

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**İBN HALDUN'UN ASABIYYE KURAMINA GÖRE
DEVLETLEŞME SÜRECİNDE HUKUKUN YERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ercan ER

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Birden Güngören BULGAN

Şubat 2016

İSTANBUL

ÖN SÖZ

İlk olarak *el-İber* ve onun girişi olan *Mukaddime* ile öz yaşam öyküsü olan “*Bilim ve Sanat arasında Hatıralar*” yazarak bu tezin yazılmasını sağlayacak birincil kaynakları bize sunan İbn Haldun’a onu çeviren Süleyman ULUDAĞ ve Vecdi AKYÜZ’e teşekkür ediyorum. Birçok açıdan bilimsel düşünme yöntemlerine olan katkıları sayesinde bugün geçmişten daha derin bir tarih ve toplum bilim anlayışına ulaşabildik.

İkinci olarak tezimin yazılmasında içerik ve biçim açısından düzenli eleştiriler yollayarak bana yol gösterip düştüğüm yanılgılardan beni kurtaran jüri üyelerim Oktay UYGUN –Kendisinden yararlanarak bu tez sırasında İbn Haldun’un bedavet hadaret diye ayırdığı toplumsal durumları kır toplumları ve kentlilik biçiminde yeniden düzenleme olanağına kavuşturduğu için- teşekkür ederim. Tez danışmanım Birden Güngören BULGAN’a –her şeye rağmen sabırla yaptığı yapıcı eleştirilerinden ötürü- teşekkür ederim. Beni yarı yolda bırakmayıp toylukla yaptığım birçok yanlışla hoşgörü ile yaklaşan Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ hocama ayrıca teşekkür etmek isterim. Hocalarım sayesinde tezim özellikle üslup bakımından daha düzeyli bir yapıya bürünmesini sağlayabildiğim için ayrıca teşekkür ediyorum.

Bunun yanında beni İbn Haldun’la ilk kez tanıştıran üniversite lisans yıllarımdan hocam olan Gökhan Erdem’e de teşekkür ediyorum. Birçok açıdan gerçek biçimde üniversitede olduğumu düşündüren ilk insan olduğu için ayrıca teşekkür ediyorum.

Aydınlatıcı görüşleri açısından yaptığımız görüşmelerle birçok yönden bana destek olan –İbn Haldun’un tarih anlayışını daha derinden anlamama yardımcı olan- Mehmet Akif KAYAPINAR’a , –İslam hukuku, insan hakları hakkındaki çalışmaları ile önyargılarımı parçalamama destek olan- Recep ŞENTÜRK’e ve –evrim hakkındaki görüşlerini paylaştığı için- Tahsin GÖRGÜN’e teşekkür ediyorum. Bu hocalarıma ve Oktay UYGUN hocama İbn Haldun konusunda yaptıkları güzel çalışmalarla bu tezin yazılmasını kolaylaştıran kaynaklar sağladıkları için teşekkür ediyorum.

Sonra tezin oluşturulmasında kaynakları ve çalışma yeri olanakları ile gerçek bir bilim yuvası olan İSAM kurumuna teşekkür ediyorum. Yine bu yuvada –Arapça öğrenimi sırasında- tanıştığım –Kaynak taramasında bana çokça yardımcı olan- doğu Türkistanlı arkadaşım Ömer Can TOHTI’YE, -Bana ettiği yardımların hakkını zor ödeyebileceğim- Mehmet Yılmaz AKBULUT’a, -evrim ile ilgili şekil 1.1.’de- ve tarih hakkındaki engin bilgisi ile yaptığımız görüşmeler ile destek olan- Ömer Raci UZUNAĞAÇ’a, -İbn Haldun hakkında yaptığımız görüşmeler sırasında beni çokça aydınlatıp kaynak taramasında destek olan- Ahmet Tahir NUR’a, -İSAM’da bana kapalı olan birçok kapıyı açan ve araştırmalarıma kolaylık sağlayan- kütüphane görevlisi Abdurrahman Muhammed HACIOSMANOĞLU’na, -son okumalarda bana eleştirilerini sunan- Bünyamin PUNAR’a, benimle –İbn Haldun hakkındaki çalışmasını paylaşan- Erdal KURGAN’a teşekkür ediyorum. Yine bu ortamda

tanıştığım -arkadaşlıkları ve sohbetleri ile ufkumu genişleten- Cemalettin ERGÜN, Hayri GÜZEL ve Erkan DUYSAK'A teşekkür ediyorum.

Son okumalarda –kendisinin de birçok işinin olmasına rağmen- bana yazım, noktalama ve anlam bakımından çokça destek olan yüksek lisanstan arkadaşım Didar ÖZDEMİR'e teşekkür ediyorum. Beni son ana kadar yalnız bırakmayan ve son anda bile özveri ile düzeltmelerde bulunan arkadaşım Emine YILDIZ'a ayrıca teşekkür ediyorum.

Son olarak beni okutup yetiştirmek için çabalayan birçok konuda yardımcı olmak için ellerinden geleni yapan anneme, babama, kız kardeşime, dedeme, -rahmetli- anneanneme, -rahmetli- büyükbabama, -rahmetli- büyükanneme, -rahmetli- amcalarıma, teyzelerime, dayıma, halalarım, kuzenlerime, enişterime, yengeme ve yeğenlerime teşekkür ediyorum.

Bu tez kapakta benim çalışmam gibi sunulmuş olsa da gerçekte yukarıda saydığım hocalarımın, arkadaşlarımın ve akrabalarımın onlarla birlikte sayamadığım diğer yakınlarımın katkılarının ürünüdür. Onların yönlendirmeleri olmadan, bu biçimsel düzeye ve içerik düzeyine tek başıma ulaşmak benim için erişilemesi olanaksız bir düş olarak kalırdı. Hepsine, Allah gönül hoşluğu versin.

ERCAN ER 2016
İstanbul

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ix
ŞEKİL LİSTESİ	xii
RÉSUMÉ	xiii
ABSTRACT	xviii
ÖZET	xxiii
GİRİŞ	1
I. AMAÇ VE KAPSAM	1
II. BİÇİM VE YÖNTEM	3

BİRİNCİ BÖLÜM İBN HALDUN'A GÖRE

TOPLUMUN KAYNAĞI OLARAK ASABİYYE KURAMI

I. ASABİYYEYİ BİLİMSEL BİR KAVRAM OLARAK ORTAYA ÇIKARAN ETMENLER	6
A. İBN HALDUN'UN YAŞAMI	7
B. UMRAN BİLİMİ	12
1. İBN HALDUN'A GÖRE TARİH BİLİMİ NEDİR, NASIL YAPILIR?	13
2. UMRAN BİLİMİNİN ÖZELLİKLERİ	15
a. Umranın Konusu ve İnceleme Alanı	16
b. Umranın Yöntemi	21
c. Umranın Amacı ve Yararları	23
C. İBN HALDUN VE EVRİM.....	26
1. İBN HALDUN'UN EVRİM KURAMI	27
2. TOPLUM KURAMINA KATKISI BAKIMINDAN EVRİM	29
3. ÇAĞDAŞ EVRİM KURAMLARI AÇISINDAN İBN HALDUN'UN EVRİM KURAMININ ELEŞTİRİSİ.....	34
II. ASABİYYE KAVRAMI	42
A. İBN HALDUN'DAN ÖNCEKİ GELİŞİM SÜRECİ.....	42
1. İSLAM'DAN ÖNCEKİ SÜREÇ	43

2. İSLAM'IN İLK DÖNEMİ VE ASABİYYE	44
a. İslam'ın Ortaya Çıktığı Sırada Mekkeliler ve Asabiyye	44
b. Asabiyyenin İslam Çağrısına Olumsuz Etkisi	45
c. Asabiyyenin İslam Çağrısına Olumlu Etkisi	47
3. EMEVİLERİN HANEDANLIK KURMASINDAN SONRA İBN HALDUN'A KADAR GEÇEN SÜREÇ.....	48
B. İBN HALDUN'UN ASABİYYEYE YAKLAŞIMI VE ÇÖZÜMLEMESİ	49
1. TOPLUMSALLAŞTIRICILIK YÖNÜ	51
a. Asabiyye Bağının Toplumsal Bütünleşmede Odaklandığı Çaplar ve Yardımlaşma (Özgecilik) Çemberi.....	52
b. Ayrımcılık veya Dışlayıcılık Olarak Asabiyye ve Asabiyyenin Gücü.....	54
2. ÖNDERE BAĞLILIK YÖNÜ.....	59
III. ASABİYYENİN TÜRLERİ.....	64
A. SOY BAĞINA DAYALI ASABİYYE.....	64
1. AİLE, KABİLE, MİLLET ANLAYIŞLARININ KÖKENİ	65
2. KÖLELERİN, AZATLILARIN VE YABANCILARIN DURUMU	73
B. AMAÇSAL BİRLİĞE DAYALI ASABİYYE	75
1. DİN BİRLİĞİNE DAYALI ASABİYYE VE ASABİYYEDEN GÜÇ ALAN DİN VE İSLAM.....	77
a. Din Birliğine Dayalı Asabiyye Nedir?	77
b. Dinin Asabiyyeden Güç Alması.....	80
c. İslam ve Asabiyye Etkileşimi	81
2. DÜŞÜNSEL TEMELLİ ASABİYYE VE DİN TEMELLİ ASABİYYE İLE KARŞILAŞTIRILMASI.....	83
a. Düşünsel Temelli Asabiyye Nedir?.....	83
b. Düşünsel Temelli Asabiyyenin Dayanakları.....	83
c. Düşünsel Temelli Asabiyyenin Eleştirisi ve Din Temelli Asabiyye ile Karşılaştırılması	86

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'A GÖRE

DEVLET VE DEVLETLEŞME

I. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLET VE DEVLETLEŞME NEDİR?	90
A. İBN HALDUN'UN DEVLET İÇİN KULLANDIĞI "MÜLK" KAVRAMININ ÇÖZÜMLEMESİ	91
1. MÜLK-MELİK, DEVLET-DEVLETLİ	91
2. DEVLET VE DEVLETLİNİN KADERİ AYRILMAZ MIDIR?	93
B. DEVLETLEŞME İÇİN GEREKLİ ÖNKOŞULLAR.....	94
1. OLMASI GEREKENLER	95

a.	Umran İçin Uygun Coğrafya	95
b.	Güçlü Asabiyye ve Coşku	96
2.	OLMAMASI GEREKENLER	97
a.	Aşırı Rahat ve Bolluk ya da Kıtlık ve Kıran	98
b.	Aşağılanma ve Boyun Eğme (Eksik Egemenlik)	99
II.	DEVLETLEŞME SÜRECİNDEKİ TOPLUMLAR	101
A.	KIR YAŞAMININ ÖZELLİKLERİ	104
1.	<i>YÖNET(İŞ)İM</i>	106
2.	<i>İKTİSAT YAPILANMASI</i>	107
3.	<i>AHLAK</i>	110
B.	KENT YAŞAMININ ÖZELLİKLERİ	112
1.	<i>YÖNETİM</i>	112
2.	<i>İKTİSAT YAPILANMASI</i>	114
3.	<i>AHLAK</i>	117
III.	TOPLUMLAR ARASI ETKİLEŞİM VE TOPLUMLARIN EVRİMİ	119
A.	TOPLUMLAR ARASI ETKİLEŞİM: ÖYKÜNME KURAMI	121
1.	<i>KAZANANA ÖYKÜNME</i>	121
2.	<i>KENT KÜLTÜRÜNE ÖYKÜNME</i>	124
B.	TOPLUMLARIN EVRİMİ: DÖNEMLER KURAMI	124
1.	<i>YÖNETİMDE BULUNMANIN (HANEDANLIKLARIN) ÖMRÜ</i> <i>(TAVIRLAR KURAMI)</i>	124
a.	Birinci Kuşak Yöneticiler: Kurucular	125
b.	İkinci Kuşak Yöneticiler: Kurucuları İzleyenler	125
c.	Üçüncü Kuşak Yöneticiler: İzleyenleri İzleyip Olanla Yetinenler	126
d.	Dördüncü Kuşak Yöneticiler: Savurganlar	126
2.	<i>DEVLETİN GEÇİRDİĞİ EVRELER (DÖNEMLER KURAMI)</i>	128
a.	Üstünlük, Başarı ve İstila Dönemi.....	128
b.	Egemenliğin Tekelleşmesi Dönemi	129
c.	Dinlenme ve Rahatlık Dönemi	130
d.	Eldeki ile Yetinme ve Barışa Eğilim Gösterme Dönemi.....	131
e.	Savurganlık ve Dağılma Dönemi.....	132
IV.	İBN HALDUN'UN DEVLET KURAMLARINA YAPILAN ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMELERİ	133
A.	KADERCİLİK VE BELİRLENİMCİLİK ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ 134	
B.	GÖVDECİLİK (ORGANİZMACILIK, UZVİYETÇİLİK) ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ	138
1.	<i>GENEL OLARAK GÖVDECİLİK NEDİR?</i>	138
2.	<i>İBN HALDUN'UN GÖVDECİLİĞİ VE DEĞERLENDİRMESİ</i>	141

C. KARAMSARLIK ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ	144
D. TOPLUMSAL ATOMCULUK (TÜME VARIMDA EKSİKLİK) ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ.....	147

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'A GÖRE

DEVLETLEŞME SÜRECİNDE HUKUKUN YERİ

I. HUKUKUN TOPLUM VE DEVLET İÇİNDE KONUMLANDIRILMASINA GENEL BİR GİRİŞ	150
A. HUKUKUN NE OLDUĞUNA İLİŞKİN YAYGIN TARİHSEL VE ÇAĞDAŞ GÖRÜŞLER.....	151
1. <i>ASGARİ AHLAKİ İÇERİK VE EVRENSEL YASAYI TEMEL ALAN GÖRÜŞLER: DOĞAL HUKUKÇULAR</i>	152
2. <i>DEVLET İRADESİNİ TEMEL ALIP KURALDAN YOLA ÇIKAN GÖRÜŞLER: POZİTİVİSTLER</i>	153
3. <i>HUKUKU TOPLUMSAL OLGU OLARAK ELE ALANLAR: TOPLUMBİLİMCİLER</i>	154
B. ÇAĞDAŞ HUKUKUN DEVLETE GÖRE KONUMLANIŞI	156
1. <i>GÜÇLER AYRILIĞI İLKESİ</i>	158
2. <i>SÖMÜRGEÇİLİK, KÜRESELLEŞME VE İNSAN HAKLARI</i>	160
II. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETTEN ÖNCE HUKUK	166
A. GENEL OLARAK İBN HALDUN'A GÖRE KIRSAL YAŞAMDA HUKUKUN YERİ	167
B. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLET OLMADAN DİN VE HUKUKUN VAR OLMA OLANAĞI: HALİFELİK VE ŞİİLİKTE İMAMLIK.....	169
1. <i>İBN HALDUN'A GÖRE HALİFELİK VE İMAMLIĞIN KOŞULLARI</i>	171
2. <i>İBN HALDUN'A GÖRE HALİFENİN VE İMAMIN GÖREVLERİ VE TOPLUM İÇİNDEKİ KONUMLARI</i>	174
III. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETLE BİRLİKTE ORTAYA ÇIKAN HUKUKUN SİYASET İLE ETKİLEŞİMİ	177
A. DOĞAL DEVLET (TABİİ MÜLK) SİYASETSİZLİĞİ VE HUKUK	179
B. USSAL (AKLÎ) SİYASETTE HUKUK	181
C. DİNİ SİYASET VE HUKUK	182
1. <i>GENEL OLARAK DİNİ SİYASET</i>	182
2. <i>HALİFELİKTE FARKLARI</i>	185
a. Bireysel ve Toplumsal Amaçlar ve Bu Konuda Kullandığı Araçlar Bakımından Farkları	186
b. Yönetimin Sürdürülebilirliği ve Toplumsal Etkileşim Bakımından Farkları	187

D. İBN HALDUN'UN MEDENİ SİYASETİ(ÜTOPYACILIĞI) REDDETMESİ VE BU TUTUMUNUN NEDENLERİ.....	192
1. USUN MUTLAK DOĞRUYU VE İYİYİ KAVRAMAK İÇİN YETERSİZ OLUŞU VARSAYIMI.....	192
2. KENTİN MUTLAK ADİL BİR DÜZEN KURMAK İÇİN ELVERİŞSİZ BİR OLUŞUM OLMASI.....	193
3. ÜTOPYACILARIN, SİYASETİN VE YAŞAMIN GERÇEKLERİ KONUSUNDAKİ DENEYİMSİZLİĞİ.....	194
4. İBN HALDUN'U ÜTOPYALARI REDDETMEYE İTEN KİŞİSEL NEDENLER....	195
IV. İBN HALDUN'A GÖRE HUKUKUN TOPLUM VE DEVLET İÇİNDEKİ KONUSU.....	197
A. ÖRF HUKUKUNUN NELİĞİ VE GELİŞİM SÜRECİ	198
1. TOPLUM TARAFINDAN OLUŞTURULAN HUKUK OLARAK ÖRF.....	200
2. DEVLET TARAFINDAN OLUŞTURULAN HUKUK OLARAK ÖRF	201
3. DEVLET VE TOPLUM ARASINDAKİ ETKİLEŞİMDEN DOĞAN HUKUK OLARAK ÖRF	203
B. ŞERİ HUKUKUN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ, GELİŞİM SÜRECİ VE YÖNTEMLERİ.....	205
1. ŞERİ HUKUKUN İBN HALDUN'A GÖRE KAYNAKLARI VE ÖZELLİKLERİ	206
a. İbn Haldun'a Göre Ana Kaynakların Değerlendirilmesi	206
b. Genel Anlamda Şeri Hukuku Özgün Kılan Özellikleri ve İlkeleri.....	209
c. İbn Haldun'a Göre Diğer Dinlerin ve Hukukun İlişkisi	210
2. İBN HALDUN'A GÖRE ŞERİ HUKUKUN GELİŞİM SÜRECİ VE YÖNTEMLERİ.....	212
a. Gelişim Süreci	212
b. Süreç Sonunda Ortaya Çıkan Hukuk Oluşturma Yöntemleri (Fıkıh Usulü)	217
C. İBN HALDUN'A GÖRE ÖRF VE ŞERİ HUKUKUN ETKİLEŞİMİ	219
SONUÇ.....	223
KAYNAKÇA	239
ÖZGEÇMİŞ.....	250

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
AHGE	: Anayasa Hukuku: Genel Hükümler
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
A General View of Positivism	: A General View of Positivism: or, Summary Exposition of the System of Thought and Life, Adapted to the Great Western Republic, Formed of the Five Advanced Nations, the French, Italian, Spanish, British, and German, Which, Since the Time of Charlemagne, Have Always Constituted a Political Whole
AJS	: American Journal of Sociology
AnAnoIKMExoAC	: An Analysis of Ibn Khaldun's Muqaddimah Examination of Asabiyya Conecept
Are you a man or a mouse?	: Are You a Man or a Mouse? How Humans Evolved from Rodent that Lived in China 160m years ago
AÜİF Dergisi	: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi
AvEDİSTE	: Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri
BiSAH	: Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DevTe	: Devlet Teorisi
Ed.	: Düzenleyen (editör)/ düzenleme, uyarlama
FeSoHuvD	: Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet
FUMavG	: Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi
GaNAvKuFKoYBİK	: Gazâlî'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması
GiHveM	: Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime
Güncel Okumalar	: İbn Haldun: Güncel Okumalar
HaMiçişÖKİbAbÖRÖ	: Hanefi Mezhebinin İç İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidin'in Örf Risalesi Örneği
HLR	: Harvard Law Review
Hız.	: Hazreti
IHatMoSoSaCoTİniSotSaR	: Ibn Khaldun and the Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry into Society, the State, and Revolution
IKhaHoCinHi	: Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered
IKoS	: Ibn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison
IKUnoCatDofIsatWeT	: Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today

IsOranIh	: Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn
İbn Haldun	: İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri
İHaTaDeK	: İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı
İHAKSiTYeBA	: İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım
İHeSMeTE	: İbn Haldun'un "es-Siyâsetü'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi
İHHaFveT	: İbni Haldun'un Hukuka ait Fikirleri ve Tesiri
İhİD	: İhyadan İnşaya İslam Düşüncesi -Süreklilik Âlemin Bedeni Değişim Ruhudur
İHilATTaGK	: İbn Haldun ile Arnold Toynbee'nin Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması
İHİvFiD	: İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası
İHMeveSiT	: İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi
İHTaBiD	: İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu
İHTovDeK	: İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı
İHUmODKAT	: İbn Haldun Umranında Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Asabiye Teorisi
İHveHTaFTüBA	: İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı
İHvİSovFıY	: İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fikhî Yaklaşımlar
İsAM	: İslam Asabiyye Milliyetçilik
İSiDSOTiPUSUTvİ	: İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldūn
İ2İvT	: İlmihal II - İslam ve Toplum
KaKRoDHuK	: Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı
Kuran	: Kuran-ı Kerim
Ltd.	: Limited
MeÇavDüDYeK	: Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması = The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order
MuveLDA	: Mukaddime'de ve Leviathan'da Devlet Anlayışı
MuSöz	: Mukaddime Sözlüğü: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü
NaS	: On the Origin of Species By Means of Natural Selection.
NoPAnETOTOtPDaPoB	: Nothing Personal: Ants Execute Their Own To Prevent Damaging Population Booms
ODHuvA	: Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet
ODSiyaK	: Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl
Par.	: Paragraf
PAvKaR	: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü
s.	: Sayfa/ sayfalar
SaDoBİ	: Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldūn'un Savaş ve Barış Kuramı

SiT I	: Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e
SETInoGOraP	: Strickberger's Evolution: The Integration of Genes, Organisms and Populations
SoBiBYimOlİH	: Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak
İbn Haldun	: İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri
SülU Dipnotu	: Süleyman Uludağ'ın Dipnotu
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
tEpoİH	: The Epistemology of Ibn Khaldūn
TMK	: Türk Medeni Kanunu
tSoJ	: The Schools of Jurisprudence: Their Places in History and Their Present Alignment
UmUy	: Umrandan Uygarlığa
vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
vs.	: Ve saire
yy.	: yüzyıl

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.1.....	36
Şekil 1.2.....	44
Şekil 2.1.....	95
Şekil 2.2.....	109



RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur la théorie de l'"asabiyya" du penseur musulman Ibn Khaldûn sur la société et ses idées sur les concepts d'Etat et de droit. Il attire l'attention sur le fait que la notion d'« asabiyyah » nécessite une explication. Cette notion, utilisée fréquemment par les arabes nomades avant même l'apparition de l'Islam, traduit les liens de l'individu avec ses ancêtres du côté paternel. La compréhension qui en est ressorti a conduit les sociétés arabes à vivre dans un ordre tribal pendant des siècles. Cependant Ibn Khaldûn a utilisé ce terme dans différentes significations, spécialement dans celle de la «cohésion sociale» qui est à l'origine de l'émergence des sociétés. L'assabiya est un terme qui constitue également la racine du mot « taassup (fanatisme) » en turc qui désigne, si ce ne sont les extrêmes liens, les liens forts d'une personne avec une communauté, une idéologie ou une religion.

Deuxièmement la présentation d'Ibn Khaldoun est nécessaire afin de démontrer son importance et les raisons pour lesquelles ses idées ont été choisies pour cette thèse. Il est un scientifique musulman dont les domaines sont le droit et les sciences sociales. Il est surtout connu comme un historien. Par ailleurs, il est largement reconnu comme le fondateur de la sociologie moderne ainsi que de l'histoire de la civilisation. Il est né en Tunisie au début de 15e siècle. C'est là qu'il a pu bénéficier de sa première éducation. A la suite d'une grande peste arrivée en Tunisie qui a tuée presque tous ses proches et ses professeurs bien-aimés, il s'est lancé dans la politique. Une fois en politique, il a pris part dans beaucoup de conspiration contre les dynasties au pouvoir en Afrique du Nord et en Andalousie, ce qui lui a rendu la vie très difficile. En raison de cette carrière politique controversée, il ne pouvait pas rester à un endroit pendant très longtemps. Après avoir laissé cette vie derrière lui, il est retourné en Tunisie et a commencé à travailler sur son chef-d'œuvre: «El-Iber » qui signifie littéralement l'illumination. Il a plus particulièrement entrepris la rédaction de son introduction: «Muqaddima» qui est plus connue que l'oeuvre en elle-même. C'est en rédigeant une autobiographie qu'il a conclu son travail. Ces livres sont les principales sources de cette thèse. Il est ensuite passé en Egypte et est

devenu juge principal de l'école juridique Mâliki où il a commencé à donner des conférences dans la madrasa. Lors de sa longue vie, il a eu la chance de rencontrer le conquérant turc Tamerlan à Damas. Il a perdu toute sa famille et sa fortune dans un accident de mer. Cependant aucun de ces événements n'ont cassés sa volonté de contribuer à la science ou sa foi en Dieu. Il est décédé en 1406, sans avoir vu la conquête de Constantinople par Mehmet II. Il a mis à jour son travail jusqu'à sa mort. Il y a vraiment un nombre important d'études universitaires sur lui, mais la plupart de ces œuvres ont pris en main ses idées sur la sociologie et l'histoire. Bien qu'il soit juriste, il n'y a presque aucune oeuvre notable ayant pris en main ses opinions vis-à-vis du droit.

Dans cette thèse, nous allons essayer de répondre à des questions comme: «A la lumière de la vision d'Ibn Khaldûn, comment et pourquoi les sociétés se dotent d'un Etat et d'un système juridique? ». A cet effet, tout d'abord la notion d'asabiyya sera développée, ensuite le processus d'étatisation sera étudié parallèlement au processus d'urbanisation des sociétés nomades. Les idées politiques et juridiques d'Ibn Khaldoun seront expliquées avec leurs connexions. Enfin, c'est le système de droit en vigueur à l'époque d'Ibn Khaldûn, sa relation avec l'Etat et sa place vis-à-vis de lui qui seront analysés.

Dans la première partie de cette thèse, c'est la logique générale qui a conduit Ibn Khaldoun au concept d'asabiyye sera exposée. Pour faire cela, ses sources de connaissances seront examinées. Puis les raisons et les buts de l'utilisation de la notion d'asabiyye vont être identifiés.

De ce fait, c'est tout d'abord la vie d'Ibn Khaldûn qui sera dépeinte; car il est considéré par une grande majorité que son point de vue scientifique provient de ses expériences. Lui-même avouait ce fait. Deuxièmement son approche scientifique de l'histoire sera résumée. Enfin sa vision de l'ontologie et son point de vue à l'égard de « l'évolution» seront affichés.

Ensuite l'évolution historique de l'asabiyya avant l'époque d'Ibn Khaldûn sera observée. Des réponses seront recherchées à des questions telles que: «Comment l'asabiyye a influencée la communauté tribale arabe et l'apparition de l'Islam?".

Ainsi, la démonstration que l'utilisation du concept d'asabiyya par Ibn Khaldûn est différente de son utilisation générale dans la société sera faite. En faisant cela des questions telles que «Est-ce que l'asabiyya dépend uniquement d'un lien de sang - comme la plupart s'y attendent selon la racine étymologique du concept- ou l'asabiyya a-t-elle une signification plus profonde pour Ibn Khaldoun? » pourront trouver des réponses. Une fois la question de son utilisation résolue, à la lumière de la perspective d'Ibn Khaldûn, les effets de la notion sur les hommes et les sociétés seront déterminés.

Dans la deuxième partie de cette thèse, le processus d'étatisation sera étudié. Pour cela, au premier abord, la compréhension qu'Ibn Khaldûn avait du concept d'Etat sera analysée. Son concept de « Mülk » qu'il utilise dans le sens d'Etat sera étudié. Puis, les relations entre l'Etat et l'administration seront démontrées d'après son point de vue. Ensuite, les conditions minimales requises afin de former un Etat à partir d'une société rurale seront présentées selon lui. Après avoir répondu à la question de «Comment les sociétés passent des civilisations nomades primitives à des sédentaires plus avancés? Que peuvent-ils garder ou perdre lors de ce processus? Comment les techniques de subsistances des individus changent lors de ce processus? La moralité des individus change-t-elle dans le bon ou dans le mauvais sens? Y a-t-il une différence entre les sociétés sédentaires ou nomades sinon s'influencent-ils mutuellement lors du processus de développement de la civilisation et de la culture?" Des recherches seront effectuées pour répondre aux questions comme celles-ci.

Dans la troisième et quatrième section de la deuxième partie, les théories les plus débattus d'Ibn Khaldoun sur l'interaction entre les différentes sociétés et leurs évolutions pendant leurs processus d'étatisation seront présentés. A la fin de cette démonstration, des critiques seront apportées. Avant tout «Est-il un déterministe? Un fataliste?", puis "Est-il organiciste dans le sens utilisé par les anthropologues? », Enfin "Avait-il un point de vue pessimiste lors de la formation de ses théories?", et "Avait-il fait son intronisation de manière correct?".

Dans la dernière partie, la vision d'Ibn Khaldûn sur le droit et de la place qu'il occupe dans l'Etat seront analysés. Pour cela une réponse sera apportée à la question

de savoir: «Comment le concept de droit et l'ordre juridique sont compris et où sont leurs places dans la société moderne?».

Pour cette raison avant tout des réponses seront recherchées aux questions suivantes, "Quelles sont les sources juridiques recommandées dans le monde contemporain?" et «Quels sont les facteurs principaux de la formation du système juridique occidental qui prévaut aujourd'hui? ». Avec la présentation de ces sujets, les différences entre la réflexion d'Ibn Khaldûn sur le montage de l'Etat et du droit et leurs compréhensions contemporaines seront démontrées.

Dans la deuxième section de la dernière partie, les relations entre le droit et l'administration avant la naissance de l'Etat seront étudiées à la lumière de sa réflexion. Selon lui: «il y a deux types de sociétés nomades: ceux qui ne disposent que d'un leadership naturel basé sur l'asabiyya naturelle en fonction de leurs seuls liens familiaux et d'autres qui sont soutenus par Dieu grâce à une religion et qui obtiennent une asabiyya plus forte ». A côté de cela, les raisons de l'urbanisation seront présentées parallèlement à la présentation des avantages et inconvénients de la vie citadine. En raison de son origine musulmane, sa vision des relations entre le Califat et le droit doit également être examinée dans cette thèse.

Dans la troisième section de cette partie, c'est la classification des états par Ibn Khaldûn qui sera présentée. Ce sujet commencera par la présentation de l'Etat naturel qui ne mène pas une politique cohérente. Elle sera suivie avec des explications sur les Etats qui utilisent la logique comme guide de leurs politiques. La classification se terminera avec la présentation des Etats qui basent leurs politiques sur la religion. Lors de cette présentation de la classification des Etats, il sera également question de présenter la place du droit au sein d'eux. À la fin de cette section, sa critique sur le concept d'«utopies», de leurs fondateurs ainsi que les raisons de son positionnement à ce sujet seront examinés en profondeur.

Dans la dernière section de cette partie, le courant dominant du droit musulman sera analysé à la lumière des informations fournies par Ibn Khaldûn. Pour faire cela, d'une part les coutumes liées à l'Etat et à la société seront étudiées, puis leurs moyens d'interaction possibles seront identifiés. Cet examen sera effectué en prêtant attention

au concept de "périodes" d'Ibn Khaldûn. Les connaissances de ce dernier et son point de vue sur la loi islamique, également connu sous le nom de la "charia" seront mis en avant. Sa vision des sources principales de la charia sera rapportée à la lumière des connaissances qu'il a partagées dans la Muqaddima sur «le Coran, la Sunna, le consensus (ijma) et l'Ijtihad». Ensuite, les éléments qui rendent la charria spécifique et la manière d'Ibn Khaldoun de différencier celle-ci des autres systèmes juridiques de son temps seront présentés. Ensuite, comme il est indiqué dans la Muqaddima, c'est le processus de développement historique de la charia qui sera pris en main. Puis, ce sont les méthodes de la charia dans la formation d'une norme juridique qui seront expliquées à la lumière de sa réflexion et des connaissances qu'il a fournies dans la Muqaddima. Enfin, c'est la relation changeante entre les coutumes de l'administration (Etat) et de la société d'une part et la charia de l'autre part qui sera examinée.

Les objectifs de recherche de cette thèse se composent des questions suivantes: «Quelles sont les principales sources de la souveraineté de l'Etat et du droit dans les théories d'Ibn Khaldoun? L'Etat et le droit sont-ils vraiment intégrés ou non? Quelles sont les relations possibles entre l'Etat, le système juridique et la religion? Comment cela affecte la compréhension de la laïcité? Quelles sont les idées d'Ibn Khaldûn sur l'efficacité juridique? Quelles sont les principales raisons de l'existence de l'Etat et des systèmes juridiques? Comme le suggère Ibn Khaldûn dans ses théories, y a-t-il une situation, dans le processus d'évolution des sociétés, qui doit être évitée? Que devient le droit lors du processus d'étatisation des sociétés? » Tout en essayant de répondre à ces questions, les idées d'Ibn Khaldoun sur les Etats, les systèmes juridiques et les sociétés seront exploitées pour comprendre le processus de transformation de ces concepts.

Mots- Clés: Asabiyya (Cohésion sociale), de l'Economie, Evolution, Etat de Droit, Ibn Khaldûn, la loi Islamique, la Morale, la vie Citadine, la vie Nomade, Organicisme, Laïcité

ABSTRACT

This thesis main subject is about medieval thinker Ibn Khaldûn's asabiyya theory of society and his thoughts about systems of state and law. Firstly "asabiyya" concept needs to be explained. Asabiyya is word that widely used by nomadic Arabs -before appearance of Islam- meaning as one's connection to his family ties from his father's side ancestors. This concept's understanding lead the Arabs societies live in a tribal manner for ages before Islam. However Ibn Khaldûn uses term with different meanings, mainly as "social cohesion", which leads to emerge of societies. It is a term which is also the word root of "taassup (bigotry)" in Turkish which means strong -if not extreme- ties of a person to a community or an ideology or a religion.

Secondly Ibn Khaldûn needs to be introduced to show his importance and why his ideas are chosen for this thesis. He is a Muslim scientist whose profession is law and social sciences. He is mostly known as a historian. He is widely known as founder of modern sociology, history of civilization as well. He born in Tunisia in the beginning of 15th century. He started his first education there. After a great plague arrived in Tunisia and killed nearly all of his relatives and his beloved teachers, he started his political career. When he was in politics, he had involved with a lot of conspiracy against ruling dynasties in North Africa and in Andalusia (current Spain) which made life very difficult for him. Because of this controversial political career, he could not stay one place for too long. However after brief period of time, he returned back to Tunisia and left that career behind and started working on his masterpiece: "El-Iber" which literally means enlightenment and its more known introduction: "Muqaddima". To finish this work he wrote down his autobiography. These books are our main sources in this thesis. Then he moved to Egypt and become high judicator of Mâliki jurisprudence and he started giving lectures in the madrasah as well. In his long life spawn he had a chance to meet Turkish conqueror Tamerlane in Damascus. He lost his entire family and fortune in an accident at sea. However none of these events broke his will to contribute to science or his faith in God. Died -before seeing Conquest of Constantinople by

Mehmet II- in 1406. He updated his work till his death. There are really huge academic studies about him, but most of these works are only evaluating his ideas impacts on sociology and history. There is nearly none study -that evaluates his ideas about law- worth mentioning.

In this thesis questions like: “how and why society forms a government, become a state and constitute a law system in the light of Ibn Khaldûn’s vision?” will try to be answered. For this purpose, firstly asabiyya term will be explained and then the process of forming a state will be explained as with evolution process of societies from nomadic to urban societies. Then Ibn Khaldûn’s political and judicial ideas will be explained with their connections. After that the law system which was in use in Ibn Khaldûn’s era will be analyzed and its position in state and society affairs will be tried to be determined.

At first section of this thesis, it will be started by identifying İbn Khaldûn’s general logic which led him to asabiyya concept. To do this his knowledge sources will be presented. Then his reasons and aims will try to be identified about his usage of the concept of asabiyye.

Because of this, firstly Ibn Khaldûn’s life will be portrayed; because it is thought by majority that his scientific perspective comes from his experiences, as he confessed it by himself. Secondly his scientific approach to history will be summarized. Finally his idea of ontology and his view about “evolution of all things” will be shown and its criticism will be done.

Then historical process of asabiyya will be tried to be observed before Ibn Khaldûn’s era. Questions like: “How it affected the Arabic tribal community and the appearance of Islam?” will be tried to be found. So it will be ensured that his usage of asabiyya concept is different from general use in society. While doing this questions like “Does asabiyya depend on bloodlines -as most expect from derivation of etymology of the concept suggests- or asabiyya means more than that to Ibn Khaldûn?” can find solutions. His usage of the term will be analyzed and its effects on humans and society will be determined in Ibn Khaldûn’s perspective.

At the second section of this thesis, the process of forming a state will be examined. For that Ibn Khaldûn's understanding of state concept will be analyzed at first. His concept of "mülk" will be studied. Immediately after in his point of view, governance and state affairs will be tried to be shown. Then minimum necessary conditions for forming a state from a basic nomadic society will be displayed in his perspective. After that "How societies turn from seemingly primitive nomadic civilizations to seemingly more advanced sedentary ones? What can they keep or lose in this process? How do people's livelihood earning techniques change in this process? How do people's morality change, for better or worse? Is there a static difference between nomadic or sedentary cultures or are they affecting each other in the development process of civilization and culture?" search will be done to answer questions like these.

In the third and fourth main topics of second section, Ibn Khaldûn's most debated theories about interaction between different societies and the evolution of societies in stratification process are going to be demonstrated. After finishing explaining them, their criticisms will be made. First "Is he a determinist and fatalist or not?", then "Are his ideas organicist—a concept widely used by anthropologists-?" after that "Did he use a pessimistic point of view when forming his theories?", and finally "Did he made his induction correctly?" questions will be answered.

In the last section, Ibn Khaldûn's view of law and its position in state will be analyzed. For that at first this question will be answered: "How law concept and systems are understood and positioned in modern society?" Because of this, "What are the recommended sources of law in modern era?" and "Which main factors have -the prevailing western law systems- been determined on?" will be explained. With explaining of these subjects, differences between modern state and law mentality between Ibn Khaldûn's thoughts about state and law will be introduced.

In the second main topic of last section; affairs between law and governance before state come into existence will be put forward in the light of Ibn Khaldûn's view. He thinks that: "there are two kind of nomadic societies; the ones who only have a natural leadership based on natural asabiyya depending on only family ties and others who are blessed by God with a religion which gives them a stronger

asabiyya” Also city life with its price and benefits and the reasons of going to city from wilderness will be put forth. Because of his Muslim background, his view of affairs between Caliphate and law also needs explanation in this thesis.

In the third main topic of this section, Ibn Khaldûn’s state classification will be introduced. This task will start by explaining natural state without consistent politics. That will be followed with explanations about the states which uses logic as guide for their policies. Explanation of the classification will end with explanation of states which uses religion as a basis for their policies. While examining the classification of states, position law in these will also be determined. At the end of this part; his criticism about “utopias” and their founders will be introduced, and also reasons of his attitude about this subject will be examined thoroughly.

