sosyal yapıdır.

<sup>432</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.486-487.

<sup>433</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.695.

<sup>434</sup> Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri. s.384-386.



Cevdet Paşa da İbn Haldun'un bu konu ile ilgili görüşlerini aynen benimsemiş ve bunu Osmanlı toplumuna uyarlamıştır. "Filhakika toplumlar geliştikçe kabile asabiyeti eski gücünü kaybeder. Dinî asabiyet ağır basmaya başlar. Ama yeni bir din de ancak kuvvetli bir sosyal dayanışma ile başarıya ulaşabilir. Ne var ki bir kerē yerleştikten sonra toplum dayanışmasını bir kat daha sağlamlaştırır. Din, toprağa yerleşen kalabalık toplumlar için en kuvvetli bağıdır. Kabile dayanışması ile birleşince karşı konmaz bir güç olur. Anadolu Selçuklu devletinin çöküşü üzerine kurulan nice bağımsız hükümet vardı. Bunlardan bazıları pek parlak ve kuvvetli idi. Lakin hepsi de saman ateşi gibi birden parlayıp az vakit zarfında söndüler. Yalnız Osman şahın kurduğu devlet Anadolu beldelerini ihya etmiştir. Bunu Türklüğe mahsus olan "sıfat-ı memduha: Hüsn-ü ahlâk" ile birleştirdikleri İslam dininin getirdiği dinî asabiyet ile başarmışlardır."<sup>435</sup>

Öte yandan, toplumun dinî yapısında ortaya çıkan değişiklik ve dinî duyguların gerilemesi sonucu iktidarda bulunan hanedan iman desteğinden mahrum kalırsa, bu durumda sadece kan bağından kaynaklanan asabiyete dayanmakta olan hanedan ayakta duramaz ve kendisine eşit veya ondan üstün olan ve kabile asabiyeti ile birbirine bağlı olup, bedevî hayata daha yakın bulunan ve önceleri onun kendileri üzerine dinin yardımı sayesinde hakimiyet kurduğu başka gruplar tarafından çöktürülür. Meselâ, önceleri Mehdi'nin davetine uymak suretiyle dinî bir güçle beslenerek kendilerinden daha göçebe ve daha vahşi olan Zenetalar üzerine hakimiyet kuran Kuzey Afrikalı Mesmuda kabileleri, daha sonra dinî yapılarının değişmesi ve dinî duygularının zayıflaması sonucu bu desteği kaybettiklerinden, neticede Zenetalar'ın isyanına karşı koyamamış ve iktidarı onlara kaptırmışlardır.<sup>436</sup>

Din ve toplum özellikle din ve siyaset ve devlet ilişkileri hususunda, dinin toplumsal bütünleşme ve böylece egemenlik kurma konusundaki güçlü rolüne işaret eden İbn Haldun, bu durumu büyük hanedanların dinî bir esasa dayandıkları tespitiyle de desteklemeye çalışmaktadır:

*"Mülk, sadece tagallüble hasıl olur. Tagallüb de sadece asabiyete ve arzuların hak isteme üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece, dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkündür. Allah, "onların kalplerini kaynaştıran Allah'tır, yeryüzündeki her şeyi harcamış olsaydını yine de kalplerini telif edemez ve kaynaştıramazdın"<sup>437</sup> buyurmuştur. Bunun hikmeti şudur: kalpler bâtil heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa, rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, bâtili ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ( ve gayeleri) birleşir, rekabet ortadan*

<sup>435</sup> Yazan, Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, s.47-48.

<sup>436</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.487.

<sup>437</sup> Enfal, 8;63.

*kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin (ve işbirliğinin) sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur.”<sup>438</sup>*

Cevdet Paşa, Osmanlı'nın uzun ömürlü olmasını dinin asabiyete etkisinden yola çıkarak hilafet ve saltanatın birleşmesinden doğan ʿdin birliği ile açıklamıştır. Paşa Osmanlı devletini Osmanlı devleti yapan unsurun İslamiyet olduğu fikrindedir. Dinî asabiyet, “ilâ-yı kelimetullah” gaza gayesinde, kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bütün İslam dünyasını tek merkezde toplayan dinî birliği kurma gayesi devletin ana politikası iken Osmanlı devleti en kuvvetli dönemini yaşamıştır.<sup>439</sup>

İbn Haldun özellikle bedevî Arap kabileleri üzerinde dinin etkisini açıklama konusunda özellikle durmaktadır. İbn Haldun'un birinci kullanımında “Araplık”, içine hem göçebe bir hayat süren Arapları, hem de artık göçebelikten uzaklaşmış, şehirlerde yerleşik bir hayat süren şehirlileşmiş ve medenileşmiş Arapları almaktadır. Emevi ve Abbasi devletlerini kuran, bu devletler içinde şehirlileşen, medenileşen Araplar bu ikinci grubu teşkil etmektedir. İkinci kullanımında ise deyim, bu ikincileri dışarda bırakan, sadece birincilere işaret eden bir özellik taşımaktadır. Öte yandan İbn Haldun, bu ikinci kullanımında aşağı yukarı aynı göçebe hayat tarzında olan, ancak Arap olmayan Berberi, Türk, Moğol, Göçebe topluluklarından da söz etmekte, Araplık hakkındaki düşüncelerinin bunlara da uygulanabilir olduğunu ihsas ettirmektedir.<sup>440</sup>

İbn Haldun Arapların “insan toplulukları içinde mülke erişmekten en uzak bir grup”<sup>441</sup> olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte İbn Haldun onların mülke erişmiş olduklarını, büyük devletler kurduklarını bilmektedir. Bunların eski örnekleri İbn Haldun'a göre, onların kurmuş oldukları Ad ve Semud, Amâlîka, Himyar, Tababia mülkleridir. Yeni örnekleri ise Hz.Muhammed'in kurmuş olduğu İslam devleti, Emevi ve Abbasi devletleridir.<sup>442</sup>

İbn Haldun açık olarak bunun Araplarda “dinî bir ilke” yardımı ile gerçekleştiğini söylemektedir. Daha kısa bir deyişle ona göre Araplar ancak dinî bir ilkenin yardımı ile mülke geçebilir. Bu, peygamberlik olabilir, velilik (al-vilâya) olabilir, nihâyet din adına peşinden koşulan bir “da'va” olabilir. Nitekim İbn Haldun, tarihte her zaman böyle olduğunu ve Arapların sözü edilen mülklerini temelinde din olan bir ilkenin ve hareketin yardımı ile

<sup>438</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.485-486.

<sup>439</sup> Yazan, a.g.e., s.51.

<sup>440</sup> Arslan, İbn Haldun, s.192.

<sup>441</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.473.

<sup>442</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.388.

gerçekleştirmiş olduklarını söylemektedir. Ancak öte yandan, yine ona göre bunun bir de olumlu tarafı vardır: Bunların özleri kötü değildir. Tersine, diğer insanlara göre daha iyidir. Bundan ötürü ne zaman onların arasında bir peygamber, bir veli görünür, bir “hak dava” güden birisi ortaya çıkarsa, onların etrafında birleşirler ve davalarını zafere erdirmek için her şeylerini feda etmekten çekinmezler. İbn Haldun bunları şu sözleriyle açıklar:

*“ Sahip oldukları vahşilik karakteri ile Araplar, milletler içinde yekdiğerine en zor boyun eğen bir millettir. Bunun sebebi de katıllıkları, kibirleri, sonu gelmeyen arzu sahibi olmaları ve riyaset konusunda rekabet etmeleridir. Çok nadir hallerde bunların hevesleri ve istekleri bir noktada toplanır. Fakat peygamberliğe veya veliliğe dayanan bir din mevcut olunca, onlar için dahilî bir müeyyide ve vicdanlarından bir bağlayıcı ve vazgeçirici bir unsur da mevcuttur demektir. Bu suretle karakterlerindeki kibir ve rekabet kendilerinden zâil olur, ictimaları(sosyal organizasyonları) ve boyun eğmeleri kolaylaşır. Çünkü hasedi ve rekabeti meneden, katılığı ve gururu ortadan kaldıran din hepsini kuşatmıştır. Araplar içinde, onları Allah’ın emrini ifa etmeye sevkeden, kötü huyları kendilerinden gidereni iyi huylara yönelten, hakkı izhar için sözlerini (ve sloganlarını) birleştiren bir nebi veya veli oldu mu, ictimaları tamamlanmış, kendileri için tağallüb ve mülk hasıl olmuştur. Her şeye rağmen hakkı ve hidayeti en çabuk kabul eden millet de Araplardır. Çünkü tabiatları (şehirlerdeki) eğri-büğrü melekelerden selamette kalmış ve kötü huylardan beri olmuştur. Sadece vahşi bir karakterleri vardır. Bu vahşilik de mümarese ve terbiye ile kısa sürede hayrı kabul etmeye elverişli bir hale gelir. Çünkü hayrı kabul hasletleri, asıl fıtrat üzere kalmış, kötü melekelerden ve çirkin adetlerden ruhlara yansıyan şeylerden uzaklaşmıştır.”<sup>443</sup>*

Arapların mülkü elde etme sebebi din ise mülkü kaybetmelerinin ilk sebebi de dinden uzaklaşmaları olacaktır. İbn Haldun Arapların mülklerinin ortadan kalkmasında ana neden olarak, dinlerini ihmal etmeye başlamalarını görmektedir. Ona göre yakın örnekler olarak Emeviler ve Abbasi’lerin mülklerini kaybetmelerinin nedeni, mülklerinin temelindeki dinî ilkeyi, yani İslâm’ı ihmal etmeye başlamalarıdır. Emeviler bundan ötürü yerlerini Abbasilere bırakmak zorunda kalmışlardır. Abbasiler de İslâmı ihmal etmeye başladıklarında devlet ve saltanatlarını Arap olmayan unsurlara, Türkler ve İranlılara kaptırmışlardır. İslam sayesinde çölden, bedevîlikten çıkan Araplar, onu ihmal ettiklerinde veya terk ettiklerinde yeniden geldikleri yere, çöle ve bedevîliğe dönmüşlerdir.<sup>444</sup>

Kur’anda “Allah katında en şerefliiniz takvaca en ileri olanınızdır”<sup>445</sup> buyurulduğuna ve Hz. Peygamberin de “Allah, cahiliyetin kusur ve ayıplarını ve cahiliyet çağındaki gibi ata ve babalarla öğünmeyi giderdi. Siz hepimiz Adem’in evlâdısınız. Adem ise topraktan yaratılmıştır” demek suretiyle cahiliyet asabiyetini, kişilerin nesep bağlarından kaynaklanan bir öğünme ve üstünlük iddiasında bulunmalarını mahkum ettiğine işaret eden İbn Haldun, ancak burada kastedilenin cahiliyet devrindeki huzursuzluk ve düşmanlık kaynağı olan

<sup>443</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.472-473.

<sup>444</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.474-475.