At the last main topic of this section, mainstream traditional Islamic law system will be analyzed in the light of information provided by Ibn Khaldûn. To do that, firstly customs about governance and customs of society will be examined, then their possible interaction ways will be identified. This examination will be done by paying attention to Ibn Khaldûn’s theory of periods. His knowledge and view about Islamic law known as “Sharia” will be tried to be put forward. The knowledge he had given about Sharia’s main sources in Muqaddima: ‘Quran, Sunna, Consensus (Ijma) and Ijtihad’ will be examined. Then uniqueness of Sharia Law will be tried to be shown and how Ibn Khaldûn differentiates it from other Law systems in his time. After this, historical development process of Sharia will be referred as given in Muqaddima. Then Sharia Law’s methods about constituting a legal norm will be explained in the light of Ibn Khaldûn’s view and knowledge he provided in Muqaddima. At the end changing process of affairs between customs of governance (state) and Sharia Law will be explained.

Research aims of this thesis consist of questions: “What are the main power sources of sovereignty and law in Ibn Khaldûn’s theories? Are State and law really integrated or not? What are the possible relations between state, law system and religion? How does it affects secularism views? What are the thoughts of Ibn Khaldûn about legal efficiency? What are the main reasons of existence of state and law systems? Is there a situation -in the evolution process of societies into states- that

must be avoided in Ibn Khaldûn's theories as he suggests? What will happen to law in the stratification process of societies?" while trying to answer these questions, Ibn Khaldûn's thoughts about states, law systems and societies will be used for understanding the transformation process of them.

Key words : Asabiyya (social cohesion), City Life, Economy, Evolution, Human Nature, Ibn Khaldûn, Islamic Law, Nomadic life, Organicism, Process of Forming a State, Secularity



ÖZET

Bu tez, ana konu olarak ortaçağ düşünür İbn Haldun'un topluma ilişkin "asabiyye" kuramı ile devlet ve hukuk düzenlerine ilişkin düşünceleri hakkındadır. İlk olarak *asabiyye* kavramının açıklanması gerekmektedir. Asabiyye, göçebe Araplar tarafından –İslam'ın ortaya çıkışından bile önce- sıkça kullanılan bir kavram olarak; birinin baba tarafından atalarına olan bağlarını belirtmektedir. Arapların bu kavramı anlayış biçimleri çağlar boyu kabile düzeninde yaşamasına yol açmıştır. Fakat İbn Haldun kavramı birçok farklı anlama – özellikle de toplumların ortaya çıkmasına yol açan "toplum ruhu" anlamına - gelecek biçimde kullanmıştır. Bu kavram ayrıca Türkçeye de giren "taassup" sözcüğünün de köküdür. Bu da bir kişinin bir topluluğa ya da düşünce veyahut inanç akımına –aşırı değilse- güçlü bağlılığı anlamına gelecek biçimde kullanılmaktadır.

İkinci olarak İbn Haldun'un tanıtılması –bu tez için onun önemi ve düşüncelerinin neden seçildiğini göstermek amacıyla- gereklidir. İbn Haldun, ortaçağda yaşayan bir bilim insanıdır, onun uzmanlık alanı da hukuk ve toplum bilimleridir. Çoğunlukla tarihçi kimliğiyle tanınmaktadır. Ayrıca çoğunlukla toplum bilimin ve uygarlık tarihinin kurucusu olarak da bilinmektedir. 15'inci yüzyılın başlarında Tunus'ta doğmuştur. İlk eğitimine burada başlamıştır. Büyük bir veba salgını Tunus'a vardığında ve neredeyse bütün yakınlarını ve sevdiği hocalarını kaybetmesinin ardından siyasete adım atmıştır. Siyasete girince Kuzey Afrika'nın ve Endülüs'ün (şimdiki İspanya) hanedanlıklarına karşı birçok kumpasa karışmıştır, bu da yaşamını epey zorlaştırmıştır. Bu tartışmalı siyasal yaşamı yüzünden bir yerde çok uzun süre kalamamıştır. Fakat bundan sonra, Tunus'a dönerek bu yaşamı geride bırakmış ve başyapıtı (yaklaşık olarak aydınlanma demek olan) "El-İber" üzerinde çalışmaya başlamıştır. Bunun yanında yapıtın kendisinden daha ünlü olan girişi "Mukaddime"yi kaleme almıştır. Yapıtını bitirmek için bir de öz yaşam öyküsünü yazmıştır. Bu kitaplar, tezimizin de birincil kaynaklarıdır. Sonrasında Mısır'a geçen İbn Haldun orada Mâliki hukuk okulunun baş kadısı olmuş ve medresede dersler vermeye başlamıştır. Uzun yaşam süresi içinde Türk Fatihî Timur'la Şam'da görüşme olanağına kavuşmuştur. Bütün ailesini ve mal varlığını bir deniz kazasında

yitirmiştir. İkinci Mehmet tarafından İstanbul'un fethedildiğini göremeden 1406 yılında ölmüştür. Ölümüne kadar yapıtını güncellemiştir. Hakkında epey çok akademik araştırma bulunmaktadır, ama bu çalışmaların çoğu onun görüşlerinin toplum bilim ve tarihe ilişkin yönlerini ele almıştır. Hukukçu olmasına rağmen hukuka ilişkin görüşlerinin öncelikle ele alındığı, dikkate değer neredeyse hiçbir çalışma bulunmamaktadır.

Tezin kurgusu üç başlıktan oluşmaktadır. Bunlar da -İbn Haldun'un bilgi kuramındaki ev benzetmesinden hareketle betimlenirse- birinci bölüm tezin temeli olan "İbn Haldun'un asabiyye kuramı"dır. İkinci bölüm tezin duvarları sayılabilecek olan "devlet ve devletleşme"dir. Üçüncü Bölüm ise tezin çatısı olup "İbn Haldun'a göre hukukun toplum ve devlet içindeki yeri" biçimindedir. Düşünce açısından değerlendirildiğinde İbn Haldun'un hukuk görüşünü irdelemek bu tezin ortaya konmasındaki ilk amaçtır, fakat yukarıda sözü edildiği gibi kendisi çatı özelliği göstermektedir, onu taşıyacak duvarlar bütünü olarak devletin açıklanıp insan zihninde gerçekliğe oturtulması gereklidir. Fakat devletin de duvarlar olarak sağlam biçimde anlaşılması için asabiyye kuramı temelinde yükseltilmesi gerekmektedir. Bu bakımından İbn Haldun'un bilgi anlayışını açıklarken bu ev benzetmesini göstermesine yol açan: *"Eylemin sonu düşüncenin başıdır, düşüncenin sonu ise eylemin başlangıcıdır."* biçiminde bir anlayışı vardır. Bu tezde bu anlayış doğrultusunda ilk başta İbn Haldun'un hukuk görüşünü ortaya koymak amaçlanmakta ise de onu taşıyacak bir gövde olarak önce İbn Haldun'un devlet anlayışına, devletin de ayakta durmasını güvenceye alacak bir temel olarak da daha önce İbn Haldun'un asabiyye kuramının irdelenmesi gereklilik göstermektedir.

Bu tezde "İbn Haldun'un görüşleri ışığında, toplumlar nasıl ve neden yönetim ve devlet oluştururlar ve bir hukuk düzeni tasarlarlar?" gibi sorular yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu nedenle, ilk olarak asabiyye kavramı açıklanacak ve sonrasında devletleşme süreci, toplumların kır yaşamından kent yaşamına doğru evrimi ile birlikte ele alınacaktır. İbn Haldun'un siyasi ve hukuki görüşleri bağlantılarıyla birlikte açıklanacaktır. Bundan sonra İbn Haldun'un döneminde var olan hukuk düzeni ve bunun devletle ilişkisi ve ona karşı konumu çözümlenerek aralarındaki ilişki ortaya konacaktır.

Bu tezin ilk bölümünde, İbn Haldun'u asabiyye kavramına götüren genel mantığı ortaya konacaktır. Bunu yapmak için bilgi kaynakları irdelenecektir. Bunun için bilgi kaynakları gösterilecektir. Sonrasında asabiyya kavramını kullanmasındaki amaçları ve nedenleri belirtilmeye çalışılacaktır.

Bu nedenle, ilk olarak İbn Haldun'un yaşamı anlatılacaktır, çünkü çoğunluk tarafından benimsenen görüşe göre onun bilimsel bakış açısının deneyimlerinden ileri geldiği öne sürülmektedir. Kendisi de bunu kabul etmektedir. İkinci olarak tarihe bilimsel yaklaşımı özetlenecektir. Son olarak da İbn Haldun'un varlık üzerine düşünceleri ve "evrim anlayışı" ele alınacaktır.

Sonrasında asabiyyenin, İbn Haldun'dan önceki tarihsel gelişim süreci, ele alınacaktır. "Asabiyye, Arap kabileleri ile İslam'ın ortaya çıkışını nasıl etkilemiştir?" gibi sorulara yanıt bulunmaya çalışılacaktır. Böylece İbn Haldun'un asabiyyeyi kullanımının toplumun genelindeki kullanımdan farklı olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken "Asabiyye İbn Haldun'a göre yalnızca -çoğunun umduğu gibi etimolojik kökeninden çıkan anlamıyla- kan bağı mı yoksa asabiyya, onun için daha derin bir anlama mı geliyor?" gibi sorular da yanıt bulabilecektir. Bu kavramın kullanımı çözümlendikten sonra asabiyyenin İbn Haldun'un bakış açısından, insanlar ve toplumlar üzerinde nasıl bir etki yaptığı ortaya konulacaktır.

Bu tezin ikinci bölümünde, devletleşme süreci sorgulanacaktır. Bunun için başlangıçta İbn Haldun'un devlet kavramını nasıl anladığı çözülmeye çalışılacaktır. Devlet anlamında kullandığı "mülk" kavramı incelenecektir. Hemen ardından onun gözünden, yönetim ve devlet arasındaki ilişkiler gösterilecektir. Sonrasında bir kır toplumunun devlet kurması için gereken asgari koşullar onun bakış açısıyla sunulacaktır. Yine bunun ardından: "Toplumlar nasıl görece ilkel göçebe sayılmaktan, görece üstün ve yerleşik sayılanlara dönüşmektedirler? Bu süreçte neyi koruyup neyi kaybedebilirler? İnsanların geçim kaynakları bu süreçte nasıl değişmektedir? İnsanların ahlakları bu süreçte iyi yönde mi, kötü yönde mi ilerlemektedir? Göçebe toplumlar ile yerleşik toplumlar arasında sabit bir fark var mıdır, yoksa uygarlık ve kültürün gelişim sürecinde birbirlerini etkilemekte midirler?" gibi sorulara yanıt aranacaktır.

İkinci bölümün üçüncü ve dördüncü ana başlıklarında İbn Haldun'un en çok tartışılan farklı toplumların birbiriyle etkileşimi ile devletleşme sürecindeki toplumların evrimi hakkındaki kuramları gözleme sunulacaktır. Açıklanmaları sonlandırıldıktan sonra, eleştirileri yapılacaktır. Öncelikle “Belirlenimci (*determinist*) midir? Kaderciler midir?”, sonra “Antropologların çokça kullandığı anlamda gövdeci (*organizmacı*) midir?”, bunda sonra ise “Kuramlarını oluştururken kötümser bir bakış açısına mı sahipti?” ve bitirişte “Tümevarımını doğru yaptı mı?” soruları yanıtlanacaktır.

Son bölümde, İbn Haldun'un hukuk görüşü ve ona göre hukukun devlet içindeki konumlanması çözümlenecektir. Bunun için öncelikle “Hukuk kavramı ve düzenleri çağdaş topluma göre nasıl anlaşılıyor ve nerede konumlanıyor?” sorusu yanıtlanacaktır. Bu nedenle, “Çağdaş dünyada hukuk için önerilen kaynaklar nelerdir?” ve “Egemen batı hukukunun oluşumunu belirleyen temel etmenler nelerdir?” sorularına yanıt aranacaktır. Bu konuların anlatımı ile İbn Haldun'un devlet ve hukuk hakkında kurguladığı düşünce yapısı ile çağdaş dünyadaki devlet ve hukuk anlayışları arasındaki farklılıkları ortaya konmuş olacaktır.

Son bölümün ikinci ana başlığında, İbn Haldun'un görüşleri ışığında devletten varlık bulmadan önceki dönemde yöneti(şi)m ve hukuk ilişkileri ortaya konacaktır. Ona göre: “İki çeşit kır toplumu vardır; yalnızca aile bağlarına dayalı olan ve doğal bir önderlikle doğal asabiyyeden güç alanlar ve Tanrı tarafından bir din ile desteklenip daha güçlü asabiyye elde eden toplumlar.” Bunun yanında kent yaşamının getirileri ve götürüleri de kırdan kente geçişin nedenleriyle birlikte ortaya konacaktır. Müslüman geçmişi yüzünden halifelik ve hukuk ilişkisi de bu tezde incelenmesi gereken bir başka konudur.

Bu bölümün üçüncü ana başlığında İbn Haldun'un devlet sınıflandırması tanıtılacaktır. Bu konu tutarlı bir siyaset gütmeyen doğal devletin anlatımıyla başlayacaktır. Bunu güdecekleri siyaseti usun rehberliği ile belirleyen devletlerle ilgili açıklamalar izleyecektir. Sınıflandırmanın konusu dini, kendi siyasetine temel olarak hareket eden devletlerin anlatımı ile sonlanacaktır. Devletlere ilişkin sınıflandırma incelenirken hukukun bu devletler içindeki konumu da ortaya konacaktır. Bu başlığın sonunda ise; “ütopyalar” ve onların kuramcılarının yaptığı

eleştiriler tanıtılacak ve bu konuya ilişkin tutumunu ortaya çıkartan nedenler derinlemesine incelenecektir.

Bu bölümün son başlığında, ana akım İslam hukuku düzeni, İbn Haldun'un verdiği bilgiler ışığında çözümlenecektir. Bunu yapabilmek için, öncelikle devlete ilişkin örf ve toplumun örfü incelenecek, sonra bunların birbirleri ile kurabileceği etkileşim biçimleri açıklanacaktır. Bu inceleme İbn Haldun'un dönemler kuramı açısından da değerlendirilecektir. İbn Haldun'un Şeriat olarak bilinen İslam hukuku hakkındaki bilgisi ortaya konmaya çabalacaktır. "Kuran, Sünnet, Uzlaşma (*İcma*) ve *İçtihat* (çalışma, çıkarsama)" olarak *Mukaddime*'de verdiği bilgiler ışığında Şeriatın ana kaynaklarına bakışı anlatılacaktır. Sonrasında Şeriatı özgün kılan özellikleri ve İbn Haldun'un kendi çağında gördüğü diğer hukuk düzenlerinden nasıl farklı bulduğu gösterilecektir. Sonrasında *Mukaddime*'de belirtildiği gibi Şeri hukukun tarihsel gelişim sürecine değinilecektir. Şeriatın bir hukuk kuralı oluşturmak için nasıl yöntemler kullandığı İbn Haldun'un görüşleri ve *Mukaddime*'de verdiği bilgiler ışığında açıklanacaktır. Son olarak yönetim (devlet) ve toplum örfü ile Şeri Hukuk arasındaki değişkenlik gösteren ilişki biçimleri incelenecektir.

Bu tezin araştırma amaçları şu sorulardan oluşmaktadır: "İbn Haldun'un kuramlarında devlet egemenliğinin ve hukukun güç kaynakları nelerdir? Hukuk ve devlet gerçekten bütünleşik midir, değil midir? Devlet, din ve hukuk arasındaki olası ilişki biçimleri nelerdir? Bu laiklik anlayışlarını nasıl etkilemektedir? Hukuki etkinlik hakkında İbn Haldun'un görüşleri nelerdir? Devletlerin ve hukuk düzenlerinin başlıca varlık nedeni nedir? İbn Haldun'un kuramlarında önerdiği gibi kaçınılması gereken bir durum söz konusu mudur? Toplumların devletleşme sürecinde hukuka ne olur?" Bu soruların yanıtlanması denenirken İbn Haldun'un devletler, hukuk düzenleri ve toplumlar hakkındaki görüşleri bu olguların dönüşüm sürecini –onun gözünden- anlamak amacıyla kullanılacaktır.

İbn Haldun'un asabiyyeye, devlete ve hukuka yüklediği anlamlar son derece özgün bir yapı sergilemekte ve günümüzde bile ilgiyle okunmasına yol açacak biçimde yaratıcı açılımlar sunmaktadır. Dünya'da toplumsal bilimlerde Tezin başlığının bu üç kavramı temel alarak oluşturulması da bundan ileri gelmektedir. Kendisinin hareketli yaşamı düşüncelerine de yansımıştır ve bilgi anlayışının

temeline de öncelikle yaşamsal deneyim üzerinden gerçekçiliği yerleştirmiştir. O bu nedenle, Süleyman Uludağ'ın *Mukaddime* çevirisine koyduğu girişte belirttiği gibi önce gerçekçi, sonra akılcı sonra da gelenekçidir. Düşüncelerini hem zamana hem de yere göre son derece geniş bir çerçevede ele alan İbn Haldun; coğrafyadan toplum bilime, yaşam bilimden tıba, mantık ve matematikten edebiyat ve şiire, felsefeden tasavvufa ve hukuka, devlet ve toplumdaki kentleşme ve iktisada kadar çok geniş bir inceleme alanında onu okuyanların çoğunluğuna göre kendi içinde bütünlük gösteren bir kurgu oluşturmayı başarmıştır. Bu başarısı onun görüşlerinin birçok kitap ve –bu gibi- tez çalışmalarının konusu olmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar kavramlar : Asabiyye, Devletleşme, Evrim, Gövdecilik (organizmacılık) , İbn Haldun, İktisat, İnsan Doğası (yaratılışı), İslam Hukuku, Kır Yaşamı, Kent Yaşamı, Laiklik

GİRİŞ

Günümüz dünyasında ilişkiler her çağda olduğu gibi –adalet, iyilik, güzellik, doğruluk gibi boyutlarla değil- güç odaklı olarak kurulmakta ve parçalanmaktadır. Bunun görünümü bireyler arasında daha yeğni (hafif) iken daha üst yapılanmalarda ve özellikle devletler arasında son derece belirgindir.

Tarihsel süreçte toplumlar ve devletler arasındaki etkileşimin yine güç odaklı olduğunu ve buna dayanarak gücün el değiştirmesi ile yön ve yer değiştirdiğini son derece kapsamlı ve aydınlatıcı biçimde ortaya koyan bir düşünür olan İbn Haldun ve onun görüşleri bu başlıktan da kolaylıkla anlaşılabilir üzere bu tezin odağında bulunmaktadır.

Tezin öncelikli temel soruları şunlardır: “Devlet nasıl oluşur?”, “Hukuk nasıl oluşur?”, “Devletsiz hukuk olabilir mi?”, “Hukuksuz devlet yaşayabilir mi?” gibi sorulara İbn Haldun’un görüşleri ve iletği bilgiler ışığında birer yanıt bulunmaya çabalanacaktır. Bu sorulara verilecek yanıtlar ışığında İbn Haldun’a göre: “Laik devlet laik hukuk gerektirir mi?” sorusunun da yanıtlanması umulmaktadır.

I. AMAÇ VE KAPSAM

Bilindiği üzere toplumumuz doğu ve batı arasında köprü sayılan bir coğrafyada yaşamaktadır. Bu coğrafyanın bizden önce birçok sahibi olduğu gibi bundan sonra da daha çoğunun olması olanaklıdır. Doğal koşullarda yalnızca bu özelliği ile bile son derece çeşitli toplumsal özelliklere kavuşmaya gebe olan bu durumun her ne kadar toplumsal zenginlik sayılması gerekse de bir o kadar da siyasal anlamda birçok açmaza da sürüklenilmesine yol açabilmektedir. Bu coğrafyada diller, dinler, düşünceler ve amaçlar aşırı çeşitlilik arasında kolayca birbirine karışmaya ya da kaybolmaya eğilimlidir. Üstüne üstlük çağdaş küresel düzenin, insanları ve toplumları ve de onların kültürlerini dünya genelinde de düzensiz ve amaçsız bir karışmaya yönelttiği görülmektedir. Bu da toplumsal amaçlarda ve araçlarda sürekli

bir kayma ile tarihsel gelişim süreci içinde insanların yerini saptamasını neredeyse olanaksız kılmaktadır. Tezimiz özellikle bu sorunu yani ahlaksal, tarihsel ve mantıksal eksen kaymalarından genel olarak neden oluştuğunu, İbn Haldun'un görüşleri ışığında ortaya koyabilmek umuduyla yazılmıştır.

Bunun için başlangıç olarak kendilerini ve toplumlarını daha büyük yapılar içinde nereye yerleştirmeleri gerektiğini öğrenebilmelerini kolaylaştıracak bazı bilgiler ve saptamalar yapmak adına 15. yy İslam Tarih bilgini İbn Haldun'dan ve onun yazdıklarından büyük ölçüde yararlanılmıştır. Kendisinin şu an hem batıda hem doğuda en çok ilgi gören düşünürlerden biri olması elbette tesadüf değildir. Hem onun bu ünü hem de bu çalışmanın içeriğinde odakta yer almasının öncelikli nedeni gerçek ve çağdaş anlamda toplumsal bilim yapmaya başlayan ilk düşünür olmasından ileri gelmektedir.

Tezimizin diğer bir amacı ise öncelikle bu başlığın ilk paragrafında değinildiği gibi okuyucuların düşünsel anlamda dünyada oluşma eğilimi gösteren daha büyük ve güçlü yapılar içinde kendilerini ve toplumlarını daha net konumlandırmalarına küçük de olsa bir katkı sunmaktır. Eğer daha net bir konuma ulaşılabilirse, tarihsel anlamda nereden gelinip hangi yöne yönelindiğinin görece zayıf bir saptaması ile “düşünce ufukumuzu nasıl genişletebiliriz?” sorusuna bazı yanıtlar verilmeye çabalanacaktır.

Kapsam olarak İbn Haldun'un temel yapıtları ve onun çevresinde gelişen ikincil kaynaklar göz önünde tutulacaktır. Bunun yanında İbn Haldun'un değindiği konularda yapılan çağdaş çalışmalar da göz önünde bulundurulacaktır. Bağlantılı olduğu sürece kendi tarihsel sürecimize de değinilmeye çalışılacaktır. Kapsam, amaçları tezde ortaya koyup gerçekleştirecek ve amaçlarla ilgili inceleme dışında bir şey kalmayacak düzeyde geniş tutulmuştur. Özellikle dipnotlarda verilen bilgiler, sunulan örnekler ve yapılan yorumların bazıları konu dışına çıkmaya eğilim gösterdikleri için –başlangıçta çoğunlukla ana metin içinde bulunmalarına rağmen– ana metin içinden dipnotlara taşınmıştır. Böylelikle tezin bütünlüklü okumak isteyenlere engel olmadan ve ilgili bazı konularda daha derine inmek isteyenler için gerekli bilgileri verecek ve biçimi sağlayacak bir kapsam belirlenmiştir.

II. BİÇİM VE YÖNTEM

Tezin kurgusu üç başlıktan oluşmaktadır. Bunlar da -İbn Haldun'un bilgi kuramındaki ev benzetmesinden hareketle betimlenirse- birinci bölüm tezin temeli olan "İbn Haldun'un asabiyye kuramı"dır. İkinci bölüm tezin duvarları sayılabilecek olan "devlet ve devletleşme"dir. Üçüncü Bölüm ise tezin çatısı olup "İbn Haldun'a göre hukukun toplum ve devlet içindeki yeri" biçimindedir. Düşünce açısından değerlendirildiğinde İbn Haldun'un hukuk görüşünü irdelemek bu tezin ortaya konmasındaki ilk amaçtır, fakat yukarıda sözü edildiği gibi kendisi çatı özelliği göstermektedir, onu taşıyacak duvarlar bütünü olarak devletin açıklanıp insan zihninde gerçekliğe oturtulması gereklidir. Fakat devletin de duvarlar olarak sağlam biçimde anlaşılması için asabiyye kuramı temelinde yükseltilmesi gerekmektedir. Bu bakımından İbn Haldun'un bilgi anlayışını açıklarken bu ev benzetmesini göstermesine yol açan: "*Eylemin sonu düşüncenin başıdır, düşüncenin sonu ise eylemin başlangıcıdır.*"¹ biçiminde bir anlayışı vardır. Bu tezde bu anlayış doğrultusunda ilk başta İbn Haldun'un hukuk görüşünü ortaya koymak amaçlanmakta ise de onu taşıyacak bir gövde olarak önce İbn Haldun'un devlet anlayışına, devletin de ayakta durmasını güvenceye alacak bir temel olarak da daha önce İbn Haldun'un asabiyye kuramının irdelenmesi gereklilik göstermektedir.

Bunun için tezin öncelikle temeli olan bir konudan başlanacak ve ilk bölümde bu doğrultuda İbn Haldun'un toplum kuramının omurgası işlevini gören asabiyye kuramı irdelenecektir. İbn Haldun'un bu kurama nasıl ve ne amaçla ulaştığı, onu ne kadar derinlemesine kullandığı ve yine bizim bu kavramı ve kuramı ne kadar kullanmamızın hangi düzeyde olanaklı olduğu incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde İbn Haldun'a göre devletleşme süreci irdelenecektir. Böylelikle tezin duvarları inşa edilecek böylelikle çatıyı taşıyacak duvarların da kurulması sağlanmış olacaktır. Bu duvarları önceki bölümde irdelenen asabiyye kuramı temeline oturtup ona dayanarak yükseltilebileceği, toplumsal iskelet üzerine devletin bir duvar gibi nasıl yerleştiği ve nasıl işlevleri olup, ne kadar dayanıklı oluşturulabileceği açıklanacaktır.

¹ İbn Haldun, **Mukaddime 2**, Çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, c. 2 İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 767.

Sonrasında asıl amacımız olan çatıyı ve kurmaya başlayacağız. Bu çatıyı önemli ve değerli kılan özellik ise gerçek anlamda evin işlevinin bu olmadan gerçekleşmiyor olmasıdır. Bu bakımdan üçüncü bölümde çatı olarak İbn Haldun'un hukuk anlayışını incelenecektir. Öncelikle başka evlerde (devletlerde) çatıların (hukukun) tam olarak nasıl ve neye göre yerleştirildiği (konumlandırıldığı) kısaca irdelenecektir. Böylece kurgulanan evin özgün bir çatısı olmasının sağlanması umulmaktadır. Sonrasında İbn Haldun'un mantık kurgusu içinde -başta evin çatısı sayılabilecek – hukukun nereye ve nasıl yerleştiğini farklı toplum ve devletlerde bunun ne tür farklılıklar gösterdiğini irdelenecektir. Bitirişte ise İbn Haldun'un da içinde yetişip katkıda bulunmak için çaba sarf ettiği İslam hukukunun, bu tezde kurgulanan ev için daha uygun bir çatı olup olmadığını değerlendirmeye çabalanacaktır.

Bu süreci gerçekleştirmek için öncelikle bize İbn Haldun'un düşüncelerine erişim olanağı sağlayan kendi yapıtları derinlemesine okunmuştur². Bunun yanında tez yazım aşamasında İSAM kütüphanesinde bağlantılı diğer konularla ilgili olarak ikincil kaynak araştırması yapılmış, İslam hukuku, örfi ve Şeri hukuk, asabiyye, siyasi tarih, felsefe alanlarında gerekli görülen ve kaynakçada gösterilen yapıtlardan yararlanılmıştır. Yine yazım aşamasında hocalarım Oktay Uygun ve Birden Güngören ile arkadaşlarım Bünyamin Pınar ve Didar Özdemir'e, yazılanlar kısım kısım yollanmış ve onların eleştirilerine doğrultusunda gerekli düzeltmeler azami ölçüde yapılmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun'un asabiyyeye, devlete ve hukuka yüklediği anlamlar son derece özgün bir yapı sergilemekte ve günümüzde bile ilgiyle okunmasına yol açacak biçimde yaratıcı açılımlar sunmaktadır. Dünya'da toplumsal bilimlerde Tezin başlığının bu üç kavramı temel alarak oluşturulması da bundan ileri gelmektedir.

² Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime 1**, Çev. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, c. 1 İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004; Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime, 2005**; Bkz. İbn Haldun, **Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar**, Çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, 1 c., İslam Klasikleri 16 İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011 İlgili yapıtlar ve daha çoğu her ne kadar tarafımdan Arapçasından doğrudan okunamamıştır, çünkü Arapça öğrenmek için gereken zaman tez sırasında bulunmasına rağmen iyi değerlendirilememiştir. Bunun dışında temel kaynaklar olan İbn Haldun, **Lubâb al-Muḥaṣṣal fî Uṣûl al-Dîn**, Ed. Rafîq 'Ajam, Ṭab'ah 1, Maktabah al-falsafiyah Bayrût: Dâr al-Mashriq, 1995 ve El Cabiri'nin yazdığı *Fikr'ül İbn Haldun*'dan yararlanma olanağı bulunamamıştır. İleriki bir dönemde eğer Arapça öğrenme olanağına kavuşulursa bu tezde bulunan bu eksiklikler giderilebilecektir.

Kendisinin hareketli yaşamı düşüncelerine de yansımıştır ve bilgi anlayışının temelinde de öncelikle yaşamsal deneyim üzerinden gerçekçiliği yerleştirmiştir. O bu nedenle bilim insanı kimliğiyle, Süleyman Uludağ'ın *Mukaddime* çevirisine koyduğu girişte belirttiği gibi önce gerçekçi, sonra akılcı sonra da gelenekçidir.

İbn Haldun, düşüncelerini hem zamana hem de yere göre son derece geniş bir çerçevede ele almış ve böylece nerdeyse evrensel bir anlayışa ulaşmıştır. Coğrafyadan toplum bilime, yaşam bilimden tıba, mantık ve matematikten edebiyat ve şiire, felsefeden tasavvufa ve hukuka, devlet ve toplumdan kentleşme ve iktisada kadar çok geniş bir inceleme alanında onu okuyanların çoğunluğuna göre kendi içinde bütünlük gösteren bir kurgu oluşturmayı başarmıştır. Bu başarısı, onun görüşlerinin birçok kitabın ve –bu gibi- tez çalışmalarının konusu olmasına katkı sağlamıştır. Son amacımızda İbn Haldun'un bu başarısını olabildiğince öz bir biçimde sunabilmektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'A GÖRE

TOPLUMUN KAYNAĞI

OLARAK ASABİYYE KURAMI

I. ASABİYYEYİ BİLİMSEL BİR KAVRAM OLARAK ORTAYA ÇIKARAN ETMENLER

İbn Haldun'un toplum anlayışının temeli olan "*asabiyye*" kavramı, hakkında en çok yazılıp çizilen fakat yine de anlaşılıp çözümlenmesi kolay olmayan ve Arapçadan başka dillere çevrilmekte en çok zorlanılan kavramdır³. İbn Haldun'un bu kavramı nasıl ortaya çıkardığı ise birçok etmene bağlı olmuştur. Bunların en başında İbn Haldun'u toplum bilim ve siyaset bilimi yapmaya yönlendiren bir yaşam sürmesi gelmektedir. Sonrasında henüz onun çağında bulunmadığı için bu konuda yaptığı gözlem ve değerlendirmeleri yeni bir bilim dalı altında toplama gereği duymuştur. Buna da "*umran*" demiştir. Son olarak İbn Haldun'un düşüncesinin temelinde değişim ve dönüşüm algısı yatmaktadır⁴. Bu odak noktası diğer iki etmenin de etkisi ile onu bir çeşit evrim anlayışına götürmüştür⁵. Sonraki başlıklarda bu etmenler değerlendirilecektir.

³ Mehmet Âkif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211 İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 126.

⁴ A.g.e., s. 125 vd.

⁵ A.g.e., s. 123.

A. İBN HALDUN'UN YAŞAMI

Tarihsel açıdan değerlendirilirken İbn Haldun'un yaşamı genelde dört boyutta ele alınır. Bu boyutlar sırasıyla öğrenimi, yönetimde görev alması, başyapıtı *El İber'i*⁶ ve onun ünlü girişi *Mukaddime*'yi kaleme alışı ve kadılık (yargıçlık), müderrislik (üniversite hocalığı) görevlerini yürütme sürecidir. İbn Haldun'un yaşamının bu biçimde dört temel boyutunun bulunması onun *Mukaddime*'de, birbirinden çok uzak görünen alanlarda bile bütünlük göstererek düşüncelerini ortaya koyması için ona gerekli alt yapıyı sağlamıştır⁷.

İbn Haldun, 27 Mayıs 1332 tarihinde Tunus'ta doğmuştur⁸. Kendisinden önce de ünlü ve köklü olan bir ailede yetişmiştir⁹. Öğrenim çağına geldiğinde babası öğrenimi ile doğrudan ilgilenmeye başlamıştır¹⁰. Geleneğe uygun düşen biçimde öncelikle Kuran okuyup ezberleyerek öğrenim yaşamına adım atmıştır¹¹. Sonra yine bu alanda tecvit (diksiyon) ve kıraat (okuma) dersleri alarak öğrenimini sürdürmüştür¹². Bunları izleyen süreçte dil bilgisi ve edebiyat dersleri almaya

⁶ *İber*, dilimize ibra yani aklama olarak giren sözcüğün de Arapçadaki çoğuludur. Muhsin Mahdi, **İbn Khaldun's Philosophy of History**, 1. Baskı, London: George Allen and Unwin Ltd., 1957, s. 65. Açığa çıkarma, aydınlatma, ortaya koyma, aklama, ibretlik olma, kötü örnek olma gibi anlamları bulunmaktadır. İbn Haldun'un bu sözcüğü başyapıtına başlık olarak koymasının öncelikli nedeni ise özellikle *Mukaddime*'de yazdıklarının hem olumsuz bir öğüt (yani ibret alınması gereken olaylar ve olgular) hem de olumlu bir rehber (aydınlatıcı) niteliğinde olmasıdır. *İber* gelecekteki eylemler için yön anlamına da gelir. Bu bakımdan değerlendirdiğimizde İbn Haldun birçok anlamı olan bu sözcüğü aslında neredeyse bütün anlamlarını kastederek kullanmıştır. **A.g.e.**, s. 68 Kanımızca bu nedenlerden ötürü Türkçeye "Aydınlıklar" ve "Aydınlatmalar" ya da "Aydınlatıcılar" gibi bir biçimde çevrilmesi yararlı olacaktır. Ayrıca bkz. Mustafa YILDIZ, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi** içinde, sayı 10 (Güz 2010): s. 31–32.

⁷ Mahdi, **İKPoH**, s. 61–62 İbn Haldun'un görüşlerinin tutarlılık ve bütünlük göstermediğinde ilişkin önermeler için bkz. Türkçe AnaBritannica Ansiklopedisi İbn Haldun başlığı, İbn Haldun hakkındaki bu görüş İngilizce AnaBritannica'nın asıl metinde bulunmamaktadır.

⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 15 vd.; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", **Mukaddime 1** içinde, 3. Baskı, c. 1 İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 17–18; Süleyman Uludağ, **İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri**, 1. Baskı, Biyografi 1 Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2013, s. 12–13.

⁹ Bu aynı zamanda onun hem eğitim hem de siyaset yaşamında birçok alanda başkaları için kapalı olacak kapılardan kolayca geçmesini sağlayan bir etmendir. Sonraki başlıklarda daha geniş değineceğimiz üzere asabiye ile kendisi açısından bu biçimde karşılaştığı söylenebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, **BiSAH**, s. 15 vd.; Uludağ, "GİHveM", s. 17–18; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 12–13; "İbn Khaldun: His Life and Works | Muslim Heritage", son erişim 25 Kasım 2015, http://muslimheritage.com/article/ibn-khaldun-his-life-and-works#_Toc2402808332; "İbn Khaldun - His Life and Work", son erişim 25 Kasım 2015, <http://www.muslimphilosophy.com/ik/klf.htm>.

¹⁰ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 24.

¹¹ **A.g.e.**

¹² **A.g.e.**, s. 25–26; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 13; Yves Lacoste, **İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu**, Çev. Mehmet Sert, 1. Baskı, İdeaAyrıntı Dizisi 12 İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 52.

başlamıştır¹³. Bunların yanında fıkıh, hadis, tefsir (yorumlama) ve akait (inanç esasları) dersleri almıştır¹⁴. 1348 yılına kadar bu alanlarda yeterliliğini ortaya koyarak hocalarından onay (icazet) almıştır¹⁵. Böylece nakle dayalı bilimlerde ustalaşmıştır¹⁶.

Sonraki dönemde babasının siyasi etkisinden yararlanarak Tunus'u ele geçiren Ebu'l-Hassan'ın Tunus'a getirdiği o çağın büyük hocalarından kelim (diyalektik ilahiyat- karşılaştırmalı tanrıbilim¹⁷), matematik ve mantık dersleri almıştır. Böylece akla dayalı bilimlerde de bir yetkinlik kazanmıştır¹⁸.

Eğitiminde bu iki yönün birlikte bulunması İbn Haldun'un asabiyye ve onun gibi diğer toplum ve devlet kuramlarının özgün yapısının oluşmasında öncelikli etmendi¹⁹. Toplumsal yaşama ve devlete ilişkin kuram oluşturmak için gereken kuramsal ve biçimsel bilgiyi büyük oranda yaşamının bu döneminde elde etmiştir²⁰.

Öte yandan bu eğitim süreci Tunus'ta 1348'de başlayan bir veba salgını ile kesintiye uğramıştır. Anne ve babası ile hocalarının büyük kısmını yitiren İbn Haldun bu yıkıcı olaydan bir süre sonra Fas'a geçerek yaşamının ikinci evresine adım atmıştır. 1354'e kadar öğrenimini şiir, düz yazı ve hitabet gibi alanlarda aldığı derslerle Fas'ta da sürdürmüştür²¹. Bu aşamada önce Alamet kâtipliği²² gibi küçük ve yalın işlerde görev almaya başlamıştır²³. Fakat siyasi yaşamında takındığı tutum fırsatçı bir özgürlük anlayışı olduğuna²⁴ ilişkin yorumları temellendirecek biçimde

¹³ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 25–26; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 13.

¹⁴ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 26–27; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 13.

¹⁵ Turan Dursun, “İbn Haldun'un Yaşamöyküsü”, **İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü** içinde, Ed. Turan Dursun ve Ümit Hassan, 2. Basım İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008, s. 51.

¹⁶ **A.g.e.**

¹⁷ Mahdi, **IKPoH**, s. 98–99.

¹⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 28; Dursun, “İbn Haldun'un Yaşamöyküsü”, s. 51.

¹⁹ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “İbni Haldun'un Hukuka ait Fikirleri ve Tesiri”, **Hukuk Fakültesi Mecmuası** içinde 5 ayrı bası (1939): s. 143 vd.; “Muslim Heritage”, böl. 3.1 İbn Khaldūn and Thucydides' başlığı.

²⁰ Mahdi, **IKPoH**, s. 61 vd.; Dursun, “İbn Haldun'un Yaşamöyküsü”, s. 52.

²¹ Uludağ, “GİHveM”, s. 65 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 15.

²² “Resmi yazıların besmele ile esas metni arasına büyük harflerle ‘Allah’a hamdolsun, Allah’a Şükür’ yazmakla sınırlı bir görev” bkz. Uludağ, **İbn Haldun**, s. 14; İbn Haldun, **BiSAH**, s. 53 vd.; Uludağ, “GİHveM”, s. 26.

²³ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 55; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 14.

²⁴ Oktay Uygun, 10 Kasım 1986'da Hüseyin Hatemi ile yaptığı görüşme aracılığıyla İbn Haldun'a getirilen bu eleştiri ile doğrudan yüzleşmiştir. Bkz Oktay Uygun, **İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı**, 2008, s. 142.

ilerleyerek, İbn Haldun'un birçok entrika ve komploya karışmasına yol açmıştır²⁵. Fas'ta iktidarın el değiştirmesine ilişkin bu türden eylemlerinden ötürü 2 yıl hapis yatmıştır²⁶. Hapisten çıktıktan sonra Fas'ta iktidarın hızla el değiştirmesini sağlayan siyasal çalkantı döneminden yararlanarak siyasal yaşamında hızla yükselmek için bazı adımlar atmıştır. Fakat bu çabalarının Fas'ta onu istediği düzeyde başarılı kılmadığını görünce Fas'tan Endülüs'e geçmiştir ve burada yaşamı boyunca değerli bir arkadaş olarak gördüğü, sık sık mektuplaştığı El Hatib'le tanışmıştır²⁷. El Hatib, Endülüs'teki Benu Ahmed devleti sultanı Ebu Abdullah'ın veziriydi. Bu tanışıklık sayesinde yönetimin üst kademelerinde kendisine yer bulmuştur²⁸. Bir yıl sonra sultanın emri ile Kastele (Castilla) kralına elçi olarak gönderilmiştir²⁹. Bilindiği kadarıyla İslam dünyası dışındaki toplumlarla doğrudan kurduğu tek bağlantı budur³⁰.

Sonrasında Fas'ta dengelerin değişmesi ile oraya geri dönen İbn Haldun burada baş vezirlik görevine denk bir makam olan hacipliğe (Yönetim sekreterliği)³¹ getirilmiştir³². Bu dönemde öğretmenlik yapmaya da başlamıştır³³. Sonrasında ise doğrudan siyasette yüksek makamlarda bulunmanın yıpratıcı olduğuna karar vererek siyasal eylemlerini resmi görevlere gelmekten uzak durarak sürdürmüştür³⁴. Özellikle yöneticiler lehine propaganda yapmak için gezdiği kır toplulukları arasında büyük bir üne kavuşmuştur³⁵. Bunun yanında ilk elden kır toplumu ve yaşamına ilişkin gözlemler yapmıştır. Böylece İbn Haldun, toplum ve devlet yaşamı hakkındaki kuramlarının gerçekçi bir yapıya bürünmesine katkıda bulunan deneyimsel bilgiler edinmiştir³⁶. Bu durum İbn Haldun'un doğrudan siyasal yaşamda etkin oluşu sayesinde olanaklı olmuştur. Yaşamının bu aşamasının genel bir değerlendirmesini yaparsak ilk aşamada öğrenim yaşamında edindiği bilgiler ışığında bilge bir yönetici bulmak ya da yetiştirmek için çabalarken ikinci aşamada

²⁵ Uludağ, "GİHveM", s. 27.

²⁶ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 60; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 15; Uludağ, "GİHveM", s. 28.

²⁷ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 70–75; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 16.

²⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 75–76; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 16.

²⁹ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 77; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 16; Uludağ, "GİHveM", s. 32.

³⁰ Uludağ, "GİHveM", s. 32.

³¹ Lacoste, **İHTaBiD**, s. 59.

³² İbn Haldun, **BiSAH**, s. 85 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 17.

³³ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 17.

³⁴ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 106 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 18–19.

³⁵ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 111 vd.

³⁶ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 18; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2.s. 769.

gerçeklerle yüzleşerek olanla yetinmeye yönelmiştir³⁷. Bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirdiği siyasal etkinlikleri yüzünden vefasızlık ve fırsatçılıkla suçlanmıştır.

Siyasal yaşamının hızından bıkip yorulan ve yakın arkadaşı İbn Hatib'in siyasal çekişmeler yüzünden öldürülmesinden etkilenen İbn Haldun³⁸ kendi isteğiyle bugün Cezayir sınırlarında kalan İbn Selame kalesinde bir konağa yerleştirilmiş ve 1374'te başyapıtı *El İber'i* ve onun ünlü girişi *Mukaddime*'yi kaleme almaya başlamıştır³⁹. Böylece yaşamının üçüncü evresine girmiştir. Sonrasında yapıtının eksikliklerini gidermek için gereken kaynaklara ulaşmak amacıyla 4 yıl sonra -26 yıllık bir aradan sonra- 1378'de Tunus'a geri dönmüştür⁴⁰. Burada eğitmenlik yapmayı sürdüren İbn Haldun, ününün artması yüzünden artık uzak durmak istediği siyasi gerilimlerle yeniden yüzleşmiş, bu nedenle ailesini geride bırakıp hacca gitmek istediğini öne sürerek 1382'de Tunus'u terk etmiştir⁴¹.

Bundan sonra Mısır'a yerleşen İbn Haldun bir daha Kuzeybatı Afrika'ya ölene kadar hiç geri dönmemiştir⁴². Yapıtları ve yaptıkları ile sağladığı ününün etkisi ile Kahire'de çok iyi karşılanmıştır⁴³. Mısır'da Memlük sultanı olan Berkuk'un desteği ile Kamhiyye (Kadmiye) Medresesinde dersler vermeye başlamıştır⁴⁴.

Mısır'da insan uygarlığının ulaştığı aşamayı ve kentleşmenin sınırlarını gören İbn Haldun başlangıçta Kahire'ye büyük hayranlık beslemiştir⁴⁵. Fakat kısa süre sonra halkın bu ortamda nasıl yozlaştığını fark etmiştir. Böylece ileride üzerinde sıkça duracağımız kır-kent toplumu ayrımı ve etkileşimi üzerine düşüncelerini derinleştirme olanağı bulmuştur⁴⁶. Sonrasında Kamhiyye medresesine resmi biçimde

³⁷ Mahdi, **IKPoH**, s. 55 vd. İbn Haldun'un siyasal yaşam sürecinin bu yapısı, -ileride daha belirgin biçimde değineceğimiz üzere- filozofların idealizminin maddi gerçeklikten uzak oluşu dolayısıyla insana ilişkin olayları açıklamada yetersiz kalacakları gerekçesiyle onların ütopyacı düşüncelerine sert biçimde karşı çıkmasına yol açmıştır.

³⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 132–133; Uludağ, "GİHveM", s. 38.

³⁹ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 133–134; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 19.

⁴⁰ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 135; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 20.

⁴¹ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 137 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 20.

⁴² Uludağ, **İbn Haldun**, s. 20.

⁴³ **A.g.e.**

⁴⁴ **A.g.e.**

⁴⁵ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 151–153 vd.

⁴⁶ Mahdi, **IKPoH**, s. 61 vd.

müderriş olarak atanmıştır⁴⁷. Aynı zamanda Mâliki mezhebinin⁴⁸ baş kadılığı görevine getirilmiştir⁴⁹. Bu görevi son derece titizlikle yerine getirmek için elinden geleni yapan İbn Haldun⁵⁰, ayrımcılıktan ve yakın kayırmaktan uzak durmuştur⁵¹. Mısır'da siyasal güç sahibi olanları bile yargılayıp mahkûm etmiştir⁵². Verdiği cezalar çok sert olmuştur⁵³. Bundan ötürü beş kez bu görevden azledilip yeniden atanmıştır⁵⁴. Bu arada 1384'te Tunus'tan Mısır'a geçerken orada bıraktığı ailesinin Mısır'a geçmek için bindikleri gemi batmıştır. Bu gemide İbn Haldun ailesini ve bütün servetini kaybetmiştir⁵⁵.

İbn Haldun 1387'de Hacca gitmiştir⁵⁶. Mısır'a döndükten sonra 1388'de yaşamında son kez Memlûk sultanı Baybars'ın kurdurduğu bir medresede yöneticilik görevleri almış ve bu görevlerden kısa süre sonra uzaklaştırılmıştır⁵⁷. Timur'un Suriye ve Mısır'a yöneldiğini haber alan Mısır sultanı ile Şam'a geçmiştir. Burada Mısır'ın diğer fıkıh mezheplerinin baş kadıları, ordu ve yöneticilerle birlikte bulunmuştur⁵⁸. Fakat Sultan'ın Mısır'da bir ayaklanma çıkacağı söylentileri üzerine orduyla birlikte Mısır'a dönmesi yüzünden Şam halkı ve diğer bilginlerle birlikte şaşkınlık içinde kaderine terk edilmiştir⁵⁹. Timur kuşatma için geldiğinde kent ve kaleyi korumakla görevli komutanın aksi yöndeki kararına rağmen doğrudan Timur'la barış konusunda görüşmelere gitmiştir. Önce diğer bilginlerle birlikte sonra kendi başına görüşmelerde bulunmuştur⁶⁰. Bu görüşmeler sırasında Timur'un onu

⁴⁷ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 157–158,177 vd.; İbn Haldun Medrese düzeninden ve bunu kuran Türk Devletlerinden övgüyle bahsetmiştir, bu konuda yapılanların büyük iyilikler olduğunu özellikle vurgulamıştır **a.g.e.**, s. 177; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁴⁸ Malikilik daha çok Kuzey Afrika'da yaygın olan ve kullanılacak hukuk kuralları seçimi bakımından nussal ilimleri (geleneksel bilimleri), ussal ilimlere (doğa bilimleri ve us) karşı görece üstün tutan bir fikhi mezheptir (hukuk okuludur). Geniş bilgi için bkz Eyyüp Said Kaya, "TDVA- Mâlikî Mezhebi", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 25 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=270519&idno2=c270359#1>.

⁴⁹ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 158 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵⁰ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 159.

⁵¹ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵² İbn Haldun, **BiSAH**, s. 160; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵³ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 159; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵⁴ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 259; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵⁵ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 273; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵⁶ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 163 vd.,196.

⁵⁷ **A.g.e.**, s. 198; İbn Haldun'un toplum kuramlarının genelde açıklamakta zorlandığı ileri sürülen imparatorluklarla (onun deyimi ile bütüncül 'külli' devletler) ilgili konularda kuramını genişleten bazı düşünceleri onun görevden uzaklaştırılmasına yol açan olaylar üzerine *Mukaddime* yerine özyaşamöyküsünde kaleme aldığı görülmektedir bkz. **A.g.e.**, s. 198–199.

⁵⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 233 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁵⁹ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁶⁰ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 245 vd.; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

Semerkant'a götürme önerilerini reddetmiştir⁶¹. Ailesi hakkında sorduğu soruları açıkça yanıtlamaktan da kaçınmıştır. Fakat bunlara rağmen birçok arkadaşını ve bilgini Timur'un elinden kurtarıp Kahire'ye dönmeyi başarmıştır⁶². Burada *El-İber'e* ve *Mukaddime*'ye son biçimini veren İbn Haldun 17 Mart 1406'da son kez baş kadılığa atanmasından bir ay sonra ölmüştür⁶³.

Dolu dolu bir yaşam deneyimine sahip olan İbn Haldun bu deneyimini bilgisi ve kavrayışı ile birleştirerek Umran bilimini ve onun gereklerini (koyut ve öncüllerini) ortaya koymuştur. Sonraki başlıkta Umran bilimi incelenecektir.

B. UMRAN BİLİMİ

Umran sözcük olarak yapılandırma, neşlendirme, bayındırlaştırma ve uygarlaşma anlamlarına gelmektedir⁶⁴. İbn Haldun bir bilim olarak umranı ilk kez kendisinin kurduğunu, kendisinden önce doğrudan bu alanda çalışma yapan kimsenin bulunmadığını ya da birileri varsa yapıtlarının kendisinin eline ulaşmadığını belirtmiştir⁶⁵.

Bir bilim olarak umranı ortaya koymasındaki neden kendi çağında sıkça karşılaştığı, günümüzde de varlığını sürdüren bir sıkıntı olan tarihsel haberlere yalan ve yanlış karışması ve böylelikle doğrunun yanlıştan ayırt edilemez duruma gelmesidir⁶⁶. İbn Haldun'un yaşadığı çağda (günümüzde de olduğu gibi) gerçek bilgiye ulaşmak gerçeklikten kopuk bilgilerden sakınmak tarihsel anlamda güçleşmişti. İbn Haldun bu soruna önce nelerin neden olduğunu açıklayarak olumsuz anlamda toplumsal bilimleri öncelikle de tarih biliminin nasıl yapılmaması gerektiğini anlatmıştır, sonrasında ise kurucusu olduğu umran bilimini açıklamaya

⁶¹ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

⁶² Mahdi, **IKPoH**, s. 60.

⁶³ **A.g.e.**

⁶⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 198; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 57.

⁶⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 198 vd.,204; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 57; İbn Haldun topluma ve devlete ilişkin *Mukaddime*'de ve öz yaşam öyküsünde ortaya koyduğu görüşler için doğrudan Aristoteles'ten yararlanmadığını belirtmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Süleyman Uludağ'ın Dipnotu", **Mukaddime** içinde, 1. Cilt 3. Baskı, 2. Cilt 4. Baskı, c. 1–2 İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 207.

⁶⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 198 vd.; Ayrıca bkz. Yıldız, "İHaTaDeK", s. 37.

koyulmuştur⁶⁷. Biz de öncelikle genel anlamda toplumsal bilimlerinin varlığını mantıksal olarak temellendirdiği için İbn Haldun'a göre tarih biliminin nasıl yapıldığı üzerinde durulacaktır.

1. İBN HALDUN'A GÖRE TARİH BİLİMİ NEDİR, NASIL YAPILIR?

*“Tarih, bir çağa veya bir nesle (kuşak, boy, budun) has haberlerin anlatılmasıdır.”*⁶⁸

*“Malum olsun ki tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insan toplumu) haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına ârız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk (devlet), hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvâldir.”*⁶⁹

İbn Haldun'un yukarıda alıntılanan tarih tanımları görüldüğü üzere daha önce kısaca tanımladığımız umranın tabiatı (doğası) kavramını yinelemektedir⁷⁰. Bunun nedeni doğa kavramını İbn Haldun'un Allah'ın yaratısında koyduğu ve insanın keşfetmesini bekleyen birer yönelim ve kural örgüsü (Sünnetullah) olarak algılamasından ileri gelmektedir⁷¹. İbn Haldun'a göre doğa, aynı peygamber aracılığı

⁶⁷ Mohammad Salama, **Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn**, Library of Middle East History 22 London ; New York: I B Tauris & Co Ltd, 2011, s. 80.

⁶⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 195.

⁶⁹ **A.g.e.**, 1:s. 198 Tırnak (parantez) içindeki açıklamalar bu tez sırasında eklenmiştir.

⁷⁰ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 44; Hasan Alkan, **İbn Haldun ile Arnold Toynbee'nin Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması - Yüksek Lisans Tezi**, Van: T.C. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, 2010, s. 20.

⁷¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 380, 565; Alkan, **İHilATTaGK**; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 60–62, 79–80; doğa olayların mutlaka fark edilen belli yönelimlere doğru ilerlemesi gerekmez, bu yönelimler ve kurallar değişmez de değildir. İbn Haldun evrim kuramını kullanarak hem toplumsal hem de evrensel anlamda kendisine kadar süregelen kısır döngü tarih anlayışının bütüncül baskısından bir ölçüye kadar kurtarmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 255 vd.; Buna rağmen toplumsal olayların işleyişi hakkında ileri sürdüğü hiçbir kuramı mutlak saymamış olması ve istisnalarından söz etmesi İbn Haldun'u toplumsal olayların her durumda kendi koşulları içinde özel olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine yöneltmiştir. Bu nedenle “toplumsal atomculuk” yaptığı savıyla eleştirilmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, “İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi** içinde XXVI (1983): s. 625–32.

ile insanlara yol göstermesi için gönderilen Kuran gibi okunmayı bekleyen bir kitaptır, insanın yaşam ve deneyimi de bu kitabı okuma biçimidir⁷². Belli olayları düzenleme ve etkilemede insan güçsüzlüğünden ötürü başarısız olabilir, bu durum insanın iradesi dışında gelişen belli neden sonuç ilişkilerine bağlıdır⁷³.

İbn Haldun'un İber'i yazarken asıl amacı yalnızca tarih yazmak değil, tarih üzerine de yazmaktır⁷⁴. Tarihi bir bilim olarak yanlıştan uzak biçimde yapabilmenin iki öncelikli koşulu bulunmaktadır. Bunlar⁷⁵; tarihsel kaynakların eleştirisi ve olaylar arasındaki gerçek nedensellik bağlantılarının bulunmasıdır.⁷⁶ İbn Haldun'un bu yaklaşımı temelde yaşamında kadı olarak görev almasının da etkisiyle önceden İslam bilimleri alanında hadis, tefsir ve fıkıh usulü gibi bilimlerde kullanılan kaynakların irdelenmesi yöntemini başarılı biçimde tarih alanına taşıdığı görülmektedir⁷⁷.

Bu koşulları yerine getirmek insanın bilinçsiz biçimde yanlış yapmasını engeller. Fakat insanın gerçeği açığa çıkarmak için çözmesi gereken daha büyük bir sorun ve üstesinden gelmesi daha zorlu olan bir düşmanı vardır, da kendisidir⁷⁸. Kişi bilinçli bir biçimde tarihsel gerçekleri saptırarak anlatmaya yönelebilir. Bu durum şu biçimlerde ortaya çıkabilir⁷⁹:

⁷² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 769,775; Yıldız, "İHaTaDeK", s. 36.

⁷³ Uludağ, **İbn Haldun**, s. 46,60.

⁷⁴ Mahdi, **IKPoH**, s. 113.

⁷⁵ Uludağ, "GİHveM", s. 77.

⁷⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 189; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 767; Alkan, **İHilATTaGK**, s. 23.

⁷⁷ Uludağ, "GİHveM", s. 77; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 781 vd.; Ayrıca bkz. Yıldız, "İHaTaDeK", s. 30.

⁷⁸ "Nefsle mücadele, İslâm'ı tebliğ ve düşmanla savaşa anlamında kullanılan terim. Arapça'da 'güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak' manasındaki ceht kökünden türeyen cihat, İslâmî literatürde 'dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek' şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok Müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır." Mücadele sözcüğü ile aynı kökten gelmektedir. "Hukukçular, ilgili ayet ve hadislerden hareketle cihadı bu en geniş anlamıyla ele alıp yorumlamaları ve nefse, şeytana, fâsıklara ve inanmayanlara karşı olmak üzere kısımlara ayırmaları yanında (meselâ bkz. İbn Rüşd, I, 259; İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, II, 39-40; Şevkânî, VII, 236), genel olarak 'gayri müslimlerle savaş' şeklindeki özel mânasını ön plana çıkararak Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek' şeklinde tarif etmişler (Kâsânî, VII, 97; İbn Abidin, IV, 121), bu anlamdaki cihadla ilgili hükümler üzerinde geniş olarak durmuşlardır." bkz. "Ahmet Özel, "TDVA-Cihad", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 05 Aralık 2015, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=070527>.

⁷⁹ İbn Haldun, **Mukaddime** 1, s. 200; Süleyman Uludağ, **İbn Haldun**, s. 53-54; Hasan Alkan, "İHilATTaGK", s. 27.

- Belli düşüncelere ve inançlara önemli düzeyde bağlılık göstermek (fanatizm)
- Tarihsel bilgiyi iletenlere ve kaynaklara karşı ve tarihsel bilginin doğruluğuna aşırı bir güven beslemek.
- Tarihsel bilginin amaca ilişkin değerini gözden kaçırmak, buna gerekli özeni göstermemek. Bu durum mantıksal çıkarımlar ile tarihsel bilgilerin güncel konularda nasıl kullanılabileceğini gözden kaçırmaktan ileri gelmektedir.
- Bireysel maddi veya manevi çıkarılara ulaşmak için gerçeği gizlemek
- Tarihsel olguları ve olayları ortaya çıkararak nedensellik ilişkisini kavramak için gerektiği kadar çabalamamak ve bu nedenle umranın doğasını kavrayamamak⁸⁰.

Bu nedenlerin varlığı insanı tarihin gerçeklerini ortaya koyarak olası sorunlara başarılı çözüm önerileri getirmelerini ve tarihi öykücülükten kurtarmalarını engellemektedir. Bu türden sorunların varlığı kişiyi yalnızca bilim yapmaktan alıkoymaz aynı zamanda toplumların tarihsel gerçeklerden yararlanarak umranda (uygarlıkta) ilerleme kaydetmelerine de engel olur⁸¹. Bu yönüyle İbn Haldun'un tarih bilimine yaptığı katkıların büyüklüğü ondan önce bu konuda çalışma yapanları gölgede bırakmasını sağlamıştır⁸².

2. UMRAN BİLİMİNİN ÖZELLİKLERİ

İbn Haldun'a göre kurduğu umran biliminin olmazsa olmaz üç ilkesi bulunmaktadır:

- Umran biliminin ana konusu, insan topluluklarıdır ve insan topluluklarının oluşturduğu öncelikli sorun ve inceleme alanı olarak uygarlıkların temel gelişim sürecini inceler.

⁸⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 189; Yıldız, "İHaTaDeK", s. 30.

⁸¹ Harry E. Barnes, "Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature on JSTOR", *American Journal of Sociology* içinde, sayı 23-2 (1917): s. 198.

⁸² *A.g.e.*; Ayrıca bkz. Lacoste, *İHTaBiD*, s. 12.

- Umran biliminin yöntemi, olguları akla uygun kanıtlarla ortaya koymaktır
- Umran biliminin amacı tarihsel bilgilerde doğruyu yanlıştan ayırt etmektir.

Diğer yönlerden benzer olsa da amacı bakımından umran, hitabet ve siyaset biliminden ayrılır⁸³. Buna göre üç başlık biçiminde umran bilimi kısaca değerlendirilmeye çalışılacaktır.

a. Umranın Konusu ve İnceleme Alanı

İbn Haldun umran hakkında kendisinden önce eğer herhangi bir çalışma yapılmışsa bunun kendisinin eline ulaşmadığını bu nedenle kurduğu bilimin yeni olma olasılığını öngördüğünü belirtmektedir⁸⁴. Bunun yanında filozofların umranın araştırma alanına giren ve girmeyen birçok konuda söz etmeleri ile umran bilimine bazı katkılar yaptıklarını fakat bunun yeterli olmaktan uzak olduğunu ise şu sözleri ile belirtmiştir:

*“Aynı şekilde, âlemdaki hükemaya ait olan ve şurada burada dağınık biçimde söylenmiş olan sözlerde de umran ilminin bazı meselelerine az çok temas edilmiş ve bu sözler bize kadar da ulaşmıştır. Fakat hükema, yani filozoflar da umran ilmini tam mânasıyla izah etmiş değillerdir.”*⁸⁵

Bir kolaylık sağlaması bakımından güncel anlamda umran biliminin günümüz bilimleri ile ilişkisini değerlendirmek yararlı olabilir. Bu İbn Haldun’un düşünce kurgusunun tam olarak nasıl kurgulandığının ve bütün insanlığın yönelimleri içinde kavranmasında yararlı olacaktır.

Toplum türleri ve onların yaşam biçimlerini değerlendirdiği ve araştırma konusu yaptığı için umran, aydınlanma düşünürü -usçuluğun ve eleştirciliğin kurucu olan- Kant’ın temellerini attığı toplumsal antropoloji ile doğrudan ilişkilidir. Fakat

⁸³ Mahdi, **İKPoH**, s. 166–167.

⁸⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 204.

⁸⁵ **A.g.e.**, 1:s. 206 **A.g.e.**, 1:s. 206 İbn Haldun burada daha çok günümüzde “Adalet çemberi” olarak bilinen deyişi irdelemiştir. Fakat bu türden sözlerin artık bir açıklamaya gereksinim duyduğunu göz önüne alarak davrandığını *Mukaddimed*e buna sıkça değindiğini belirtmektedir. **a.g.e.**, 1:s. 207; Ayrıca bkz. Yıldız, “İHaTaDeK”, s. 35.

İbn Haldun'un bu alandaki görüşleri toplumsal antropolojinin girdiği ırkçılık ve kafatası araştırmacılığı çemberini aşan bir düşünsel derinlik sergilemektedir. O olgulardan hareketle süreci anlamaya çalışırken, antropoloji kuramsal bir süreç kurgusu üzerinden ırksal olgulara varmaya çalışmaktadır⁸⁶. İbn Haldun, ırkçılığa karşı çıkan görüşler sunarken temelde kendi çağında soya dayalı açıklamalar yapanlara karşı bir tutum ortaya koyuyordu. Fakat böyle olsa da söyledikleri günümüzde de geçerlidir⁸⁷. Özellikle ten renklerinin oluşumunda coğrafyanın, kültürlerin oluşumunda da beslenmenin insan üzerinde yaptığı etkiyi açıkça ortaya koyması günümüzde bile genetik araştırmalar aracılığı ile toplumsal farklılıkları soya dayandırmaya çalışan antropologlara kıyasla ne kadar ırkçılığa uzak bir tutum sergilediğinin de kanıtıdır⁸⁸.

İbn Haldun'un yalnızca filozofların yolunu izlediğini öne süren Muhsin Mahdi (1957) tarafından yapılan bir vurguda ise umran bilimi bütünüyle bir kültür bilimi olarak değerlendirilmiştir. Bu görüş İbn Haldun'un *Mukaddime*'nin son bölümlerinde kentleşme, sanatlar, bilimler ve dil hakkında yaptığı kapsamlı değerlendirmelerden ve "*bedevi umran, hadari umran*" biçiminde yaptığı toplum biçimi sınıflandırmasından ileri gelmektedir. İbn Haldun'un bu düşünceleri değerlendirildiğinde umranı kültür anlamında kullandığı doğrudur. Öte yandan İbn Haldun'a göre kurduğu umran (uygarlık) biliminin konusu yalnızca toplumsal yaşamın getirdiklerinden kaynaklanan herhangi bir topluma özgü birikimin değerlendirilmesi ve incelenmesi değildir. Umranın bir yük veya sorumluluk gibi bir toplumun elinden bir diğerine nasıl geçtiğini tarihsel süreç içinde bir coğrafyada bir kez ortaya çıkan umranın bir daha neden yok olmadığını ancak (sonraki başlıkta üzerinde duracağımız evrim kuramında açıkladığı gibi) biçim ve el değiştirdiğini belirtmektedir. İbn Haldun'a göre uygarlık kimsenin değildir, o taşınması gereken bir sorumluluktur ve her toplum doğrusu ve yanlışı ile üzerine düştüğünde uygarlığı bütün insanlık için geleceğe taşımaktadır⁸⁹. Diğer bir deyişle her toplumun uygarlığı taşırken attığı adımlar kültürdür. Fakat İbn Haldun'un doğrudan son derece öznel bir

⁸⁶ Batı Sosyolojisinde ve Antropolojisinde ırkçılık hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Ercüment Gedikli, **İslam Asabiyye Milliyetçilik**, 1. Baskı, 4 Ankara: Taş Medrese Yayınları, 1990, s. 39 vd.

⁸⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 261 vd.

⁸⁸ **A.g.e.**, 1:s. 263.

⁸⁹ Bu uygarlığı taşıma sorumluluğu gücü olan toplumu uygarlığı koruyup geliştirecek bir devlet kurmaya yönelir. Bu bakımdan İbn Haldun'a göre devletin öncelikli varlık nedeni toplumsal barış ve adalet değil, gelişimdir. Bu konuya 2. bölümde daha geniş değinilecektir.

yapılar birliği olan kültürü değil uygarlığın bütün insanlık açısından geldiği aşamayı değerlendirmeye çalıştığını ve kültür gibi öznel olguları kendi özneliği içinde değerlendirmekten büyük oranda sakındığı görülmektedir. Diğer yönüyle İbn Haldun'un tarihi, yalnızca Aristocu biçimde mekanik temellerde algıladığını düşünmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu aynı zamanda İbn Haldun'un özellikle nedenselliğe ilişkin tutum ve görüşlerinin yüzeyselleştirilmesine yol açabilir⁹⁰.

Umran bilimi, günümüzde daha çok Auguste Comte'un "üç durum yasası"⁹¹ ile ana özelliklerini ortaya koyduğu sosyoloji ile ilişkilendirilmektedir. Fakat İbn Haldun'un dine ilişkin görüşleri üç durum yasasına göre yalnızca sosyolojik değerlendirmelerle sınırlı değildir. İbn Haldun, dinin fizikötesi yönünü benimserken bu yönün us yoluyla anlaşılması olasılığına karşı çıkmıştır, fakat bu tutumu onu ne inançlı olmaktan uzaklaştırmıştır ne de bilimsel bilgi üretmekten alıkoymuştur⁹². Bu ikisini yaşamın farklı boyutları olarak ele alabilmiştir. Diğer bir deyişle usunda iyilik ve kötülük boyutunu temel alan İslam ahlakını benimsemekle birlikte doğruluk ve

⁹⁰ İbn Haldun'un nedenselliğe ilişkin görüşleri için bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 189, 283; Bu konuda geniş bilgi için Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", **Asian Journal of Social Science** içinde 35, sayı 1 (01 Mart 2007): s. 47–83, doi:10.1163/156853107X170169; Ayrıca bkz. Muhammet Özdemir, "İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı", **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** içinde 8, sayı 7 (Yaz 2013): s. 419 vd.; Bu durumun art niyetli bir oryantalizmden ileri geldiğini düşünen Yves Lacoste bu konuda şöyle demiştir: "...İbn Haldun'un modernliği o kadar ortadadır ki Avrupalı yorumcular bilgi eksiklikleri ya da kötü niyetleri nedeniyle ve İslam'ın değerlerine hor görüyle baktıkları için, bir dönem, onun gerçek bir Müslüman değil özgür düşünceli bir filozof, İbn Rüş'tün bir takipçisi ya da tarihin bir kaptanı sonucu bir yüzyıl önceden Akdeniz'in öbür kıyısında ortaya çıkmış, bir tür Rönesans dönemi İtalyan'ı olduğunu iddia etmişlerdir." Bkz. Lacoste, **İHTaBiD**, s. 17; Doğrudan İbn Haldun ile ilgili olmasa da batıda İslam'ın değerlerini ve özüne ilişkin tespitlerini dikkate aldığımızda Hegel'in bu konuda son derece açık görüşlü ve kapsayıcı bir tutum sergilediği görülmektedir. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı İstanbul: İdea Yayınevi, 2010, s. 261–265.

⁹¹ Buna göre insanlık tarih boyunca üç aşamadan geçmiştir. İlki Teolojik dönem, yani her türlü doğal olgunun üstün bir doğa varlığının iradesi ile gerçekleştiğini öne süren açıklamaların yaygın olduğu dönem, ikincisi metafizik dönem, doğaüstü ve fizikötesi olguların ve varlıkların usla açıklanmaya çalışıldığı dönem, üçüncüsü ise pozitivist dönemdir. Pozitivist dönemde artık insanlık yalnızca gözlemleyebildiği olguları inceleyip açıklamakla yetinmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Ömer Yıldırım, "Auguste Comte ve Üç Hal Yasası", **Felsefe.gen.tr** içinde, son erişim 26 Kasım 2015, http://www.felsefe.gen.tr/auguste_comte_ve_3_hal_yasasi.asp; Ayrıca bkz. Mike Gane, **Auguste Comte**, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2006, s. 24; Geniş bilgi için bkz. Auguste Comte, **A General View of Positivism: Or, Summary Exposition of the System of Thought and Life, Adapted to the Great Western Republic, Formed of the Five Advanced Nations, the French, Italian, Spanish, British, and German, Which, Since the Time of Charlemagne, Have Always Constituted a Political Whole**, Çev. J. H. Bridges, Reissued, Truebner and Co, 1865 Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.

⁹² Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", **İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211 İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 330 vd.

yanlılık alanında bilimsek yöntemi benimsemiştir. Bu konuda Recep Şentürk'ün “İbn Haldun'un Güncel Okumaları” adıyla yayınladığı derlemenin önsözünde belirttiği gibi umran pozitivist sosyolojinin öncülü değil, ona karşın seçilebilecek bir farklı bir bilim yolu olarak değerlendirmek daha yararlıdır⁹³. Çünkü İbn Haldun birçok yerde indirgemeci biçimde toplumsal olayları fizik veya matematik gibi istisnasız kesin kurallara bağlamaya çalışmamıştır. Bu durum yani, insan beyinde oluşan inanç ve bilincin İbn Haldun'daki özdeşliği August Comte'un pozitivizminde yoktur⁹⁴. Sosyoloji ve umran inceleme alanları, araştırma yöntemleri gibi yönleri ile benzeşmektedir. Fakat dine bakış açıları bakımından ayrılmaktadırlar. Auguste Comte kurumsallaşmış bir dini, özgür düşüncenin önünde gereksiz ve anlamsız engel olarak görmektedir⁹⁵. Bu nedenle aşılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre,

⁹³ Recep Şentürk, “Takdim”, **İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211 İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 9; Düşünce yapısı bakımından İbn Haldun batıda sosyoloji alanında düşünceleri ile geniş yer bulan bir diğer düşünür olan Max Weber ile daha uyumlu olduğu görülmektedir. Max Weber'in görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Max Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, 1. Baskı, 1 c., Kültür Dizisi İstanbul: Cem Yayınevi, 2011.

⁹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 196; Bu durum temelde insanın olaylar karşısında aczinden ve bu aczi kabul ederek iradesi ve denetimi dışında bilmediği nedenlerden ötürü değişen bir varlık alanı olduğunun insanca kabullenilmesi ile başlar. Bu alçakgönüllülük durumu insanın gelişime ve dönüşüme açtığı kapıdır. Süreç içinde çevresinde iradesi dışında gelişen olayların ulaşılabilir öncelikli neden ve sonuçlarını kavrayan kişi buna göre olayları kendi denetim alanına sokarak yeniden yönlendirebilir, fakat yeni olaylarla ve daha üst sorunlarla yüzleştikçe bu süreç yinelenmelidir. Bunun insan için daha az gelgitli olmasını ve daha az can yakmasını sağlayacak anlayış biçimi, her olayın oluşumunda mutlaka gözden kaçan ve ortalama insan tarafından bilinmesi, insanın o an içinde bulunduğu koşullarda erişilemez olabileceğini kabul edilmesidir. Bu anlayışı İbn Haldun'un toplumsal atomculuk ve kadercilik gibi iki farklı uçta eleştiri almasına yol açmıştır. Atomculuk eleştirisi için bkz. Bayraktar, “İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu”; Bkz. Ekrem Buğra Ekinci, **Hukukun Serüveni**, 1. Baskı, Din-Tarih, Sosyoloji Dizisi 28 İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2011, s. 266; -Nietzsche'nin Ahlak'ın Soykütüğü'nde gaddar biçimde eleştirdiği gibi bkz. Friedrich Nietzsche, “Ahlakın Soykütüğü”, **Batıya Yön Veren Metinler** içinde, 1887, [⁹⁵ Auguste Comte özellikle toplumsal yaşamın sürdürülebilirliği için gerekli olan cinsellik gibi doğal gereksinimlere Katolik Kilisesinin olumsuz yaklaşımının, kiliseyi toplumun iç değişkenleri karşısında işlevsizleştirdiğini düşünmektedir. Bu nedenle toplumsal yaşamın bir gerekliliği olarak hukuki düzen kurmada da başarısız olduğunu vurgulamıştır. Comte, **A General View of Positivism**, s. 9 vd. İbn Haldun'un Mısır'da yaşadığı sırada kadılık görevi yapması da –August Comte'a kıyasla- ona bilim yapma konusunda önemli bir kolaylık sağlamaktadır. İslam hukuku İbn Haldun'un içinde yaşadığı toplum tarafından özümseme benimsenmiştir. Müslüman toplumlar, İbn Haldun'un yaşadığı çağda diğer toplumların özendiği kültürel bir olgunluk dönemindedir. Fakat bu olgunluğun içinde bir çürüme ve yaşlılık durumunun yaygınlaşmış Müslüman toplumlara egemen olmaya başladığını da, İbn Haldun fark etmiştir. Öte yandan Avrupa'da süreç çok farklıdır. Sevgilisinin koyu bir Katolik olması ve bu nedenle evli olduğu eşinden ayrılmaktan sakınması August Comte'un intihara kadar sürüklenmesine yol açan duygusal bir bunalıma girmesine neden olmuştur. Katolik kilisesinin insanın en temel gereksinimlerinden olan cinselliğe ve evliliğe yaklaşımının neredeyse bütünüyle aşağılayıcı](http://www.dusuncetarihi.com/makale/ahlakin-soykuetuegue- edilginlige_yoneltimlis_ve_hic_eylem_ve_hareket_etme_olana_gina_kavusamadan_karanliga_mahkum_edildigi_icin_curumeye_yuz_tutmus_izlenimi_vermektedir. Comte'un_Ibn_Haldun_karsisinda_bilimsel_tutumundaki_(olaylara_yansiz_bakmak_bakimindan)_farkliliklari_da_bu_toplumsal_farkliliklardan_ileri_gelmektedir. Kadercilik_elestirisi_ve_yanitlari_icin_bkz._bu_tez_ikinci_bolum_IV._basligin_A._alt_basligi_Ayrica_bkz._Uygun, IHTovDeK, s. 160.</p>
</div>
<div data-bbox=)

içinde bulunduğumuz pozitivist dönemde geleneksel dinlerin toplumsal yaşam için hiçbir yararı kalmamıştır. Öte yandan, İbn Haldun dinin gelenekselleşmiş bir hukuk düzeni olarak son derece etkili ve yararlı olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında dinin emir ve yasaklarını yerine getirme konusunda çoğu durumda insanın doğal ve hayvansal yanına yenik düştüğünü de kabul etmektedir, ona göre din değil toplum ve insanın doğal eğilimleri gelişmenin önünde engeldir. Din gelişme için yol göstericidir. Özellikle bu konuda özerk iradeyi kabul ettiği⁹⁶ için kaderciler gibi sorumluluğu bütünüyle Allah'a yıkmamıştır ya da mutezile gibi mutlak olarak bütün neden ve sonuçlarını kavrayamadığı olaylar için de insanı sorumluluk altında ezmemiştir⁹⁷.

olmasını sindirememiştir. Bunun yanında Katolik kilisesinin boşanmayı da yasaklaması çağdaş yarıcı felsefenin kurucusu Bentham'ın da "Çilecilik" olarak adlandırdığı bir tutum ve sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum son derece öznel ve yerel deneyimlerden ortaya çıktığı gibi aynı öznellikte ve yerellikte tepkilere yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda, August Comte'un pozitivist anlayışının dine bakışını etkileyen temel etmen olmuştur. Katolik kilisesinin gerçeklikten kopuk mitoloji ile süslenmekle birlikte insandan onun doğasının elverdiğinden çok daha ağır edimleri gerçekleştirmesini beklemesinden ötürü August Comte, dini kuralsız ve anlamsız bulup topluma yük saydığı görülmektedir. Öte yandan İbn Haldun'un yaşadığı çağdan günümüze doğru gelirken aslında İslam'ın zamana göre değişen ve yere göre farklılaşan bir yaşam alışkanlığı silsilesi sunduğu ve insanı toplumsal yaşamın gereklilikleri ve yüksek ahlaki değerler arasında bir gerilime mahkûm etmediği görülmektedir. Cinsellik ve aile yaşamı evlenme ve boşanma konusunda son derece geniş olanaklar ve hukuki bir zemin sunan İslam kültürünü derinlemesine inceleme olanağına kavuşamayan ya da bunu kullanmayanlar oryantalist ve önyargılı bir tutumla İslam'ı sıkça Katolik kilisesinin mantığı ile özdeşleştirme eğilimi göstermektedir. İbn Haldun'un dine yaklaşımı, laiklik ve inançlılık arasında bir denge kurmakta zorlanan batı kültüründen beslenen çağdaş toplumlar için doğal görünmez ve anlaşılır değildir. Dışsal bir algı olarak sunulan Samuel Hungtinton'un Medeniyetler Çatışması kitabında ortaya koyduğu türden değerlendirmelerde insan ya laiklik tanrıtanımazdır ya da inançlıdır. İnançlılık ise gelişimin önünde -August Comte'un pozitivist anlayışında olduğu gibi- bir engel sayılmaktadır. İnsanın bireysel ve toplumsal yaşam biçimi -çağdaş algılara göre- bu kalıplar dışında düşünülemez görülmektedir. Bu özellikle İbn Haldun açısından kesinlikle gerçekliği yansıtmayan bir anlayıştır. Bu anlayış, onun kuramlarının din ve bilim arasında göreceli bir bütünleyicilik ilişkisi olduğunu düşünmesini tutarsızlık saymakla sonuçlanacak bir yönelimdir. Üstelik bu durum günümüz için bile gerçekliğin bütününe yansıtılmamaktadır. Örneğin batıya göç eden Müslümanların toplumsal ilişkilerinde dinsel yönlerini göstermekten kaçındığını ve birçok Katolik'ten daha laik yöntemler benimsediği fakat dinin gerekleri ile çatışan konularda asgari düzeyde korumacı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Özellikle İsviçre'de minare yasağının anayasaya konması sürecinde İsviçre'de yaşayan Müslümanların son derece sakin ve uyumlu davranması, yapılan anketlerde laik devlete yerli halktan daha çok güven duyması bu anlayış için açıklanamaz bir durumdur. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Salama, **IsOranIh**, s. 202.