<sup>445</sup> Mü’minûn, 23;115.

kabilecilik ve nesep asabiyeti olduğunu; gerek Allah'ın ve gerekse Peygamberin insan fitratına aykırı bir yol izlemeyeceklerini, bu sebeple Kuran'da "Kıyamet günü ne kan bağlarınız ve ne de çocuklarınız size yararlı olacaktır"<sup>446</sup> buyrulurken bu tür bir asabiyetin mahkum edildiğini, yoksa gerçeğin tesisine çalışan ve Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine yarayan bir asabiyetin kastedilmediğini, zira bu olmadan dinî kanunların ve İslam ümmetinin var olamayacağını, onların ancak asabiyetle uygulanmak, gerçekleşmek ve ayakta kalmak imkânını elde edebileceklerini, dinleri ve mezhepleri yaymak için de asabiyetin şart olduğunu ifade ve beyan etmekte ve bu arada görüşünün doğruluğunu kanıtlamak üzere yine "Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki kavmi içerisinde kendisini koruyacak olan kudret ve itibara sahip bulunmasın" hadisini zikretmektedir. Denebilir ki, duruma göre hem nesep ve hem de sebep asabiyetini kasteden ve genellikle asabiyetle grup dayanışması ve toplumsal bütünleşme ve bir ideal etrafında çeşitli faktörlerin etkisiyle kenetlenmeyi anlayan İbn Haldun'un tüm sosyolojisi bu asabiyet nazariyesi üzerine temellenmiş gibi görünmektedir ve İbn Haldun, İslâm'ın dinî-siyasi, tarihi ve sosyolojisi içerisinde asabiyet faktörü ile dinî faktörün karşılıklı etkileşiminin çeşitli safhalarını göz önüne sermeye çalışmayı temel hedeflerinden biri olarak seçmiş bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Haldun, din ve asabiyet arasında karşılıklı olarak birbirine etki eden bir ilişki anlayışını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede içerisinde din, yerine göre etki eden ve yerine göre de etkilenen dinamik bir değişkendir. Determinist ve devrî bir toplum anlayışına sahip bulunan, yani toplumların muhtelif dereceleri olan zaruri bir tekâmüle tabi olduklarını ve tabiatın onlara verdiği en yüksek kemâl derecesine ulaştıktan sonra gerileme başlayıp inkırazla sona ereceğini öne süren İbn Haldun'a göre, bir toplum çökmeye başlayınca bunu hiçbir şey durduramaz. Umranın çöküşü, onu ayakta tutan toplumsal dayanışma ve bütünleşme bağının mukadder çözülüşünün bir neticesidir. Din de bu çözülüş içerisinde nasibini almaktadır.

İbn Haldun'un asabiyet-din arasındaki karşılıklı ilişkiyi inceledikten sonra din-devlet ilişkisi konusundaki görüşlerine geçebiliriz. İbn Haldun'un gözlem ve müşahedelerinin sonucunda ortaya koyduğu fikirler, günümüz din sosyolojisinin de temel konularından biri olan din-devlet ilişkileri hususunda halen geçerliliğini sürdüren faydalı bilgiler vermektedir.

<sup>446</sup> Mümtehine, 60;3.

## E. DİN VE DEVLET

Daha önce de görüldüğü üzere İbn Haldun insanların bir arada yaşaması ve siyasi bir yapıya kavuşabilmesi için dini ve peygamberliği-zorunlu bir şart olarak görmemektedir. “Siyaset, halifelik İslam’da iman esaslarından ve dinin temel ilkelerinden biri değildir. İbn Haldun’a göre siyaset, halkın düşüncesinde olan ve kamu yararına olan işlerdir. Bunun için Kur’an yönetim biçimiyle ilgili bir sistem getirmemiştir.”<sup>447</sup> Din ve peygamberlik olmadan da insanlar bir arada yaşayabilir ve devlet kurabilir. Nitekim tarih bunun çeşitli örnekleriyle doludur. Bununla birlikte bazı dinler beraberinde birtakım kurallar getirmişler ve buna bağlı olarak birtakım toplumsal düzenler kurulmuştur. İbn Haldun toplumu açıklamayı amaç edinen bir düşünür olarak hem içinde yaşadığı İslam toplumunda din-devlet ilişkilerinin hangi temellere dayandığını ve nasıl bir seyir takip ettiğini hem de genel olarak tarihte din- devlet ilişkilerinin nasıl olduğunu gözlem ve tecrübelerine dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Geliştirdiği genel umran modeli açısından bakıldığında İbn Haldun dini, toplumsal yaşamın kurulabilmesi için zorunlu bir şart olarak görmemekte onu umranda ortaya çıkması mümkün olaylardan biri olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımda İbn Haldun, din olayını, herhangi bir toplumsal olay olarak ele alıp, onun ekonomik, coğrafi, iklimsel, psikolojik, tarihi şartlarını vermeye çalışacaktır. Bu, toplumsal şartların dini nasıl etkilediğini ortaya koyması bakımından gerekli bir yaklaşımdır ve günümüzde din sosyolojisinin de bakış açılarından birini oluşturmaktadır.

Öte yandan İbn Haldun bilmektedir ki içinde yaşadığı toplumun inancı olan İslam dini ilk ortaya çıktığı andan itibaren, içinde meydana geldiği toplumsal düzeni kökünden değiştirmek, bu düzenin üzerine oturduğu ilkeleri atarak onu yepyeni temeller üzerinde kurmak isteyen ve bunu da büyük bir ölçüde başaran son derece önemli toplumsal bir olay, bir hareket olmuştur. Din, tarihte birçok toplumsal değişimin sebebidir. Daha önce kabileler halinde yaşayan Araplar, İslam’la birlikte sağlam ve güçlü bir devlet kurmayı başarılmışlardır. Böylelikle Arap toplum yapısında köklü değişimler meydana gelmiştir. Bu niteliği ile din, bir insan toplumunun bütün görünümünü, bütün kurumlarını getirdiği kanunlar ile belirlemek, belli bir umran tipini ilkeleri ile gerçekleştirmek isteyen bir üst güç olarak görünmektedir. Bu da din-toplum ilişkisinde ikinci boyut olan dinin topluma etkisini ortaya koymaktadır.

<sup>447</sup> Sezen, Yümeni, İslamın Sosyolojik Yorumu, İz Yay., İst. 2004, s.321.



İşte bu mülâhazalar ışığında İbn Haldun'un genel olarak dini, özel olarak İslam'ı ele alışıında ikili bir yaklaşımın var olduğunu söyleyebiliriz. O bazen dini, birinci yaklaşımı ile umran içinde ortaya çıkan herhangi bir toplumsal olay olarak ele almaktadır. Bazen ise bunun tersine, özellikle İslam söz konusu olduğunda onun, umranı temelde bir din olayı gibi ele almak istediği görülmektedir. Bunun en güzel örneğini, İbn Haldun'un umranın sureti olarak kabul ettiği devletle, din arası ilişkileri sergilemesinde görmekteyiz. Birinci yaklaşımında o dini, devletin gelişme sürecinde diğer faktörler gibi belirli bir rolü olan bir unsur olarak ele almaktadır. İkinci yaklaşımında ise din, devletin şeklini belirlemekte, devlet, onun gerçekleştirilmesi için bir kurum olarak ifa edici bir organı olmaktadır. Dinin devlet üzerindeki bu belirleyici rolü, ondan geçerek diğer umran olayları üzerinde de etkisini göstermektedir.<sup>448</sup>

### 1. Akfî Siyaset - Dinî Siyaset

Devlet ile toplum arasındaki ilişki ve etkileşim, İslam toplumunda önemli bir faktör olarak ortaya çıkar. Müslüman düşünürler, ilk zamanlardan beri toplumu yönetecek bir devlet ve onu belli ölçüler içerisinde temsil edecek bir başkan ve diğer mekanizmaların olması gerektiği konusunda hemfikirdirler.<sup>449</sup> Onlar için devletin ifade ettiği anlam, dünyevi düzeni kurmak ve devam ettirmek amacıyla kurulan bir organizasyon olması ve ahiret mutluluğunu sağlamasıdır.<sup>450</sup>

Gazali, insanların isyana ve haksızlığa meyilli olarak yaratıldıklarına, yaratılışları gereği haksız davranışlarda bulunabileceklerine işaret eder. Mutlu bir toplum için, hak ve adaleti icra ve infaz eden üstün bir otoritenin bulunması şarttır.<sup>451</sup> Eğer insanlar kendi aralarında adalet ile davranmış olsalardı, ne kanuna ne de dava vekillerine ihtiyaç kalırdı. Fakat insanlar, diğerlerinin mülkiyet hakkına ve yaşama hakkına bakmadan, kendi arzularına göre hareket ettiklerinden bunun sonucu olarak, insanların işleriyle, evlenme ve cinayetlerle uğraşan bir ilme, bir hukuk sistemine ve yürürlükte olan kanuna uygun olarak hareketlerine sınır koyan bir devlet başkanına müracaat etmeleri gereklidir.<sup>452</sup> İbn Haldun da devlet, toplum halinde yaşamayı ve teşkilatlanmayı gerektiren insan hayatının tabii bir sonucudur, derken

<sup>448</sup> Arslan, İbn Haldun, s.174.

<sup>449</sup> Fazlur Rahman, İslam, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İst.1993, s.296

<sup>450</sup> Arsel, İlhan, "Din ve Devlet Ayrılığı". A.Ü.H.F.D., C.XVI, Sayı:1-4, s.174

<sup>451</sup> Eryarsoy, M. Beşir, İslam Devlet Yapısı, Buruç Yay., İst. 1995, s.43; Kösoğlu, Nevzat . Devlet, Ötüken Yay. İst.1997, s.139.

<sup>452</sup> Şirvani, İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare. s.104.



kendinden önceki filozoflarla aynı düşündüğünü göstermektedir. Ona göre, tarihte gerçekleşmiş olan bütün siyasi rejimler, kaynağını, insanın toplum halinde yaşamasının mümkün olması için, bir kanun ve kanun koyucuya duyulan zorunlu ihtiyaçtan almaktadır. İnsan, tabiatı gereği, yalnız başına bırakıldığı zaman başkalarına zarar vermeye, onların malına ve canına kastetmeye eğilimli bir varlıktır. Bundan dolayı, insanın mutlaka başkalarına zarar vermesini engelleyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. Bu egemen güç de devlettir. İbn Haldun'un bu noktada Gazali ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Her devlet, umranda belli bir aşamada, belli ihtiyaçların etkisi altında, belli ilkelere dayanarak belli bir biçim ve özelliklerde kurulmaktadır. Bunu daha da açarsak, her devlet, bedevî umran aşamasında yaşayan belli bir asabiyet grubunun “tegallüb”e dönük asabiyeti sayesinde başka grupları egemenliği altına alması ile gerçekleşmektedir.