⁹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 739.

⁹⁷ **A.g.e.**, 2:s. 838; Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, **İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, 3. basım Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 236 vd.; Mutezile insan aklını inancı temellendiren bir değişken olarak ele almakla birlikte insanın Allah'a karşı yüklendiği sorumlulukları ile insanları ikiye ayırmaktadır. Eğer kişi aklıyla Allah'ı buldu ise artık o var olduğunu bildiği bütün kötülüklerden Allah'a karşı sorumlu olur. Fakat Allah'ı (Tanrıyı) bulamayan kişi ne ergin ne de uslu sayılamaz, dolayısı ile hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz, bu nedenle Şeriatın ona önerilmesi bile anlamsızdır. Bkz. **A.g.e.**, s. 234 Bu hukukun uygulanmasında ağır bir çelişki yaratmaktadır. İnanmayanların deli sayılarak hiçbir edimlerinden sorumlu tutulmamalarına, inananların ise ortaya çıkan ve bilebildiği her kötülükte mutlak bir kusursuz sorumlulukla yükümlendirilmelerine yol açmaktadır.

b. Umranın Yöntemi

İbn Haldun'a göre bilim nedir başlığında açıkladığımız gibi belli davranışları sergilemekten kaçınmanın yanında umranı bir bilim olarak yapabilmenin önkoşulu onu yaşamaktan geçmektedir. Bunu da şu sözleri ile desteklemektedir:

“...Basiretli ve tenkitçi bir kimse düşüncesinin kıstası, inceleme ve araştırmasının ölçüsüdür.”⁹⁸

İbn Haldun'a göre, bilgi daha çok gözlem ve deneye toplumsal olaylar için daha doğru bir deyişle yoğunluklu olarak bireysel deneyime dayanır⁹⁹. İnsanın doğasını, yaşamı ve içinde yaşadığı çevre koşulları her an yeniden belirlemektedir¹⁰⁰. Bu nedenle insan sürekli olarak bilgilerini ve düşüncelerini aynı bir bilgisayar ya da akıllı telefon uygulaması gibi güncel tutmak zorundadır. Bunu da ancak yaşadıklarını sürekli biçimde gittikçe derinleşen bir düzlemde eleştirerek ve edindiği bilgileri daha iyi işleyerek elde edebilir.

Yaşamını yapıtının oluşumuna delil olarak gösteren İbn Haldun, *Mukaddime* ve *El İber'de* anlattıklarına nasıl ulaştığına ilişkin kuru bir kaynakça yazmak yerine her yönüyle açık ve dürüst bir özgeçmiş yazmaya cesaret etmiştir¹⁰¹. Anlayışının kaynağını en ince ayrıntısına kadar ortaya koymaya çalışması düşüncelerinin yalnızca düşünce ve kuram değil, birer yaşanmışlıklar bütünü olduğunu da böylece ortaya koymuş olmaktadır. Bu bakımdan özellikle yaşamına ilişkin yaptığımız açıklamalarda siyasal etkinliklerinin başarılı başarısız, doğru yanlış bir bütün hâlinde *Mukaddime*'deki kuramlarına nasıl temel olduğunu kavramak İbn Haldun'un okuyucusu için olanaklı duruma gelmektedir. Bu yolla sosyolojinin araştırma biçimi olan anket ve değerlendirmelerin toplumsal kuralları ve yönelimleri keşfetmede günümüzde bile ulaşmakta güçlük çektiği bir düşünsel derinliği elde etmiştir¹⁰².

⁹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 183.

⁹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 824.

¹⁰⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 190, 193.

¹⁰¹ Benzer bir yönelimin batıda bilinen ilk örneği Aziz Augustine'de görülmektedir. Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Aziz Augustine, “İtiraflar”, **Batıya Yön Veren Metinler** içinde, son erişim 12 Aralık 2015, <http://www.dusuncetarihi.com/makale/itiraflar/300>.

¹⁰² Yves Lacoste bunu şöyle belirtmiştir: “İbn Haldun kendi yaşamını gözden geçirirken kabaran acıların ve başarısızlıkların kötü anısının üzerine çıktı. Kişisel deneyimini daha geniş bir bütüne katmaya çalışmaktaki amacı, anlamaktı.” Bkz. Lacoste, **İHTaBiD**, s. 74.

Öte yandan, bir şeyi bilmek için onu yaşamak yetmez ya da belli durumlarda bir şeyi yaşamak insan için erişilebilir değildir. Bu durumda bu konuda en sağlam deneyime sahip olan kişilerden yararlanmak gereklidir¹⁰³. Bu düşünceyi korumak diğer bir deyişle bilinemeyene inanmayı korumak insanın bilgisini arttırmanın daha kolay bir yoludur¹⁰⁴. Tersini durumda insan bilgisini yine de arttırabilir fakat bilgi edinme süreci için yapması gereken eylemler yanında ona ket vuran “olanaksızlık” düşüncesini de parçalayıp yeniden yapılandırması gerekmektedir¹⁰⁵. Bu daha yorucu ve güç tüketici bir yoldur. İbn Haldun bunu şu örnekle net bir biçimde ortaya koyar:

“...bu gibi hikâyeleri, ben onu görmedim, diye sakın inkâr etmeyesin. Şayet böyle hareket edersen, zindanda büyümiş vezirin oğlu gibi olursun: Sultanın biri, vezirin birini yakalatmış, hapse attirmişti. Vezir senelerce zindanda kalmış, bu süre içinde oğlu bu hapisanede yetişmişti. Çocuk us ve idrak sahibi olunca, babasına, gıdasını teşkil eden etin ne olduğunu sormuş, o da, bu koyun etidir, diye cevap vermiş ama bu sefer çocuk, koyun nedir, diye sormuş, bunun üzerine babası ona koyunun şeklini ve vasıflarını tasvir etmişti. Bu izahatı dinleyen çocuk, babacığım, galiba sen koyunun fare gibi bir şey olduğunu anlatmak istiyorsun demiş, ama baba bunu reddederek, koyun nerede, fare nerede, demişti. Hapishane fareden başka bir hayvan görmemiş olan çocuk deve, sığır etleri için de aynı biçimde konuşuyor ve bunların hepsinin de farenin soyundan gelen hayvan türleri olduklarını zannediyordu.”¹⁰⁶

Bundan sonra İbn Haldun, daha iyi ve kolay biçimde kavrayış edinmek için insanın olaylar karşısında her şeyin ussal olanaklılığını kabul etmekle düşünmeye

¹⁰³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 770.

¹⁰⁴ İbn Haldun, **Mukaddime** 2, s. 952 Tersini durumda insan tüm varlığı bilinen veya bilinebilenle sınırlandırmış olacaktır. İbn Haldun buna karşı Kur’an’dan Nahl suresinin 8. ayetini ileri sürmektedir: “ (8) Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır. ”; Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran-ı Kerim**., versiyon 2.0, Windows, **Türkçe**, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015, s. 267, <http://kuran.diyaret.gov.tr/> Diyanet İşleri Başkanlığı meali.

¹⁰⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 409; Özdemir, “İHveHTaFTüBA”, s. 32 vd.

¹⁰⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 410; Bu konuya teğet geçen ilginç bir görüş ise insanı da kapsayacak biçimde bütün memelilerin fare gibi kemirgenlerden türediğini ileri sürmektedir. Buna göre Dinozorları yok eden gök taşı felaketinden memelilerin yalnızca fare gibi kemirgen bir atasının toprak altında saklanarak kurtulmasının olanaklı olduğunu bu nedenle bütün memelilerin fareler (ya da köstebekler) gibi bir canlıdan farklılaşarak türediğini ileri sürülmüştür. Bkz. Daily Mail Reporter, “Are You a Man or a Mouse? How Humans Evolved from Rodent That Lived in China 160m Years Ago”, **Mail Online** içinde, Ağustos 2011, <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2029844/We-evolved-rodent-lived-China-160m-years-ago.html>.

başlaması gerektiğini belirtir. Sonrasında insanın daha dar alanı kapsayan erişilebilirlik (maddi fiziki olanaklılık) durumunu değerlendirmesi gerektiğini ve çevresinde gerçekleşen olaylara bu iki bakış açısı arasında bir yorum getirmeye çabalamasının insanı daha isabetli görüşlere götüreceğini belirtmektedir¹⁰⁷.

c. Umranın Amacı ve Yararları

İbn Haldun kurduğu umran biliminin amacının kendi yaşadığı çağ için öncelikle hitabet ve filozofların mükemmel yönetim arayışlarına o çağda verilen ad olan medeni siyasetten (ütopyacılık) farklı olduğunu şu sözlerle belirtmiştir:

“Malum olsun ki, bu maksat hakkında (ve umran üzerinde) konuşmak yeni bir sanat, garip ve cazip bir temayüldür, faydası bol ve değerlidir. Buna vakıf olmayı, araştırma temin etti, derinlere dalmak bu neticeye ulaştırdı. Bu, hatâbe çeşidinden bir ilim değildir. Çünkü hatâbe yani hitâbet, halkın, belli bir görüşe yönlendirilmeleri veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda faydalı olan ikna edici sözlerden ibarettir. Bu ilim, ‘siyaset-i medeniyye’ (ütopyacılık) ilmi de değildir. Çünkü medeni siyaset, ahlâk ve hikmetin gereğine göre ya tedbir-i menzil (ev düzeni) veya tedbir-i medine (kent düzeni) dir, yani ya aile idaresi veya devlet idaresidir. Bu suretle, halk, nevini ve bekâsını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevk edilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur. Böylece umran ilminin konusu, ekseriya kendisine benzeyen bu iki disiplininin konularına muhalif ve onlardan farklı bir durumda bulunmuş olur.”¹⁰⁸

İbn Haldun insanlığın tarihi boyunca farklı toplumların birbirleri ile girdikleri çeşitli etkileşim biçimleri ile uygarlığa toplamda nasıl bir katkı yaptığını ortaya koymaya çalışmıştır¹⁰⁹.

¹⁰⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 410–411; ayrıca bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 895; ayrıca bkz. Şentürk, “Takdim”, s. 11; Ayrıca bkz. Yıldız, “İHaTaDeK”, s. 38–39.

¹⁰⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 204 Tırnak (parantez) içindeki açıklamalar bu tez sırasında eklenmiştir.

¹⁰⁹ Uludağ, “GİHveM”, s. 103 İbn Haldun’un toplumsal etkileşim kurgusunda toplum türleri olarak belirttiği kır ve kent toplumları arasında bir astlık üstünlük ilişkisi yoktur. Farklılaşma söz konusudur, ama farklılaşmış bu toplum türlerinin kendilerine özgü üstün ve zayıf yanları bulunmaktadır. Bu konuya İkinci Bölümde daha geniş değinilecektir.

İbn Haldun'a gelene kadar toplumsal olayların ve devlete ilişkin olguları açıklamanın ya da tarih yapmanın İslam düşünce tarihinde üç temel yolu ve amacı vardı. İlki Nizamülmülk'ün *Siyasetnamesi*¹¹⁰, Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i gibi yöneticilere öğüt verme amaçlı yazılan yapıtlardır. Fakat umran biliminin amacı doğrudan yöneticilere öğüt vermek değildir¹¹¹. Kitabın dilinin yalınlığı ile de ortaya konan bu özellik ile İbn Haldun'un *El-İber* ve *Mukaddime*'yi yalnızca yöneticilere bir öğüt olarak değil halktan olan herkes için kaleme aldığını görmekteyiz¹¹².

İkincisi Platon'un *Devlet ve Yasalar*, Aristoteles'in *Nicomakhos'a Etik ve Siyaset (politika)*, Thomas Hobbes'un *Leviathan*, Thomas More'un *Ütopya*'sı gibi toplumsal olayları kuramsal olarak ele alan ve mükemmel toplum ve devlet düzeninin nasıl inşa edileceği ile ilgilenen filozofların ütopyacılık anlayışlarıdır¹¹³ (İbn Haldun Bunu medeni siyaset olarak adlandırmıştır). İbn Haldun, *Mukaddime*'de ortaya koydukları ile umranı filozofların asıl amacı olan mükemmel yönetim biçimi oluşturma amacından uzak tutmaktadır. Onların bu amaca ulaşma hırsıyla yaptığı gibi insanları yalnızca doğal davrandıkları için aşağılayıp yargılamaz¹¹⁴. Ayrıca toplumun işlemlerini ve kendisinin *Mukaddime*'de ortaya koymaya çalıştığı toplumun işleyişine ilişkin kuralları görmezden gelmekte olduklarını belirtmektedir.

Sonuncusu ise, devletin ve iktidarın sınır tanımaz başına buyrukluğunu dizginlemeye çalışan ve ona direnen Ebu Hanife, İmam Mâlik, Fahrettin Errazi, İbn

¹¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Nizamülmülk, **Siyasetname**, Çev. Nurettin Bayburtluğil İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

¹¹¹ Salama, **IsOranIh**, s. 84.

¹¹² Uludağ, "GİHveM", s. 136 Kitapta kullanılan sözcüklerin halk arasında sıkça geçen sözcüklerden seçilmesini Süleyman Uludağ ve Ali Abdulvahid Vâfi "avami" olarak değerlendirilmişlerdir. Buna rağmen verilen bu bilgiler ışığında başka bir açılım yapılabilir. Buna göre İbn Haldun'un yazdıklarının son derece geniş bir kitleye ulaşmasını umut ettiğini bu nedenle bu türden bir sözcük kullanımına yöneldiğini söylemek İbn Haldun'un mantığına daha uygun düşmektedir. Ayrıca bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 116.

¹¹³ İbn Haldun'un ve Thomas Hobbes'un devlete ilişkin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Erdal Kurgan, **Mukaddime'de ve Leviathan'da Devlet Anlayışı - Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

¹¹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 709, 950 vd. İbn Haldun, bilginin ve anlayışın kişiye hem büyük bir güç sağladığını onu özgürleştirdiğini bilen İbn Haldun hem de bunun önemli sorumluluklar getirdiğini ve bu sorumlulukları başında onun yetişmesine olanak veren topluma zarar verecek davranışlardan sakınılması gerektiğini kavramıştır. Eski Yunan okulunu izleyen filozoflar gibi halkı dışlayan ya da küçümseyen davranışlar sergileyenlerin gereksiz biçimde halk karşısında kendilerini zor bir duruma soktuklarını belirtmektedir; Bu sorumluluğa göre insanın aklına gelen her şeyi doğru veya yanlışlığına, eksik veya bütünlüğüne göre değerlendirmeden sunmanın bilim yapmak ve olmadığını belirtmiştir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 198 vd. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bu tez. Üçüncü Bölüm III. Başlığın alt başlığı "D. İBN HALDUNUN MEDENİ SİYASETİ(ÜTOPYALARI) REDDETME Sİ VE BUNUN NEDENLERİ".

Teymiyye gibi İslam düşünürlerinin benimsediği yoldur. Temelde yöneticinin toplumun gereksinimlerine en başarılı düzeyde yanıt verecek biçimde seçilmesini ve davranmasını bunun da Şeriata -olanaklı olduğu ölçüde- bağlı kalınarak gerçekleşeceğini savunan düşünce biçimi olarak anlaşılabilir. İbn Haldun, genel olarak yöntemi aracılığıyla bu tür görüşlere diğerlerine kıyasla daha yakın olmakla birlikte kendisine ulaşan bu tür görüşlerin gerçekçilikten uzak kalan yanlarını reddederek uygulanabilir olan yanlarını benimsediği söylenebilir. Kalan eksiklikleri diğer iki akımdan edindiği bilgiler ile kapattığı görülebilir. Bu bakımdan İbn Haldun bu üç yoldan da umran bilimini oluştururken yararlanmış ve bir tür sentez oluşturmuştur demek yerinde bir saptama olacaktır¹¹⁵.

Tarihsel bilgilerde doğruyu yanlıştan ayırt edip usa uygun düşünle düşmeyi belirlemek ve böylelikle bütün insanların sağlıklı bir tarih okuması yapabilme olanağına kavuşturulması aslında umran biliminin asıl amacıdır.

Umran, toplumun iç işleyişine ilişkin kuralların ortaya çıkartılarak bu kuralların daha başarılı ve güçlü toplumlar ve devletler kurmak için insanlara yardımcı olabileceğini belirtmektedir. Özellikle devlet yöneticilerinin *Mukaddime* ve *El İber*'de anlatılanlardan ibret alarak davranışlarını daha mantıklı bir çerçeveye oturtmaya çalışmalarını da umut ettiği görülmektedir¹¹⁶.

Diğer bir yararı ve amacı ise İbn Haldun'un yazınlarını okuyanları -eğer bilimlerle ilgililerse- idealizmden uzaklaştırarak gerçekçiliğe yöneltmektir. Düşünsel kuruntularla zaman kaybetmek yerine bu kişilerin olgulara yargılamadan kucak açmasını ve daha iyi olan için daha usa uygun düşen erişilebilir amaçlar ve yollar benimsemesini ummaktadır. Bunu özellikle adalet uğruna devlete direniş

¹¹⁵ Kamuran Gökdağ, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldun", **II. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III** içinde, s. 572, son erişim 26 Kasım 2015, https://www.academia.edu/8933481/_%C4%B0slam_Siyaset_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesinde_Siyasal_Otoritenin_Teorik_ile_Pratik_Uyu%C5%9Fmazlı%C4%B1%C4%9F%C4%B1_Sorunu_Uzla%C5%9F%C4%B1rma_Teorisi_ve_%C4%B0bn_Hald%C3%BBn_The_Theoretical_and_Practical_Discrepancy_Problem_of_Political_Authority_in_Islamic_Political_Thought_Theory_of_Reconciliation_and_Ibn_Khald%C5%ABn_; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Salama, **IsOranIh**, s. 78.

¹¹⁶ Yıldız, "İHaTaDeK", s. 31-32.

gösterenlerin bu direnişlerinde başarıyı sağlayacak olanaklara sahip olup olmadıklarını onlara göstererek sağlamayı ummuştur¹¹⁷.

Bunun yanında toplumsal yaşamın aynı evrenin bütününde olduğu gibi sürekli değişime dayalı bir yapıda olduğunun insanlara hatırlatılarak bu dünyaya ilişkin maddi bağların örnekler ve ussal gerekçelerle neden zayıf tutulması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü İbn Haldun'a göre, insan her ne kadar sevdiği istediği bir şeyi korumak geliştirmek istese de tarihsel deneyim ve bilgiler ışığında her şey yok olmaya, bozulmaya, yozlaşmaya ve yeniden dönüşüp biçimlenmek zorundadır. Bu duruma rağmen toplum yaşamında her gün güneşin doğudan doğup batıdan batması gibi kendini yineleyen belli yönelimler ve olgular da bulunmaktadır. İşte bu olguların işaretlerini doğru okuyarak insan hem toplum hem de zaman içinde kendini daha başarılı biçimde konumlandırabilir ve olguların durumsal değişikliklerine bakarak geleceği bir ölçüde öngörebilir¹¹⁸. Bu değişikliklerin yön ve yönelimlerinin farkına varan İbn Haldun, bu durumdan bir evrim düşüncesi oluşturmak için yararlanmışır. Sonraki başlıkta buna değinilecektir.

C. İBN HALDUN VE EVRİM

Tanımlamak gerekirse, canlıların zamana göre değişkenlik gösteren çevre koşullarına karşı belli aşamalardan geçerek insanın uzun bir gözlem yapmadan algılamakta zorlanacağı bir süreçte yaşam alanı kazanacak bir biçime bürünmesine ve çevresine uyum sağlamasına evrim denir¹¹⁹.

İbn Haldun için toplumun oluşumunda değişim, öncelikli bir özelliktir¹²⁰. Evrimin bu değişimin yaşamdaki en güçlü görünümü olduğu söylenebilir. Bundan

¹¹⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 382, 458–459.

¹¹⁸ Mehmet Akif Kayapınar, "İbn Haldun", **Diyanet Dergisi** içinde, Haziran 2013, s. 64.

¹¹⁹ Brian Keith Hall, Benedikt Hallgrímsson, ve Monroe W. Strickberger, **Strickberger's Evolution: The Integration of Genes, Organisms and Populations**, 4th ed Sudbury, Mass: Jones and Bartlett, 2008, s. 3–5.

¹²⁰ Kayapınar, "İbn Haldun", s. 64 Buna göre aslında bir toplumun kır ya da kentli olması yalnızca durumsal bir betimlemedir. Bu onların mutlak doğası değildir, doğru çevre koşullarında ve yeterli zaman tanındığı sürece bütün toplumlar değişebilir, gelişebilir, yozlaşabilirler. Birbirlerine benzeyebilir ya da farklılaşabilirler.

ötürü günümüzde yaşam bilimin en önemli çıkarımı olan evrimi bir olgu olarak ilk öne sürenlerden olduğu görülmektedir.

1. İBN HALDUN'UN EVRİM KURAMI

İbn Haldun'un evrim kuramına göre Allah'ın evreni yaratmasından sonra ilk olarak madde ortaya çıkmıştır. Sonra maddeler gelişerek küçük otlara dönüşmüştür. Sonrasında otlardan çalılar ve ağaçlar birbirini izleyerek ortaya çıkmıştır¹²¹. Sonra ağaçlar böceklerle, böcekler sürüngenlere, onlar da memelilere evrilmiştir. İbn Haldun'un evrimin dünyadaki son aşaması saydığı insan ise hayvanların en üst basamağı saydığı maymunlar arasından yükselerek ortaya çıkmıştır. Onun anlayışına göre bir değerlendirmede bulunulursa ilk insanlar olan Âdem ve Havva'nın anne ve babası aslında insan denemeyecek bir canlıdır ve daha çok maymun özellikleri gösteren bir türdür¹²².

İbn Haldun'un evrim kuramı genel olarak değerlendirildiğinde ondan önce gelen İslam düşünürlerinin Ortadoğu ve Hindistan kültüründen etkilenerek oluşturdukları görüşlerin –aynı tarihçilik anlayışında olduğu gibi- bir sentezidir. Bu tür görüşler çoğunlukla da ahlaklılığın evrimsel anlamda bir üstünlük göstergesi olduğunu vurgulamak için öne sürülmüştür¹²³. Bu düşünceler aynı İbn Haldun'da olduğu gibi bir düzeyler silsilesi (hiyerarşi) biçiminde ilk olarak İbn Miskeveyh tarafından ortaya atılmıştır¹²⁴. Diğer bir deyişle İbn Haldun'un evrim düşüncesi, Allah'ın iradesi ile yaratılışın nasıl gerçekleştiğine ilişkin İslam dünyasında o zamana kadar ortaya atılmış düşüncelerin yeniden ele alınmasıdır. Başkaca örnek vermek gerekirse, bundan önce benzer görüşleri Mevlana gibi tasavvufçuların da

¹²¹ Uludağ, "GİHveM", s. 90.

¹²² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 283–284; Süleyman Uludağ'ın bu konudaki görüşleri de İbn Haldun'un evrimci bir bakış açısına sahip olduğunu benimsemektedir. Bkz. 17. dipnot Uludağ, "SülU Dipnotu", s. 284–285; Mahdi, **İKPoH**, s. 87.

¹²³ Ahlâkın ortaya çıkmasında diğer canlılardan farklılaşmanın evrimsel biçimi, nedenleri ve sonuçları hakkında daha geniş bilgi için bkz. David Baillie, "Did We Invent God?", **Thought the Wormhole** içinde Discovery Channel, Ağustos 2012.

¹²⁴ Bkz. Uludağ, "SülU Dipnotu", s. 286; Ayrıca Bkz. Caner Taslaman, **EvrİM Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul: İstanbul, 2007, s. 36, https://books.google.com.tr/books?id=mpZxAgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_g_e_summary_r&output=reader&pg=GBS.PA2.

ortaya koyduğu görülmüştür¹²⁵. Özellikle *İhvan-us'safa Risalelerinde* benzer biçimde zincirleme ve çizgisel bir evrim ve varlıklar arasında bağlantı kurgusu ileri sürülmüştür¹²⁶. Bu bakımdan evrimle ilgili görüşlerinin özgün olmadığını söylemek daha doğru olacaktır.

İbn Haldun'un evrim kuramı kendisinden öncekilerden iki yönüyle ayrılır. İlki varlık basamaklarında yükseliş yalnızca kendisinden öncekilerde doğrudan us ve sezgilerde gelişmişlikle belirlenmeye çalışılıyordu. Sonuçta papağan, fil, deve gibi canlılar daha üst seviyelere ulaşır -insanlarla gerçekte çok zayıf organik yakınlıkları bulunmasına rağmen- insanlara yakın konumlara gelebiliyorlardı¹²⁷. İkinci olarak, ilk kez İbn Haldun biçim değiştirme yoluyla bir canlının başka bir canlıya dönüşebileceğini belirtmiştir¹²⁸.

¹²⁵ Geniş Bilgi için bkz. R. İhsan Eliaçık, **İhyadan İnşaya İslam Düşüncesi -Süreklilik Alemin Bedeni Değişim Ruhudur**, İnşa Yayınları, 2015, https://books.google.com.tr/books?id=_Cx_BwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; Dikkatli biçimde incelendiğinde Evrim düşüncesinin İslam düşünürlerine de özgü olmadığı görülmektedir. Günümüzde kurumsallaşmış dinlerle evrim düşüncesinin kesin biçimde çatıştığı anlayışının yaygınlaşması batıda ortaya çıkmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Samuel Wilberforce, "Din Modern Bilim ile Bağdaştırılabilir mi?", **Batıya Yön Veren Metinler** içinde, 1860, <http://www.dusuncetarihi.com/makale/din-modern-bilim-ile-bagdaştirilabilir-mi>; Ayrıca bkz. Edip Yüksel, "Islamic Theory of Evolution (Shanavas)", **19.org** içinde, son erişim 26 Kasım 2015, <http://19.org/books/islamic-theory-of-evolution-shanavas/>; Öte yandan yalın biçimde yeniden doğuşu kabul eden Hint felsefesi ve dinleri olan Brahmanizm ve Hinduizm inançlarında evrim düşüncesinin temellerini bulmak son derece kolaydır. Benzer düşünceler ve varlıklar için evrimsel bir gelişim sürecinde insana yüksek bir değer biçme işini batıda Mirandola Pico üstlenmiştir. O da İbn Haldun gibi insanların vasıflarının erdemlerle süslendiğinde melekleşerek daha üstün bir varlığa dönüşmeye meylettiğini ileri sürmüştür. Fakat Mirandola Pico'nun bu tür görüşleri Roma kilisesinin sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mirandolalı Pico, "İnsan Haysiyetine Dair", **Batıya Yön Veren Metinler** içinde, 1486, <http://www.dusuncetarihi.com/makale/insan-haysiyetine-dair>; Bundan sonra Lamarck'ın ve Charles Darwin'in dedesi olan Erasmus Darwin'in evrim kuramları gelir, fakat son derece ilkel bir yapıda bulunan bu kuramların yenilenmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle 1800lü yıllarda Darwin ortaya çıkana kadar evrimle ilgili araştırmalar ve düşünceler batıda sekteye uğramıştır Taslaman, **ETFevT**, s. 81,85; Şentürk, "Takdim", s. 10 vd.

¹²⁶ Süleyman Uludağ'ın bu konudaki görüşleri için bkz. Uludağ, "SüLU Dipnotu", s. 286 İbn Haldun'un özgünlüğü çağdaşı olan düşüncelerden büsbütün kendini sıyırması ile değil, tersine bu görüşleri daha geniş bir mantık ufkuyla bir bütün içine oturtabilmesinden ileri gelmektedir. Bu nedenle İbn Haldun'un evrim kuramına ilişkin görüşleri Mukaddime'den çıkartılıp yerine Darwin'inkiler ya da daha yeni evrim görüşleri yerleştirilse bu durumun fark edilmesi kanımızca son derece zor olacaktır. Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 146.

¹²⁷ Uludağ, "GİHveM", s. 70.

¹²⁸ **A.g.e.**

2. TOPLUM KURAMINA KATKISI BAKIMINDAN EVRİM

İbn Haldun'a göre toplumun varlık bulması insanın diğer canlılara üstün gelmesini sağlayan el ve düşünceye sahip olmasıyla birlikte diğer canlıların ötesinde bilinçli etkileşime yönelmesinden ileri gelmektedir¹²⁹. Kuran'da Bakara 134'te: *"Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz."*¹³⁰ ve A'râf 69'da: *"Sizi uyarması için içinizden bir adam aracılığıyla Rabbinizden size bir zikir (vahy ve öğüt) gelmesine şaşıntınız mı? Hatırlayın ki, Allah sizi Nûh kavminden sonra onların yerine getirdi ve sizi yaratılış itibarıyla daha güçlü kıldı. Allah'ın nimetlerini hatırlayın ki kurtuluşa eresiniz."*¹³¹ belirtilen biçimde kendisine destek bulan toplumların değişimi ve dolayısı ile evrimi olgusu, İbn Haldun'un düşüncesinde son derece geniş bir anlam, derin bir bakış kazanmıştır.

İbn Haldun'un evrim düşüncesi insancıldır ve insan merkezlidir. Bu aynı zamanda İbn Haldun'un tarih anlayışının temelidir. Kendisinden önceki birçok tarihçinin tersine İbn Haldun evrim görüşünü benimseyerek tarihe farklı bir bakış açısı ile bakmaktadır. İnsan doğası toplum içinde değişip gelişmekte, aynı zamanda yozlaşıp farklılaşmaktadır. İbn Haldun kendisinden önceki tarihçiler gibi tarihi, kendi içine doğru çöken ya da durağan ve kısır biçimde döngüsel bir yapı olarak görmemektedir. Tersine tarihin gelişen bir yapı olduğunu canlı cansız varlıkların tarihi süreç içinde evrimsel olarak geliştiğini belirterek ortaya koymuştur¹³². İbn Haldun'a göre doğal olgular tarihsel süreç içinde gelişen birçok durumun bir araya gelmesiyle oluşurlar, yıkım ve yapım hep bir aradadır. Üretilen her yeni araç ve gereç iyilik, doğruluk ve güzelliği derinleştirmek için de kötülük, çirkinlik ve yanlışlığı arttırmak için de gitgide daha kolay kullanılabilir olmaktadır¹³³. İnsanlığın bilgi birikimi eyleme geçmek için her geçen gün daha geniş olanakları insanlara sunmaktadır. Bu bakımdan tarihte değişen tek şey her şeyin insan için gittikçe kolaylaşmasıdır. İnsan bu kolaylıkları gelecekte daha büyük olanakları elde edilmesi

¹²⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 214.

¹³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, v. Bakara:134 s. 19.

¹³¹ **A.g.e.**, v. A'râf: 69 s. 158.

¹³² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 439.

¹³³ **A.g.e.**, 1:s. 283.

için üretime katkı amaçlı kullanabileceği gibi hepsini tüketmeye de eğilim gösterebilir.

İnsanın doğasının iyiye ve daha iyiye yönelmiş olduğuna inandığını belirten İbn Haldun, insanın evrim sürecinde insandan üstün varlıklar saydığı meleklerle dönüşme yeteneğini barındırdığını da kendisinden önceki İslam düşünürleri gibi öne sürmüştür¹³⁴.

İbn Haldun'a göre insan toplumlarına çok benzer özellikler gösteren arı ve karınca gibi canlılarda bulunan toplumsallaşma biçimlerinin insanınkinden ayrıldığı iki nokta vardır. İlki bu canlıların toplumları kendi içinde gelişim ve değişim gösteremeyerek sanat ve bilim gibi edimlerde bulunamazlar. Öte yandan, insan toplumları coğrafyadan coğrafyaya ve zamandan zamana göre değişerek sanat ve bilimle kültürel özellikler edinmektedir. Diğeri bu canlıların toplumsallaşmaya gösterdiği eğilimin bütünüyle doğal dürtülerine dayanmasıdır, insanda ise toplumsallaşmanın kaynağı bilinçtir ve bu bilinç onu güçlü bir egemen olacak bir yasakçı oluşturup ona boyun eğmeye yönlendirir. Bunu şöyle ifade etmiştir:

¹³⁴ Üstelik İbn Haldun'un evrim düşüncesini ortaya koymaktaki temel amacı da Peygamberlerin ortalama insanlardan daha üstün ve evrimde daha üst bir basamak saydığı meleklerle yakın olduğunu düşünmektedir. Peygamberliğin meleklige bir geçiş aşamasını temsil ettiğini ileri sürmektedir. Evrim Kuramını İbn Haldun'un neden ileri sürdüğüne ilişkin buradaki görüşler Nisan 2015'te o tarihte 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı olan Tahsin Görgün ile yapılan görüşmeler sonunda netlik kazanmıştır. Tahsin Görgün, İbn Haldun'un bir evrim görüşü bulunmadığını bu tür düşüncelerin zorlama bir yorum olduğunu ileri sürmektedir gerekçesini şöyle belirtmiştir: "Evrim, transformasyon (biçim değiştirme) ve transmutasyon (kalıtsal dönüşüm) ile gerçekleşen bir süreçtir." Ayrıca İbn Haldun'un melekleşme konusundaki görüşleri için bkz. **A.g.e.**, 1:s. 286–287 Öte yandan İbn Haldun'un evrim görüşünün İslam'ın temel bir ilkesi olan meleklerin secde ettiği eşrefi mahlukat (onurlu yaratık) olan insana melekleşmeyi bir üst basamak olarak biçmenin aslında İslam'la uyumlu bir görüş olmadığını belirtmek gereklidir. Bakara suresi 32-34 ayetlerinde belirtildiği gibi ve İbn Haldun'un da kabul ettiği gibi insan öğrenme ve adlandırma yetisi ile donanmıştır. Bu özellik bize en yakın canlı türü sayılan şempanzelerde en iyi koşullarda bile gelişmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Baillie, "Did We Invent God?"; Fakat İslam'a göre meleklerin özgür iradeleri yoktur. İnsanlardan farklı olarak kendi başlarına bilgi edinemezler, ancak Allah'ın onlara öğrettiklerini bilebilirler. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 5 "*Bakara 32. Ayet*" İnsan ise öğrenme, araştırma ve kurgulama, kurgu tanıma yetileri ile donanmış olması ile meleklerle karşı bir üstünlük sahibidir fakat bu gücünü *Azhab 72*'de belirtildiği gibi Allah rızası için tüm varlıkların yararına ve iyiliğine kullanmamaktadır. Tersine bilgi edinme yetileri ile insan diğer (görece) bilinçsiz varlıkların asla ulaşamayacağı kötülükleri de gerçekleştirebilmektedir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde insanı değerli kılan ve meleklerden üstün kılan yanı kötülük yapabiliyor olmasına rağmen iyiliği seçmesidir, yani özgür biçimde ve özgür irade ile bunu gerçekleştiriyor onu değerli kılar. İbn Haldun'un evrim görüşünün İslam'a uygun sayılması ancak her melek kendi edim ve çabaları ile önce insanlığa kadar çıkıyor sonra da onu önce peygamberlik gibi bir aşamadan geçerek aşip bir meleğe dönüşüyor anlamında algılanırsa kendi içinde tutarlılık gösterdiği söylenebilir.

“...Fakat arı ve karıncaların da bu durumda oldukları söylenir. Şayet bunların böyle bir durumları varsa, onun yolu akıl ve fikir değil, ilham (ve içgüdü)dür.”¹³⁵

İbn Haldun kendisinden önce özellikle İslam filozoflarının dini ussallaştırmaya çalışması sonucu ulaşılan “Şeriat olmadan devlet olmaz.” düşüncesini yine iklim ve coğrafya üzerine yaptığı değerlendirmelere dayandırarak şu sözlerle çürütmüştür:

“ ...Dikkat edilmelidir ki, ehli kitap olan ve nebilere tâbi bulunanlar, Mecusîlere (ve putperestlere), nispetle azdır. Ehli kitap olmayan gayr-i Müslimlerin dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olmakla beraber, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve (medenî) eserleri de mevcut olmuştur. Zamanımızda da (peygambersiz kalan) kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir. İnsanlar için tesirli bir yasağcı (güçlü bir otorite) olmazsa beşerî hayat behemehâl bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Hâlbuki kitap ehli olmayan gayr-i Müslimlerin cemiyetleri ve devletleri bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir. (Demek ki Şeriat olmadan da bir toplum düzeni ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir.)”¹³⁶

İbn Haldun’un insanın doğası için biçtiği baskın özellik evrim sürecinde iyiliğe yönelmiş olmasıdır, bu da onu meleklerle yaklaştırmaktadır. Bu durum insanı özgeci davranmaya itmektedir¹³⁷, çünkü insan, ne kadar çok kişinin iyiliğine uygun davranırsa o kadar başarılı olacak ve daha iyi koşullarda yaşamak için yardımlaşarak daha geniş toplumsal yapıların ortaya çıkıp gelişmesine katkı sağlayacaktır. Diğer bir deyişle bireysel olarak insan için evrimdeki diğer aşama –İbn Haldun’a göre-

¹³⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 208.