İbn Haldun göre, toplumda insanların birbirlerine karşı tecavüzlerini önleyecek, barış ve huzuru sağlayacak siyasi kanunların tespit ve tesis edilmesi zorunludur. Böyle kanunlar üzerine oturmamış bir devletin hükümranlığını tam ve istikrarlı bir biçimde tesis etmesi beklenemez. Eğer bu kanunlar bir devletin, hânedanın büyükleri, akıl ve basiret sahibi kişileri tarafından konulurlarsa, ortaya akla dayanan bir temele oturan bir siyasi rejim çıkar. Eğer onlar bir şeriat sahibi aracılığı ile Allah tarafından konulurlarsa, ortaya dinî bir temele dayalı, siyasi bir rejim çıkar.<sup>453</sup>

İbn Haldun'a göre akla dayanan siyasi sistemler de iki türlü olabilir. Bunlardan birincisi, halkın, yönetilenlerin menfaatlerini ön plana alan, hükümdarın, yönetenin çıkarlarını bunlarla ilgili olarak göz önünde tutan bir siyasi yapıdır. O bunun bir örneği olarak İslam öncesi İran-Sasani devletinin siyasi yapısını göstermektedir. İkincisi ise hükümdarın menfaatlerini ön plana alan, halkın menfaatlerini ise buna göre, ona tâbi olarak göz önünde tutan siyasi yapıdır. İbn Haldun kendi zamanında Müslüman olsun, olmasın mevcut bütün toplumlarda bu siyasi yapının hakim olduğunu düşünmektedir.<sup>454</sup>

Aklî ve dinî siyaset biçimleri çok önemli noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bunların başında gelen aklî siyaset rejimi, insanın sadece bu dünyadaki, yani dünyevî varlığını esas alır ve onu düzgün, güvenli bir biçimde devam ettirmenin yollarını arar. Oysa

<sup>453</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.479; İbn Haldun, M.S.U., I, s. 541.

<sup>454</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.740-741.

dinî siyaset rejimi, insanın hem bu hem de gelecek dünyadaki hayatını düşünür ve amaç olarak da asıl onun öbür dünyadaki kurtuluşu ile ilgilenir.<sup>455</sup>

Bu iki siyasi rejim arasındaki diğer bir önemli farklılık, onların koymuş oldukları kanunların niteliğinde bulunur. İbn Haldun'a göre dinî siyaset rejiminin koymuş olduğu kanunlar, bu kanunları kabul eden bireylerin ruhlarında "içleştirilebilir" bir nitelik taşırlar. Oysa aklî siyaset rejiminin kanunlarında böyle bir özellik yoktur. Onlar eninde sonunda bireye dıştan ve üstten bir zorlama kuralları olarak baskı yaparlar ve bunun neticesinde insanların mukavemetleri kırılır ve mezellet duygusu onlarda yerleşmeye başlar. İbn Haldun'un bu tespitleri, din sosyolojisinde ortaya konan din-devlet ilişkilerinde dinin meşrulaştırıcı fonksiyonu ile paralellik arz etmektedir. Din meşrulaştırma gücüyle, toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve psikolojik anlamda "rasyonalize" ederek sosyal kontrolün etkili bir şekilde devamını sağlar.<sup>456</sup> Bu konuyu İbn Haldun eserinde şu şekilde açıklar:

*"Hakimiyetten (ve otoriteden gelen kanunlar ve) hükümlerin cezaya ve şiddete dayanması, metaneti ve mukavemeti tümünden yokeder. Çünkü bu çeşit kararların bir kimseye, şiddete ve cezaya başvuru olarak tatbik ettirilmeye kalkışılması ve bu durum karşısında o kimsenin kendisini savunamaz durumda kalması, o kimseye mezellet (aşâğılık duygusu) kazandırır. Hiç şüphe yok ki, söz konusu zillet hissi, o kimsenin metanetindeki gücü ve tesiri kırar. Fakat hakimiyetten (ve otoriteden gelen kanunlar ve) hükümler eğitime ve öğretime dayanıyorsa, küçüklük zamanından itibaren bunlara bu şekilde uyuluyorsa, bu halde bile tatbik edilen şahıs üzerinde bunun az çok tesiri görülür. Çünkü o korku ve boyun eğme hali üzerine yetişmiştir. Bu sebeple yine kendine güvenemez. Bu sebeple bedevî Araplar hadarilere oranla daha gözüpek ve metindirler.*

*Sahabede bu metanetin kaybolmamasının sebebi peygamberden aldıkları kanunlara ve dini hükümlere tabi olan Müslümanlar, içlerindeki manevî vicdanî bir müeyyideye uyarak sözkonusu hükümleri uyguluyorlardı. Onlara okunan teşvik ve ikaz edici ayetler bu müeyyidenin kaynağı idi... Müslümanlar, içlerine iyice kök salan tasdik ve iman akidelerinin tesiriyle o hükümlere tâbi oluyor ve kendilerine tatbik ediyordu. Onun için metanetlerindeki müesseriyet, eskiden olduğu gibi sapaşağlam bir şekilde hâla mevcut idi... Vakta ki, halkta dini duygular zayıfladı, kanuni müeyyidelere göre hareket etmeye başladılar, daha sonra din talim ve te'diple öğrenilen bir ilim ve sanat haline geldi, insanlar hadariliğe ve kanunlara boyun eğme vaziyetine döndü, o zaman insanlardaki metanetin müesseriyeti azalmış oldu. Açıkça görülmektedir ki hükümet tarafından tatbik edilen kanunlar ve talimi hükümler metaneti bozar. Çünkü bu kanunlardaki müeyyide haricidir, insanın tabiatına yabancıdır, Şer'i kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozamaz. Çünkü bundaki müeyyide zatidir (kalpteki iman hakikatlerine dayanır)."<sup>457</sup>*

Aklî ve dinî siyaset rejimleri arasındaki bu farklılıklar İbn Haldun'un düşüncesinde, onlar arasında "değerler"leri bakımından bir farklılığın da kabul edilmesini meydana

<sup>455</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.479-481, II, 178; İbn Haldun, M.S.U., I, s. 738.

<sup>456</sup> Berger, "Dinî Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, Toplum Bilim Yazıları, Anadolu Yay., İzmir 1999, s.84.

<sup>457</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.427-428.

getirmektedir. İbn Haldun bu iki rejimi karşılaştırdığında her bakımdan üstün, mükemmel olanın ikincisi olduğunu söyler. Aklî siyasetin iki tipinden İranlıların temsil ettiği birinci tip, diğerinden üstündür. Bundan ötürü, İbn Haldun'a göre, salt hükümdarın çıkarlarını gözeten aklî siyaset rejimini, diğer İran tipi aklî siyaset reddeder, bu sonuncuyu da ondan üstün olan dinî siyaset reddeder. Dinî siyaset insanın hem bu, hem öteki dünyası ile ilgili gerçeklerini göz önüne aldığı, insanın en son menfaatlerini bildiği, onun mutluluk ve kurtuluşu ile ilgilendiği için diğerinden üstündür.<sup>458</sup>

Değerleri veya mükemmellikleri bakımından bu üç siyasi tipin sıralaması böyledir. Ama tarihte gerçekleşme örnekleri, bunların zaman süreleri göz önüne alındığında aralarındaki ilişkilerin tam tersi bir durum ortaya koyduğunu görüyoruz. Çünkü Haldun'un kendi sözlerine göre bunlar arasında örneklerine en sık rastlanan, tarihte en çok odaya çıkmış olan, salt hükümdar çıkarlarını ön planda tutan aklî siyaset rejimi tipi, yani kendisinin de umran modelinde tasvir ettiği mülk tipi devlettir. Aklî siyaset rejiminin öbür örneği olarak İbn Haldun, sadece İslam öncesi İran rejimini vermektedir. Gerçek anlamında dinî siyaset rejimi ise, ona göre, ancak Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi ile ölümünü takip eden ilk dört halife zamanında, yani aşağı yukarı elli yıl geçerli olmuştur. İbn Haldun, Emevilerden kendi zamanına kadar geçen devrede Müslüman toplumlarının siyasi rejimlerinin ise belli bir ölçüde şeriatın kurallarını gözetmelerine rağmen, artık "dinî siyaset rejimi" adının verilebileceği bir rejim olmadığını düşünmektedir. Herşeye rağmen İbn Haldun'un islamî siyaseti diğerlerinden üstün gördüğü muhakkaktır. Ancak onun bu görüşü, bu tür bir siyasetin İslamın ilk devrelerinde ancak kırk sene kadar tatbik edildiği yolundaki kanaatıyla birleştirilirse tamamıyla teorik bir mahiyette kalır.<sup>459</sup>

İbn Haldun, Hz. Muhammed'in ortaya çıkışından kendi zamanına kadarki devre içinde İslam toplumunun veya toplumlarının siyasi rejimleri açısından şöyle bir grafik çizdiklerini öne sürmektedir: Saf dinî siyaset (Hz. Muhammed ve ilk dört halife devresi), dinî siyasetle aklî siyasetin, bunun da özellikle ikinci tipi, yani mülkün birbirine karıştığı siyaset rejimi (Emevi'lerde Muaviye'den Abdü'l-Melik'e kadarki Abbasiler'de, (kuruluşlarından Harun Reşid ve oğullarına kadarki devre), saf olarak aklî siyasetin, yani mülkün hâkim olduğu siyaset rejimi (Abdü'l-Melik'ten Emevi'lerin sonuna kadarki, Harun Reşid'in oğullarından kendi zamanına kadarki devre). Daha kısa olarak İbn Haldun'a göre bu gelişimi şöyle de

<sup>458</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.480.

<sup>459</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, "Dipnot 43", s.742.

özetleyebiliriz: Önce peygamberlik, arkasından halifelik (her ikisi birlikte saf dinî siyaset), arkasından mülkle karışık olarak halifelik, arkasından yalnız başına mülk.<sup>460</sup>

İbn Haldun'un aklî siyaset ve dinî siyaset ayırımından onun İslam tarihinde çok tartışılan ve halen tartışılmakta olan din devletine bakışı da ortaya çıkar. İbn Haldun her şeyden önce bir durum tespiti yapmıştır. İnsanlık tarihinde dinden kaynaklanmayan siyaset biçiminin daha yaygın olduğunu aynı şekilde İslam tarihinde de dinî siyasetin saf olarak yalnızca elli yıl hüküm sürebildiğini tespit etmiştir. Bu durum tespiti bugün de geçerliliğini korumaktadır. Bugün dünya devletlerinin tamamına yakın bir kısmı İbn Haldun'un deyimiyle aklî siyasete dayanarak hüküm sürmektedirler. Onun üzerinde durduğu husus dinin luzumsuzluğu değil, sosyal hayat ve devlet müessesesi için dinin varlığının şart ve zaruri olup olmadığıdır. O, peygamberlik olmadan sosyal hayat olmazdı diyen filozofların görüşlerini eleştirirken de aynı noktaya vurgu yapmıştır. Peygamberlik olmadan da insanlar sahip oldukları yetenek ve bilgileri sayesinde sosyal hayat kurup bunun getirisi olan devleti kurabilirler.

Filozoflar, peygamberliği aklî bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre Peygamberlik insanlık için tabîdir. Çünkü insanlara bir yönetici hükmetmelidir. Bu yönetici de kendisine Allah tarafından bir şeriat verilen peygamberdir. Bu peygamber, hiçbir muhalefetle karşılaşmaksızın insanları yönetebilmesi için, Allah tarafından kendisine bahşedilen önderlik vasıflarıyla temayüz etmiştir. İbn Haldun İslam filozoflarının saltanat hadisesini nübüvvet müessesesi ile izaha kalkışmaktan ibaret bulunan bu hükümlerinin iyi temellendirilmemiş ve eksik olduğunu beyan belirtmektedir.<sup>461</sup> Ona göre, hükümdarlıkla peygamberlik arasında mantıki bir bağ kurmak, toplumsal düzenin her zaman ve her yerde bir peygamber tarafından kurulduğuna hükmetmek demek olacaktır. Halbuki bu kanaat tarihi ve sosyal gerçeklere ters düşmektedir. Çünkü biz biliyoruz ve görüyoruz ki bir peygambere ve onun şeriatine dayanmadan toplumsal düzenlerini kuran ve yönetimlerini sürdüren toplumlar da vardır. Otoriteye sahip olan veya bir asabiyete dayanan herhangi bir kimse pekâlâ hakimiyetini başkalarına empoze edebilir ve iktidarını sürdürebilir. Tabî ve mantıki olan, her toplumsal zümrede bir yönetim olayının varlığıdır. Bunun yokluğu toplumsal anarşi ve kaostur. Çünkü yönetim yani mülk insan toplumunun doğal bir vasfıdır diyen İbn Haldun, böylece peygamberlik ve mülkü yani devleti birbirinden ayırmakta ve bunların aralarında

<sup>460</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s. 527-528; İbn Haldun, M.S.U., I, s.566-576.