¹³⁶ **A.g.e.**, 1:s. 215–216 Tırnak (parantez) içindekiler Süleyman Uludağ’ın eklemeleridir. İbn Haldun’un İslam Filozoflarını sıkça eleştirdiği noktalardan biri de budur. İbn Haldun İslam Şeriatını her koşulda devlet kurmak için bir zorunluluk olarak görme alışkanlığını, Peygamberin gönderilmesinin neden zorunlu olduğunu oraya koymaya çalışan filozofların sıkça düştükleri bir hata olarak görmektedir. İbn Haldun’a göre peygamberlik zorunlu değildir fakat yararlı ve olması olanaklı bir olgudur. Öte yandan bunun doğrudan insan aklı ile tümüyle kavranıp açıklanması şu an için insanın erimi dışındadır, bu konuda yapılacak her türlü düşünce açıklaması ancak yorum düzeyinde kalır. Ayrıca bkz. Yıldız, “İHaTaDeK”, s. 35 Öte yandan İbn Haldun üstü kapalı biçimde filozofların bu düşüncesine belli bir yönden geçerlilik tanımaktadır. Çünkü çöl ortamı gibi yokluğun üstün olduğu koşullarda devletin ortaya çıkması ile genellikle -umran için daha uygun alanlar olan- su kenarlarında ortaya çıkan devletlerin durumu bir tutulamaz. Din birliğine Dayalı Asabiyye başlığında bu konuya yeniden değinilecektir.

¹³⁷ Yıldız, “İHaTaDeK”, s. 39; Alfred Gierer, “İbn Khaldun on Solidarity (‘Asabiyyah’) - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison”, **Philosophia Naturalis** içinde, sayı 38 (2001): s. 2.

meleklik iken toplumsallaşmak ve özgecilik¹³⁸ aslında evrimin bir diğer boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır¹³⁹.

Evrimsel sürecin toplum üzerinde yarattığı iki temel yön vardır: İlki bütünlleştirici evrenselleştirici anlayış ile İbn Haldun'un da ulaştığı özgecilik yönelimidir. Toplumsal yardımlaşmanın artması ve çoğalmasını bu yönelime bağlayarak açıklamaktadır. Diğeri ise ayrıştırımacı ve saflaştırıcı yönelimdir, bu da "Toplumsal Darvencilik" tarafından temsil edilmektedir. Toplumların hemen hemen hepsinde bu iki birbirine zıt görünen yönelimin belli düzeyde kurduğu dengeye göre evrimsel süreçteki yerleri ortaya çıkmaktadır. "Toplumsal Darvencilik" toplumda oluşturduğu bütünlük duygusu ile toplumsal hareketliliği kısa vadede son derece başarılı biçimde arttırmaktadır. İkinci dünya savaşı öncesinde Nazi Almanyasının hızlı gelişim süreci buna güçlü bir örnek oluşturabilir. Öte yandan İbn Haldun'a göre evrimsel anlamda bir doğal gereklilik olan özgeciliğin tüm insanlık düzeyine varan kapsayıcılığı ile toplumdaki ayrışmacı eğilimlere öncelik tanıyan "Toplumsal Darvencilik"¹⁴⁰ kıyasla uzun süreçte daha başarılı sonuçlar sunmaya eğilimlidir¹⁴¹. Örneğin bütün dünyada insanların kör olmasına yol açan bir salgın hastalık ortaya çıkarsa ve bütün insanlık kör olursa doğal körlerin diğer insanlar üstünde daha başarılı bir konuma geçerek bütün insanlığın yok olup gitmesine engel olma olanağı oluşturduğu görülmektedir. Bu bakımdan insanlık engellilere yatırım yaparak aslında her an her birimizin içine düşebileceği böylesi sıkıntılı durumlara karşı kolaylaştırıcı önlemler ile yaşam olasılığımızı arttırmaktadır. Her ne kadar böylesi bir tehlikenin

¹³⁸ İnsanlığı ve insanları çıkar gözetmeden sevmek, kişinin kendisinden başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adanması tavrı. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 666.

¹³⁹ Toplumsal yaşamın ve evrenin daha üst bir organizma olarak yaşadığına ve bilinçliliğe sahip olduklarına ilişkin görüşler hakkında daha geniş bilgi için bkz. David Baillie, "Is Universe Alive?", **Thought the Wormhole** içinde Discovery Channel, Haziran 2012; Özgeciliğin henüz evrim açısından yeteri kadar göz önünde bulundurulmadığına ilişkin görüşler için bkz. Gierer, "IKoS", s. 2.

¹⁴⁰ Söz konusu düşünce akımı önce İngiltere'de ortaya çıkarak gelişen ve Adolf Hitler'in öncülüğünde II. Dünya Savaşı sırasında yapılan etnik temizlikleri haklı çıkarmak için kurgulanan ırkçı düşünce akımıdır. Herbert Spencer ve Karl Pearson gibi düşünürlerin temel hareket noktasıdır. Bkz. "Social Darwinism", son erişim 26 Kasım 2015, <http://www.amnh.org/exhibitions/darwin/evolution-today/social-darwinism>; Ayrıca bkz. "social Darwinism | Britannica.com", son erişim 26 Kasım 2015, <http://global.britannica.com/topic/social-Darwinism>; Ayrıca bkz. Karl Pearson, "İnsan Türünün Seçimi Doğaya Bırakılmalı mıdır? -", **Batiya Yön Veren Metinler** içinde, 1901, <http://www.dusuncretarihi.com/makale/insan-tueruenuen-secimi-dogaya-birakilmali-midir>; Ayrıca bkz. Ahmet Ercüment Gedikli, **İSAM**, s. 39 vd., 44.

¹⁴¹ Bu bakımdan Hegel'in de diyalektik süreç hakkında belirttiği görüşlerin benzer yönde özgeciliğin temellerini attığı söylenebilir. Bkz. J.O., "Hegel and The Perfect Union of Altruism and Selfishness at the End of Capitalism", **Not Philosophy** içinde, Nisan 2014, <http://notphilosophy.com/hegel-and-the-perfect-union-of-altruism-and-selfishness-at-the-end-of-capitalism/>; Ayrıca bkz. Gierer, "IKoS".

gerçekleşme olasılığı düşük olsa da önlemin bulunması evrimsel anlamda yaşam olanağımızı arttırmaktadır¹⁴². İbn Haldun -ileride de değinileceği üzere- asabiyye kuramında bu iki eğilimi de yararları ve zararları yönlerinden değerlendirmeye çalışmıştır.

Toplumsal yaşamın dönüşüm ve değişime uğramasının kaçınılmaz oluşunu belirtmesi ile İbn Haldun'un düşünsel çerçevesi içinde toplumsal boyutta siyasi, iktisadi, dini veya düşünsel alanlarda köklü devrimlerin ya da değişikliklerin gerçekleştirilmesini olağan karşıladığını göstermektedir. Devrim, evrim, değişim, dönüşüm, farklılaşma gibi kavramları ya da bu kavramlara yakın anlamları bulunan kavramları sıkça kullanması da buna kanıt olarak gösterilmektedir¹⁴³.

İbn Haldun'un coğrafi bilgiler ve doğal koşullarının insanın beslenmesine ve teninin rengine nasıl bir etkide bulunduğunu belirtmesi de yine önemli ölçüde güncel evrim kuramının doğal seçim ilkesini keşfetmeye ne kadar yaklaştığını göstermektedir. Temelde bu farklılıkların oluşması ile toplumların varoluşlarında insanlığın hangi aşamasında bulunduğunu ve bunun nedeninin açıklamak için iklimin ne kadar etkili bir etmen olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki görüşlerini evrim kuramından ayrı biçimde ortaya koymuştur. Fakat İbn Haldun'un görüşlerinin bütüncüllüğü içinde ele alındığında bu görüşlerinin evrime uygun düştüğünü söylenebilir. Örneğin siyah ten renginin güneş ışınlarından korunmak için sıcak yerlerde yaşayan insanlarda olduğuna, soğuk yerlerde ise bunun tersine beyaz tenin geliştiğine ilişkin yaptığı açıklamaları evrim kuramı içinde değerlendirilebilir¹⁴⁴.

¹⁴² J.O., "Hegel and The Perfect Union of Altruism and Selfishness at the End of Capitalism".

¹⁴³ Uludağ, "GİHveM", s. 88.

¹⁴⁴ İbn Haldun'dan önce insanların derisinin renginin farklılaşmasının nedeni çoğunlukla doğrudan soya dayandırılıyordu. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 262–263; Bu konuda İbn Haldun'u birçok yönden etkileyen İbn Sina ve Roma İmparatorluğu döneminde yaşamış olan (İsa'dan önce 200 ve 118 arası) Yunan tarihçi Polybius iklimin insanın üzerinde bir etki yarattığını belirtmiştir. Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. "Polybius - Wikipedia, the Free Encyclopedia", **Wikipedia** içinde, son erişim 05 Aralık 2015, <https://en.wikipedia.org/wiki/Polybius>.

3. ÇAĞDAŞ EVRİM KURAMLARI AÇISINDAN İBN HALDUN'UN EVRİM KURAMININ ELEŞTİRİSİ

Günümüzden ve ünlü evrim kuramcısı Charles Darwin'den yaklaşık 600 yüzyıl önce böylesi bir evrim kuramının ortaya konması son derece ilginç bir olgu olarak göze çarpmaktadır. Fakat bu ilk algı yanıltıcıdır. İbn Haldun'un da belirttiği üzere uygarlık oluşma ve yok olma döngüsü içinde birçok kez doğru veya yanlış benzer kurguların yinelenerek ortaya çıkmasıdır¹⁴⁵. Günümüzde 'Tarih tekrardan ibarettir' olarak da bilinen döngüsel tarihçilik anlayışını İbn Haldun belli dereceye kadar kabul etmiştir¹⁴⁶. Bunu da "Suyun suya benzediğinden çok geçmiş geleceğe ve hâle benzer." sözüyle belirtmiştir¹⁴⁷. Fakat bu anlayışı hiçbir istisnası bulunmayan mutlak bir gerçek olarak kabul etmediğini yaşam bilimsel ve toplum bilimsel anlamda ortaya koyduğu kuramlarla göstermektedir. İbn Haldun önce örtülü biçimde ortaya koyduğu

¹⁴⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 204; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 872; İbn Haldun bilimsel görüşlerin çok olduğunu fakat çağına gelmeden önce birçok bilginin kaybolduğunu ve sonrasında yeniden keşfedildiğini bu türden gelgitlerin umranın doğasında bulunduğunu belirtmektedir. Evrimle ilgili İslam'da bulunan görüşlerin çağımızda bilinmemesi de benzer nedenlerden ileri gelmektedir. Edward Said'in "*Orientalism*" kitabında belirttiği gibi Batı toplumu kendisine (latince temelli) yeni bir dil ve kültür geliştirmiştir. Bunu İslam kültür ve düşüncesinin tarihsel süreç içinde yıpranıp kendini savunamayacak bir duruma düştüğü bir dönemde ondan açılan boşluğu doldurmak için yapmıştır. Fakat yeni bir dil ve anlayışın getirilmesinin sıkıntısı İslam'ın başlangıcında Hz. Ömer'in Fars kütüphanelerinden kitapların alınıp suya atılmasında yaptığı gibi bilginin yok edilmesine ya da daha doğru biçimde yok sayılmasına yol açar. Çünkü dil, bilim yapmanın önünde aşılması gereken ilk engeldir. Bu nedenle yükselen her uygarlık taşıyıcısı toplum ilk başta kendisinden önce gelenleri –yalnızca bulunduğu çağa ve ana göre değerlendirerek- aşağılayıp bilgisini ve görgüsünü küçümser. Yollarının izlerini silmeye uğraşır, çünkü eğer kendisinden önce gelenler başarılı olsa idi sonsuza dek dayanan bir kültür oluştururlar ve bundan güç alarak yorulmadan uygarlığı sürekli taşırlardı. Bu yük yeni gelenin omzuna binmezdi. Diğer bir deyişle kültürel döngünün ölümlü toplumlar ve devletler oluşturması aşağılanma nedeni sayılmıştır. Dil konusunda değerlendirmeler için bkz. **A.g.e.**, 2:s. 1025; Ayrıca bkz. Edward W. Said, **Orientalism**, 1st Vintage Books ed New York: Vintage Books, 1979, s. 123 Hz. Ömer'in yağmalanan İran kütüphanelerinden elde edilen kitapların yok edilmesini ve İranlıların geçmişi ile bağlantısını koparması aslında benzer bir gücü onlara yeniden kazandırmaya eğilim göstermesinden ileri geldiği söylenebilir. İbn Haldun bu konuyu biraz eleştirel biçimde ele almış ve bunu bir hata olarak değerlendirdiğini doğrudan olmasa da dolaylı biçimde Araplar hakkında ileri sürdüğü görüşlerden ötürü öne sürülebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki böyle bir düşünce bir bilim insanı için doğaldır, çünkü Hz. Ömer bu davranışı ile onu (ve bizi) büyük bir birikimden koparmış olmaktadır. Fakat İbn Haldun'un bu görüşü Mukaddime'de ortaya koyduğu anlayışının geneli ile uyumlu değildir. Asabiyyenin tazelenip yenilenmesi için çok gerekli olan kısmı dışında umranın sifira dönmesi olağan bir durumdur. Asabiyye ve umranın din karşısında insana sunduğu dünyevi olanaklara karşı insanlardan aldıklarının ahlâk olduğunu söyleyen İbn Haldun için böylesi bir tutum doğru olmayacaktır. Hz. Ömer bu davranışı ile İslam'a yeni giren ve bütünüyle yıkılmaya yüz tutmuş bir toplumun yeniden asabiyye kazanmasına ve doğru yanlış nasıl olursa olsun Müslüman olmayan atalarının ürettiği Umran'ın daha iyisini İslam adına yeniden oluşturma olanağına kavuşmalarına yardımcı olmuştur.

¹⁴⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Alkan, **İHİlATTaGK**, s. 26.

¹⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 166.

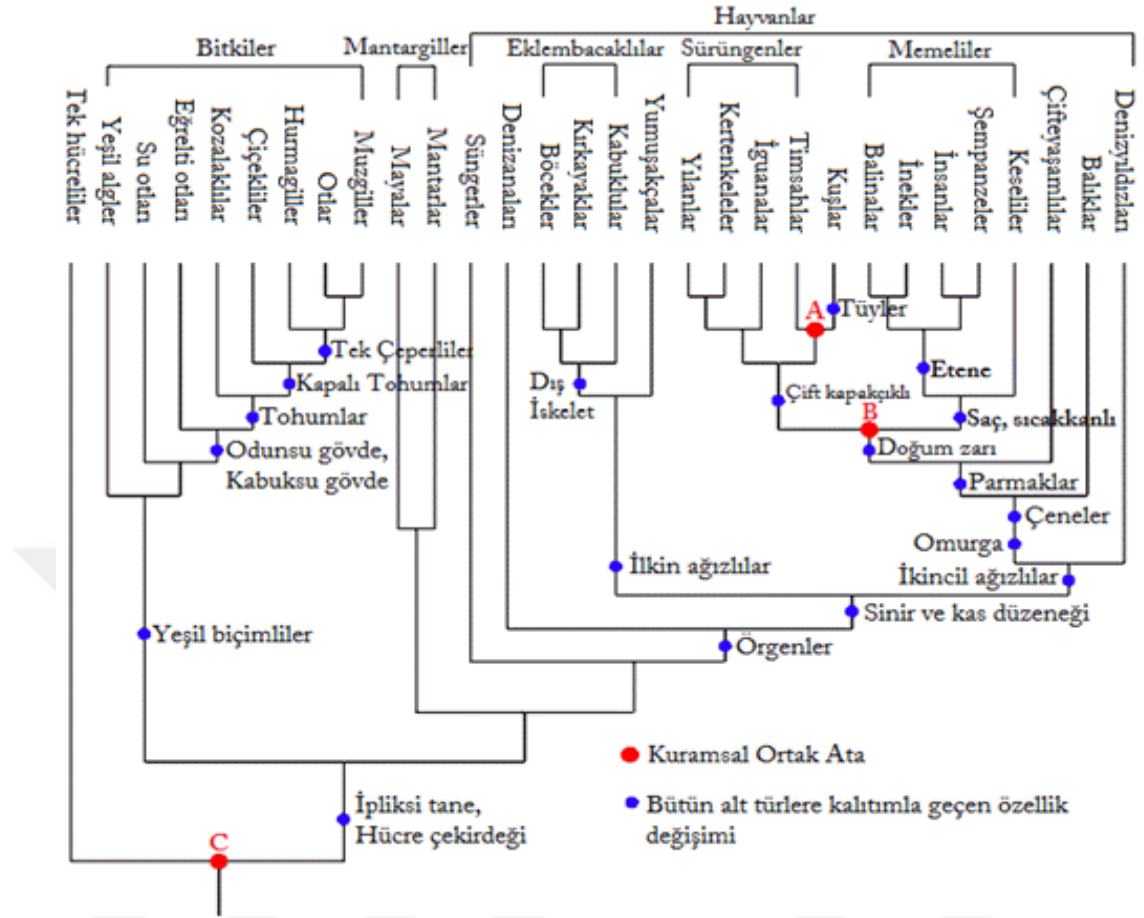
evrim kuramları ile sonra da her tarihsel dönemin kendine ait bir kurgusu olduğunu belirterek bu düşünceye açıkça karşı çıkmıştır¹⁴⁸.

İnsanlığın her bir kolunca uygarlık basamaklarında atılan her bir adım varoluşta görece daha geniş bir alanı kavramak ve anlamlandırmak için gelecek kuşaklara daha geniş olanaklar sunmaktadır. Bu bakımdan toplumsal düzeyde her çağda artan erişilebilir olanaklar sayesinde de bir evrim ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış temelinde değerlendirildiğinde ise tarih, mutlak döngüsel olamaz. İbn Haldun'a göre tarih, daha çok sarmal bir yapıya benzemektedir. Yavaş yavaş düzenli aralıklarla aynı konu ve sorunları, insan toplumları arasında uygarlığı taşımakla yükümlü olanların önüne getirmekte ve onlardan kendilerinden öncekilerin yaptıklarına bir katkı sunmalarını istemektedir. Bu bakımdan tarihsel süreç içinde gelişen toplumların karşılaşacağı sorunlar ve çözümler benzerdir. Fakat tarihsel süreç izlendiğinde evrimsel bir dönüşüm ile yavaş bir gelişimin izleri fark edilebilir olmaktadır.

İbn Haldun'un insan odaklı ve çizgisel yaşam bilimsel evrim anlayışı günümüzde bütün geçerliliğini yitirmiştir¹⁴⁹. Evrim kuramında baskın görüş artık bu sürecin düz tek bir çizgi gibi değil, daha çok dallı ve saçaklı bir ağaca benzediği yönündedir.

¹⁴⁸ A.g.e., 1:s. 190.

¹⁴⁹ Caner Taslaman bu tür görüşleri çok ilkel ve yeterli veri ile gözlemden yoksun oldukları gerekçesi ile evrim kuramı bile saymamaktadır. Caner Taslaman'ın "Varlık düzeyleri" olarak adlandırdığı bu görüşlerin evrim kuramı sayılmak için yetersiz olduğunu savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taslaman, **ETFevT**, s. 36.

Şekil 1.1¹⁵⁰

İbn Haldun'un zamanında bilinmeyen tek hücreli canlıların bütün yaşamın temeli olduğu görüşü şu anda kabul gören evrim anlayışının ilk aşamasıdır. Buna göre bitkiler, böcekler, sürüngenler ve memeliler yaklaşık olarak eş zamanlı biçimde evrimde farklı yaşam olasılıklarına atılmış farklı adımların bir bütünü olmaktadır. Diğer bir deyişle, İbn Haldun'un öngördüğünün tersine ağaçlar hiçbir zaman böceğe ondan da hayvanlara sonrasında da insana dönüşmeyecektir. Ağaçlar kendi evrim basamaklarının en üstünde bulunan varlıklardır¹⁵¹, bu bakımdan insandan aşağı değil ona denk fakat farklı bir gelişim ve dönüşüm sürecinin ürünüdürler. Bu durum ağaç gibi insan dışında diğer birçok canlı için geçerlidir. Bunlara yunuslar, orkalar, köpek balıkları, örümcekler, yengeçler, timsahlar, aslanlar ve kaplanları örnek olarak sunulabilir. Bu bakımdan İbn Haldun'un öne sürdüğünün aksine günümüzdeki

¹⁵⁰ Bkz. Scott Freeman ve Jon C. Herron, **Evolutionary Analysis**, 4th ed Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2009, <http://www.evrimgaci.org/sozluk/soy-ulus> Şeklin Türkçeleştirilmesi tarafımdan ve yeniden oluşturulması Ömer Raci Uzunağaç (sağolsun) tarafından yapılmıştır.

¹⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. George Garza, "Science and Evolution: How Trees Changed the World", **Blog, Science and Evolution** içinde, Aralık 2007, <http://scienceandevolution.blogspot.com.tr/2007/12/how-trees-changed-world.html>.

maymunun insanın atası olmadığı konusunda evrim üzerine çalışan bilim insanları arasında neredeyse görüş birliğine varılmıştır¹⁵². Bunun yerine yukarıda görüldüğü gibi insan ve maymunların ortak bir atadan gelip kendi çevre koşullarına uyum sağlayarak farklı biçimlere doğru evrimleştiği görüşü benimsenmiştir.

İbn Haldun insanları diğer canlılardan bilinçlilikleri bakımından üstün olduklarını öne sürerek ayırır¹⁵³. Kuramını da öncelikli olarak peygamberlerin insanüstü varlıklar olduğunu öne sürmek için kullanmaktadır¹⁵⁴. Bu yönüyle İbn Haldun'un kuramı insan merkezlidir belli yönleri ile insan merkezci olduğu da görülmektedir. İbn Haldun insandan başlayarak kuramını genişletmektedir. Öte yandan Charles Darwin'in kuramı doğrudan doğada diğer canlılar üzerinde yaptığı gözlemlerden ileri gelmektedir. Bunun yanında Charles Darwin'in doğal seçim kuramı ile ortaya koyduğu bu görüşü yanlışlamaktadır. Çünkü onun bulgularına göre insanları diğer canlılardan belirgin biçimde ayıran bir özellikleri yoktur. Darwin'e göre canlıların görece yani durumsal olarak bir üstünlük elde edebilirler. Fakat insan gibi canlıların tarihsel süreçte diğer canlılara karşı üstünlük elde etmesinin nedeni ne ustur ne de vücutlarında bulunan fiziksel güçtür. Bu görece üstünlüğün kaynağı değişen çevre koşullarına uyum sağlama yetileri ile doğal seçim de başarılı yönelimlere sürüklenmelerindedir. Darvinciliğe göre insandan başka herhangi bir canlı da dünyaya egemen olabilir¹⁵⁵.

Bütün canlılar için Charles Darwin'in ortaya koyduğu doğal seçim kuramının çevre koşullarının yaşam ve canlıların dönüşümü üzerindeki etkileri İbn Haldun'da yalnızca insan toplumları için vardır. Bundan ötürü usululuk belirtisi gösteren

¹⁵² Hatta toplumsal davranış ve benzerlikler ile kıyaslanırsa 2000li yılların ünlü Matrix filminde belirtildiği gibi insan daha çok virüslere benzemektedir. Bu konuda Başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Taslaman, **ETFevT**, s. 81 vd.

¹⁵³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 765.

¹⁵⁴ Tahsin Görgün de bu görüştedir. Yıldız, "İHaTaDeK", s. 40; Ayrıca bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 87.

¹⁵⁵ Bu durum fosil bilimle de desteklenmiştir. Elde edilen bulgular ışığında dünyaya insanlardan önce tek hücreliler, çok hücreliler, yeniden tek hücreliler (bir salgın biçiminde bütün çok hücreli canlıların soyu bu dönemde tükenmiştir), ağaçlar, dinazorlar gibi birçok canlı türü egemen olmuştur. Bu egemenlik süreçleri boyunca doğada geri dönüştürülemez yapılar geliştirmelerinin de katkısı olmuştur. Özellikle ağaçlar gövdeleri için geliştirdikleri yapıların doğada sindirilmesini sağlayan ilk tahtakurusu ortaya çıkana kadar milyonlarca yıl geçtiği öngörülmektedir. Bkz. Brannon Braga, Bill Pope, ve Ann Druyan, "Some of the Things That Molecules Do", **Cosmos: A Space Time Odyssey** içinde USA, 16 Mart 2014.

yunuslar ve orkalar gibi insan dışı canlılarda da bilinç olabileceği düşüncesi İbn Haldun'a yabancısıdır¹⁵⁶.

Güncel evrim düşüncesi ile uyuşmayan birçok yönüne rağmen İbn Haldun'un toplumların ve ırkların oluşumunda çevresel (coğrafi) etmenlerin önemine yaptığı vurguyu onun evrim düşüncesinin bir parçası saymamız durumunda kuramının şu anda bile büyük oranda geçerli olduğu söylenebilir. İbn Haldun çevresel (coğrafi) etmenlerin etkilerini ırkların temel oluşum ve farklılaşma nedeni saymıştır. Bu konuda İbn Sina'ya atıf yaparak şöyle demiştir:

"... Bu da rengin [ten renginin], havanın yapısına, terhib tarzına (ve atmosfer şartlarına) tâbi olduğunun bir delilidir.

*İbn Sina, tıbbı dair yazdığı manzumede şöyle der: 'Sıcaklık zencilerin bedenlerini değiştirmiş, hatta derilerine siyahlığı bir elbise olarak giydirmiştir. Slavlar ise beyaz renk kazanmışlardır. Hatta bu yüzden derileri yumuşamış ve incelmıştır.'*¹⁵⁷

Bunları kanıt göstererek ırkların oluşumunda ortaya çıkan farklılıkları doğrudan ve yalnızca soya dayalı farklılıklara bağlayan ırkçı görüşleri reddetmiştir¹⁵⁸.

İbn Haldun ayrıca insanların zihinsel dolayısı ile umrana (uygarlığa) katkı yapmak için atacakları adımlarda ahlak yönünden de çevreye bağlı olduklarını vurgulamıştır¹⁵⁹. Bu durumu da dikkate aldığımızda aslında insanların belli düzeyde özerk iradelerinin olduğunu belirten İbn Haldun bunu son derece sınırlı tutmuştur. Fiziksel olarak insanların buldukları çevreye neredeyse her yönden bağlı ve bağımlı olduğunu ve çevresel etmenlerin güdümünde insanın sürekli yeniden biçimlendiğine sıkça vurgu yapması dikkate alınırca İbn Haldun'un insana tanıdığı

¹⁵⁶ Hatta İbn Haldun aslında ağaçların hava değişimini engellediği için kesilmesinin gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu durum İbn Haldun'un ağaçların canlılığın sürdürülmesi için büyük bir önemi olan oksijen üretimini işlevine de yabancı olduğunu göstermektedir İbn Haldun, **Mukaddime 2**, 2:s. 636.

¹⁵⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 263 Köşeli tırnak (parantez) içindekiler açıklama amacıyla bu tez sırasında, diğer tırnak (parantez) içindekiler ise Süleyman Uludağ tarafından eklenmiştir.

¹⁵⁸ **A.g.e.**

¹⁵⁹ **A.g.e.**, 1:s. 266 vd.

gerçek özgürlük olanağı hareket diğer bir deyişle göçtür. Kişi ancak bu yolla kendisini gerçekleştirebileceği bir ortama kavuşabilir¹⁶⁰.

İnsan dışında kalan canlılar için önceden de belirttiğimiz gibi temelde bilincin bir farklılık kaynağı olduğu yorumunu yapmıştır ve bu konuda başkaca bir söz etmemiştir. Charles Darwin’le birlikte güncel evrim kuramcıları ise İbn Haldun’un toplumların ve ırkların oluşumuna ilişkin süreçler için yaptığı değerlendirmeleri bütün canlı türlerine doğru genişletmişlerdir¹⁶¹. Bu düşüncelerinin bu yönüyle Darwin’e benzetilmiştir¹⁶².

Güncel evrim kuramı ile İbn Haldun’un insanlar için öne sürdüğü toplum kuramı büyük oranda uyuşmaktadır. Toplumun evrim sürecinde insanın doğal seçim ile diğer canlılara kıyasla görece üstün konuma geçmesi uzun bir süreç gerektirmektedir. Üstelik İbn Haldun’un -açıkça belirtmese de- öne sürdüğü asıl olgu toplumların ve toplumsallaşmanın doğal gelişim sürecinde evrimin başka basamağı olmasıdır. Güncel evrim kuramlarına göre çok hücreli canlıların tek hücreli canlılardan evrilerek ortaya çıktığı düşünülürse toplumun evrime göre daha karmaşık fakat bireye kıyasla daha dayanıklı bir canlılık dokusu kazandığı söylenebilir. Böylesi bir düşünce günümüzde genel olarak “organizmacılık” olarak adlandırılmaktadır¹⁶³. İbn Haldun da toplumu ve devleti -ileri de daha geniş

¹⁶⁰ A.g.e., 1:s. 327–328.

¹⁶¹ Charles Darwin, **On the Origin of Species By Means of Natural Selection**, Dover Publications, 2012, s. 20 vd., <http://lib.myilibrary.com?id=564694>
<https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=goWjsFhpGHMC&pg=GBS.PR4.w.13.0.4> Darwin bu görüşü doğrudan İbn Haldun’dan alıp genişlettiğine ilişkin bir veri elimizde bulunmamaktadır, fakat İbn Haldun’un evrim kuramı yalnızca canlılar açısından değerlendirildiğinde önceden de belirtildiği üzere -*Mukaddime*de ortaya koyduğu diğer görüşlere kıyasla- genel ve özgünlükten uzak yapıdadır. Bu nedenle Charles Darwin’in yaşadığı çağda düşünsel devinimi hızla artan Avrupa toplumunda İbn Haldun’unkine benzer evrim görüşlerinin Darwin’den önce başkalarının ileri sürülmesinden ötürü Darwin’in bu alanda anlayışımızı derinleştiren bir kuram ortaya koymasına yararlı olmuştur.

¹⁶² Uludağ, “GİHveM”, s. 69.

¹⁶³ Kavramsal olarak bugün biyolojide organizmacılık daha çok felsefedeki *holizm* ve psikolojideki *Gestalt* ekolü ile aynı doğrultudadır. Bütüncülük olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu anlayışa göre hiçbir şey yalnızca yalın yapıtaşlarına indirgenemez, varlıkları değerli kılan bir bütün olarak hem kendi içlerinde hem de çevrelerinde işleyen doğaya uyum göstermeleridir. Bu bakımdan insan, onu oluşturan basit maddelerden değerlidir, çünkü o maddelerin bir insan olmak için birbirleri ile kurdukları bağlar eşsizdir. Bu durum bütün canlılar için geçerlidir. DNA’ların oluştuğu molekül ve elementler aşağı yukarı bütün canlılarda aynıdır, fakat DNA’ları bağlantı sırası her canlıda farklılık göstermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Joseph Needham, “Organicism in Biology on JSTOR”, **JSTOR** içinde, son erişim 26 Kasım 2015, http://www.jstor.org/stable/3745903?loginSuccess=true&seq=1#page_scan_tab_contents; Ayrıca bkz. Baillie, “Is Universe Alive?”; Ayrıca bkz. Taslamam, **ETFeVT**, s. 268.

açıklayacağımız üzere- daha çok insana benzeterek açıklamaktadır. Bu değerlendirmelerinden dolayı İbn Haldun'un organizmacı olduğu görüşü ve eleştirisi İbn Haldun üzerine yazılanlarda sıkça görülmektedir¹⁶⁴. Aslında toplum ve toplumsallaşma insan bireyinin tek başına uyum sağlayamadığı doğa kurallarını daha iyi anlaması ve onlara görece uyum göstermesini sağlayacak çözümler üretmesini toplumda bulunan tek tek insanlar için olanaklı kılmaktadır.

Yakın zamana kadar insanın düşünen insandan (homo sapiens) önceki atası sayılan neandertalların aslında insanların doğal yaşam ortamında uzun dönem onlarla birlikte bulunmuş olduğu fosillerde yapılan karbon testleri¹⁶⁵ sonucu geniş kabul görmeye başlamıştır¹⁶⁶. İnsanın evrim basamağında doğaya uyum için toplumsallaşmaya eğilim gösterdiğini söylenmişti. Fakat neandertalların bunun tersine özellikleri bulunduğu ilişkin bazı veriler ortaya çıkmaktadır. Neandertallerin insanlara kıyasla bireysel olarak daha güçlü ve bundan ötürü daha bireysel ve bencil olan bir rakip olduğu görüşü bilim dünyasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır¹⁶⁷. Buna göre bireysel gücüne güvenerek insanların yaşam ortamında onlarla rekabete giren neandertallara karşı insan toplumsallaşmaya yönelmiştir, böylece tek tek hiçbir insanın başa çıkamadığı bir neandertala karşı birkaç kişi ile direnmek hatta kazanmak olanaklı duruma gelmiştir. Fakat bu başarıyı gösteren insanlık bir tür olarak kendisine yakın bulup gelecekte tehlide dönüşebileceğini düşündüğü için önce neandertallardan başlayarak, insanlığa yakın bilinç örneği sergileyen bütün diğer insansıları yok etmiştir¹⁶⁸. Sonuç insansılar için

¹⁶⁴ Bu eleştirilere ve verilen yanıtlara sonraki başlıklarda daha geniş değinilecektir. Ayrıca bkz Uygun, **İHTovDeK**, s. 152 vd.

¹⁶⁵ Karbon Testlerinin Geçerliliği hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Said Gönüllü, "Karbon 14 Metodu ve Soru İşaretleri", **Sızıntı Dergisi** içinde, Aralık 2001, <http://www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/karbon-14-metodu-ve-soru-isaretleri.html>.

¹⁶⁶ Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Brian Palmer, "Neanderthal vs. Homo Sapiens: Who Would Win in a Fight?", son erişim 26 Kasım 2015, http://www.slate.com/articles/health_and_science/explainer/2012/10/neanderthal_vs_homo_sapiens_who_would_win_in_a_fight.html.

¹⁶⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bernadine Gangemi, "Theories Regarding Neanderthals" Suny New Paltz, son erişim 26 Kasım 2015, https://faculty.newpaltz.edu/glenngeher/files/neandertal_lit_rev.pdf.

¹⁶⁸ Bu durumu insanlık tarihinde soy kırımının en başından beri var olduğunun kanıtı olarak düşünmek olanaklıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Humans Vs. Neanderthals: How Did We Win? : Discovery News", son erişim 26 Kasım 2015, <http://news.discovery.com/human/evolution/humans-vs-neanderthals.htm> Her ne kadar eldeki hiçbir veri eğer yaşasalar neandertallara gibi insansıların tam olarak ne tür bir gelişim gösterebileceğini belirtilmese de insanlarla aralarında önemli farklılıkların bulunmayacağı görüşü yaygınlaşmaya başlamıştır. Şu anda bile insanların diğer insansıları yok ederek kazandıkları yeni yaşam alanlarını onlardan büyük ölçüde daha başarılı kullanabildiğine ilişkin bir kanıt da yoktur. İnsanlık neandertallara karşı bir soykırımı gitmesinin

yıkıcı olmuştur fakat insanlar kendileri için yeni yaşam alanları kazanmıştır. İnsanın bu eylemi ise doğadan öğrendiği kuralları ona karşı sınırsızca kullanması olarak yorumlanabilir.

Doğal seçim ve yaşam koşullarına uyum gösterme yeteneği ile kendi çevresini kavrayıp denetim altına alan insan doğayı kendi eliyle yeniden yapılandırmaktadır. Toplum da bu yapılanmada insanlığın en büyük üstünlük aracına dönüşmektedir. Kendi kendimizle rekabet ederek doğada kendiliğinden ortaya çıkabilecek ve insanlığın türler düzeyinde yaşamını tehdit edebilecek canlıların oluşma olasılığı kadar atom bombaları ve yaşambilimsel kitle yok edici silahlarla insanlığın kendi kendini büsbütün yok etme ya da elde edilen bütün bilgi birikimini yok edip taş devrine dönme olanağına da kavuşmuştur. Bu durum doğal olarak İbn Haldun'un evrim sürecinde insana biçtiği ileri bir aşama olan meleklikten son derece farklı bir yöne doğru ilerlediğimizi de göstermektedir. Yine de İbn Haldun'un insan için biçtiği daha iyiye yönelen bir öze sahip olduğu düşüncesi bütünüyle yanlışlanmış değildir. Bir insan, kendisi dışında kalan ne kadar çok olgu ve varlıkla duygudaşlık kurabilir ve buna uygun davranabilirse o kadar gelişmiş olacaktır¹⁶⁹. İnsan ne kadar çok varlığı kendisinden sayarsa o kadar çok varlığın yaşam koşullarını iyileştirecek eylemlere odaklanarak yarattığından çok sorunu çözme gücünü içinde tutmaktadır¹⁷⁰. Gerekli koşullar sağlandığında insanlığın böyle davranacak biçimde evrilebilir. İbn Haldun da toplumsal gelişimi bu yönüyle tarihsel olarak ele almaktadır. Toplum içi ve koşulların -özellikle eğitim alanında- gerekli biçimde düzenlenmesi (öğreti edindirme, öğretilendirme) ve toplum dışı koşullara gerekli önlemlerin alınması ile insanların dönüştürülebileceğini kabul etmektedir¹⁷¹. Bunu sağlayacak temel etmen

nedeni durumsal olarak elde ettiği üstünlüğünü sürekli biçime sokacak bir önlem olduğu düşünülmektedir. Bunun yanında günümüzde us örneği gösteren balinaların avlanmasının da benzer biçimde insanların onları kendilerine bir tehdit olarak görmelerinden de ileri gelebilir. Moby Dick romanı bütünüyle bu anlayış üzerine kuruludur. Tersî yönde görüşler için bkz. Charles Q. Choi, "Humans Did Not Wipe Out the Neanderthals, New Research Suggests", son erişim 26 Kasım 2015, <http://www.livescience.com/47460-neanderthal-extinction-revealed.html>.

¹⁶⁹ Günümüzde ve öncesinde Nietzsche'nin üstün insan (*übermensch*) kavramı, August Comte'un İnsan Kilisesi için belirlediği koyutlardan olan amaç olarak gelişme, Kant'ın aydınlanma tanımı, Marx'ın yabancılaşmaktan kurtulma çağrısı olarak sosyalizmi savunması temelde bu yöndeki görüşlerin (toplum içinde insanın kendisini gerçekleştirmesi) dışı vurumudur. Bu konu için bkz. Barnes, "Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature on JSTOR", s. 226.

¹⁷⁰ İbn Haldun, bu durumu gevşeme ve dinginliğe kavuşma evresi olarak ele almıştır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 389.

¹⁷¹ A.g.e., 1:s. 330.

olarak insan doğasından sonra (onu da kapsayacak biçimde) asabiyyeyi ortaya koyduğu görülmektedir. Bu nedenle sonraki başlıkta asabiye kavramı incelenecektir.