<sup>461</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 273-275.

hiçbir zaruri bağ bulunmadığını ısrarla belirtmektedir.<sup>462</sup> Peygamberliğin insanlık için aklen zorunlu olmadığını savunan İbn Haldun buradan yola çıkarak dinî devletin ve halife tayin etmenin de salt akıl açısından zorunlu olmadığını savunur ve insanların toplum halinde, bir otoritenin altında yaşamalarının ve devlet kuşmalarının zorunlu olduğunu ama bu zorunluluğun dinî ya da aklî değil, tabîî ve sosyal bir zorunluluk olduğunu ortaya koyar.<sup>463</sup>

O, raşid halifeler döneminden sonra kurulan siyasi yapıları yarı şerî yarı aklî (laik) bir idare olarak görmüştür. Bu siyasetin umranın icabına ve medenî ahvalin (sosyal yapının) ihtiyaçlarına göre yürütüldüğünü belirtir.<sup>464</sup> Bu siyaset yapısında devletin İslam hükümlerine göre kurulması ve idare edilmesi değil, İslam'ın devletin maslahat ve menfaatine göre uygulanması bahis konusu olmuştur.<sup>465</sup> İbn Haldun aklî siyaset ve dinî siyaset ayrımıyla siyaset tarihinde laik bir devlet yapısının meşruluğuna ilk vurguyu yapan İslam alimidir.

İbn Haldun aklî siyaset ve dinî siyasete dayalı olan siyasi yapıları incelerken İslam'la ortaya koymuş olduğu sonuçlar arasında bir telif, bir uzlaşma sağlamaya çalışır. Bunun için İslam'ın ne asabiyeti, ne mülkü reddettiğini, tersine gerektirdiğini onlar arasındaki ilişkilerin de bundan ötürü olumlu ve uyumlu olması gerektiğini veya olabileceğini ortaya koymak ister.

## 2. İslam- Asabiyet-Mülk İlişkileri

İbn Haldun, Hz. Peygamberin güçlü bir asabiyete sahip olan Kureyş'ten çıkmasını göz önünde tutarak hem asabiyetin hem de mülkün İslam nazarında meşru olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>466</sup> O devirde Kureyş, Arap kabileleri arasında asabiyeti en kuvvetli olanı idi ve Müslüman cemaat içerisinde onun bu güçlü asabiyeti, birliği sağlayacak, her türlü bölünmeyi önleyecek bir üstünlüğe sahipti.<sup>467</sup>

Bununla birlikte, zamanla Kureyş'in iktidarı zayıflamış, İslam devletinin sınırlarının çok fazla genişlemiş olması, Kureyşlilerin kendilerini lükse ve dünyaya vermeleri gibi sebeplerle onların asabiyeti eski gücünü kaybetmiştir. Yaşadığı çağda her ülkenin kendi mahalli asabiyetinin kendine mahsus temsilcileri bulunduğunu belirten İbn Haldun, böylece,

<sup>462</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 275 ; Fındıkoğlu, a.g.e. , II, s. 107-108.

<sup>463</sup> Uludağ, İbn Haldun, s.119-120.

<sup>464</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s. 603,740.

<sup>465</sup> Uludağ, İslam-Siyaset İlişkileri, s. 180.

<sup>466</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.221, 405, 510.

<sup>467</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.556-557.



zaman ve şartların değişmesi sonucu hilafetin Kureyş'e ait olmasının geçerliliğini yitirdiğini ifade ederken de yine asabiyet nazariyesine dayalı bir açıklama yolunu tutmaktadır.<sup>468</sup>

İbn Haldun'a göre Peygamberin bazı sözlerinde asabiyeti reddedici ve mahkum edici ifadeler bulunmaktadır. Hz. Muhammed, bu konularla ilgili olarak Cahiliyye devri Araplarının soy sopları ile övünmelerini, kibirlerini kınamış, bütün insanların Adem'in çocukları olduklarını, Ademin kendisinin ise çamurdan yaratılmış olduğunu unutmamalarını istemiştir.<sup>469</sup> Kur'an'da da, bütün Müslümanların Allah nezdinde birbirlerine eşit oldukları, onlar arasında en yücelerinin ancak Allah'dan en çok korkanları (takva sahipleri) olacakları belirtilmiştir.<sup>470</sup> Kısaca bir Müslüman'ın Allah nezdinde bir başka Müslüman'dan üstün olmadığı, onun kendisi veya ailesi ile övünmemesi, İslâm'dan başka bir şeye güvenmemesi ve ondan başka bir şeyle mağrur olmaması gerektiği belirtilmiş ve asabiyet tipindeki ilkeler kınanmıştır.

İbn Haldun, Peygamberin ve Kur'an'ın bu ifadelerinden asabiyetin İslam tarafından kesin olarak ve mutlak anlamında mahkum edilmiş olduğu cinsinden bir sonucun çıkarılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın insanların bazı fiillerini yermesi, bunları tamamen kötülediği manasına gelmemekte, bunların iyi istikamatte kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum öfke ve şehvetin kötülenmesine benzemektedir. Burada İslamın kötülediği öfkenin veya şehvetin bizzat kendileri değil, doğru olmayan şekilde kullanılmasıdır. Mesela insandaki öfke gücünün bütün olarak ortadan kalkması durumunda, Müslümanların hakkı muzaffer kılmak, üzerlerine görev kılınan cihadı gerçekleştirmek için ruhlarındaki itici güç de ortadan kalkmak zorunda kalacaktır. İslam, bu güçlerin mümkün olduğu kadar "doğru amaçlar" uğruna kullanılmasını istemektedir. Bundan ötürü din nazarında şeytanın hizmetinde ve kötü amaçlar için kullanılan "öfke" kötüdür, ama Allah'ın hizmetinde ve iyi amaçlar için, meselâ cihad için kullanılan "öfke" iyidir.<sup>471</sup>

Bu akıl yürütmeyi İbn Haldun, asabiyet hakkında da tekrarlamaktadır. İslam tarafından kınanan asabiyet, asabiyetin kendisi değil, onun bâtl olan biçimidir. Bu da cahiliyye devrinin övünmeye, kibire ve kabile tassubuna yönelik olan asabiyetidir. Ancak bu kötü asabiyet yanında, Hakkın emrinde olan, ilahî emirlerin gerçekleştirilmesine çalışan, bunda bir katkısı

<sup>468</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.553-557.

<sup>469</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.511.

<sup>470</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.510.

<sup>471</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.567-568.



olan asabiyet iyi olan asabiyettir. İbn Haldun buna örnek olarak daha önce de görüldüğü gibi özelde peygamberimizin genelde peygamberlerin ve dinî davetin her biçiminin yardımına koşan asabiyeti verir.

İbn Haldun aynen asabiyet gibi İslam'da mülkün de tamamen reddedilmediğini, reddedilenin mülkün adaleti ortadan kaldıran uygulanış biçimleri olduğunu belirtir ve bunu Mukaddime'de şu şekilde belirtir:

*“Din, mülkü zâtı icabı kötölemiş ve onunla kaim olmayı mahzurlu görmüş değildir. Onu yermesinin yegane sebebi, ondan neşet eden kahr, zulüm, haz ve zevklerden faydalanma gibi hususlardır...Din, adaleti, eşitliği, dinî merasimin ayakta tutulmasını ve bunun savunulmasını övmüş ve bunun karşılığında sevap verilmesini vacip kılmıştır. Halbuki bu gibi şeylerin tümü mülke tâbi bulunan şeylerdir. O halde mülkün kötülenmesi, sadece onun birtakım sıfat ve halleri üzerine vaki olmuştur. Diğer sıfat ve halleri üzerine değil, Allah, mülkü zatından dolayı yermediği gibi terk edilmesini de talep etmiş değildir.”<sup>472</sup>*

Ona göre halife, kişiliğinde Peygamber'den aldığı iki görevi birleştiren bir kişidir. Bu görevlerden biri “dini korumak”, diğeri ise “dünyayı yönetmek”tir .

*“İnsanlar için tabii olan mülkün anlamı , onların (belli) bir amaç ve arzuyu gerçekleştirmek üzere sevk edilmeleridir. Siyasi mülk, insanları, aklın gerekliliklerine uygun olarak dünya ile ilgili menfaatlerine çekmek, bunlara aykırı olan zararlardan onları uzaklaştırmak suretiyle yönetmek demektir. Halifelik ise halkın, Şeriatın gerekliliklerine uygun olarak öbür dünya ve bu dünya ile ilgili menfaatlerinde sevk edilmesi demektir. İnsanın bu dünya ile ilgili menfaatleri, öbür dünya ile ilgili menfaatlerine bağımlıdır. Çünkü şeriat sahibinin indinde dünya hallerinin bütünü, öbür dünyanın menfaatlerine bağımlı olarak bir değer ifade eder. O halde halifeliğin hakikati, dini korumak ve onunla dünyayı yönetmek hususunda şeriat sahibine naiblik etmektir.”<sup>473</sup>*

O halde halifenin görevi ikidir. O aynı zamanda dinin koruyucusu ve ona uygun olarak dünya işlerinin yöneticisidir. Bu ikinci görevi birincisi ile ilişkilidir ve ona bağımlıdır. Çünkü dünyayı yönetme, yani insanın varlığını koruma, umranı devam ettirme, insanın gelecekteki kurtuluş ve mutluluğunu hazırlama görevinden başka bir şey değildir. Bunlar da umranın maslahatlarına paralel olan şeylerdir. Bu aynı durum İbn Haldun'a göre halifenin bir nâibi olduğu peygamberin kendisi için de geçerlidir. Peygamberin de başlıca iki görevi vardır. Dini tebliğ etmek ve dünyayı idare etmek.<sup>474</sup>

İbn Haldun'un tasvirlerine bakılırsa, Peygamberin ortaya çıkışı ile Muaviye'nin başa geçişi arasındaki elli yıl içinde Müslüman toplumun örf ve adetlerinde, davranışlarında,

<sup>472</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.548.

<sup>473</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.481.

<sup>474</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.554-555.

yönetim biçiminde bazı özellikler görmekteyiz: İbn Haldun'a göre bu devre Müslümanları bedevî hayat standartları içinde basit, kanaatkar bir hayat sürmektedirler. Bu çok kısa süre içinde İslâm fetihleri başarılmış ve İranlıların, Bizanslıların toprakları, hazineleri, zenginlikleri ele geçirilmiş olmasına rağmen, bunlar onların hayatında dikkate değer bir değişme meydana getirmemiştir. Gerek henüz eski bedevî hayat alışkanlıklarını terketmedikleri, gerekse İslâm onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye davet ettiği için kendilerini belli bir darlık, hattâ kıtlık içinde tutmaya devam etmektedirler. Hz. Ömer, Suriye'ye gittiğinde kendisini süsler, zenginlik içinde, muhteşem bir donanımda karşılayan Muaviye'yi gördüğünde, bunu hiç beğenmemiş ve İran hükümdarlarını mı taklit ettiğini sorarak Muaviye'yi azarlamıştır.<sup>475</sup> Nitekim kendisinin, Müslüman devleti servet içinde yüzdüğü halde yamalı elbiseler içinde dolaşmayı tercih ettiği bilinmektedir. Bu ilk halifeler örf ve âdetlerinde, giyim kuşanlarında bedevî alışkanlıklarını terketmedikleri gibi âdet ve alışkanlıklarda Bizans veya İran hükümdarlarını taklit etmekten kesinlikle kaçınmışlardır.<sup>476</sup> Zaten bu devrede gerek kendileri gerekse diğer Müslümanlar İslâm'ın emirlerine tam anlamıyla itaat ederek dini içselleştirmek sureti ile kendi kendilerini kontrol etmekteydiler. Bu halifeler mülkün adını anmaktan kesinlikle kaçındıkları gibi onların yönetimleri de bir mülk niteliğinden kesinlikle uzak olmuştur.

Ancak İbn Haldun'a göre ilk Müslümanların bu sâde tavırları yavaş yavaş kaybolmaya, aşağı hayat tarzları da yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır. İşte bu noktada Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. İbn Haldun'a göre Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın kaynağında kesin olarak tek bir şey vardır: Asabiyet. Yani Hz. Ali ile Muaviye'nin çatışmaları gerçekte onların asabiyetlerinin bir çatışması olmuştur. Bu nasıl ve niçin olmuştur? Gitgide zenginleşen ve güçlenen Arap Müslüman topluluğunun üyeleri arasında yukarda dediğimiz gibi zamanla yavaş yavaş bedevî hayat tarzının karakteristikleri unutulmaya, terk edilmeye başlanmıştır. Bu değişim sonunda öyle bir an gelmiştir ki o anda asabiyetin zorunlu bir sonucu olan "mülkün tabiatı kendisini göstermeye ve onunla birlikte 'tagallüb" ve "kahr" ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>477</sup>

Hz. Ali ve Muaviye arasındaki çatışmayı İbn Haldun, asabiyet ve mülk ilişkisine ait görüşleri ile açıklar. "Mülkün tabiatı, kişinin bütün şerefi (mecd) kendisi ve grubu için istemesini ve ona sahip olmasını gerektirir. İşte Muaviye'nin de mülkün bu tabii ve zorunlu

<sup>475</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.568.

<sup>476</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.570-571.

<sup>477</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.571-572.

sonucunu kendisi ve grubu için istememesi, reddetmesi mümkün değildi. İbn Haldun öyle düşünmektedir ki eğer Muaviye, mülkün bu tabii ve zorunlu sonucundan, meyvesinden kaçınmayı istemiş olsaydı, ilk önce ona kendi grubu karşı çıkacak ve bu, en önemli sonuç olarak, henüz yeni tesis edilmiş olan Müslüman cemaatinin birliğinin tehlikeye düşmesini, İslâmın zayıflamasını doğuracaktı. Muaviye bunu hissetmiştir, daha sonra kendisine bir çok eleştirilerin yöneltileceğini bile bile bilinen yola gitmiş, Hz. Ali'ye isyan etmiş, sırf Müslüman cemaatinin ve İslâm'ın tehlikeye düşmemesi için mülkün ve onun temelinde bulunan asabiyetinin gerekliklerini üstlenmiştir.”<sup>478</sup>

İbn Haldun'a göre aynı durum, Muaviye'nin Yezidi kendisine veliaht tayin etmesinde de söz konusu olmuştur. Şüphesiz ki Muaviye, Yezid'in, daha sonra yapacağı kötü işlerden ortaya çıkacağı üzere kötü huylu biri olduğunu bilemezdi. Ancak burada İbn Haldun o görüştedir ki Muaviye bunu bilmiş olsaydı dahi Yezidi kendisine veliaht tayin etmekten başka bir şey yapamazdı. Çünkü farklı bir davranışı, Emevi ailesinin hoşnutsuzluğunu, iktidarlarının yabancı bir ele geçmesine karşı direnmelerini doğururdu. Bu ise Muaviye'nin hiç istemediği bir şeye, Müslüman toplumunun varlığının iç çekişmeler yüzünden tehlikeye düşmesine yol açabilirdi.<sup>479</sup>

O halde Muaviye'den itibaren Arap toplumunda mülkün ve gerekliklerinin belirmeye başlaması, Müslüman cemaatinin yönetim biçimin büyük ölçüde değişmesini doğurmuştur. Bununla birlikte Yezid müstesna İbn Haldun, ilk Emevi halifelerinin İslâm'ın ilkelerinden, kanunlarından tamamen uzaklaşan kötü kişiler olduğunu düşünmemektedir. Tersine Abdü'l-Melik'e kadarki Emevi hükümdarları ona göre, ilk dört halife kadar olmamakla birlikte örnek, iyi yöneticiler olmuşlardır. Onlar bir zorunluluk olmadıkça, mülkün değersiz olan yönlerine iltifat etmemeye, bütün güçleri ile İslâm'ın amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Son Emevi hükümdarlarına gelince, bunlar mülkün dünyaya dönük amaç ve arzularına daha fazla önem vermeye, gitgide halktan, adaletten, itidalden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu, halkın onlardan soğumasına ve Abbasiler'in propagandalarına daha fazla kulak vermesine yol açmıştır. Bunun sonucunda Emeviler düşmüş, yerlerine Abbasiler geçmiştir.<sup>480</sup>

İbn Haldun ilk Abbasi halifeleri hakkında da olumlu düşünmektedir. Bunlar, Mu'tasım ve Mütevekkil'e kadar adaletleri ile tanınmış kimselerdir. Gerçi bunlar arasında Emevilere

<sup>478</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.571-572.

<sup>479</sup> İbn Haldun, M.Z.K.U., I, s.520.

<sup>480</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.573 .

nazaran mülkün yollarına ve sonuçlarına daha fazla iltifat edildiğine rastlanmaktadır. Ama gene de onlar kudretleri dahilinde, mülkün izin verdiği nispette, devlet ve serveti, hak ve adaleti hâkim kılmak için kullanmaya çalışmışlardır. Mu'tasım ve Mütevekkil'den sonra gelen Abbasi hükümdarları ise dine tamamen sırf çevirerek dünya nimetlerine dönmüşler, mülke amacı olan yeri verdirerek zevk ve konfora dalmışlar, sonunda da devletlerini Arap olmayan unsurlara kaptırmışlardır. Abbasilerin bu son zamanlarında ve onlardan sonra gelenlerde yönetim biçimi İbn Haldun'a göre, artık tamamen saf ve basit olarak "mülk" olmuştur. Halifelik, tamamen "mülk"e dönüşerek, onun sadece adı kalmıştır. O halde başlangıçta mevcut olan saf halifelik ikinci bir devrede 'mülk"le karışmış ve yan yana hüküm sürmüşler, üçüncü ve son bir devrede ise tamamen ortadan kalkarak yerini saf ve basit olarak "mülk"e bırakmıştır.<sup>481</sup>

Böylece, İslâm'da din ve siyaset ilişkisine asabiyet nazariyesi açısından yaklaşılmaya çalışan İbn Haldun, aynı şekilde İslâm'da ortaya çıkan pek çok fırkalaşma, mezhepleşme, gruplaşma ve itizal hareketlerinin temelinde dinî sebeplerin yanı sıra siyasi sebepleri de görmekte ve bu bakımdan da dinî gruplaşmaları yine asabiyet nazariyesi ile anlamak ve açıklamak eğilimi göstermektedir. Bu cümleden olarak, meselâ gayri mütecanis ülkelerde İslamiyetin hakimiyetini güçlülükle gerçekleştirdiğine işaret eden İbn Haldun, örnek olarak İslamiyet'in Kuzey Afrika'ya yerleşmesinden itibaren sık sık isyanlarla karşılaştığını ve isyancıların bir çok defalar Hariciliği kabul ve Sünni hakimiyete karşı onu bayrak edindiklerini, ancak bu isyan ve itizallerin temelinde siyasi, sosyal ve kültürel kanaat ve ideal farklılıklarının yatmakta oluşunu göstermektedir.<sup>482</sup> Böylece İbn Haldun, modern din sosyolojisinin en esaslı konularından olan din ve toplum münasebetleri ile dinî gruplaşmalar konularına el atma hususunda da öncülük etmektedir.<sup>483</sup>

İbn Haldun Müslümanların halifelikten mülke geçiş sürecini mükemmel bir toplum düzeninden giderek daha az mükemmelliğe, sonunda en az mükemmele veya bir kötülüğe doğru gidiş olarak tasvir etmektedir. İbn Haldun diğer bir çokları ile birlikte İslâm'ın "altın çağı"nın gerilerde, onun başlangıçlarında kaldığını düşünmektedir. O'nun yukarda kısaca sergilemeye çalıştığımız Müslüman toplumunun tarihi gelişimi hakkındaki tahlilinin bize açıkça gösterdiği budur. Nasıl bir kaynak suyunun en temiz, mükemmel durumu, kaynağından çıktığı andaki durumu ise, İbn Haldun İslam'ın da en mükemmel çağının başlangıçlarında,

<sup>481</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.576.

<sup>482</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.497-498.

<sup>483</sup> Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s. 99-100.

peygamber tarafından tesis edildiği ve ilk dört halife zamanında devam ettirildiği kanaatindedir. İslam, başlangıçta, kendisini kabul eden Araplar'ın her şeyi olmuştur; onlara varlıklarının anlamını vermiş, bütün değerlerini belirlemiş, her şeylerine damgasını basmıştır. Bununla birlikte Muaviye ile başlayan siyasi süreç ve sosyal hayatın oluşturduğu sebepler neticesinde yöneticiler üzerinde etkinliğini gitgide kaybederek, sonunda yerini tamamen mülke bırakmıştır ve İbn Haldun nazarında son derece olumsuz bir gelişme olmuştur.

Nitekim Emevi ve Abbasi Araplarının devletlerini ve her şeylerini kaybedip yeniden geldikleri yere, bedevîliğe dönmelerini veya Arap olmayan halkların boyunduruğu altına girmelerini, daha evvelce söylediğimiz gibi, bu olumsuz gelişimin tabii ve haklı bir sonucu olarak görmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun umran hakkında belirlediği genel kanaatlerini İslam toplumuna uygulayarak bu toplum yapısında ortaya çıkan devlet ve siyaset biçimini açıklamaya çalışmıştır. İbn Haldun yaşadığı hayat içinde edindiği tecrübeleri ve gözlemlerini başarılı bir şekilde düşüncelerine aksettirerek bizlere tarihi anlamada ve açıklamada önemli ipuçları ve bakış açıları sunmuştur. O, bir din sosyolojisi âlimi gibi din-devlet ilişkisinde öncelikle dinin devlet yapısına etkisini Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminden örnekler vererek ortaya koymuş, akabinde değişen sosyal şartların din ve dinî siyaset biçiminde yaptığı değişiklikleri karşılıklı ilişki tarzında açıklamıştır.