II. ASABİYYE KAVRAMI

Asabiyye “ع,ص,ب (a, sa, be)” kökünden türemiş, Arapça bir sözcüktür. Aynı kökten gelen *asabe* sözcüğü *âsibin* çoğulu olup sarmak, kuşatmak anlamına gelir¹⁷². Kavram olarak *asabe*, babadan yana kan bağı bulunan akrabalardan oluşan topluluk demektir¹⁷³. Yine *asabe* aynı zamanda İslam hukukunda miras bırakana doğrudan ya da (kadınlar için) bir erkekle evlilik yoluyla bağlanan mirasçılar için kullanılan bir hukuk terimidir¹⁷⁴. Dilimize de giren *taassup* sözcüğü de yine asabiyeden türetilmiştir ve bir topluluğa ya da düşünce biçimine aşırı (radikal) düzeyde bağlılık göstermek, tutuculuk anlamlarında kullanılmaktadır¹⁷⁵.

İslam tarihinde (Kuran’da doğrudan belirtilmemiş olsalar da) hilafet ve imamet gibi çokça kullanılan kavramlardan biri de asabiyyedir. Özellikle siyasal etkinlik ve eylemlerin açıklanmasında asabiyyeye yapılan çok miktarda yollama bunun kanıtıdır¹⁷⁶. Bu içerikten ve bu konuda son derece kapsamlı bir araştırma yapan Âdem Apak’ın da açıklamalarından yararlanarak asabiyye kavramının çözümlemesi yapılacaktır.

A. İBN HALDUN’DAN ÖNCEKİ GELİŞİM SÜRECİ

İbn Haldun’dan önce de toplumsal olayları ve ilişkileri açıklamak için sıkça kullanılan bir kavram olan asabiyye daha çok olumsuz anlamda ve ortaya çıktığı biçimlere göre değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler üç temel evrede

¹⁷² Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, 1. Baskı, Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004, s. 17.

¹⁷³ A.g.e.

¹⁷⁴ A.g.e.

¹⁷⁵ Uludağ, “GİHveM”, s. 94; Ayrıca bkz. Apak, *AvEDİSTE*, s. 17 “الأعصاب” “asabilik” olarak da bilinen insan davranışlarındaki sinirlilik ve öfke durumunu belirtmek için ya da Arapçada güncel olarak tıp alanında sinir bilim (nöroloji) için kullanılan “Asabiyet” sözcüğü ile karıştırılmamalıdır. Bu türden bir karışıklığa belli düzeyde engel olacağı umularak sözcüğün yaygın kullanımı olan “asabiyet” yerine “asabiyye” biçimi benimsenmiştir.

¹⁷⁶ Apak, *AvEDİSTE*, s. xii.

incelenebilir. Bunlar sırasıyla, İslam'dan önceki süreç, İslam ve Hz. Muhammed'in asabiyyeye karşı tutumu, Emeviler devrinden başlayarak İbn Haldun'un kavramı kullanmasına kadar geçerli olan süreçtir¹⁷⁷.

1. İSLAM'DAN ÖNCEKİ SÜREÇ

Asabiyye, ilk evrede İslam'dan önce görece olumlu ve bir değerler bütünü anlamında kullanılmakta idi. Özellikle bu konuda yaygın biçimde şu söze başvurulmakta idi:

“İster zalim, ister mazlum olsun kardeşine yardım et”¹⁷⁸

Başlangıçta Arap kabileleri arasında insanların kabilelerine bağlılığının ölçütünü belirtmek için kullandıkları bir kavram olarak ortaya çıkmıştır¹⁷⁹. Kabileler bu aşamada aynı soy ile asabiyyeyi ve soy araştırmalarına aşırı düşkünlük göstermekte idi¹⁸⁰. Mekke'de hemen hemen herkes ezberden en az dört kuşak yukarıda bulunan atalarını sayabilecek durumda idi¹⁸¹.

Bunun yanında çöl koşullarının insan yaşamı için son derece zorlayıcı olması Arapların geçim kaynaklarının başlıcası olarak yağmacılığı ve savaşı benimsemesine yol açmıştır¹⁸². Doğal bir üretim biçimi olmayan bu tutum Arap kabileleri arasında sürekli artan ve farklı boyutlar kazanan bir çatışma ve gerilim ortamı yaratmıştır. Bu ortamda kimse kendi kabilesi dışında kalan birine güvenemez duruma gelmiştir¹⁸³.

Bu ortamda kişinin yaşamını kendi başına güvence altına alması olanaksız duruma gelmiştir. Bu nedenle kabile asabiyyesi önemli ölçüde bir yaşam güvencesi anlamı kazanmıştır¹⁸⁴. Bu yapısı ile asabiyye bu dönemi inceleyen tarihçiler tarafından sıkça *kabilecilik* biçiminde algılanıp değerlendirilmiştir¹⁸⁵.

¹⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Apak, **AvEDİSTE**.

¹⁷⁸ **A.g.e.**, s. 33.

¹⁷⁹ **A.g.e.**, s. 1.

¹⁸⁰ **A.g.e.**, s. 34.

¹⁸¹ **A.g.e.**, s. 35 vd.

¹⁸² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 336; Apak, **AvEDİSTE**, s. 7.

¹⁸³ Apak, **AvEDİSTE**, s. 8–9.

¹⁸⁴ **A.g.e.**, s. 5–9.

¹⁸⁵ **A.g.e.**, s. 1 vd.

2. İSLAM'IN İLK DÖNEMİ VE ASABIYYE

İbn Haldun'un asabiyye hakkındaki görüşlerine geçmeden önce Arap toplumunda yaygın olarak kullanılan asabiyye sözcüğünün tarihsel olarak nasıl etkilerinin olduğunu ve İbn Haldun'dan önce ne tür anlamlar çağrıştırdığını daha iyi anlamamız, İbn Haldun'un kavrama neler kattığını çözümlemekte yararlı olacaktır. Bu nedenle sonraki alt başlıklarda bu süreç işlenecektir.

a. İslam'ın Ortaya Çıktığı Sırada Mekkeliler ve Asabiyye

Mekke'nin İslam öncesinde toplumsal yaşamın ve insan yaşamının güvencesinin tek dayanağı kabilelerdi. Asabiyyenin mutlak etki alanında olan İslam öncesi dönemin genel siyasal yapısı Mekke'yi merkez alan Kureyş'in¹⁸⁶ iç çekişmelerinden etkilenmekte idi. Hâşim-Ümeyye yani Hz. Muhammed'in bağlı olduğu soy ile sonrasında Emeviler olarak adlandırılacak olan Mudar kabilesi arasında bir güç ve egemenlik çatışması bulunmaktaydı¹⁸⁷. Kabilelerin İslam ortaya çıktığında takındıkları tutuma ve öncesinden yapageldikleri anlaşmalara göre genellikle üçe ayrılırlar:

Şekil 1.2¹⁸⁸

A. İslam'a ılımlı yaklaşanlar	B. İslam'a karşı Kararsız Kalanlar	C. İslam'a karşı Saldırgan Davrananlar
Hâşim (Hz. Ali ve Hz. Muhammed) Muttalib Zühre Teym Haris b. Fihri Adî	Abdüşşems Nevfel Esed Âmir Sehm	Ümeyye (Emevi) Mahzum Cumah Abdüddâr

¹⁸⁶ Kureyş'in bir bütün olarak Mekke'de toplanmasını sağlayan ve görece toplumsal bir düzen kuran kişi olarak Kusay b. Kilab gösterilmektedir. Kusay aynı zamanda Hz. Muhammed'in dördüncü düzeyden atasıdır. Bu başarısı nedeniyle ona "Toplayan (Mücemmi)" adı verilmiştir. Bkz. **A.g.e.**, s. 57.

¹⁸⁷ Bu çatışma öncesinde Ahlâf- Mutayyebûn bölünmesi olarak bilinen başka bir ayrışmanın yeni bir boyut kazanması ile bir ölçüde tarafların değişmesi ile ortaya çıkmıştır. Bkz. **A.g.e.**, s. 58-59.

¹⁸⁸ **A.g.e.**, s. 60.

İlk toplulukta (A) bulunanların başında Hz. Muhammed'in kendi kabilesi olan Hâşim gelmektedir, yine akrabalarının bulunduğu diğer kabilelerde bu topluluktur. Sondakiler (C) arasından Ebu Cehil ve Ebu Süfyan aracılığıyla Emevi soyu doğacaktır¹⁸⁹.

b. Asabiyyenin İslam Çağrısına Olumsuz Etkisi

İslam'ın ortaya çıkışı ile Arap toplumunda önceden bu yana varlığını koruyan asabiyye ve kabilecilik yapılanması arasında bir çatışma ortaya çıkmıştır. Söz konusu çatışma doğrudan ve açık bir biçimde İslam'ın getirdiği yeniliklerden ve düzenlemelerden ötürü ortaya çıkmamıştır. Çatışmanın öncelikli nedeni Hz. Muhammed'in asabiyyesinin bütün Kureyş ve Arap toplumlarının hepsini kapsayacak kadar büyük olmamasından ya da o durumda böyle algılanmamış olmasından ileri gelmiştir. Bu durumu Ebu Cehil'in şu sözleri çok açık ve belirgin biçimde ortaya koymaktadır:

“Biz Abdülmenafogulları ile şan ve şeref yönünden şimdiye kadar çekiştik durduk. Onlar halka yemek yedirdi, biz de yedirdik. Onlar bağışta bulundular, biz de bulunduk. Onlar arabuluculuk yapıp diyet yüklediler, biz de yükledik. Şimdi kulak kulağa giden yarış atı durumuna gelince, onlar ‘şimdi bizden kendisine vahiy gelen bir peygamber var.’ dediler. Biz bunun dengini nereden bulup çıkaracağız! Vallahi hiçbir zaman onu tasdik etmeyiz.”¹⁹⁰

Bu durum görüldüğü üzere farklı asabiyyeler arasındaki ayrılığın derinliğinin belirgin bir kanıtıdır. Bu davranışla İslam çağrısının içeriği değil kim tarafından yapıldığı öncelikli olarak dikkate alınmaktadır. Ebu Cehil'in Hz. Muhammed'e karşı olan bu yaklaşımı, onu yalnızca rakipleri buldukları kabilenin gücünü arttıracak bir üyesi olarak görmekten ibaretti¹⁹¹.

Başka bir durum ise İslam'ın içeriğini kabul edebilmesine rağmen insanın yalnızca asabiyyeden ötürü onu yaşamaktan kaçınması biçiminde ortaya çıkmaktadır.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 59–60.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 63.

¹⁹¹ A.g.e., s. 64.

Buna örnek olarak -Ebu Süfyan'a İslam'a girmesini önerip kendisinin neden girmediyini belirten- Ebî Sal kızı Ümeyye'nin şu sözü verilebilir:

*“Ben, Sakif kadınlarının Abdülmenâfoğullarından bir gence tâbi olduğumu duymalarından utanışım sebebiyle onu peygamber olarak kabul etmem.”*¹⁹²

Farklı asabiyye bağlarının oluşturduğu bu gerilim ortamı bu tutumlarla sınırlı değildi. Dışlayıcılık ve ötekileştirme İslam'ı benimseyen kabile üyelerine karşı sıkça uygulanmaktaydı. O dönemde kabileler dışı veya üstü adalet sağlayan herhangi bir yapının bulunmayışı bu durumu ortaya çıkaran önemli bir etkendi. Bunun sonucunda Müslüman olan üyelerine karşı kabilelerin uyguladığı zor ve baskıya karşı Müslümanların Mekke'de yardımına başvurabileceği hiçbir yer bulunmamaktaydı¹⁹³. Bu nedenle özellikle C Topluluğundan olanların Müslümanlara uyguladıkları zulüme karşı tek çare göç olmuştur.

Bunun yanından göçten sonra Medine'ye yerleşen Müslümanlara yardımcı olan Ensar Kabileleri olan Hazrec ve Evs arasında Haşimiler ve Ümeyyeler arasındakine benzer bir çekişme vardı¹⁹⁴. Bundan ötürü Müslümanların etkisiyle bir arada buldukları için her fırsatta birbirlerine saldırmaya eğilimliydi¹⁹⁵. Bunun yanında göç eden Muhacir ve Ensar arasında da benzer sürtüşmeler görülmekte idi¹⁹⁶. Bu eğilimleri dindirmek için onların içindeki yıkım gücünü azaltacak Mute seferi gibi uzun ve yorucu etkinliklere yönelttiği görülmektedir¹⁹⁷. Buna rağmen belli durumlarda bu rekabetin acımasızlığının doğrudan Hz. Muhammed'e yöneldiği de görülmüştür¹⁹⁸. Hatta Hz. Muhammed'in iki kabile arasında sürtüşmenin kan ile sonuçlanmasını engellemek için açıkça kendisine düşmanlık besleyen kabile üyelerine İslam'ın gerekli gördüğünün ötesinde bir hoşgörü ile yaklaştığı görülmüştür¹⁹⁹. Bunun yanında bu kabileleri İslam adına yapılanlarda da rekabete

¹⁹² **A.g.e.**

¹⁹³ **A.g.e.**, s. 65; Bu durumda kabileler o dönemde insanların yaşamlarının tek güvencesi olan kabile korumasını kaldırmaktaydı. Bu da o koşullarda ölüm fermanına eş değerdirdi. Bkz. **A.g.e.**, s. 66.

¹⁹⁴ Apak, **AvEDİSTE**, s. 86 vd.

¹⁹⁵ **A.g.e.**, s. 89.

¹⁹⁶ **A.g.e.**

¹⁹⁷ **A.g.e.**

¹⁹⁸ Hatta Hz. Aişe'ye atılan iftira da yine bu rekabetten ileri gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 92 vd.

¹⁹⁹ **A.g.e.**, s. 95.

giriştiği ve bu kabilelerden biri Hz. Muhammed'e düşmanlık besleyen birini - herhangi bir kesin emre dayanmadan- öldürürse öbürü hemen aynısını yapmaya yeltenmiş ve bu konuda Hz. Muhammed'i zor duruma düşürmüştür²⁰⁰.

c. Asabiyyenin İslam Çağrısına Olumlu Etkisi

İbn Haldun'un da üzerinde sıkça durduğu bu durum İslam'ın yokluklar ortasında doğan bir toplumdaki yükselerek bir din olarak günümüze kadar nasıl geldiğini ve bu süreçte nasıl güçlendiğinin de kanıtıdır²⁰¹.

Hz. Muhammed'in bağlı olduğu Hâşim asabiyyesi sayesinde kendi kabilesi içinde onun dinine ve gösterdiklerine uymak istemeyenler bile ona herhangi bir tehlike karşısında desteklerini karşılıksız olarak sunmuşlardır²⁰². Özellikle Müslüman olmayan amcası Ebu Talib ve sonradan Müslüman olan Hz. Hamza, Hz. Muhammed'i birçok sıkıntılı durumdan kurtarmıştır²⁰³. Bu, Hz. Muhammed'in uzun süre Mekke'de İslam'a çağrı yapabilmesine ve gittikçe daha çok insanın Müslüman olmasına olanak tanımıştır²⁰⁴.

²⁰⁰ **A.g.e.**; Hz. Muhammed hakkında burada sözü geçen verilerin güvenilirliği belirsizdir. Adem Apak'ın sunduğu alıntılar İbn Hişam ve İbn İshak'ın Siyerlerine dayanmaktadır. İbn Hişam'ın Siyeri de İbn İshak'a dayanmaktadır. İbn İshak -İbn Haldun'un yaşadığı kuzey Afrika'da etkin olan-Malikiğin kurucusu İmam Malik tarafından güvenilmez biri olarak betimlenmiştir, onun Siyer'e koyduğu bu ve benzeri konuların aslında gerçek bir iletiye dayanmadığı ve uydurma olduğu üzerinde sıkça durduğu görülmektedir. Fakat ünlü hadis derlemecisi Buhari'nin İbn İshak'ın ileri sürdüğü hadisleri sorgusuz kabul ettiği ve "Sahih'i Buhari"ye aldığı bilinmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, "TDVA- İbn İshak", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 15 Aralık 2015, <http://www.diyaretislamansiklopedisi.com/ibn-ishak/> İbn İshak'ın öne sürdüğü bazı konular günümüzde birçok aşırılıkçı Müslümanlar tarafından İslam'ın genel ve öncelikli anlamı olan barışa ters biçimde kullanılmaktadır. Bu konuda aşırılıkçıların kendilerine dinden bir kılıf oluşturmalarının önüne geçilmesi için yetkin kişi ve kurumların doğrudan kaynak incelemesi yapması ve İbn İshak gibi belli kaynakların güvenilirliği irdelenerek yeni eserler ortaya koyarken doğrunun yanlıştan ayrıtılması gerekliliği görülmektedir.

²⁰¹ Apak, **AvEDİSTE**, s. 69; Hegel'in de üzerinde durduğu bir olgu olan çöl ortamının yoklukla dolu oluşu İslam'ın özgünlüğünün de kaynağıdır. Bkz. Hegel, **Tarih Felsefesi**, s. 262-263.

²⁰² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 328; Apak, **AvEDİSTE**, s. 61-70.

²⁰³ Apak, **AvEDİSTE**, s. 73.

²⁰⁴ **A.g.e.**, s. 70-71; Bu duruma karşı gelen tek kişi Ebu Leheb olmuştur. Ebu Leheb, Ebu Talib (ikisi de peygamberin amcasıdır) yerine kabileye önder olunca Müslümanların üzerindeki Hâşim koruması kalkmıştır. Ebu Leheb en başta kabilesi Hâşimleri Müslümanları korudukları için eleştirip terk etmiştir. Sonrasında önder olduğunda da "Bütün müşriklerin cezalandırılacağını" iletmesi Müslümanlara karşı girişilen boykottan iktisadi olarak zarar gördüğünü öne sürerek başta belirtildiği gibi korumayı kaldırmıştır. Bkz. **A.g.e.**, s. 73.

Müslümanlara boykot uygulanmak istenmiş fakat bu da yine Müslümanların kabile asabiyelerinin sayesinde başarıya ulaşamamıştır²⁰⁵. Yine Hz. Muhammed'in ölümünden sonra dine yeni girmiş bulunup onu henüz içselleştirememiş olan Medine kuzeyinde yaşayan birçok kabile özellikle zekât kurumundan ötürü dinden çıkmaya yönelmiştir. Fakat din çevresinde güçlü bir biçimde her şeye rağmen birbirine bağlanan Kureyş kabilesi (Şekil 2'dekilerin birleşiminden oluşmaktadır.) ve Ensar (Hazrec ve Evs kabileleri) İslam'ı sıkı biçimde korumuştur²⁰⁶.

3. *EMEVİLERİN HANEDANLIK KURMASINDAN SONRA İBN HALDUN'A KADAR GEÇEN SÜREÇ*

Bu dönemde önceki dönemlere kıyasla asabiyyenin etki alanını ve insanlar üzerindeki baskısını açıkça arttırdığı görülmektedir²⁰⁷. İlk aşamada çölde gerçekleşen ve yeğni çatışmalarla atlatılan kabileler arası çekişmeler kentler oluşup devletin ortaya çıktığı bir yapı içinde daha şiddetli bir duruma gelmiştir²⁰⁸. Artık kabilelere rehberlik eden başkanların bile önleyemedikleri peşinden sürüklenip gittikleri olaylar yaygın duruma gelmiştir²⁰⁹.

Devlet yöneticileri sık sık asabiyyeye göre konumlarını korumak için belli kabilelere destek vermiş diğerlerine zulmetmiştir²¹⁰. Bu durum siyasi dengelerin kolay biçimde bozulup dağılmasına yol açmıştır. Özellikle ilk Emevi Halifesi olan Muaviye'nin kendi oğlu olan Yezid'i göstermesi Emevi devletinin yıkımına sürüklenip Abbasilerin iktidara gelmesini hazırlayan toplumsal gerilimleri tetiklemiştir²¹¹. Bu ortamda Arap kabileleri arasında çıkan çatışmalara ek olarak İranlı, Türk, Kürt, Berber uluslarla etkileşilmesi ve etkileşiminin çoğunlukla savaş üzerine kurulu olması da Araplar arasında asabiyyenin uç bir görünümü olan ırkçılığın (bunun karşılığında Arap olmayanlarda da *şuûbiyye* gelişmiştir)

²⁰⁵ Apak, *AvEDİSTE*, s. 72.

²⁰⁶ *A.g.e.*, s. 112 vd.

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 185.

²⁰⁸ *A.g.e.*, s. 186–189.

²⁰⁹ *A.g.e.*, s. 189–190.

²¹⁰ *A.g.e.*, s. 214.

²¹¹ *A.g.e.*, s. 204 vd.

yaygınlaştığı ve böylece toplumun İslam'ın özünden büsbütün sıyrıldığı görülmektedir²¹².

Abbasiler bu toplumsal ve siyasal gerilimden yararlanarak birçok farklı asabiyyeyi kendi yanına çekmeyi başarmıştır. Bu sayede Abbasiler süreç içinde Emevilere karşı yükselen direnişin odağı durumuna gelmiştir. Emevilerin kullandığı gerilim ve uzlaşmazlık tutumlarında ısrarcı olması Abbasilerin elini gittikçe güçlendirmekte idi²¹³. Öte yandan asabiyyenin olumsuz özellikleri toplumda etki alanını İslam öncesi durumdaki kadar arttırmıştı²¹⁴. O süreçte gücü Emevilerden ele geçiren Abbasiler kendi egemenlikleri döneminde asabiyyenin bu özelliklerini bir ölçüde dizginlemeyi başarmış fakat İslam toplumunu bir arada tutacak kadar güçlü bir yapılanma oluşturamamıştır. Sonuçta, Kuzey Afrika'da Fatimiler, Muhahhidler, Değlemiler, Büheyviler gibi birçok farklı güç odağı ortaya çıkmıştır²¹⁵. Dolayısıyla tam bir ulus bilinci ya da daha üst bir algı olarak din kardeşliği bilinci Araplar ve esin kaynağı olmayı sürdürmektedir²¹⁶. İbn Haldun'dan esinlenen tarafından günümüzde asabiyyeye yeni anlamlar verilmektedir. Buna göre grup hissi, diğer Müslüman toplumlarda oluşmamıştır²¹⁷.

Sonuçta Asabiyyenin genel anlamı bu dönem için de İslam'ın ilk döneminde olduğu gibi çoğunlukla olumsuz olmuştur. Bu da asabiyyenin toplum genelinde, toplumsal ve siyasi her sorunun temelinde yatan bir karabasan gibi algılanmasına yol açmıştır.

B. İBN HALDUN'UN ASABİYYEYE YAKLAŞIMI VE ÇÖZÜMLEMESİ

Toplum bilim incelemelerinde görece yerel izlenimlere dayandırmasına rağmen, İbn Haldun'un asabiyye ile ilgili görüşleri tarihsel olayları açıklamada yol göstermeyi ve günümüz araştırmacılarına birlik düşüncesi, cemaat ve meslek

²¹² Uludağ, "GİHveM", s. 95; Şuûbiyye hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, "TDVA-Şuûbiyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi** içinde, son erişim 18 Aralık 2015, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=390244&idno2=c390157#2>.

²¹³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 375.

²¹⁴ **A.g.e.**, 1:s. 351.

²¹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 375.

²¹⁶ Apak, **AvEDİSTE**, s. xiii; Ayrıca bkz. Yıldız, "İHaTaDeK", s. 27.

²¹⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 368.

dayanışması biçiminde manevi bir bağ ve bütünlük bilinci olduğu öne sürülmektedir²¹⁸. Bu görüş İbn Haldun'un mantığına en uygun düşen görüştür²¹⁹. Bu bakımdan bir tanım yapılırsa İbn Haldun'a göre toplumsal bütünlük, birlik ve tekillik oluşturacak ya da bunu geliştirecek her türlü etkileşim biçime asabiyye denir²²⁰. İbn Haldun'un asabiyye kavramına kattığı anlam bu bakımdan birlik ruhudur²²¹. Onu bu yolla bilimsel bir kavrama dönüştürmüştür²²².

Kendisinden öncekilerden ayrıldığı asıl nokta asabiyyeye olumlu bir bakış açısı da sunmasından ileri gelmektedir. İbn Haldun'dan önce gelen düşünürler için (ve ondan sonraki süreçte de yaygın biçimde) asabiyye daha çok yakın kayırma (nepotizm) anlamına gelecek biçimde ve olumsuz olaylarda etkili bir doğal toplumsal etmen olarak göz önünde bulunduruluyordu. Fakat asabiyye, toplumsal olaylarda devlet gibi güçlü yapıların oluşumunda olumlu ve etkili bir itici güç olarak değerlendirilmemektedir²²³. İbn Haldun'un asabiyyeye biçtiği amaç ise onu kendisinden önceki birçok düşünürden ayırmaktadır. İbn Haldun'a göre asabiyyenin yöneldiği amaç ortaya çıkardığı toplumun bir devlet kurmasıdır²²⁴.

İbn Haldun asabiyye kavramını kullanırken her ne kadar yeterli ve gerekli bir açıklama sunmamış olsa da²²⁵ *Mukaddime*'de sunduğu örnekler ve -yukarıda belirttiğimiz biçimiyle- kullanım alanları açısından kendisinden sonra gelen araştırmacılara çok zengin bir içerik sağladığı görülmektedir²²⁶.

²¹⁸ Apak, *AvEDİSTE*, s. 27 bkz. 34. dipnot.

²¹⁹ Lacoste, *İHTaBiD*, s. 117 vd.

²²⁰ *A.g.e.*, s. 117–121.

²²¹ Apak, *AvEDİSTE*, s. 19.

²²² Lacoste, *İHTaBiD*, s. 121.

²²³ *A.g.e.*; İbn Haldun'un aslında amacının bu olmadığı ve onun asabiyyeyi yalnızca kuzey Afrika ve Arabistan'da yaşayan toplumların doğal yapısını betimlemek için kullandığını belirten görüşler için bkz. *A.g.e.*, s. 122.

²²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 349–351; Ayrıca bkz. Lacoste, *İHTaBiD*, s. 124 Devletleşme sürecine ilişkin konulara 2. bölümde daha geniş değinilecektir. Bu nedenle bu bölümde yalnızca başlangıç düzeyinde ve asgari düzeyde bilgi verilecektir.

²²⁵ Önceden de söylendiği gibi asabiyye kavramı (aynı günümüzdeki demokrasi kavramında olduğu gibi) ya İbn Haldun'un içinde bulunduğu bilim topluluklarında ya da İslam ve Arapça'nın etkisi altında bulunan halk arasında yaygın olarak kullanılan fakat herkesin kendine göre bir anlam yükleyerek taşkınlıştırdığı bir kavram olabilir. Bu yönden bakıldığında İbn Haldun'un bu kavramı *Mukaddime*de neden tanımlamadığı daha anlaşılabilir bir duruma dönüşecektir.

²²⁶ Apak, *AvEDİSTE*, s. xiii.

1. TOPLUMSALLAŞTIRICILIK YÖNÜ

İbn Haldun'dan önce yalnızca büyük ölçekte toplumlar arası ilişkilerde bütün ayrımcılık ve sorunların kaynağı olarak görülen asabiyyenin İbn Haldun'un kullanımıyla insanlar arasındaki zihinsel ve biçimsel bütün bağları kapsadığını söylemek gereklidir²²⁷.

Önceden de söz edildiği gibi asabiyye toplumların ortaya çıkmasına yol açan insan doğasının iki unsurundan beslenmektedir. Bunların ilki insanın us, bilinç ve el yetilerine sahip olmasına rağmen kendini insan dışı doğal varlıklara ve olaylara karşı daha kolay ve başarılı korumak için diğer insanlara gereksinim duymasındır. Diğer ise insan dışı varlıklara karşı bu güvenliği elde ettikten sonra kendisi gibi diğer insanlardan korunmasını sağlayacak bir yapıya gerek duymasındır.

Asabiyyenin toplumsallaştırma yönünün amacı önceden de belirtildiği gibi devletleşmedir²²⁸. Asabiyye bireysel ve toplumsal anlamda eylemde başarı ile ortaya çıkar ve bu başarı toplumda bir coşku oluşturur. Bu coşkuyu kıracak bir baskı veya bu başarı sayesinde bir gevşeklik ortaya çıkmazsa coşku asabiyyeyi besler²²⁹. Toplum bu coşku ile daha büyük başarılar elde etmeye güdülenir, bu başarıyı gören ve asabiyye çemberi dışında bulunanlar asabiyyeye katılmak konusunda güdülenirler ve bir tür kaynaşma (ittifak vela) ortaya çıkar²³⁰. Bunun nedeni toplumsal eylemlerin zor ve baskı yerine isteğe dayanmasıdır²³¹. Önceden farklı farklı ve daha zayıf ve küçük olan asabiyyeler bir araya gelerek birleşir ve bu birleşme sonucunda toplumsal coşku dolayısıyla hareketlilik artar. Toplumda birbirini sıfırlayacak eylemler ve kısa süreli yararsız iç çatışmalar azalır ya da coşku ve başarıların sürdürülmesi için görmezden gelinirler²³².

²²⁷ Gedikli, **İsAM**, s. 64–66.

²²⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 351 vd.

²²⁹ **A.g.e.**, 1:s. 334; Uygun, **İHTovDeK**, s. 52.

²³⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 335; Ayrıca Bkz. İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198.

²³¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 330–332.

²³² **A.g.e.**, 1:s. 332.

a. Asabiyye Bağının Toplumsal Bütünleşmede Odaklandığı Çaplar ve Yardımlaşma (Özgecilik) Çemberi

İbn Haldun toplumsallaşmanın tek yararının insanın gereksinimlerini toplum içinde kendi başına karşılayabildiğinden daha iyi karşılaması olduğunu ileri sürmektedir²³³. Bunun için de insanların karşılıklı bir yardımlaşma içinde bulunmaları sorunlara karşı dayanışma ile hareket etmeleri gerekmektedir. İbn Haldun bunu şöyle belirtmiştir:

“Bu bağın (akrabalık bağları) gereklerinden biri de gayrete gelerek, zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısım ve akrabanın [feryatlarına kulak vererek galeyana gelmek ve] imdadına koşmaktır. Şüphesiz ki, akrabası zulme veya tecavüze uğrayan kimse, bundan dolayı kendini zelil hisseder, bu durum ağırına gider. Keşke akrabamın maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilsem, diye arzu eder. Bu, var olduklarından beri insanlarda tabii olarak mevcut olan bir temayül ve histir.”, “... (bu bağlantının) var ve açık oluşu yardımlaşmayı gerektirir.”²³⁴, “Neseplerdeki semere ve fayda, yardımlaşmaya ve gayrete gelerek imdada koşmaya vesile olan asabiyetten ibarettir.”²³⁵

İbn Haldun’a göre toplumsal etkileşimler bakımından insanlar büsbütün kendi hallerine bırakılmamalıdır. Yoksa ortaya çıkabilecek bir düzensizliği ortadan kaldırmak zorlaşmaktadır. Bir egemenin varlığı asabiyyeyle birbirine bağlı olanları yalnızca bir insan yığını olmaktan koruyan bir doğal odaklanma sağlamaktadır²³⁶. Bu odağın belli sınırları bulunmaktadır. İbn Haldun bunu “devletlerin doğal sınırları vardır.” biçiminde betimlemiştir. İbn Haldun bunlarla aslında insanların içinde yaşadıkları zaman ve coğrafyaya göre değişik çaplarda (milliyetçilik, kabilecilik, uluslararası bütünlük vs. gibi) toplumsal bütünleşme olanaklarının olduğunu bu bakımdan her toplumun kendi çağı ve zamanı içinde değerlendirilerek incelenmesi gerektiğini ortaya koymuştur²³⁷.

²³³ A.g.e., 1:s. 323 vd.

²³⁴ A.g.e., 1:s. 335.

²³⁵ A.g.e., 1:s. 342.

²³⁶ A.g.e., 1:s. 451.

²³⁷ Lacoste, İHTaBiD, s. 117 Bu tutumu, ona karşı öne sürülen “toplumsal atomculuk” eleştirisinin de temel kaynaklarının başında gelmektedir. Öte yandan bu tutumun anlaşılması asabiyye kavramının daha iyi anlaşılması için gereklidir.

İnsanların, korumak için her türlü fedakârlığı göze aldığı toplumsal bütünlük aynı zamanda bir değerler kurgusuna dönüşmektedir²³⁸. “Ben” yerine “biz” duygusunun etkin konuma geçtiği²³⁹ insanların kendi topluluklarının dışına doğru çıkıldıkça kendi adları ile değil topluluğun ad ve unvanları ile çağrılmaya ve tanınmaya başladıkları görülür²⁴⁰.

Asabiyyenin toplumsallaştırıcı bağlılık yönü, toplum üyelerini dil konusunda (aynı din gibi) ortak davranmaya yönelir. İnsanların birbirlerinin anlamadığı deyimler veya yabancı sözcükler kullanmaya eğilimli olması bir çeşit hiledir, çünkü dil sağlıklı bir iletişim için oluşturulmuş bir araçtır²⁴¹. İbn Haldun özellikle dilin korunmasının önemine vurgu yaparken birliğin ve bütünlüğün bundan destek bulan söylev gücüne kavuşan önderlerce elde edildiğini savunmaktadır²⁴².

Bu tür davranışlar yani yabancı dillere, sözcüklere, deyimlere eğilim göstermek (özellikle din temelli bir asabiyye için) parçalayıcı bir özellik gösterecektir²⁴³. Bu tür durumların topluma yayılmasını toplum tabanında benimsenmiş ve önemsenen bir din kitabı ve ona verilen önem sayesinde kolayca önlenebilir²⁴⁴. İbn Haldun buna örnek olarak Arapçanın büyük oranda korunmasının nedeni olarak toplum için asabiyye kaynağı olan dinden aldığını belirtmektedir²⁴⁵.

Toplumların konuşmaktan zevk alacağı ve birbirlerini anlamak için çabalamaya yöneltecek dil büyük ölçüde özgünlüğünü korumuş bir dil olmalıdır. Çünkü dilde ustalaşmak zamanla edinilen bir yetenektir²⁴⁶. Herhangi bir dilin kendi mantığının edinilmesi üstüne –aradan belirli bir süre geçip kişi yalnızca bu yetiyle yetişkinliğe girdiğinde- insan tarafından başka dil mantıklarının edinilmesini büyük

²³⁸ Apak, **AvEDİSTE**, s. 27.

²³⁹ **A.g.e.**

²⁴⁰ **A.g.e.**, s. 6.

²⁴¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 1014–1015; Zaid Ahmad, **The Epistemology of Ibn Khaldūn**, Culture and Civilization in the Middle East London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003, s. 135 vd.

²⁴² Bu görüşün kaynağı, İbn Haldun’un İbn Rüş’tü hitabet konusunda eleştirirken sunduğu görüşlerden yapılan çıkarımlardır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 343–344.

²⁴³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 686–687,1014–1015.

²⁴⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 366–367,378; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 687.

²⁴⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 1016–1017; Ayrıca bkz. Apak, **AvEDİSTE**, s. 50–51.

²⁴⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 1014.

ölçüde zorlaştırmaktadır²⁴⁷. Bu durumda karma bir dilin karma mantığının benimsenmesi yeni gelen kuşaklar için zorlaşmakta ve kısa süre sonra geleneksel yöntemleri öğrenmeye karşı yeni kuşaklarda bir direnç ve isteksizlik doğmaktadır. Bu da toplumun çözülmesini sağlayan sürecin tetiklenmesine yol açan önemli bir etmendir²⁴⁸.

Asabiyye bireylerden bağlı buldukları toplumsal birliği her yönüyle övmelerini o birliğe bağlı olmaktan gurur duymalarını da istemektedir²⁴⁹. Bu övünme ancak dili başarılı biçimde kullanmak ile olanaklı duruma gelir. Bu durum İbn Haldun'a göre dil sanatlarının gelişiminin de doğal nedenidir²⁵⁰.

Bu asabiyye çemberinin sınırını başta belirttiğimiz gibi belirleyen dış çevrenin ezici baskısı, çöl ortamının sertliğidir. Arap toplumların çöl ortamlarında geçimlerini sağlamaları çok zordur²⁵¹. Bu onları kabileler biçiminde bölünmeye ve birbirlerine saldırıp birbirlerinin mallarını yağmalamaya yöneltmektedir²⁵². Savaş bu nedenle çöl ortamında önemli bir geçim yolu olarak algılanmaktadır. Kabileler arasındaki öncelikli ilişki de bu nedenle savaştır²⁵³. Bu durum sonraki bölümde daha geniş incelenecektir.

b. Ayrımcılık veya Dışlayıcılık Olarak Asabiyye ve Asabiyyenin Gücü

İbn Haldun toplumun oluşumunda temel aldığı asabiyyenin yukarıda anlattığımız yönünü öne çıkarmasına rağmen genel olarak toplumda önemsenmeyen bir kurum olmasına şöyle değinmiştir:

²⁴⁷ **A.g.e.**, 2:s. 1023–1026.

²⁴⁸ **A.g.e.**, 2:s. 1000.

²⁴⁹ İnsanın gururlanıp kibirlenmesinin doğal olduğuna İbn Haldun sıkça vurgu yapmaktadır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 388; Apak, **AvEDİSTE**, s. 49.

²⁵⁰ Apak, **AvEDİSTE**, s. 50–51.

²⁵¹ **A.g.e.**, s. 7.

²⁵² **A.g.e.**

²⁵³ **A.g.e.**, s. 8.

“...Hâdiselerin normal cereyan etmesi halinde ictimai birlik ve ayrılık bakımından göz önünde tutulan asabiyyetin hali, o çağlarda (Peygamber ve dört halife dönemi) nazar-ı itibara alınmıyordu.”²⁵⁴

Bu durum aynı zamanda asabiyyenin toplumsal anlamda olumsuz yönlerinin de olumular kadar göz ardı edilmesine yol açmakta idi. İbn Haldun, insanın doğasının hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilim gösterecek bir biçimde gelişebildiğine sıkça değinmiştir²⁵⁵. Çoğu durumda kendi haline bırakıldığında kötülüğün insana egemen olduğunu da şu biçimde dile getirir:

“Zulüm, insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen bil ki bir sebebi var da onun için zulmetmiyor.”²⁵⁶

Yukarıdaki betimlenen insan doğasının özelliği toplumsal düzeyde de kendisini asabiyyede göstermektedir. Bu bakımdan asabiyyenin bir özelliği de hem içsel hem de dışsal anlamda bir ayrımcılığı da yanında getirmesidir. Üyeler için bu anlayış “bizden olmayan düşmanımızdır.” biçiminde ortaya çıkmaktadır²⁵⁷. Bu yönüyle asabiyye iki yüzü keskin bir kılıç gibi değerlendirilebilir. Böylece bir araç olarak asabiyye hem toplumu güçlendirip geliştirmek hem de parçalayıp yok etmek için elverişli sayılmaktadır²⁵⁸.

Özellikle kültürel bir gerileme çağına gelen toplumlarda kentler başta olmak üzere birçok yerleşkede farklı ve daha küçük asabiyyeler ortaya çıkar. Bunlar kısa süre sonra azalmakta olan kaynaklara kendileri için el koyma konusunda birbirleri ile acımasız bir rekabete tutuşur ve sonunda bütün kentin, toplumun ve devletin yıkımı ile sonuçlanan ve toplumu en ilkel durumuna geri getiren bir süreci başlatmış olurlar²⁵⁹.

²⁵⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 453.

²⁵⁵ İbn Haldun bu konuda şu ayetlerden yararlanmışır. Beled suresi 10. ayet: “*Ve ona iki yolu göstermedik mi?*”, Şems suresi 8. ayet: “*(Yemin olsun)Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene!*” Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 594; Ömer Mahir Alper, “Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldûn’un Savaş ve Barış Kuramı”, c. 17 Din ve Dünya Barışı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, s. 36, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuilah/article/viewFile/1023015977/1023015140>.

²⁵⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 333.

²⁵⁷ Apak, **AvEDİSTE**, s. 23.

²⁵⁸ **A.g.e.**, s. 28–29.

²⁵⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 684–685.

Asabiyyenin etkisi altındaki toplumun üyeleri için de asabiyyenin amacı doğrultusunda eylemler “iyiliği kötülüğü sorgulanmadan” gerçekleştirilmelidir. Asabiyyenin öncelikli amacı ise devletleşmedir²⁶⁰. Bir biçimde kabilenin dolayısıyla asabiyyenin kurallarına karşı gelen –haklı veya haksız olduğuna bakılmaksızın– olursa doğrudan bu yapıdan dışlanmakta ve çöl ortamının güvenlik düzeni olan kabilenin koruması kişi üzerinden kaldırılmaktadır²⁶¹. Bu olmadan çöl ortamında birinin yaşamının sürdürmesi çok zordur²⁶². Asabiyyenin çatışmacı ve ayrıştırıcı yönünün ortaya çıktığı bir diğer alan da iç içe geçmiş birçok asabiyyetin bir arada bulunmasıdır. İbn Haldun toplumların buradaki tutumunu²⁶³ şu sözleriyle belirtmiştir:

*“Bahsedilen durumun sebebi şudur: İctima (toplum) ve asabiyyet, oluşma durumundaki bir şeyin (mütekevvinin) mizaci (mayası) mesabesindedir. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaçla (mayası) o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. O halde mutlaka unsurlardan birinin öbürlerine galip gelmesi icab eder. Aksi halde tekvin tamamlanmaz, oluşum gerçekleşmez. Asabiyyette galibiyetin şart kılınmasının sırrı ve hikmeti de budur. Tesbit edip sürüp gitmesi meselesi de bu suretle belirlenmiş olur.”*²⁶⁴

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında İbn Haldun’un bu sözü üzerine asabiyye ve toplumun birer öz olduğunu belirtmek olanaklıdır. Bu özün bürünmeyi amaçladığı biçim ise devlettir, demek olası usa uygun düşen bir saptama olacaktır. Bu amaç doğrultusunda asabiyye etkisi altındakileri güçlü biçimde güdüler. Asabiyyenin gücü, etkisi altında bulunan insanları gerektiğinde sevdiklerini bile öldürmek zorunda bırakır²⁶⁵. Bu süreç yani herhangi iki asabiyye arası çatışma başladığı anda artık bir

²⁶⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 349.

²⁶¹ Bu uygulamaya “hal” denir ve bu durum hac ve panayır zamanlarında herkese duyurulur. Bu da kişinin ölüm fermanı demektir. Kişi ancak başka bir kabileye sığınarak can ve mal güvenliğine yeniden kavuşabilir. Bkz. Apak, **AvEDİSTE**, s. 7.

²⁶² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 333.

²⁶³ Yıldız, “İHaTaDeK”, s. 42.

²⁶⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 339–388; İbn Haldun asabiyyenin bu yönünü belirtirken genellikle “hadiya” yani kabile bağınazlığı, kabilecilik kavramını kullanmıştır, fakat bu tutumu ile asabiyyeyi bu yönünden arındırmış değildir. Lacoste, **İHTaBiD**, s. 119.

²⁶⁵ Apak, **AvEDİSTE**, s. 29.

asabiyye diğeri keskin olarak boyun eğdirene kadar barış yapılamaz²⁶⁶. Çünkü bu çatışmalar sırasında insanlar karşılıklı olarak kan dökerler. Çatışan yanlardan birinin keskin üstünlüğü ortaya çıkmadan yapılacak her türlü barış her iki yanda da çatışmanın başlangıcından sonra bu barışa kadar dökülen kanları anlamsız kılacaktır. Bu kanların anlamsız kalmaması ve ölenlerin boşa öldüğü düşüncesinin yayılması ile asabiyye etkisi altında bulunanların coşkusunun kırılmaması için daha çok kan dökülmesi gerekli olacaktır²⁶⁷. Asabiyyenin amacı olan devletleşmenin gerçekleşmesi ister istemez buna bağlıdır²⁶⁸. İbn Haldun bu duruma örnek olarak Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki çatışmayı gösterir. Hz. Ali'nin Sıffin'da kılıçlar bir kez çekildikten sonra barış için egemenliğini eleştiriye açması, başta onun yanında olan ayrılıkçıların (hariciler) ona karşı bir tutum almasına ve sonunda onu öldürmesine yol açmıştır. İbn Haldun bu süreçteki Hz. Muaviye'nin tutumun Şeriat anlamında Hz. Ali'ye göre daha yanlış olmakla birlikte asabiyyeye uygun olduğunu ve başka türlü davranmasının da onun için zor olduğunu belirtmiştir²⁶⁹. Diğer bir deyişle eğer egemenlik ve siyasi güç konusunda Hz. Muaviye kabilesi Mudar'ın baskısına rağmen Hz. Ali ile çekişmeye girmese idi, Hz. Ali ile aynı sonu paylaşması işten bile değildir. İbn Haldun bunu şu biçimde orta koymuştur:

“Sonra mülkün tabiatı, bir kimsenin mecede münferiden sahip olmasını iktiza etti. Bu durumu bizzat kendisinden ve kavminden uzaklaştırmak Muaviye için mümkün değildi. Zira bu tabii bir husustur. Tabiatı icabı bunu sevk eden ve ortaya çıkaran asabiyyettir. Bunu Emevîoğulları da hissetmişlerdi. Hak olana tâbi olma

²⁶⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 334.

²⁶⁷ **A.g.e.**, 1:s. 334, 558 vd.

²⁶⁸ **A.g.e.**, 1:s. 451; Bu durum arılar, çekirgeler ve karıncalar gibi toplu biçimde eylemde bulunan canlılar içinde geçerlidir. Değişik kraliçeleri bulunan birçok topluluk bir araya gelerek bir süre farklı kraliçelerin yönetiminde birlikte hareket ederler. Arı ya da karınca toplulukları bir süre sonra tek bir kraliçeye boyun eğmeye yönelir ve diğer kraliçeleri -o kendi anneleri olsa bile- öldürerek bu yönelimlerini güvence altına alırlar. Bkz. Peter Tyson, “NOVA”, **Being Queen** içinde, son erişim 06 Aralık 2015, <http://www.pbs.org/wgbh/nova/nature/being-queen.html>; Ayrıca bkz. Ian Chant, “Nothing Personal: Ants Execute Their Own To Prevent Damaging Population Booms”, **The Mary Sue** içinde, Cuma, Şubat saat 14:50 2013, <http://www.themarysue.com/ant-executions/>; Osmanlı'da görülen kardeş katli de benzer bir yönelimin sonucudur. Her kardeş kendi sancağında deneyim edinirken kendi asabiyyesini oluşturur (kuta kavuşur). Sonrasında bu asabiyyeler kendi içinde çatışmaya girerek “Fetret Devri”ndeki gibi orduların çarpışmasına neden olmasın diye Fatih döneminde kanunlaştırılan kardeş katli ile farklı asabiyyelerin birbirleri ile kıran kırana çarpışıp birbirlerini tüketmesi ve devleti gücünden düşürmesi engellenmek istenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Mumcu, **Osmanlı Devleti'nde Siyasetin Katli**, 1. Baskı, 180 Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963, s. 183–204; Fetret Devri hakkında geniş bilgi için bkz. Fahamettin Başar, “TDVA- Fetret Devri”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 25 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=120480&idno2=c120292#1>.

²⁶⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 455–456.

hususunda Muaviye'nin yolunda olmayan taraftarları ve etbai bile onun çevresinde kenetlenivermişler ve onun uğrunda canlarını feda etmeyi göze almışlardı. Muaviye onları bundan başka bir yola sevk ve 'hâkimiyete münferiden sahip olma' hususunda kendilerine muhalefet etseydi, birlik bozulur, beraberlik dağılırdı."²⁷⁰

Görüldüğü üzere toplumsal birliğin korunması öncelikli bir güdüdür. Devletleşme sürecinde önderin başka bir tutum takınması kolay değildir. Toplumsal birliğin korunması bir öncelik olarak ortaya çıktığından bunu sağlamak için önder her yola başvurmak zorunda görünmektedir²⁷¹.

İbn Haldun bu tür durumların yine Allah'ın –Kutsal kitaplara koymadığı- kurallarına göre kullarını sınamasından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Nasıl sınavlarda en zor sorulara yine en uslu çocuklar yanıt veriyorsa durumsal olarak toplumların en güçlülere de Allah tarafından en büyük zorluklarla yüzleştirilerek çözüm üretmek zorunda bırakılmaktadır²⁷². Toplumsal evrim ve umranın (uygarlığın) yükselmesi bu tür bir zorlama olmadan kolay kolay gerçekleşme eğilimi göstermemektedir. Sonuçta dünyayı bir kum tanesi gibi ezip silkeleyecek gökada boyutunda (*galaktik*) felaketlerin de sürekli gerçekleştiği bir evrende bu zorlama olmadan tür olarak insanlığın yaşamını sürdürme olanaklarının zayıflayacağı güçlü bir olasılıktır²⁷³.

Ayrımcılık doğal koşulların insan iradesi üzerinde yaptığı baskı sonucu insanın güçsüzlük ve çaresizliğinin farkına varması ve bu yüzden "herkesi mutlu etmenin olanaksızlığına" kendisini inandırması ile başlar. Süreç öncelikle insanın açık

²⁷⁰ **A.g.e.**, 1:s. 443; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "SülU Dipnotu", s. 443 Süleyman Uludağ da bu konuda İbn Haldun'un görüşünü kabul etmiştir. Burada gerçek anlamda kaderin devreye girdiği söylenebilir. Çünkü Mudar ve Emevi asabiyyesi karşısında -önder bile olsa- Muaviye direnmeye yetecek bir güce erişemezdi. Bu deprem, sel, volkan patlaması gibi büyük doğal afetlere benzer biçimde neden ve sonuçları bilinse bile engellenmesi belli koşullarda insanlar için erişilemez olan durumlardan biridir. Bu durum asabiyyenin doğal yapısının gereğidir. Bugün de durum çok değişmiş değildir. Yine asabiyyenin etkisi altında coşkuyla harekete geçen toplumların karşısında durmak kolay değildir. 2. Dünya Savaşı'nda Hitler ve Nazi Almanyasının yarattığı yıkım bunun acı bir kanıtıdır. Dünyanın en büyük güçleri bir araya gelmesine rağmen yıkımın öne geç(e)mişlerdir. Bu durum bir aşamadan sonra Hitler'in kendisi için de durdurulamaz bir biçime bürünmüştür. ; Yasin suresi 8. ayet: "*Biz onların boyunlarına çenelerine kadar dayanan halkalar geçirdik, bu yüzden kafaları yukarı kalkık durmaktadır.*", 9. ayet: "*Onların önlerinden bir set, arkalarından da bir set çektik, böylece gözlerini perdeledik; artık görmezler.*" Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 439.

²⁷¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 388–389.

²⁷² **A.g.e.**, 1:s. 456.

²⁷³ Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. David Baillie, "Will Eternity End?", **Thought the Wormhole** içinde Discovery Channel, Ağustos 2013.

biçimde eylem ve hareketlerine direniş gösteren diğer insanların ötekileştirilmesi ile sürer. Burada olağan durum başlangıçta görmezden gelme yok sayma ve kendi kaderine terk etmektir. Ötekileştirilen bu topluluğun varlığı başta sorunların görmezden gelinmesi için yeterli olmaktadır. Fakat buna rağmen toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan etkileşim sorunları artmayı sürdürebilir. Bu sorunların görmezden gelinemeyecek duruma ulaştığı noktada -toplumun genelinin içinde bu çözülemeyen toplumsal sorunlardan ötürü biriken- gerilim boşaltılmaya ötekileştirilenler üzerine boşaltılmaya başlanır, bunlar çoğunlukla şiddet eylemleri biçiminde ortaya çıkar. İbn Haldun bu durumun genellikle yıkıma yaklaşan devletlerde ve dağılmakta olan toplumlarda sık karşılaşılan bir olgu olduğunu belirtmiştir²⁷⁴.

2. ÖNDERE BAĞLILIK YÖNÜ²⁷⁵

İbn Haldun'un sıkça kullandığı "asabiyye sahibi" kavramı ile kastettiği öncelikli anlamın "öndere bağlılık" olduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda onun döneminde henüz yaygınlaşmamış olan egemenlik kavramını karşılama biçimi gibi görünmektedir.

İbn Haldun kendisinden öncekilerin tersine "adalet çemberi" olarak da bilinen söz dizimleri ile yetinmeyip egemenlik ilişkilerine ve bunun ortaya çıkış biçimlerine ilişkin başarılı çözümler yapmıştır²⁷⁶. Asabiyye kavramının İbn Haldun okuyucuları arasında çelişkili düşüncelere yönelmesine yol açan bu yönü zaman zaman "soyluluk" ya da "toplumun aristokrat yanı" biçiminde karşılanmaya çalışılmıştır²⁷⁷.

Asabiyye bağı ile birbirine bağlanarak toplumsallaşan ve bütünleşen insanların bu bütünlüklerini hem kendilerinin ayrıştırıcı eğilimlerinden hem de başka

²⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 355.

²⁷⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Lacoste, **İHTaBiD**, s. 124 vd.

²⁷⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 205–207; Lacoste, **İHTaBiD**, s. 39.

²⁷⁷ Lacoste, **İHTaBiD**, s. 118.

toplumların baskısından korunmasını sağlayacak bir egemene bağlanmalarını İbn Haldun insan doğasının bir gerekliliği saydığı söylenebilir²⁷⁸.

Öndere olan bağlılığın kaynağı soy bağından ileri gelen ünde birikme dolayısı ile kutsallaşmadır²⁷⁹. Bunun için önderin toplumda iyi ve ahlaklı sayılan davranışlarda bulunması ve cesur sayılacak gözü pek tutumlara yönelmesi gerekmektedir²⁸⁰. Asabiyye sahibi olmanın başlıca yolu da bireysel başarı göstermek ve yetenekli olmaktır. Önder kendisinin ve asabiyyesi sayesinde içinde bulunduğu toplumla birlikte elde ettiği başarıların birikimi ile üne kavuşur²⁸¹. Bu ünü arttıracak ve güçlendirecek diğer etmen de önderin kendisinden önce gelen atalarının gösterdiği başarıların birikmesi ve bilinirliğinin artmasıdır²⁸². Soyluluk kavramı, bu biçimde maddi bir anlam bulmaktadır. Sonuçta önderin çevresinde daha sıkı ve daha geniş bir asabiyye birliği oluşur ve devletleşme süreci tetiklenir²⁸³. Yine de her koşulda asabiyyenin gücünün öncelikli kaynağı birlikte eylemde bulunmaktadır. İbn Haldun bu konuda bir sultanın sözlerine gönderme yapar:

“Biz dünyaya, mülke ve iktidara o neseple (soyla) değil, kılıçlarımızla sahip olduk (Bu nedenle bu soyun bize dünyada bir yararı yoktur). (yine bu soyun veya dünyada elde edilen güç ve egemenliğin) Ahirette bize bir yararı olur mu? O da sadece Allah’a kalmış bir şeydir!”²⁸⁴

²⁷⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 208, 215.

²⁷⁹ **A.g.e.**, 1:s. 341–344.

²⁸⁰ **A.g.e.**, 1:s. 355 vd.; Bu süreç Bakara 148’de de şu biçimde belirtilmiştir: *“Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın. Nerede olursanız olun, Allah sizin hepinizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”* Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 22.

²⁸¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 346.

²⁸² Lacoste, **İHTaBiD**, s. 119.

²⁸³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 355 vd.

²⁸⁴ **A.g.e.**, 1:s. 341 [Tırnak (parantez) içindekiler bu tez sırasında eklenen açıklamalardır.] Söz konusu durumun yani asabiyyeyi sağlayacak asıl unsurun eylem ve başarı olmasını Türk destanlarında özellikle “Dede Korkut” öykülerinde açıkça görülebilir. Toplumun içinden birinin bilinirliğini artırıp öne çıkması için bir başarı ile topluma karşı yetkinliğini kanıtlaması gereklidir. Dede Korkut öykülerinde kahramanca bir başarı sergileyerek kendini gösterenler Dede Korkut’tan bir ad alır ve bununla toplumda bilinir duruma gelir. Yine aynı gelenek içinde önceden Timuçin adıyla bilinen Cengiz “Han” unvanını alırken Cengiz adını da almıştır. Benzer bir durum Mustafa Kemal Atatürk için de geçerlidir. Sakarya Savaşında gösterdiği başarıdan ötürü kendisine “Gazi” unvanının verilmesi ve savaş sonrası süreçte Soyadı Kanunu’ndan sonra Atatürk adını alması benzer bir sürecin sonucu olduğu söylenebilir.

Bunun yanında İbn Haldun, o dönemde güçlü bir devlet olan Muvahhidlerin kurucusu olan Mehdi'nin de büyük ve ünlü bir soydan gelmediğini belirtmiştir. Mehdi'nin ün konusunda ortalama bir soya sahip olduğunu ve buna rağmen dindarlığı ve siyasal eylemlerindeki başarısı ile önderliğe yükseldiğini belirterek her koşulda asabiyyenin kaynağının öncelikli olarak eylemde başarı ve üstünlük olduğunu ortaya koymuştur²⁸⁵. Aynı durumun Selahaddin Eyyubi için de geçerli olduğunu, onun da başta zayıf olan asabiyyesini cihat ve gaza yaparak güçlendirdiğini belirtmiştir²⁸⁶.

Önderin yönlendirme gücü -başlangıçta- hukuki ya da başkaca bir yaptırıma ya da zorlamaya dayanmaz. Başta sözünü ettiğimiz gibi önderin asabiyye ile bağlı olduğu toplum içindeki konumu –devlet kurulana kadar- kesin bir üstünlüğe dayanmaz. Çoğu durumda görüş ve düşünce belirtmekten öte bireysel ya da toplumsal bir güç kullanma yetkisine tek başına sahip değildir. Bu bakımdan özellikle devlet öncesi toplumda asabiyye bağıyla birbirine ve öndere bağlı olanlar toplumsal bir karar alırken çoğunlukla uzlaşıyla hareket etmek zorundadır²⁸⁷. Davranışlarında önderin maddi ya da manevi bir baskısı sonucu kolay bir değişim gözlenmez. Önderin egemenliği, devlet öncesi toplumda son derece dar bir alanı kapsar. O yalnızca eşit toplum üyeleri arasında durumsal yani geçici olarak birincidir²⁸⁸. Önder, bu birinciliğini bireysel edimlerindeki başarılı konumunu koruduğu sürece koruyabilir²⁸⁹.

Bu koşullar açıkça ortaya konduğunda önderin iki temel görevi ortaya çıkmaktadır. İlki toplum içi uzlaşmayı sağlayacak görüşler öne sürmek ya da insanları uzlaşmaya ikna etmek, ikincisi diğer toplumlara karşı kendi toplumunun sözcülüğünü yapmaktır²⁹⁰. Fakat sorumlulukları diğer üyelere göre daha çoktur. Toplumun üstüne

²⁸⁵ **A.g.e.**

²⁸⁶ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 199 vd. Aynı durum Osmanlı devletinin kuruluşu için de geçerlidir. Diğer Anadolu Selçuklu Devletinin dağılmasından sonra ortaya çıkan diğer Anadolu Beylikleri kimsenin meşruiyetini kabul etmediği bir siyasi çekişme içinde Selçuklulardan açılan güç boşluğunu doldurmak için birbirleri ile çekişmekteydi. Öte yandan Osmanlı Beyliği Doğu Roma ile gerektiği zaman savaşmış gerektiği zaman anlaşmış ve diğer Anadolu Beylikleri ile uzun süre doğrudan bir çatışmaya girmekten kaçınmıştır. Bu süreç içinde bölgede asabiyyesini güçlendirecek başarılarla imza atmış, kuta kavuşmuştur.

²⁸⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 366–367.

²⁸⁸ **A.g.e.**, 1:s. 350; Apak, **AvEDİSTE**, s. 4–5.

²⁸⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 339, 341; Apak, **AvEDİSTE**, s. 4.

²⁹⁰ Apak, **AvEDİSTE**, s. 5.

düşen maddi manevi sorunlara çözüm üretmek, diğer üyelerin kendisine karşı yönelttiği eleştirileri dinlemek ve gereklerini yerine getirmek, barış zamanında malını savaş zamanında da canını ortaya koymak önderin sorumluluklarıdır. Önder bunlara rağmen sorumluluktan kaçmak yerine buna eğilim gösterir. Çünkü özellikle Araplarda ve devlet öncesi diğer toplumlarda da kibir ve gururunu besleyip korumak uğruna insanlar bu görevlere atılmaktadır ve canlarını hiçe saymaktan çekinmemektedir²⁹¹.

Önder, asabiyyeyi bir amaç uğrunda odaklayarak kılıç gibi keskin ve işlevsel bir araç durumuna getirir. Bu duruma gelen asabiyye bağı ile öndere bağlı toplum artık devletleşme için gerekli olan kaynakları toplamaya ve biriktirmeye başlayacaktır²⁹². Bu süreç devlet kurulana ya da asabiyye bağının gücü bu süreçte tükenene kadar sürer²⁹³.

Asabiyyenin bu yönü Türkçe’ de İslam’ın yeryüzünde belirmesinden önceki zamanlardan bu yana Türk topluluklarında kullanılagelen “kut” sözcüğü ile karşılanabilir. Asabiyye sahibi yani “kutlu” eylemlerindeki ustalığı ve başarısından ötürü yandaşlarınca ve karşıtlarınca birçok durumun hem kötü anlamda sorumlusu ve hem de iyi anlamda oluşturucusu sayılmaya başlanır. Bu algı derinleştikçe önce kişinin gücünü ve iktidarının kaynağını Allah’tan aldığı düşüncesi insanların zihninde yer bulur, “kutluluk” anlayışın temeli de budur²⁹⁴. Eğer bu süreç herhangi bir ahlaki ya da maddi engelle durdurulmaz ve gelişmeyi sürdürürse asabiyye sahibi (kutlu) yönettiklerince tanrı sanılmaya başlanacaktır. Kıptilerin Firavunlarını, Hititlerin ve Babillilerin krallarını tanrı zannetmesi bundandır. Önderin iyi veya kötü yönde olduğuna bakılmaksızın eylemsel anlamda toplumda hiç kimsenin tek başına erişemeyeceği bir etkileşim ve hareket alanının bulunması toplumda bu izlenimi uyandırdığı gibi bir süre sonra önderin de kendisini Tanrı sanmasına yol açacaktır²⁹⁵. İbn Haldun bu durumu şu biçimde dile getirir:

²⁹¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 350; Apak, **AvEDİSTE**, s. 5.

²⁹² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 356.

²⁹³ **A.g.e.**, 1:s. 342.

²⁹⁴ **A.g.e.**, 1:s. 376–377.

²⁹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 350.

“...kibir ve gurur hayvanî tabiatlardandır, onun için reis olan şahıs, halkı kendine tâbi kılma ve onlara hükmetme hususunda müzaheme ve müşareket (eşitlik ve ortaklık) kabul etmekten imtina eder. Bu suretle insanların tabiatında mevcut olan ‘ilahlaşma’ (benmerkezcilik) huyu ortaya çıkar.”²⁹⁶

Yine bu sürecin öncelikle önderin kendisini tanrı sanması ve sonrasında asabiyyeyle ona bağlı olanları buna inandırması biçiminde de ilerleyebilir. İbn Haldun bu durumu kendi döneminde sıkça kullanılan bir söze yollama yaparak belirtir: “Halk, hükümdarın dini üzeredir.”²⁹⁷ Yani toplum onu yönetenler neye inanıyorsa ona doğru inanmaya eğilim gösterir, demektir. Aslında yukarıda sözünü ettiğimiz gibi tersi olmaktadır. Çünkü ileride değineceğimiz gibi devletle birlikte yöneten ve yönetilen ortaya çıktığında, yöneticiler yönetilenler adına hem iyilik yapma hem de kötülüklerin sorumluluğunu alma bakımından onların üzerlerindeki ahlaki yükü kaldırmakta ya da yeğnileşmektedir (hafiflemektedir)²⁹⁸. Böylece yönetenlerin bir sorun çıktığında veya başarısızlıkla yüzleşildiğinde sorumluluk büyük oranda yönetene yönelmekte ve onu orada tutan toplum üyelerinin gerçekte üzerlerinde bulunması gereken yük yönetenlere terk edilmektedir. Bu bakımdan aslında bir üst başlıkta sözünü ettiğimiz ayrımcılık yönü aynı zamanda asabiyye sahipleri için de önemli sorun ve sıkıntı oluşturmaktadır. Çünkü toplumun eğilimlerine açıkça karşı gelen bir önder, yerini koruyamaz²⁹⁹. Bu bakımdan güçlü bir asabiyye ortaya çıktığında genellikle önderler bunun ardında sürüklenip gitmektedir³⁰⁰.

Bu süreç ya dıştan gelen bir etki sonucu maddi bir başarısızlıkla önderin asabiyyesini kaybetmesi ya da güçlü bir inancın baskısı ile kendisinin üstünde evrenin dengesini belirleyen ve kendisinin de güç yetiremediği olayları düzenleyen bir varlığın bulunduğunu düşündürülmesi yoluyla engellenebilir. Eğer bu süreç

²⁹⁶ A.g.e., 1:s. 388 İnsanın doğasındaki bu durum kölelik ve kadın erkek eşitsizliği gibi her türlü astlık üstlük ilişkisi doğuran düzey farklılıkları oluşumuna yola açan biricik nedendir. İnsan doğasındaki bu yön dizginlenmeden köleliğinin kaldırılmasının toplumsal bir değişme oluşturduğu gözlenemez, insanlar bu dürtülerini farklı adlar altında ve farklılaşmış görünen benzer ortamlarda yineler. Adlandırmanın efendi köle değil, işçi işveren olması bu konuda bir değişiklik oluşturuyor gibi görünmemektedir.

²⁹⁷ A.g.e., 1:s. 362.

²⁹⁸ A.g.e., 1:s. 215.

²⁹⁹ A.g.e., 1:s. 546.

³⁰⁰ Apak, AvEDİSTE, s. 189.

engellenmezse -Üçüncü Bölümde daha geniş değinilecek olan- “doğal siyaset durumu” ortaya çıkarak asabiyyenin ve umranın tutarsız etkinlikler sonucu tüketilerek yok olmasına yol açacaktır.

III.ASABİYYENİN TÜRLERİ

A. SOY BAĞINA DAYALI ASABİYYE

Toplum bilimsel bir kavram olarak asabiyye önceden de belirtildiği gibi İbn Haldun’ tarafından “*birlik ruhu*” kastedilerek kullanılmıştır. Bunu şöyle dile getirir: “*Bahsedilen durumun sebebi şudur: İctima (toplum) ve asabiyet, oluşma durumundaki bir şeyin (mütekevvinin) mizaci (mayası) mesabesinde dir.*”³⁰¹ İbn Haldun insanın doğasının kendisini geliştirmeye ve güçlendirmeye yönelttiğini belirtmiştir³⁰². Bu yüzden insanın toplumu kendisine bu olanağı sağlayacak bir araç olarak görmesi doğal karşılanabilir. Üstünlük ve güçlülük durumuna kavuşmak için bireysel çabalarını toplumsal bir harekete dönüştüren insan yönetim kurmaya yönelmektedir. Bu yönelimin gerçekleşmesi için de toplum içinde bu yönelimin amaca ulaşmasına direnen ve onu dengeleyen unsurlara baskın gelinmesi gereklidir. Bu bakımdan yalnızca asabiyyeyle yönlendirilen bir toplum, bu esnek yapısı sayesinde hamur gibi her türlü biçimi almaya elverişlidir. Bu biçim aile, boy, budun, kabile, kavim, ulus, devlet veya bir şirket olabilir³⁰³. Sonraki başlıklarda asabiyyenin bu biçimlerde nasıl ve neden ortaya çıktığı açıklanmaya çalışılacaktır.

³⁰¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 339.

³⁰² Burada İbn Haldun ile Auguste Comte’un “amaç olarak gelişim” konusunda uzlaştıkları görülmektedir. Devlet ve hukuk ise bu yönelimin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan iki olgudur. Bkz. Comte, **A General View of Positivism**, s. 74 vd.

³⁰³ Apak, **AvEDİSTE**, s. 108,113,117 İleride daha geniş değinilecek olmakla birlikte burada da açıklanması gerekli olan bir konu ise insanın iktisadi ve siyasi çıkarları doğrultusunda asabiyyenin güdülemesi ile harekete geçmesi olanaklıdır. Bireysel anlamda öncelikli neden ne olursa olsun, toplumsal düzeyde asabiyye en güçlü görünen biçimsel yapıda vücut bulur ve canlanır. Toplumu sürükleyecek ve onu gelişime yönlendirecek öncelikli etmen bu nedenle asabiyyedir.

1. AİLE, KABİLE, MİLLET ANLAYIŞLARININ KÖKENİ

Kişinin daha biçimsel ve yüzeysel düzeyde bir anlayış görünse bile doğan çocuğun göbek bağının sağladığı birleşikliğin görüntüsü etkilidir³⁰⁴. Fakat bu algı aldatıcıdır, çünkü asabiyye zihinsel bir bağıdır. Bu maddi birlik duygusu yalnızca anne ve çocuk arasında aralıksız bir fiziksel bağlantı olduğu için korunabilir. Örneğin çocukların hastanede karışması bu bağlantının yaşam bilimsel olmasına açıkça engeldir³⁰⁵, fakat insanların bu çocukları ebeveyn olarak benimsemesine çocukların da bu ailesine bağlanmasına engel değildir. Kastedilen olgu doğum ve göbek bağının annenin çocuğa daha kolay bağlanmasını sağlarken çocuğun anneye bağlanması için onunla zaman geçirip ondan maddi manevi bir şeyler almasına gereksinim duymasıdır. Bu bakımdan asabiyye bir deneyimdir, denebilir.

Öte yandan erkek ile çocuk arasında bu tür bir bağ neredeyse bütünüyle inanca dayalıdır. Çünkü erkeğin -gerçekten yoksa bile- baba olmadığını %100 olarak kanıtlayacak herhangi bir veri günümüzde bile yoktur³⁰⁶. Doğum ile ana ile çocuk arasında ortaya çıkan fiziksel bağa karşılık baba ile çocuk arasında kurulan asabiyye bağı görece biraz daha zihinsel bağıdır³⁰⁷, fakat bu bağ birlikte zaman geçirildikçe baba ve çocuk arasında gelişir ve güçlenir. Bu durum köle efendi, arkadaş ve eşler arasında da benzer biçimde gelişmektedir, fakat aralarındaki temel fark baba ile çocuğun arasında kurulan ilişkinin çocuğunun kendinin farkında olduğu zamandan bile önce olması önemli bir pekiştirici olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin çocuğu annesi kendi başına doğurmak zorunda kalsa ve babası ile ancak beş yaşında

³⁰⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 738.

³⁰⁵ “İhanet Şüphesinden Büyük Bir Aile Dramı Çıktı”, **Yenişafak** içinde, son erişim 28 Aralık 2015, http://www.yenisafak.com/gundem/ihanet-suphesinden-buyuk-bir-aile-drami-cikti-2375185?utm_source=facebook-yenisafak&utm_medium=facebook-yenisafak&utm_campaign=facebook-yenisafak Bu haber bu konuda verilebilecek güncel bir örnektir.

³⁰⁶ Günümüzde son teknolojik atılımlar ışığında babalığın kanıtlanması için kullanılan DNA testlerinin bile bir hata payı bulunmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. “Reliability of DNA evidence”, **ALRC** içinde, son erişim 02 Aralık 2015, <http://www.alrc.gov.au/publications/44-criminal-proceedings/reliability-dna-evidence>; Ayrıca bkz. “The Peril of DNA: It’s not Perfect”, **article.latimes.com** içinde, son erişim 02 Aralık 2015,

<http://articles.latimes.com/2008/dec/26/local/me-dna26>; Ayrıca bkz. “How Accurate is Paternity Testing?”, **BabyMed.com** içinde, son erişim 02 Aralık 2015,

<http://www.babymed.com/pregnancy/how-accurate-paternity-testing> ilgili yazılardan da anlaşılacağı üzere eldeki hiçbir araç baba ile çocuk arasındaki soy bağını kesin biçimde kanıtlayacak güce henüz sahip değildir. Burada devreye giren asıl unsur erkeğin baba olduğuna inanması ve buna göre davranmasıdır. Bu davranışa eğilimi asabiyye bağı ile ilgilidir, yoksa bir erkeğin yaşam bilimsel anlamda baba olup olmaması nedir ne değildir, biçiminde değerlendirmek değildir.

³⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. “How Accurate is Paternity Testing?”

görüşme olanağına kavuşsa çocuk ile baba arasında akrabalığa dayalı bir asabiyye ilişkisi daha zor ortaya çıkacaktır. Tersine ilk günden çocuğunu –gerçekte öyle olmasa bile- eline alıp onu benimseyen baba ile çocuk arasında bu bağ daha kolay kurulup daha çabuk güçlenecektir.

Burada etkili olan olgu kişinin bağlı bulunduğu asabiyyeye bağlı olan diğer insanları “kendinden sayması” onları –gerçekte öyle olmasalar bile- akraba sayarak yardımlarına koşmaya eğilimli olmasıdır³⁰⁸. Sindirilmesi gereken bir geçmişe sahip olmayan yeni doğmuş bir çocuk ile ailesi arasında bu bağ diğer asabiyye türlerine göre daha kolay kurulmaktadır. Yine örnek vermek gerekirse evlatlık edinmek isteyenlerin yeni doğmuş çocuklara öncelik vermesi de büyük olasılıkla bu nedeni de göz önünde bulundurmalarındandır. İbn Haldun şu hadisi belirterek: “*sıla-ı rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi belleğiniz.*” aslında soyun bir anda yaşam bilimsel bir etken olarak insanı harekete geçirmedeğini bunun ancak bir öğrenim süreci olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu hadisteki “*belleğiniz*” anlamı ve değeri ancak asabiyyenin öğrenilen bir insani yeti olduğunu göstermektedir. İnsanda Tanrıdan gelen bir esin onu bu bağlantıyı maddi olarak ulaşabildiği ilk kişi veya kişilerle kurmasına yol açmaktadır³⁰⁹. Bu soy asabiyyesinin gücünü aldığı ilk unsurdur³¹⁰.

İkinci unsur ise asabiyye birliğinin ortak çıkarlarıdır. Bu çıkarlar gereği insanların asabiyye bağıyla kurdukları topluluğu korumaları topluluk lehine kendi bireyciliklerinden vazgeçmeleri ile olanaklıdır. Yoksa -özellikle çöl koşullarının sertliği altında- yaşamak için başka topluluklarla çarpışmak konusunda kişinin asabiyyeyle bağı bulunduğu topluluk güçsüz duruma düşecek ve yok olma tehlikesi

³⁰⁸ Ümit Hassan, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, 5. Baskı, Siyaset Bilimi 3 Ankara: Doğubatu Yayınları, 2011, s. 184 vd.

³⁰⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 737 Bu bakımdan örneğin sürekli işte olup çocuğunu bakıcıya bırakmak zorunda kalan ailelerin çocuklarının bağılılığını ailesine değil onu doğrudan besleyip onunla zaman geçiren bakıcıya yöneltmesi de bundan ileri gelmektedir.

³¹⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 333 vd. Örneğin bozuk bir ataerkil toplum yapısına sahip olan aslan sürülerinde sürü önderi erkek aslan ile yavruları arasında bu bağ kurulamayabilir. Korumacı dışı aslanların sürekli erkekten yavrularını saklaması yüzünden kendi yavrularına yabancılaşan erkek aslan sonuçta fırsat bulduğunda bu yavruların erkek olanlarını parçalamaktadır, çünkü baba erkek aslana göre birer yabancı aslan olarak onlar gelecekte onun sürü içindeki konumunu tehlikeye sokan birer rakipten başka bir şey değildir. Bu tehlike ancak en baştan başlayarak erkek aslanın başlangıçta dişilerin gözetiminde kendi çocukları ile yakınlık kurması ile savuşturulabilir.

ile yüzleşecektir³¹¹. Bu yönüyle asabiyye yazısız bir tür toplumsal sözleşme işlevi üstlenmektedir³¹². Fakat bu yalın biçimde insanı rahata kavuşturmamaktadır, onu asabiyyeye bağlandığı anda büsbütün özgür kılmamaktadır. Çünkü can güvenliği güvencesi vermesine karşılık asabiyye bağı ile birbirlerine bağlı olanların hiçbir koşulda kaçamayacakları zorunlu olarak yerine getirmeleri gereken sorumlulukları da vardır³¹³. Bu sorumluluklar sayesinde birey asabiyyeyle bağlı olduğu toplumun uğruna, toplum da gerekirse bireyin uğruna feda olacak kadar birbirine bağlanır³¹⁴. Bu sorumluluklar öldürülen üyelerin intikamını almak, toplum geleneğine çekincesiz biçimde uymak, toplumun üzerine düşen diyet, geçim elde etme, çalışma gibi maddi yükümlülükleri elinden geldiği ölçüde yerine getirmek, o topluluktan olduğu için övünmek biçiminde sıralanabilir³¹⁵.

İbn Haldun özellikle İslam öncesi zamandan bu yana asabiyyenin asıl kaynağı sayılan soy cetvellerini soy asabiyesinin temelde bir inanç ve güvene dayalı³¹⁶ zihinsel bir kurgu olarak benimsemesinden ötürü gereksiz bir uğraş olarak değerlendirmiştir. Sonuçta eldeki hiçbir kaydın mutlak kesinliği kanıtlanabilir değildir ve bu da İbn Haldun’u şu deyişe yöneltmiştir: “*Nesep (soy) ya faydasız bir ilim veya zararsız bir cehalettir.*”³¹⁷ Bu bakımdan İbn Haldun’un “soyların açık seçik” olması ile kastettiği de aslında soy hakkındaki bilgilerin insanları, -asabiyyeye uygun biçimde eyleme yönlendirecek kadar- güvenilir olmasıdır. Güvenilirlik burada gerçekliğe uygun olmak demek değildir, algısal düzeyde bir güvenilirlik soy asabiyyesinin varlık bulması için yeterlidir³¹⁸. İbn Haldun bunu şu sözleriyle vurgulamıştır: “...Çünkü bir kimsenin bunlardan veya şunlardan olmasının, onlara ait ahkâmın ve ahvâlin onun üzerinde de cârî olmasından başka bir mânası yoktur.” Bunu köleler ve yabancılar için söylemiş olsa da sözlerini sürdürdüğünde ilginç bir

³¹¹ Apak, **AvEDİSTE**, s. 26.