## F. DİN VE EKONOMİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi din kaynak itibarıyla toplumsal içkinliğe indirgenemezse de toplumsal şartlar dinî pratiklerin şekillenmesini, din de toplumu etkilemektedir. Dolayısıyla toplumsal bir kurum olan ekonomi ile din arasında da karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Özellikle ilahi dinler getirdikleri ahlâki prensiplerle ekonomide arz-talep dengesinde birtakım prensipler ortaya koyarak ekonomik anlayışın şekillenmesine yön verirler. Bununla birlikte ekonominin de din üzerinde etkili olduğunda şüphe yoktur. İbn Haldun'un da net bir biçimde ortaya koyduğu gibi üretim ve tüketimde meydana gelen değişimler dinî hayatta da birtakım değişimlere neden olmaktadır.

Ekonomi-din ilişkisi dendiğinde ilk akla gelen isimler Karl Marx ve Max Weber'dir. Marx bir üst yapı unsuru olan dinin alt yapıyı oluşturan ekonomi tarafından belirlendiğini söyleyerek indirgemeci bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buna karşılık olarak Weber



ekonominin dine etkisini kabul etmekle birlikte dinin ekonomi üzerindeki etkisini de ortaya koyarak din-ekonomi ilişkisine bakışta diyalektik bir yaklaşım ortaya koymuştur. İbn Haldun, bu iki düşünürden yüzyıllar önce din ile ekonomi arasındaki ilişkiyi diyalektik bir anlayışla ortaya koymuştur.

İbn Haldun'un din ile ekonomiyi iç içe ele aldığı görülmektedir.<sup>484</sup> Bu görüşünü de Kur'an-ı Kerim'den "rızkınızı arayınız"<sup>485</sup> mealindeki bir ayetle destekler. Ayrıca ona göre, insanların etraflarındaki nimetlerden faydalanabilmeleri için gerekli güç, kuvvet ve akıl gibi imkanları insanlara bahşeden Allah, çiftçilik ve diğer temel zanaatlarla ilgili ana bilgi ve hünnerleri de peygamberleri vasıtasıyla insanoğluna öğretmiştir. Böylece ekonomik faaliyet, bir yönüyle mukaddes ve mübarek bir nitelik de kazanmış olmaktadır.<sup>486</sup> Yine İbn Haldun, bir kimsenin değerinin çalışmasıyla ortaya koyduğu eserlerle, sahip olduğu hüner ve zanaatla ölçüleceğini söyleyerek Hz. Ali'nin şu sözünü nakleder: "Bir kimsenin kıymeti, güzel bir surette yapabileceği iş ile ölçülür."<sup>487</sup> İbn Haldun'un bu örneklerle ortaya koyduğu ekonomiye dair genel bakış açısı İslam'ın getirdiği zihniyetin toplum üzerindeki etkisinin bir tezahürüdür.

İbn Haldun'un ekonomi ile ilgili görüşlerini ortaya koyduğumuz birinci bölümde şu kesinlikle ortaya çıkmıştır ki o, bir taraftan iktisadi şartların , üretim tarzının diğer alanlarda (sosyal, siyasi, dinî v.s.) etkili olduğunu ileri sürerken, bu son şartların da iktisadi yapıyı etkilediğini ortaya koymuştur. Bir başka ifade ile , "insanlar bir taraftan düşündükleri, inandıkları gibi yaşamaya, ona uygun bir alt yapı oluşturmaya çalışırken; diğer taraftan da, yaşadıkları gibi, yani içinde buldukları sosyal ve ekonomik yapıya uygun bir şekilde düşünürler , inanırlar, ona uygun bir zihniyet ve karakter yapısı kazanırlar."<sup>488</sup>

Bedevî ve hadarî toplum biçimleri ile din arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığımız bölümde belirttiğimiz gibi İbn Haldun'a göre ekonomik zenginliğin artması ile insanların dinî yaşayışları arasında ters orantılı bir ilişki vardır. Hadarî toplum aşamasında artan işbölümü ile fazlalaşan artı ürün zenginliğin artmasına neden olmaktadır. Artan zenginlikte beraberinde refah, lüks ve israfı getirmektedir. İnsanların bedevî hayat aşamasındaki sade yaşayış biçimleri yerini refah ve lüksün hakim olduğu yeni bir yaşayış biçimine bırakır. Bu yeni yaşayış biçiminde lükse ve refaha aşırı bağlanmış ibadetlerde

<sup>484</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.899-901.

<sup>485</sup> Ankebût, 29;71

<sup>486</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.901,907.

<sup>487</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.944.

<sup>488</sup> Kozak, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, s.53.



gevşemeye yol açmaktadır. İbn Haldun, bu görüşlerini gözleme dayalı olarak ortaya koymuş ve Mukaddime’de çeşitli örneklerle konuyu aydınlatmaya çalışmıştır.

Onun verdiği örneklerden ekonomi ile din arasındaki karşılıklı ilişki hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamak mümkündür. Öncelikli olarak dinin ekonomi üzerindeki etkisini ortaya koyarken sahabe dönemindeki İslam’ın şekillendirdiği ekonomik zihniyetin onları lükse, refaha ve israfa dalmaktan koruduğunu ve bu sebeple artan zenginliğin sahabenin dinî yaşayışına olumsuz bir etkide bulunmadığını aksine İslam’ın getirdiği zihniyet ile toplumdaki ekonomik dengenin korunduğunu ve insanların sade yaşayışlarını devam ettirdiklerini belirtmiştir.

İslam’da sosyal, hayrî harcamaları amaçlamayan; bencillik duygularını geliştirmeye, şahsi lüks ve israfı artırmaya dönük kazançlara karşı çıkılmaktadır. Birçok hadiste ve İslam düşünürlerinin ahlâkî öğütlerinde meşru ve tabîî ihtiyaçları karşılayacak kadar çalışılması ve kazanılması tavsiye edilmekte, sosyal ve hayrî amaçlarla harcanarak elden çıkarılması hariç, bunu aşan bir servet birikimi hoş görülmemektedir.<sup>489</sup> İbn Haldun, İslam’ın sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya verdiği önemin en büyük göstergesi olan zekat ibadetine değinmemiştir. Şayet zekatın toplumsal dayanışmada oynadığı role değinse idi dini ekonomi üzerindeki etkisini açıklamada daha zengin örnekler ortaya koyabilirdi.

İbn Haldun, İslam’ın ilk devirlerinde Müslümanların, bu arada ileri gelen sahabelerin büyük servetler edinmelerinin, meşru yoldan elde ettiklerinden ve lüks ve israf yolunda değil, “hak yolunda, Allah rızası amacıyla” sarf ettiklerinden onlar için bir kusur sayılamayacağını, aksine “âhirette de derece kazanmaları için bir vasıta” olduğunu belirtir.<sup>490</sup> Yine İslam’ın ilk devirlerinde dinin, Müslümanları, diğer eski medeniyetlerde olduğu gibi, “maksatsız veya gayesiz büyük ve yüksek bina yapmaktan, lüzumsuz ve israf kabilinden olan nesnelere alıkoyduğunu” söyler. Eski devirlerde büyük devletlerin, kralların, gösteriş ve şatafat uğruna yaptıkları büyük saraylar, mâbetler, mezarlar; yapılarındaki amaçlar İslami yönden meşru kabul edilmediklerinden “maksatsız” olarak vasıflandırılmaktadır. Yeni fethedilen bölgelerde yapılacak binaların büyüklüğü ve yüksekliği konusunda Hz. Ömer’in, ihtiyacı aşan ölçüde, gösterişe dönük büyüklük ve yükseklikte binalar yapılmasını yasakladığını ve bu hususta israfa yaklaşmama ve itidalden uzaklaşmama ölçüsüne göre hareket etmelerini emrettiğini de

<sup>489</sup> Kozak, a.g.e., s.80.

<sup>490</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.571.

Mukaddime’de zikretmektedir.<sup>491</sup> Ona göre kişi, bütün davranışlarını, iktisadi faaliyetlerini bir hedefe, Allah’ın rızasını kazanma amacına yöneltmelidir ve her an bu şuur, idrak ve sorumluluk içinde bulunmalıdır. Çünkü “Allah, bütün dünyayı ve onun malını, bütün hal ve durumunu âhiret için bir vasıta, bir basamak olarak telakki eder. Vasıta bulunmadığı takdirde hedefe ulaşmak imkansızdır.”<sup>492</sup>

İbn Haldun, üretim ve tüketimin belli tabii ve ölçülü bir sınırı aşmasına karşıdır. İhtiyaçlar meşru ve dengeli bir şekilde karşılandıktan sonra, lüks, israf ve “tekellüf’e dönük mal ve hizmetlerin üretilmesi ve tüketilmesi insanların hem dinleri, hem de bu dünyadaki huzurları için faydasızdır ve hatta zararlı sonuçlar doğurabilir. Daha öncede gördüğümüz gibi asabiyeti zayıflatan, devletlerin yıkılmasına ve toplumsal çözülmeye neden olan unsurların başında lüks ve refah gelmektedir.

Ekonominin dine ve dinî yaşayışa etkisi kendisini özellikle refah dönemlerinde göstermektedir. Refahın getirdiği arzu ve hazların neticesinde insanlardaki günahkarlık oranı artar ve bunu açıktan işlemekte de bir mahzur görmemeye başlarlar. Yine tüccar örneğinde olduğu gibi refah ve lüks içine dalan insanlarda hile ve hud’a (adam kandırma ve aldatma) belirgin bir ahlak olarak ortaya çıkar. Bu da dinin oluşturmaya çalıştığı güzel ahlâka sahip insanlardan oluşan bir toplumun oluşmasını engellemekte ve dinî yaşayışa olumsuz bir etki yapmaktadır.<sup>493</sup> Bunu İbn Haldun Mukaddime’de şu şekilde dile getirir:

*“Hadari, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, lüks ve konfor ile ilgili adetler ve bunlara boyun eğme hali onu bozmuş; nefis ise (refah ve rahatlık cinsinden olmak üzere) kendisinde yerleşen melekelere boyanmış (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiştir.) Evvela (fiziki) kudreti, sonra ahlâkı ve dini itibariyle bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi) vaki olmuştur, yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir.”<sup>494</sup>*

Böylelikle İbn Haldun din ekonomi arasındaki ilişkiyi Weber’den yüzyıllar önce diyalektik bir tarzda incelediği ortaya çıkmaktadır. İlk İslam döneminde insanların İslam’ın getirdiği ahlak ile zenginleşmelerine rağmen lüks ve israfı dalmaktan kendilerini koruduklarını ve böylece toplumsal çözülmeyi engellediklerini ve dinî hayatlarında refahın getirdiği olumsuzluklardan korunduklarını belirterek dinin ekonomik anlayışa etkisini ortaya koymuştur. Zamanla birlikte değişen toplumsal şartlar neticesinde oluşan yeni hayat

<sup>491</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.838.

<sup>492</sup> İbn Haldun, M.S.U., I, s.567.

<sup>493</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.868-871.

<sup>494</sup> İbn Haldun, M.S.U., II, s.871.

şartlarının özellikle hadarîlerdeki lüks ve refaha dayalı ekonomik anlayışın dini hayata etkisini ortaya koyarak ekonominin din üzerindeki etkisini ortaya koymuştur.



## SONUÇ

İktisat, siyaset bilimi, tarih ve sosyoloji alanında amprik araştırmalarda bulunan İbn Haldun çok yönlü bir düşünürdür. Ancak onun asıl önemi, tarih ve sosyoloji alanında yapmış olduğu çalışmalardan kaynaklanır. Sahip olduğu geniş bilgi birikimini ve bulunmuş olduğu çeşitli ileri kademedeki devlet memurluğu görevlerinden elde ettiği tecrübeyi, tarihi araştırmalardan sağladığı verilerle yoğurarak, özellikle sosyoloji alanında gözleme dayalı somut ve orijinal açıklamalarda bulunmuştur. Bu yönüyle İbn Haldun kendi döneminde sosyal bilimler alanında büyük bir devrim gerçekleştiren bir düşünür olarak görülebilir.

Sosyolojik bir bakış açısıyla İbn Haldun'un düşünceleri üzerine gerçekleştirilen bu çalışmada da ortaya çıkmıştır ki; XIV. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun, XX. yüzyılın başlarında kurulan ve gelişen, kendisine konu olarak din ve toplum ilişkisini alan din sosyolojisinin tarihi içerisinde özel bir yere sahip bulunan gerçek bir din sosyolojisi öncüsüdür.

Kurduğu yeni bilimle tüm sosyal olayları ele almak ve açıklamak isteyen İbn Haldun, toplumda yaşanan bir olay olarak dini ve dinî yaşayışları da konu edinmiştir. Vahye dayanan ve her şeyden önce inanç konusu olan din, İbn Haldun için de bir araştırma konusu değildir. O bunu akıl ve nakil ayrımı ile ortaya koymuştur. Dinî haberlerin kaynağı Allah ve Pegamber olduğu için, bunlar tartışılmaz, onlara yalnızca iman edilir. Ancak, toplum içerisinde yaşanan bir olay olarak, dinin toplumla ilişkileri objektif bir şekilde incelenmesi mümkündür ve İbn Haldun bunu başarıyla ortaya koymuştur denilebilir.

İbn Haldun hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin öncüsü, sosyal bilimlerin dayandığı temel prensiplerden bir çoğunu ilk defa ifade eden kişidir, denilse yeridir. Onun ortaya koyduğu temel prensipler bugün halâ geçerliliğini korumaktadır. Sosyal olaylar da tabiatta olduğu gibi kanunlara uyarlar. Gerçi bu kanunlar tabiat olaylarını yönetenler kadar mutlak değildirler ama yine de sosyal hadiselerin düzenli ve belirlenmiş örnek ve delillere uymasını sağlayacak kadar kesindirler. İbn Haldun, yapısalcı bir yaklaşımla bu kanunların toplumlar için geçerli olduğunu; teker teker fertlerin bu kanunlar üzerinde ciddi bir etki yapamadığını belirtir. Bu nedenle bozuk düzeni değiştirmek isteyen ıslahatçıların teşebbüsleri başarısızlığa uğrar.

Dinin toplumsal realitesini ve rolünü kabul eden İbn Haldun, sosyal olaylar ile fiziki çevre arasında bir ilişkinin bulunduğunu öne sürmekte ve bu bakış açısıyla coğrafya, iklim ve gıda ile insanların yaşayış biçimleri ve karakterleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu görüşlerini İbn Haldun, yedi iklim nazariyesiyle ortâya koymuştur. Bu görüşleri çerçevesinde o, din ve dinî yaşayış ile iklim ve gıda arasında ilişkiler kurmuştur ve böylece o, gıdanın azlık-çokluğu, ekonomik refah düzeyi ile dindarlık arasında münasebet kurma konusunda modern din sosyologlarına öncülük etmektedir. Coğrafi çevre ile dinî yaşayış arasındaki ilişkiler hususunda, İbn Haldun'un üzerinde durduğu önemli bir konu da peygamberlik hadisesi ile coğrafi çevre arasında bulunduğunu öne sürdüğü ilişkiye dikkati çekmiş olmasıdır.

Öte taraftan sosyal kanunlar, biyolojik veya maddî âmillere irca edilemez. Evet, toplumların hayatında iklim, gıda gibi faktörlerin de önemi var, ama asıl üzerinde durulması gereken toplumsal sebeplerdir. Asabiyet, dayanışma, iş bölümü, meslek, servet... gibi. Mesela İbn Haldun, Arapların veya Yahudilerin özelliklerini anlatırken, Arapların dik başlılığını, Yahudilerin kurnazlığını, ırkî menşeleri ile değil, yaşayış tarzları ve mazileri ile izah etmiştir.

Sosyal olayları karşılıklı ilişkileri içerisinde inceleyen İbn Haldun, sosyal çevre ve din arasındaki karşılıklı ilişkiyi de bedevî ve hadarî ayrımından yola çıkarak ortaya koymuştur. Bedevî ve hadarî hayat tarzları onun ayırt ettiği iki ana sosyal yaşayış türü olup, bu iki toplum tipi içerisinde dinin yerinin incelenmesi onun ana konularından biridir. Gözlemlerinden yola çıkarak verdiği değişik örneklerle, bedevî ve hadarîlerde farklı dinî yaşayış biçimlerinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Bedevilerde sade bir dini hayat ve yaşantı bulunmakla birlikte hadarîlerde değişen sosyal hayatın getirdiği sebepler neticesinde dinî algılayış biçimi ve dindarlık tipi de değişime uğramaktadır. Bedevilerde dinin entelektüel boyutu gelişim gösterememektedir. Çünkü bunun için gerekli olan ilmî gelişme ve ilim hayatı hadarîlere mahsustur. Hadarî toplum aşamasına geçildiğinde artan ilim talebinin neticesinde dinin entelektüel boyutu da gelişim göstermektedir. Ancak bu değişim entelektüel bazda gelişimi ifade etmekle birlikte aynı zamanda bozulmanın da başlangıcını ifade etmekte ve zamanla dinin aslından ve özünden uzaklaşma meydana gelmektedir.

İbn Haldun özellikle dinin toplumsal bütünleştirme fonksiyonu üzerinde durmaktadır. Dinin, umranın önemli bir tezahürü olduğunu vurgularken konuya yapısal yönden ya da “statik sosyal” açısından yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, toplumda birliği koruyan ve sosyal

bütünleşmeyi sağlayan iki güçlü unsur olan din ve asabiyet ilişkileri üzerinde dururken de konuya dinamik bir yaklaşımla yönelmekte ve sosyal değişme ile din arasındaki ilişkiye el atmaktadır. Toplumla ilişkileri açısından dini, dinamik bir değişken olarak ele alan İbn Haldun, karşılıklı olarak toplumun dine ve dinin de topluma etkide bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre, asabiyet ve din karşılıklı olarak birbirilerine bağımlıdırlar ve birbirilerini etkilerler. Bir din güçlü bir asabiyete dayanmadıkça, toplumda kendini kabul ettirip yayılamaz. Karşılık olarak, bir asabiyet de, temel toplumsal fonksiyonu toplumu ortak bir mana ve inanç etrafında bütünleştirmek olan dinle desteklenmediği sürece devam edemez.

Her şeyden önce kendi tarihi, dini ve toplumunun ve hattâ yaşadığı dönemin sorunlarına yönelmiş bulunan İbn Haldun, Mukaddime’de İslamın toplumla ilişkisini anlamak ve açıklamayı temel amaç edinmiş bulunmakta ve bu nedenle ele aldığı konulara ilişkin örnekleri çoğunlukla İslam tarihinden ve Müslüman topluluklardan seçmektedir. Peygamberlik ve devlet ilişkileri ile ilgili olarak filozofların görüşlerine karşı çıkan İbn Haldun, Hilâfet rejiminin dört halife devri ile sona erdiğini ve yerini güce ve fethe dayanan iktidarla yürütülen ve daimi ordu ile desteklenen “mülk” e bıraktığını öne sürmektedir. İslam’da din-devlet ilişkisine asabiyet teorisini temel alan bir bakış açısıyla yaklaşarak halifeliğin neden mülke dönüştüğünü, altında yatan sosyal sebepleri ile birlikte ortaya koymuştur. Böylece İbn Haldun modern din sosyolojisinin üzerinde en çok durulan, din ve devlet ilişkileri konusuna sosyal nedenlere vurgu yaparak bir din sosyolojisi öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır.

O, toplumsal örgütlenmeleri ve devletleri, dünyadaki diğer tabii olaylar gibi doğal görmektedir. Ne insanlar ne de toplumsal örgütlenmelerin ve devletlerin hayatlarında herhangi bir tesadüfîlik, keyfilikten söz edilemez. İnsanlar, toplumlar ve devletlerin hayatında ortaya çıkan bütün olaylar temelde değişmez, kesin, bir takım sebep-sonuç ilişkileri içinde cereyan ederler. Bu bakış açısıyla o, devleti herhangi bir dini veya ahlâki ön-yargıdan hareket etmeksizin, objektif bir tarzda ele almıştır. Toplumların ve devletlerin ne şekilde olmaları gerektiği, insanların hangi toplumsal-siyasi düzenler altında yaşamaları gerektiği tarzında değer yargılarıyla yüklü bir yaklaşımın yerine, çeşitli siyasal yapılanmaların hangi toplumsal yapıda ortaya nasıl çıktığı ve bu siyasal yapıların tarih içerisinde gösterdikleri değişimi nedenleri ile açıklamayı kendine amaç edinmiştir. İbn Haldun’un ana amacı, tarihi-toplumsal varlık alanı içinde ortaya çıkan olayların gerilerinde ve altlarında yatan ilkeleri ortaya çıkarmaktır.



İbn Haldun'un yaşadığı devrin ve çevrenin şartları ile sınırlanmış bulunan bir kısım görüşleri, bilimsel alanda kaydedilen yeni ilerlemelerin ışığı altında geçersiz addedilebilir veya en azından tartışılabilir ve tenkit edilebilir. Meselâ İbn Haldun'un, tavrılar nazariyesindeki devletlerin ömürleri hakkındaki kestn yargısı ve hiçbir iyileşme ve ilerlemeye yer vermeyen determinist ve fatalist tutumu; en geniş ve en çabuk fetihlerin göçebe veya yarı göçebe kavimlerin işi olduğu hakkındaki görüşlerinin ateşli silahlar sahasında kaydedilen ilerlemelerle geçerliliğini yitirmesi , v.s. bakımlardan tenkit edilmiştir. Bununla birlikte, İslam kültürünün kuvvetten düştüğü XIV. yüzyılın karanlığı içinde, deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin önemli bir ilkesi olan objektiflikten ayrılmayan, tecrübeci, gerçekçi, akılcı, tenkitçi ve gözlemci görüşlerinin çoğunluk itibarıyla geçerliliğini koruduğu söylenebilir.



## BİBLİYOGRAFYA

- AHMED, Ferid, Ba- YUNUS, İlyas, *İslam Sosyolojisi; Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay.,İst.,1986
- ALTIKARDEŞ, İsmet, *Din Sosyalleşme ve Hoşgörü*, Rağbet Yay., İst. 2003
- AKYOL, Taha, *Hariciler ve Hizbullah*, Doğan Kitap Yay., İst.2000
- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., Ank. 1984
- ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997
- ASLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1997
- ASLANTÜRK, Zeki- AMMAN, Tayfun, *Sosyoloji*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst.1999
- AYDIN, Mustafa, *Kurumlar Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ank., 1997
- BİLGİN, Vejdî, *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yay., Samsun 1997
- BİLGİSEVEN, A. Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İ.Ü.İ.F.Yay.,İst. 1976
- ....., *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İ.Ü.İ.F. Yay.,İst. 1981
- BERGSON, Henri, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B Yay., İst. 1986
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *İslamda Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst.1997
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Varlık Yay., İst. 1967
- CORBİN, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, Çev. Abdullah Haksöz-İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst. ty.
- ÇELİK, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Yay., Konya 2002
- DAVİES, W. Merrly, *İslam Antropolojisinin Oluşturulması –Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İst. 1991
- DEMİRCAN, Adnan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yay., İst.1996
- DOĞAN, İsmail, *Sosyoloji-Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem Yay., İst. 2002
- DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, Beta Yay., İst. 1990
- DUVERGER, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay., Ank. 1973
- EKBER, S. Ahmed, *İslam'ın Keşfi*, Çev. Lutfullah Karaman, İz Yay., İst.1994
- ....., *İslam ve Antropolji*, Çev. Lutfullah Karaman, İnsan Yay., İst.199 5
- ER, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ank. 1998
- ....., *Sosyal Gelişme ve İslam*, Furkan Yay., Bursa 1994
- ERKAL, Mustafa, *Sosyoloji (Toplumbilim)*, Der Yay., İst. 1991
- ERYARSOY, M. Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, Buruç Yay., İst. 1995
- FALAY, Nihat, *İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri*, İ.Ü.İ.F. Yay., İst.1978

- FAZLUR RAHMAN, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İst.1993
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, *İctimaiyyat*, II. C., 3. baskı, İ.Ü.İ.F. Yay., İst. 1961
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri- ÜLKEN, H. Ziya, *İbn Haldun*, Kanaat Yay., İst.1940.
- FREYER, Hans, *İctimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, D.T.C.F. Yay., Ank.1968
- ....., *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ank.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1984
- GARAUDY, Roger, *Sosyalizm ve İslam*, Çev.N. Şahsuvar, Genç Sanat Yay., Ank. ty.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, *İslam Tarihinin Kaynakları*, Haz: Yüksel Kanar, Endülüs Yay., İst.1991
- GÜNAY, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı Yay., İst. 1999
- ....., *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst. 2000
- GÜNEŞ, Yılmaz, *Sosyoloji Dersleri*, Denge Yay., İst. 1996.
- ERGUN, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, Gerçek Yay., İst. 1993
- ERYARSOY, M. Beşir , *İslam Devlet Yapısı*, Buruç Yay., İst. 1995
- HASSAN, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve SiyasetTeorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İst. 1998
- HAYTA, Beyhan, "*İbn Haldun'da Kişilik Teorisi*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1996
- EL-HUSRÎ, Satı, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst.2001
- HÜLÂGU, Orhan, *Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İst. 1999
- İbn HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadri Ugan, I-III C., M.E.B. Yay., İst. 1997
- ....., *Mukaddime*, Çev. Süleyman ULUDAĞ, I-II C., Dergah Yay., İst. 1988
- ....., *Şifâu's-Sâil-Tasavvufun Mahiyeti*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst.1998
- İbn MANZUR, Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1300h.
- KARTAL, S. Kemal, *Kentleşme ve İnsan*, T.O.D.A.İ.E.Yay., Ank. 1978
- KIRAY, Mübeccel, *Değişen Toplum Yapısı*, Bağlam Yay., İst. 1998
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, I-II, Emre Yay., Konya 1994
- KOZAK, İ. Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yay., İst. 1984
- KÖKTAŞ, M. Emin, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay., İst. 1993
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Yay., İst. 1982
- KÖSOĞLU, Nevzat , *Devlet*, Ötüken Yay. İst. 1997
- KURT, Abdurrahman, "*İslamın İlk Döneminde Aile Müessesesi*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1987
- ....., *Sosyal İman*, Bursa 2001
- ....., *Sosyolojiye Giriş*, Bursa 2003

- ....., *Din Sosyolojisi Ders Notları*, Bursa 2004
- LACOSTE, Yves, *İbn Haldun*, Çev. Mehmet Sert, Sosyalist Yay., İst. 1993
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1999
- MERİÇ, Cemil, *Umran'dan Uygarlığa*, 3. baskı, İletişim Yay., İst. 1998
- ....., *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İst.1997
- MÜCAHİD, Huriye Tefik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İst. 1995
- OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay.. İst. 2003
- ÖNCÜ, Ahmet, *Sosyoloji ya da Tarih*, Öteki Yay., Ank. 1993
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, E.Ü.E.F. Yay., İzmir 1984
- ROSENTHAL, E.T.J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İst. 1996
- SERDAR, Ziyaüddin, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev. D. Aydın, İnsan Yay., İst.1986
- SEZAL, İhsan, *Şehirleşme*, Ağaç Yay., İst. 1992
- SEZEN, Yümnü, *Sosyoloji Açısından Din*, M.Ü.İ.F.V. Yay. İst. 1988
- ....., *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İz Yay., İst. 2004, s.321
- SEZER, Baykan, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Yay., İst.1993
- ....., *Toplum Farklılaşması ve Din Olayı*, İ.Ü.İ.F. Yay., İst. 1981
- ŞATİBİ, *el-Muvafakat*, Çev. Mehmet Erdoğan, C.II, İz Yay., İst. 1999
- ŞİRVANİ, Harun Han, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kemal Kuşcu, İrfan Yay., İst. 1965
- TEZCAN, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş "Temel Kavramlar"*, A.Ü.E.B.F. Yay., Ank. 1993
- TOGAN, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Enderun Yay., İst. 1985
- TOKU, Neşet, *İlm-i Umran*, Beyan Yay., İst. 1999
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, Birleşik Yay., İst. 1996
- ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Haldun*, T.D.V. Yay., Ank. 1993
- ....., *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İst. 1994
- YAZAN, Ümit Meriç, *Cevdet Paşanın Toplum ve Devlet görüşü*, İnsan Yay., İst. ....
- ....., *Türkiye Kanatlarımızın Altında*, İz Yay., İst. 1997
- YILDIRIM, Ergün, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilgi Yay., İst. 1999
- YILDIRIM, Yavuz, *"İbn Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi"* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İst.1990
- ....., *"İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi"*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst. 1998
- WACH, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ank.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1987
- WEBER, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ank. 1999

## MAKALELER

- AKYÜZ, Niyazi, "Türkiye'de Yaşayan İslamın Kırsal ve Kentsel Şekillerine Sosyo-Analitik Bir Yaklaşım", Türk Yurdu, Aralık 1997, C. XVII, S.124, ss.14-22
- ARSEL, İlhan, "Din ve Devlet Ayrılığı", A.Ü.H.F.D., C.XVI, Sayı:1-4, ss.169-179
- BATSEVA, S.M., "İbn Haldun'un Düşüncesinin Toplumsal Temelleri", Bilim ve Ütopya, Mart 1999, ss. 24-29
- BERGER, Peter L. "Dinî Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, Toplum Bilim Yazıları, Anadolu Yay., İzmir 1999
- BİLGİ, Alaattin, "İbn Haldun: Marx'tan Beş Yüzyıl Önce", Bilim ve Ütopya, Mart 1999, ss.30-33
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Asabiyet", D.İ.A., C.III, ss.453-455
- DURSUN, Turan, "İbn Haldun'un Temel Düşünceleri", Bilim ve Ütopya, Mart 1999, ss. 14-23
- ER, İzzet, "Din Sosyolojisi", D.İ.A., C. IX, ss.345-349
- FALAY, Nihat, "İktisatçı Olarak İbn Haldun", Bilim ve Ütopya, Mart 1999, s.52
- FAYDA, Mustafa, "Bedevî", D.İ.A., C. V, ss.311-317
- GELLNER, Ernest, "İslamiyet Üzerine Bir Sarkaç Teorisî", Çev. Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İnsan Yay., İst.1998, ss.580-591
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldun", D.İ.A., C.XIX, ss. 543-555
- GUMPLOWICZ, L., "İbn Haldun ve İctimaiyatı", Çev. Z.Fahri Fındıkoğlu, İ.Ü.H.F. Mecmuası, C.VI, S.2-3, ss.573-588.
- GÜNAY, Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", A.Ü.İ.F.D., S.6, Erzurum 1986, ss.63-104
- el-HUSRÎ, Satı, "İbn Haldun Sosyolojisi", S.Ü.İ.F. Dergisi, 1991 S. 4, ss.223-230
- KOSTAŞ, Münir, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I", Din Öğretimi Dergisi, S.15, Mart 1988, ss.93-101
- ..... "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-II", Din Öğretimi Dergisi, S.15, Haziran 1988, ss.23-28
- KOZAK, İ. Erol, "İbn Haldun", D.İ.A., C.XX, ss.1-9
- KÖYLÜ, Mustafa, "İbn Haldun'un Eğitim Anlayışı", Din Öğretimi Dergisi, S.22, Mart 1990, ss.59-63.
- KURT, Abdurrahman, "Asabiyet", Sosyal Bilimler Ans., Risale Yay., İst. 1990, ss.82-83
- ....., "Sosyo Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", U.Ü.İ.F.D., C.X, S.2, Bursa 2001, ss.97-122
- MEHDİ, Muhsin, "İbn Haldun", Çev. Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi, C. III, İnsan Yay., İst.1991, ss.109-124

....., “İbn Haldun”, Çev. Yusuf Ziya Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, C. III, İnsan Yay., İst.1991, ss.183-203

MERİÇ, Cemil, “Kendi Semasında Tek Yıldız-I”, Fikirde ve Sanatta Hareket, S.100, Nisan 1974, ss.32-36

PARLADIR, Selahaddin, “Toplum Yapısında Bütünlük Sağlaması Bakımından Kültürel ve Dini Değerlerin Önemi”, Din Öğretimi Dergisi, S.12-13, 1987, ss.25-34

SENA, Cemil, “İbn Haldun”, Filozoflar Ans., C.III, Remzi Yay., İst. 1976, ss.13-15

TOGAN, Z. Velidi, “İbn Haldun Nazarında İslam Hükümetlerinin İstikbalı”, İslamiyat IV, 2001, S.3, ss.159-166

TÜMER, Günay, “Din”, D.İ.A., C.IX, ss.312-320

ULUDAĞ, Süleyman, “İbn Haldun”, D.İ.A., C. XIX, ss.538-543

YILDIRIM, Yavuz, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, İst.Ü.İ.F.D., S.5 , ss.139-174





## **Özgeçmişim**

1978 yılında Zonguldak'da doğdum. İlk öğrenimimi burada tamamladım. 1994'de Zonguldak İmam-Hatip Lisesi'nden, 1999'da Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldum. Aynı yıl Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladım.

2000 yılında Tunceli'de Cumhuriyet İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliğine atandım. Şu an Bursa-İnegölde Alanyurt 75.Yıl İlköğretim Okulunda öğretmenliğe devam etmekteyim.

Doç.Dr. Abdurrahman'ın danışmanlığında "İbn Haldun'a Göre Din Toplum İlişkisi" konulu yüksek lisans tezini çalıştım.

Bilal YILMAZ