³¹² **A.g.e.**, s. 32.

³¹³ **A.g.e.**

³¹⁴ **A.g.e.**, s. 32–33 Bu durum ünlü çocuk öyküsü “Üç Silahşörler”de geçen şu sözü anırtmaktadır: “*Hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için!*”

³¹⁵ **A.g.e.**, s. 33.

³¹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 342.

³¹⁷ **A.g.e.**, 1:s. 335; Uygun, **İHTovDeK**, s. 43.

³¹⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 343–344 İbn Haldun, İbn Rüşd’ü bu konudaki bilgisizliğinden ötürü eleştirmiş ve onu asabiyyenin doğasını bilmemekle suçlamıştır. İbn Haldun’un belirttiğine göre İbn Rüşd bu konuda soy cetvellerinin sayılmasını ve söylev ustalığını önderlik için yeterli görmektedir, fakat İbn Haldun’a göre, karar verme yetkisi bulunmayıp insanları bir yönde ikna için çabalayanların topluluk karşısında konuşma başarısı göstermesi kendi başına dikkate değer bir olgu değildir. Önemli olan toplumsal bir hareket başlatacak gücü elinde bulundurmadır, o da başlangıçta toplumsal eylemlerde başarıdan ileri gelmektedir.

gerçeğe vurgu yapmaktadır: “*Sonra aradan geçen zamanın uzun olması sebebiyle (kölenin, yabancının) ilk nesebi unutulmaya maruz kalır, durumu bilenler ölüm suretiyle ortadan kaybolurlar. Bu sebeple gerçek durum halkın ekserisi için gizli kalır.*”³¹⁹. Bu durum dikkatle incelendiğinde evleviyetle benzer bir durumun soy asabiyyesi gibi daha yakın bir etkileşime dayanan olgu için daha yüksek olasılıkla gerçekleşmesi olanaklıdır. Bu durumu destekleyen bir konu ise kentlerde biyolojik olarak babalığın kırdakinden farklı olmayışına rağmen İbn Haldun’un buralardaki aile algısını şu sözleri ile zayıf bulduğunu belirtmesidir: “... *şeref asabiyyenin semeresi ve sırrıdır, yekdiğerinden kopuk ve ayrı ayrı yaşayan şehirlilerde sadece mecazi olarak bir aile vardır. Şehirliler, kendilerinde ailenin bulunduğunu vehm ve tasavvur ederlerse de bu yaldızlı bir iddiadan ibarettir.*”³²⁰ İbn Haldun’un keskin savı aslında asabiyyeyi kesin olarak kan bağından farklı algıladığını da ortaya koymaktadır. Çünkü örneğin bir erkek herhangi bir nedenle bir kadını gebe bırakıp terk edebilir, bu onun biyolojik baba olduğu gerçeğini değiştirmez, fakat asabiyye bağı ile bir çocuğun herhangi bir ebeveynine gerçek anlamda bağlanması ancak birlikte verimli zaman geçirmekle olanaklıdır. Bu da kır ortamında daha kolay gerçekleşen daha yaygın bir durumdur. Bu durumu daha da ileri götürürsek kendi çocuğu ile zaman geçirip onunla içli dışlı olmayan anneye karşı da başta -erkeğe kıyasla- daha kolay kurulan asabiyye bağı zamanla zayıflar ve kaybolur, bu bağ çocuk ile sütanesi gibi arasında hiçbir biyolojik bağ bulunmayan insanlar arasında gelişir.

Toplumun bir arada bulunmasını sağlayan temel etken olan ve insanın doğal üretim mekanizması olan cinsellik ve üreme insanın başkalarını “kendinden saymasını” sağlayan en önemli etmendir. İbn Haldun bu konuda şu sözleri kullanmıştır:

³¹⁹ **A.g.e.**, 1:s. 338; Bu konuda bir örnek olarak Mel Gibson’un oynayıp yönettiği “**Cesur Yürek**” filminin sonunda prensesin karnındaki çocuğun aslında prensin olmadığını ölüm döşeğindeki krala söylemesidir. Sonuçta krallık aslında biyolojik olarak İskoçlara geçmiş olmakla birlikte hiç kimse bundan haberdar olmamıştır ve bu durum –eğer gerçekse bile- Britanya krallığının bundan yüzyıllar sonra “**Güneşin Batmadığı İngiliz İmparatorluğuna**” dönüşmesine engel olmamıştır. Toplumun kral çevresinde birbirine bağlayan asabiyye bozulmamıştır. Bkz. Mel Gibson, **Cesur Yürek** “**Braveheart**”, **Yaşamöyküsü, Tarih, Drama**, Paramount Pictures, 1995 Sonuçta asabiyye bağının varlık bulmasını sağlayan şey gerçek anlamda kan değildir, soy değildir. Birlikte geçirilen verimli zamandır. Aile kurmak ve yürütmek için gerekli olan bu olgular devlet kurmak için de en az aile kurmak için olduğu kadar gereklidir.

³²⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 342.

“...her insan, kendi asabesinden (atalarından) ve nesebinden (soyundan) olan kimselerin imdadına koşmaya daha çok önem verir.”³²¹

İbn Haldun bu durumun farkına varmıştır. Bunu şu biçimde belirtmiştir: “... nesebin yegâne faydası sila-ı rahmi icap ettiren söz konusu (eylemde ve etkinlikte ortak davranmaktan ve birlikte zaman geçirmekten doğan) kaynaşmadır. Çünkü nesep vehmi (ruhsal, zihinsel, düşsel ve düşünsel)” bir şeydir, her hangi bir hakikati de yoktur.”³²², “...zira her ne kadar nesep tabii bir şeyse de, nihayet o da vehmidir.”³²³ Bu bakımdan soy asabiyyesini maddi (özdeksel) bir kan bağı veya kandaşlık olarak görmek yerine bunun daha çok dayanışmaya ve birlikte eylemde bulunmaya dayalı ve zaman içinde gelişip değişen bir olgu diğer bir deyişle durumsallık olarak benimsemiştir³²⁴.

Bu nedenle İbn Haldun’un kullandığı asabiyye kavramı, onu kullandığı öncelikli anlam ve amaç için uygun değildir. Çünkü İbn Haldun’un toplumsal bağlılık oluşturan her türlü olgu ve eylemi asabiyye saymaktadır. Öte yandan toplumsal olayları açıklamakta asabiyyeden daha elverişli bir kavramlar vardır: “Bağ (rabita: ³²⁵الرابطۃ) ya da Bağlılık (taassup: ³²⁶التعصّب)”. İbn Haldun’un bu kavramları kullanmamasının nedeni ise bu kavramların ilki olan bağın (râbîta) özellikle tasavvufçular arasında yaygın olarak kullanılması ve İbn Haldun’un tasavvuftan gelen her şeyi –bilimsel bilgi elde etme açısından- çoğunlukla dışlayıp yok saymaya eğilimli olmasından ileri geldiği söylenebilir³²⁷. Bağlılık (taassup) kavramı ise –

³²¹ A.g.e., 1:s. 334.

³²² A.g.e., 1:s. 335; Süleyman Uludağ’da İbn Haldun’un bu sözünü şu biçimde yorumlamıştır: “... Ona (İbn Haldun’a) göre kandaş ve soydaş olma şübhesiz ki çok önemlidir. Ama şart ve zaruri değildir. Vela ve hilf de onun yerine geçebilir.” Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 336; Ayrıca Bkz. Uygun, İHTovDeK, s. 43.

³²³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 413 Bu anlayışın şaşırtıcı biçimde çağdaş ulusalcılık anlayışı ile benzerliği önem göstermektedir. “Ne mutlu Türk’üm diyene!” sözü de aşağı yukarı benzer bir anlayışın ürünüdür, çünkü böyle bir anlayış ile insanın gerçekten Türk soylu olup olmaması değil, Türk olduğuna inanıp inanmaması önemlidir. Bu bakımdan bütün asabiyyelerin birer inanç birliği olduğunu söylemek de olanaklıdır.

³²⁴ A.g.e., 1:s. 333–334 İbn Haldun’un bu tutumu kolayca fark edilebileceği üzere öncesinde değinilen evrim kuramı düşüncesi ile de uyumludur.

³²⁵ Geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, “TDVA- Râbîta-الرابطۃ”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 27 Ocak 2016,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=340378&idno2=c340250#1>.

³²⁶ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, “TDVA- Taassup”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 27 Ocak 2016, <http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=390285>.

³²⁷ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlmi**, Ed. Süleyman Uludağ, 2. Baskı İstanbul: Dergâh yayınları, 1998, s. 19 vd.

önceden değindiğimiz gibi- yine doğrudan asabiyyeden türetilmiş olmakla birlikte daha olumsuz bir anlamı çağrıştırmaktadır. Asabiyyenin toplumda daha yaygın kullanıldığını da göz önünde bulunduran İbn Haldun'un toplumsal ilişkileri ve onların nedenlerini daha başarılı açıklayacağını düşünmüştür³²⁸.

Bir ailenin oluşması için öncelikle çekirdek aile yapılanmasını sağlayacak biçimde bir iş bölümü ve ortaklığın güven temeline dayalı biçimde kadın ve erkek arasında kurulması gereklidir. Bunu sağlayacak önceliklerden biri de uygulamaya dönük eylem gücü ve usu bulunan ve bunları sorumsuzca kullanmaya eğilim gösteren erkeğin ayaklarının yere basması için babalığı benimsemesi onun sorumluluğunu alması gerekmektedir³²⁹. Yoksa erkek bireysel yaşam gücünü ve erkini yıkıma ve yağmaya harcamaya eğilim gösterecektir.

Erkeğin çocuğunu benimsemesi ve kendinden sayması, kadına kıyasla yukarıda değindiğimiz gibi anne ile çocuk arasında kurulan maddi bağ gibi olmayışından ötürü daha zordur. Toplumlarda bu zorluğun aşılma biçimleri çeşitlilik gösterebilir. Örneğin toplumun yararına çalışan fakat hiçbir çocuğu sahiplenmeyen bir erkek topluluğunun çalışması ve iş gücü ile ayakta duran bir toplum varsayalım. Bu toplumda, toplumsal anlamda asabiyyeyi soy besleyen bağlarının kadınlar üzerinden kurulduğu bir yapı oluşacaktır. Zihinsel ve duygusal yükümlülük ve sorumlulukların neredeyse tümü annede iken babaların tek sorumluluğu toplum için maddi kaynak sağlamaktır. Kadınlar bu duruma katlandıkları sürece bu düzen ayakta kalacaktır³³⁰. Diğer olasılık ise çöl koşullarında yaşayan Arap topluluklarında olduğu gibi bu babalık inancını besleyip kolaylaştıracak biçimde kadınlar üzerinde bir kapalılık ve baskı düzeni kurulabilir. İkinci durumda ise düzenin ayakta kalması için aldatma (zina) gibi suçlarla evlilik dışı ilişkiler konusunda sert cezaların ortaya çıkması yaygın olarak görülen bir durumdur. Bu türden bir sertlik aslında soyların karışmasına kesin olarak engel olmamaktadır. Fakat aldatma hakkında sert bir

³²⁸ Elbette bu tutumunun Türkçe için geçerli olması gerekmez; çünkü bağ ve bağlılık Türkçede daha yansız anlamlarda hatta daha çok olumlu anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kavramsal çözümleme yapıldıktan sonra İbn Haldun'un düşüncesi daha kolay biçimde daha başarılı olarak anlaşılabilir duruma gelmektedir.

³²⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 672.

³³⁰ Bu her ne kadar bir varsayım olarak başlatılmış olsa da şu anda dünya genelinde gittikçe yaygınlaşan ve yanlış devlet siyasetleri ve hukuksal yönelimlerden ötürü derinleşen sıkıntılar oluşturmaya eğilim bir durumdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jonathan Bradshaw, ed., **Absent Fathers?**, London ; New York: Routledge, 1999.

cezanın varlığı –hiç uygulanmasa veya İslam hukukunda olduğu gibi uygulanamaz durumda olsa bile- bu tür bir davranışta bulunan insanları–bilinçli veya bilinçsiz biçimde- bunu açığa vurmaktan sakındırabilir. Ayrıca bu tür ilişkilerden doğacak çocukların –bu olay dışında- korunaklı bir çevrede ve bir “babaya” sahip olarak yetişmesini güvence altına almaktadır³³¹. Bir babanın babalığına ilişkin inancı gerçeği yansıtmasa da sağlıklı biçimde yetişmesi sağlanacaktır. Aksi durumda toplumsal güven sarsılarak insanların şiddete eğilimleri artacaktır ve sonunda asabiyye bağı parçalanacak ve toplumsal bir çözülme ortaya çıkacaktır³³².

Böyle değerlendirildiğinde de görüldüğü üzere soy bağı aslında baskın biçimde zihinsel bir durumdur. Yaşam bilimsel bağlantı ancak bunun başlangıcında asabiyye bağlantısının daha kolay kurulup güçlendirilmesini sağlayan bir veri işlevi görmektedir. Çünkü soyların karışması ile insanların yaşam bilimsel olarak belirgin bir kaybı yoktur, fakat bu karışma düşüncesinin varlığının insan zihnindeki bağlılık anlayışını zayıflatma olanağı vardır. İnsanların toplumsal bağlara olan güveni aldatma gibi davranışların yaygınlaşıp toplumda herkesçe bilinir duruma gelmesi asabiyye bağının parçalanmasına yol açacaktır³³³. Bu da toplumun parçalanması demektir. Çünkü birbirine güvenmeyen insanlar birlikte bir eyleme katılmaz ve birbirleri için riske girmez, birbirlerine özveri ile yaklaşmazlar. İnanç üzerine kurulan toplumların temel olarak gizliliğe, susmaya, sessizliğe ve birbirlerinin açıklarını örtmeye özen ve eğilim göstermelerinin asıl nedeni de budur. Buradaki güven, ceza hukukundaki “Şüpheden sanık yararlanır.” ilkesi gibi bir yaklaşım biçimidir.

Aile kurgusunun asabiyye üzerine oluştuğunu onun da zihinsel bir bağ olduğu ortaya konduktan sonra genel olarak asabiyyenin daha geniş toplumsal yapılar bakımından ne anlama geldiği ve aralarındaki ilişkinin ne olduğu üzerinde durmak

³³¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 334; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 672.

³³² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 205–206, 334 Bu durum en başta çocuklar ve babalar bakımından iktisadi bir olgu gibi görünmektedir. Bunun yanında İbn Haldun’un düşüncesine göre umrana (uygarlığa) katkısı bakımından tüketilmiş farklı bir kültür yolu olarak değerlendirilmesi de gereklidir. **a.g.e.**, 1:s. 672; Ayrıca bkz. Akbar Ahmed, “İbn Khaldun’s Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today”, **Middle East Journal** içinde No. 1, sayı 56 (Winter 2002): s. 30.

³³³ Ali Bardakoğlu vd., **İlmihal II - İslam ve Toplum**, Ed. Hayrettin Karaman, 1. baskı İstanbul: Diyanet Vakfı Yayıncılık (Divantaş), 1999, s. 130; Uygun, **İHTovDeK**, s. 54.

gereklidir. Bu bakımdan değerlendirmeye doğrudan güncel bir kavram olan milliyetçilikten başlamak yararlı olacaktır.

İbn Haldun'un düşünceleri için yapılan yorumlardan ilk anlayışa göre milliyetçilik ve asabiyyenin kesin olarak bağlantısız sayılması gereklidir³³⁴. Çünkü İbn Haldun asabiyyeyi bütün çağ ve toplumlara genellerken milliyetçilik özellikle Fransız devriminden sonra ortaya çıkmış yeni bir kavram ve olgudur³³⁵. Öte yandan bu düşüncenin atladığı nokta asabiyyenin özünde –özenle bakıldığında kolayca görülebileceği üzere- bir “bağlantı ve bağlılık” yatmaktadır. Bu nedenle insanları belli bir çapta birbirine bağlamayı öngören bir kuram olan milliyetçilik ile asabiyyenin de bağlantısı olmalıdır. Asabiyye insanları her çapta toplumsal harekete yönlendiren bir güdü olarak ele alınırsa, milliyetçilik asabiyyenin bir odak ve çap belirlenmiş biçimi olarak değerlendirilebilir³³⁶.

Diğer bir anlayışta ise İbn Haldun'un asabiyyeyi doğrudan ulusçuluk, toplumsal dayanışma, kabilecilik, kan bağı gibi anlamlara gelecek biçimde kullandığı öne sürülmektedir³³⁷. İlk görüşe verilen yanıt burada da geçerlidir. Bu düşüncelerin de göz ardı ettiği nokta asabiyyenin maddi bir varlık ve görünüm değil zihinsel bir olgu olduğudur³³⁸. Bu tür düşünceler asabiyyenin kendisini değil görünümünü belirtmekte ve betimlemektedirler³³⁹. Bu biçimde ortaya konduğunda İbn Haldun'un *Mukaddime*'de sunduğu kuramlarında asabiyyeyi kullandığı yerler asabiyyenin anlamını bütünüyle ortaya koymamaktadır.

Asabiyye bağının kurulması ise soyun temelinde önceden yaptığımız açıklamalar ışığında gerçek bir ırk birliği yatmamaktadır³⁴⁰. İbn Haldun'a göre asabiyye doğal olarak insanda akrabalarına karşı bir yardım etme eğilimi

³³⁴ Geniş bilgi için bkz. Gedikli, *İsAM*, s. 62 vd.

³³⁵ Esra Bedeva, “An Analysis of Ibn Khaldun’s Muqaddimah Examination of Asabiyya Concept”, **a platform for academics to share research papers, Academia.edu** içinde, s. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., son erişim 23 Aralık 2015, https://www.academia.edu/3425745/AN_ANALYSIS_OF_IBN_KHALDUNS_MUQADDIMAH_EXAMINATION_OF_ASABIYYA_CONCEPT.

³³⁶ Ahmed, “IKUnoCatDoflsatWeT”, s. 30.

³³⁷ Uludağ, “GİHveM”, s. 96.

³³⁸ Apak, *AvEDİSTE*, s. 18–19.

³³⁹ *A.g.e.*, s. 18.

³⁴⁰ Lacoste, *İHTaBiD*, s. 119; Hassan, *İHMeveSiT*, s. 184; Gedikli, *İsAM*, s. 63.

oluşturmaktadır³⁴¹, fakat bu durumun insanlar arasında kesin bir maddi bağlantıya dayanması gerekli görünmemektedir. Soy bağına dayalı asabiyye bu nedenle uzun bir süreçte kurulmakta ve olgunlaşmaktadır. Burada birliğin kaynağı ortak geçmiştir demek çok yanlış bir tutum olmayacaktır. Çünkü asabiyye bağına dışarıdan insanlar yardımlaşma, dostluk ve evlilik gibi başlangıçta asabiyyenin özgecilik ve yardımlaşma çemberi dışında kalanlarla kurulan etkileşim ile bir kişi bir asabiyye bağından başka bir asabiyyeye geçebilmekte ve bu da asabiyyenin değişken ve esnek yapısını uzun süre korumasında etkili olmaktadır³⁴².

Görüldüğü üzere asabiyye bağına kurulmasının bir süreç olarak algılanması eldeki verilerle yapılabilecek en doğru saptamadır. Ne kadar erken başlanırsa ve ne kadar yoğun bir etkileşime dayanırsa bu süreç o kadar başarılı ve hızlı olacaktır. Köle ve efendi arasında, arkadaşlar ve dostlar arasında, eşler arasında bağ kurulurken ise sindirilmesi gereken bir geçmiş vardır. Bu süreci yavaşlatmakta ve zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan asabiyye bağına oluşmasında İbn Haldun'un da belirttiği gibi yalnızca maddi yaşambilimsel bir bağlantı olması toplumun oluşması için yeterli değildir, hatta bu bağlantı gerekli bile değildir. Öte yandan bir zihinsel bağlantının ve bu bağlantının varlığına ilişkin bir inancın eklenmesi zorunludur. Bu inanç birçok yönüyle Allah'a imana benzer. Kesin somut kanıtlara dayanmaz fakat bunlara gerek de duymaz, kendi içinde gelişip derinleşir.

2. KÖLELERİN, AZATLILARIN VE YABANCILARIN DURUMU

İbn Haldun'a göre köleler ve kölelikten özgürlüğe kavuşturulanlar ya da kabileye sonradan asabiyye ile bağlananlar için önemli bir değişiklik göze çarpmamaktadır. Özgür ve soy bağı ile bağlı olanlar için asabiyyenin sağladığı toplum içinde yaşam güvencesi köleler, azatlılar ve yabancılar için de özgürlerle aynı sorumlulukları yerine getirmelerine göre eksiksiz olarak uygulanır³⁴³. Bunların başında da topluluğun övülmesi³⁴⁴ ve topluluk adına kan davasına girişmek ve diyet

³⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 334; Ayrıca bkz. Apak, *AvEDİSTE*, s. 21.

³⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 337-338; Ayrıca bkz. Apak, *AvEDİSTE*, s. 18; Gierer, "IKoS", s. 2.

³⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 335, 342.

³⁴⁴ Apak, *AvEDİSTE*, s. 47.

ödemek gelmektedir³⁴⁵. İbn Haldun, bu türden hakları köleler, azatlılar efendileri yabancılar ise topluluk içindeki destekçileri ile bir çeşit güvence sözleşmesi (*vela-azadlılık, ittifak*) sonucu elde etmekte olduğunu belirtmiştir³⁴⁶. Burada asıl bağlantı ilişkisinin kaynağı ise sorumluluk (*hulf*) anlayışıdır³⁴⁷. Örneğin çağdaş toplumda işçi ve işveren arasında “iş yap, ücreti al” biçiminde tek yönlü ve yalın kurulan ilişkiler, köleler, azatlılar ve yabancılar ile toplum ve efendileri arasında daha karmaşık ve yoğundur. Efendi edindiği köleyi tutsa da azat etse de onun yaşamından sorumlu tutulmakta ve bundan ötürü onu kendi kaderine terk etmekten sakınmak zorunda kalmaktadır. Köle biçimsel özgürlüğü karşısında yaşam hakkını kendi koruma sorumluluğunu bu yönüyle efendiye devretmektedir ve bu devir, azat etmekle sonlanmamaktadır³⁴⁸. Yabancıların da asabiyyeye girmesi girdikleri asabiyyenin onların yaşam hakkını koruma sorumluluğunu almasını gerektirmektedir³⁴⁹. Bu sorumluluk hakkıyla gerçekleştirilmez ise asabiyye bağı kaçınılmaz olarak parçalanacaktır.

Bunun yanında asabiyye bağı dışında kalan toplumlara ve doğal sorunlara karşı korunma bakımından köleler, azatlılar ve yabancıların belirgin bir eksikliği olmasa da bağ içinde kalan yapıda görece belli hak kayıpları olduğunu İbn Haldun belirtmektedir³⁵⁰. Bunların başında önder olmalarının neredeyse olanaksız oluşu gelir. İbn Haldun, özellikle asabiyyenin güçlü olduğu bir yapı olan kabilelerde kölelerin, azat edilmiş kişilerin ve yabancıların önder yapılmadıklarını belirtmektedir³⁵¹.

Bunun yanında topluluk içinde doğrudan kendi adlarına hak elde edemez ve yükümlülük altına giremezler, ancak efendilerinin adına bu türden davranışlarda bulunabilirler. Yalın biçimde asabiyyeye dayalı oluşmuş topluluklarda topluluk dışından gelen tehlikelere doğrudan harekete geçebilirler, fakat topluluk içinde

³⁴⁵ Devlet öncesi durumlarda etkili olan bu olgu günümüzde “Suçların ve cezaların bireyselliği” olarak bildiğimiz ilkeye de aykırıdır, fakat devletin bulunmadığı ve onun yaptırım tekeli eline alıp toplum adına kötülüğü sahiplenmediği durumlarda uygulanan en yaygın yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. **A.g.e.**, s. 51.

³⁴⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 335, 344–345; İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198–199 Bunlar bu bölümün son başlığında değineceğimiz “Düşünsel temelli asabiyye”nin de temelini oluşturmaktadır.

³⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 334–335.

³⁴⁸ **A.g.e.**, 1:s. 335.

³⁴⁹ **A.g.e.**, 1:s. 337–338.

³⁵⁰ **A.g.e.**, 1:s. 338.

³⁵¹ **A.g.e.**, 1:s. 339.

köleler, azatlılar ve yabancılar arasında çıkacak çatışmalara karşı doğrudan hak ve sorumluluk düzlemlerinde harekete geçemezler. Ancak efendi ve destekçileri yardımıyla haklarını savunabilirler³⁵². Bunun yanında bu durum geçicidir. Bu konuda belirgin bir kayıt tutulmadığı durumlarda zaman içinde soyların karışması ve kökenlerin unutulması olanaklıdır. Bu bakımdan ikinci ya da üçüncü kuşaktan sonra kişinin kölelik ortadan kalkmışsa, yabancılik ya da azatlık durumu unutulur ve yeni doğanlar toplumun gerçek özgür bir üyesi gibi muamele görür³⁵³. Öte yandan İbn Haldun'a göre devletin ortaya çıkışı ile azatlı, köle veya yabancıların durumu bütünüyle değişmektedir³⁵⁴.

B. AMAÇSAL BİRLİĞE DAYALI ASABIYYE

İbn Haldun her koşulda asabiyyenin bir soy birliğinin varlığına ya da buna ilişkin bir inancın oluşmasına dayalı olduğunu belirtirken vurguladığı asıl nokta insanların bir toplum içinde kendisinden başkası için neden iyilik, güzellik ve doğruluk örneği olacak bir davranış sergileyebileceğini belirtmek istemiştir. Yani “özgeci bir davranış neden toplumsal bir gerekliliği ve toplumun temelidir? Bir insan başkasına neden yardımcı olur?” sorularının yanıtı İbn Haldun'a göre asabiyyenin içkin doğasında saklıdır. Bu çabanın genel sonucu onu Gazali ile benzer bir yönelime götürmüştür³⁵⁵, bu da insanın doğal koşullarda ancak kendisinden saydığı bir varlığa yardım etmeye eğilimli olmasıdır. Ten rengi ve soy gibi insanlar arasındaki biçimsel ortaklıklar kişinin başkalarıyla kendini bir saymasını kolaylaştırır, tersi bir olgu yani

³⁵² **A.g.e.**, 1:s. 344 Üzülerek belirtmek gerekir ki günümüzde işçi işveren arasındaki ilişkilerin bu koşullardan daha iyi durumda olduğunu söylemek güçtür.

³⁵³ **A.g.e.**, 1:s. 345.

³⁵⁴ **A.g.e.**, 1:s. 411 vd. Bu konuda 2. Bölümde daha geniş bilgi verilecektir.

³⁵⁵ Bkz. Fatma Sümer, “Seyyid Bey ve ‘Hak Mefhumunun ve Kuvve-i Müeyyidesinin Sureti-Telakkisi Hakkında İslam Felsefe-i Hukuku ile Avrupa Felsefe-i Hukuku Arasında Bir Mukayese’ Başlıklı Konferansı”, **Yeniüzyıl Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi** içinde 1, sayı 2 (04 Şubat 2014): s. 3 Gazali hakkında ilgili metinde Seyyid bey şöyle bir aktarımda bulunuyor: “*İmam Gazali'nin dediği gibi hatta birçok fedakârlıkları sırf bu his saikesiyle yapar. Senin pek rahim ve şefik zannettiğin adamların birçokları böyledir. Mesela bir insanın hemcinsinden bir zatın boğulmakta olduğunu gördüğünden derhal onu kurtarmak için her türlü tehlikeyi göze aldırarak kendini (s.35) denize attığını görürsen, ne rahim, ne şefik, ne büyük adamdır dersin. Hâlbuki hadd-i zâtında o ne rahimdir, ne şefiktir, ne büyüktür? Onun rahim ve şefkati, büyüklüğü hep kendini düşündüğündendir, rikkat-i cinsiyeden mütevelliddir, sırf hemcinsine karşıdır. Aynı zamanda o bir gaddar, zalim bir adamdır. Çünkü hemcinsine karşı duymuş olduğu o hissi, hemcinsi olmayan hayvanlara karşı duymaz, belki kendisinden daha ziyade yaşamak hakkını haiz olan hiçbir şeye zararı dokunmayan bir mahlûk-u latifi, mesela bir geyiği, bir ceylanı kalbinde hiç hiss-i merhamet duymaksızın ” tak” diye vurur; öldürür. Hatta onu vurulmuş, mecruh bir halde elinde sürükler ve herkes görsün diye bililtizam sürükler ve bundan zevk alır, iftihar eder.”*

belirgin biçimsel farklılıklar bunu zorlaştırır, çünkü biçimsel ve yüzeysel değerlendirmeler yapmak yerine daha öze inip bunu değerlendirmek ya da olanaklı olduğu ölçüde bunun üzerine bir yaşam anlayışı yapılandırmak zordur. Bunun yanında açık yakın bir bireysel yarar sağlamadığı için de üzerinde güç harcamaya değer görülmez. İnsanlar bununla uğraşmak yerine kendi geçimleri ile ya da dünyaya ilişkin çıkarları ile uğraşmaya daha eğilimlidir. İbn Haldun bunu şu biçimde belirtir:

“...Halk ise, dünya ve dünyayı ele geçirme sebebi ve vasıtası olan makama ve servete göz dikmiştir. Ekseriya faziletlere rağbet etmez ve faziletlere sahip olmak için fazilet sahipleri ile rekabet etmez.”³⁵⁶

İnsanın ten rengi ve soy gibi doğrudan bilinçli iradesi ile denetleme gücü bulunmadığı olgular yüzünden yargılanması elbette doğru sonuçlar doğurmaz, asabiyyelerin sınırlı bir alanı aşmasını sağlamaz. Fakat devletleşme için kabile düzeyinde kalan ve yalnızca çevresel koşullara karşı direnme ve insana yaşama olanağı sağlayan bir asabiyye yeterli değildir³⁵⁷. İnsanın bu yüzeysel farklılık düşüncesinin aşması bir devlet kurmak için yeterli insanı ve işgücünü bir araya getirmesi için bir zorunluluğa dönüşebilir.

Bir amaç uğrunda kişinin efendisi ve kölesi, dostu veya arkadaşı, ya da zorda gördüğü bir yabancıya acıma, destek olma ve yardım etme amacı ile coşkuyla harekete geçerek özgeci bir davranışta bulunmasıdır³⁵⁸. Kısaca gücünü insanlara sunduğu amaçtan alan asabiyye türüdür. Özellikle devlet ortaya çıktıktan sonra onun

³⁵⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 200; Asıl ilginç olansa insanların bu istediklerini elde etmesinin İbn Haldun’a göre tek yolu gerçekten niyet ederek ya da görünüşte sıkça erdemli davranışlarda bulunarak elde edeceği bir asabiyye gücüdür. bkz. **A.g.e.**, 1:s. 355 vd.

³⁵⁷ Lacoste, **İHTaBiD**, s. 43 Özellikle su tuzağı olarak bilinen bir olgu bu konuda asabiyyeyi gereksiz kılabilir. Çevre koşulları ve teknik bilgi birikimi bir toplum için son derece elverişli olursa bu durumda da son derece kolay biçimde bir devlet kurulabilir. Bu çevresel etmenlerin başında da suya erişim olanağı gelmektedir. Çünkü su yaşamın olduğu gibi umranın yani uygarlığın da kaynağıdır. İslam dışında güçlü bir su kaynağına sahip olmadan kurulan hiç bir uygarlık örneği şu an günümüzde ortalama insan tarafından bilinebilecek kadar başarılı olamamıştır. Fakat suya erişim kolaylığı aynı zamanda İbn Haldun’un da değindiği bir sıkıntı ortaya çıkarır o da sağlanan yaşam kolaylığının insanların daha çok gelişim sağlayarak kendileri gibi olmayanlara kendiliğinden yardım etme eğilimini büsbütün yok etmesidir. Bkz. Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, 1. Baskı İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2014, s. 39; Sonuçta bencilleşen toplum aynı zamanda kendini düşman saldırganlarına karşı koruma konusunda açık vermeye başlar. Bu durumdan özellikle güçlü bir asabiyye sahibi olan herhangi bir kır toplumu yararlanarak artık umrana yeterli katkı sunamayan bu yapılanmayı ele geçirir ve onu yeniden üretime yönlendirir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 270 vd.

³⁵⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198–199; Uludağ, “GİHveM”, s. 100.

sürdürülebilirliği için tek başına toplumsal coşku ve toplumu eyleme yöneltici etmen olarak ortaya çıkmaktadır³⁵⁹.

1. DİN BİRLİĞİNE DAYALI ASABIYYE VE ASABIYYEDEN GÜÇ ALAN DİN VE İSLAM

a. Din Birliğine Dayalı Asabiyye Nedir?

Herhangi bir insan topluluğunun asabiyyete göre bir toplum örgütü kurması çevresel etmenlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu doğrultuda belli çevre koşulları insanları aşırı zorluklarla yüzleştirmektedir. Yine çöl ve yokluk ortamının insan üzerinde oluşturduğu baskıya dönerek bunların insanın devlet kurmasına engel olacak biçimde onun kişiliğini saldırgan ve benmerkezci bir yapıya soktuğunu öne sürmektedir³⁶⁰. Bu zorlukları ortalama insan istençlerinin bir araya getirilmesi ile aşmak kolay değildir. Bu duruma örnek olarak yine çöl koşullarını ve Arapları sunan İbn Haldun Arap toplumunun bunu aşması için insanüstü bir coşku ve çabaya gereksinim duyacağını öne sürmektedir. Bunun da ancak din gibi her şeye rağmen insanları bir araya getirip bir amaç uğrunda çabalamak konusunda birbirlerini güdülemelerini ve dürtülerini dizginlemelerini sağlayacak bir yapı aracılığı ile olanaklı olduğunu belirtmektedir³⁶¹.

Bunun yanında insanların umrana katkıda bulunmak için kendilerine bir yol seçmeleri de gereklidir³⁶². Toplumun bir devlet kurmaya yöneldiği zamanlarda bir dine yaslanması onun emir ve yasaklarına uygun davranmaya eğilim göstermesi toplumsal bütünleşmeyi ve coşkuyu artırır³⁶³. Bu durum devletin kurulmasını önemli ölçüde kolaylaştırdığı gibi dayanıklılığını da arttırmaktadır³⁶⁴.

Din, umranın gelişimi için kolaylık sağlayan bir olgudur. Hem araç hem de amaç olarak insanları birbirine bağlayarak umranın yüküne daha uzun süre

³⁵⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 270 vd., 366, 386–387; İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198 vd.; Uludağ, “GİHveM”, s. 100–101.

³⁶⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 411.

³⁶¹ **A.g.e.**, 1:s. 366–368.

³⁶² Lacoste, **İHTaBiD**, s. 106.

³⁶³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 379.

³⁶⁴ Lacoste, **İHTaBiD**, s. 106.

dayanmalarını ve asabiyetlerini uzun süre korumalarını sağlamaktadır. Din, burada toplumsal anlamda güdüleyici veya önceden değindiğimiz bilgi edinme yöntemi anlamında bir bilinmeyene ya da bilinemeyene inanç olduğu kadar aynı zamanda cahillik ve bilginin reddi anlamında da bir inançtır³⁶⁵. Çünkü insanın eyleme geçebilmesi için düşünsel bir kesinliğe dayanması ve bu kesinliğe güvenmesi de gereklidir. Bu kesinliğin maddi gerçeklikle bir bağlantısının olup olmaması önemli değildir. Bu durum, her ne kadar dogmatik veya skolastik (okulcu, ekolcü, tek yönlü) bir düşünce biçimini çağrışırsa bile aslında işlenmeye başlanan bir eylemin bitirilene kadar belli bir yön ve yöntemle yapılmasının gerekliliğinin belirtilmesinden başka bir şey değildir. Bu durum gelenekçilik ve alışkanlıklara dayalı bir toplum anlayışını da temellendirmek için de kullanılabilir. Buna rağmen insanın eyleme geçmek için güdülenmesindeki yararı yadsınmaz³⁶⁶. İbn Haldun buna örnek olarak şöyle der:

“(İslam’ın ortaya çıkışı sırasında Müslümanların gösterdikleri askeri başarıları kastederek) Aynı şeyi Lumtûne [deki Murabıtlara] ve Muvahhidler Devleti’ne de tatbik ediniz. Mağrip’te sayıca ve asabiyet yönünden bunlara mukavemet edecek veya bunlardan daha da fazla olan nice kabileler vardı. Ancak biraz evvel belirtmiş olduğumuz gibi dinî ictimâ, ölümü seve seve göze alma ve firaset sahibi olma imkânını vermek suretiyle bunların asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katmıştır. Bu yüzden onlara kimse dayanamamıştır.”³⁶⁷

İbn Haldun’un önceden belirttiğimiz gibi dinsel bir düzeni devlet kurmak için zorunluluk sayan düşünürlerinin yanılgıya düştüğü nokta ise şudur: Çok elverişli çevre koşullarında devlet kurmak bir toplum için dine gereksinim duymadan da olanaklıdır³⁶⁸. Bunun olanaklı olması için iki önkoşul gereklidir:

- Büyük bir tatlı su kaynağı

³⁶⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 993; Mahdi, **IKPoH**, s. 248.

³⁶⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 378–379,569; Bu durum tıpta “placebo etkisi” ya da diğer bir deyişle inançlı eylemle sonuç elde etmeye benzemektedir. Buna göre bir insan hastalığına gerçekte iyileştirmeyecek bir ilacı kullanırken bu ilacın yararlı olacağına güçlü bir inanç beslerse iyileşirken şüphelenirse ilaç işlevsiz kalacaktır. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 893.

³⁶⁷ Olağan tırnak (parantez) içindekiler bu tez sırasında köşeli tırnak içindekiler Süleyman Uludağ’ın çevirisi sırasında eklenmiştir. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 379.

³⁶⁸ **A.g.e.**, 1:s. 270 vd. İbn Haldun genellikle doğrudan suyun uygarlık oluşturma konusundaki gücünü açıkça ortaya koymamış olmasına rağmen bu bölümde söyledikleri sayesinde kendisinden sonra gelen herhangi birinin bu çıkarımda bulunması son derece kolaydır.

- Kurulacak kent için savunma kolaylığı sağlayan bir coğrafya

Yukarıdaki özellikleri olan bir coğrafyada yaşamakta olan ya da buralara göç ederek yerleşen bütün toplumlar kısa süre sonra umrana katkıda bulunmaya başlamaktan kendini alıkoyamaz. Çevre koşullarının bu derece elverişli olduğu toplumlara Eski Yunan, Ortaçağ Japonya'sı, Çin, İnkâ örnek verilebilir, çünkü bu toplumların buldukları coğrafyaların son derece korunaklı ve büyük tatlı su kaynaklarına yakındır. Buralarda son derece başarılı uygarlık atılımları yapılmıştır. Bunlar yapılırken birçok yanlış ve yanlış da yapılmış önemli bir toplumsal adaletsizlik durumları ortaya çıkarmışlardır. Fakat buna rağmen kaynakların bolluğu ve devletin sağladığı olanakları kaybetmekten çekinen toplum buna boyun eğmeyi tercih etmektedir³⁶⁹. Bir süre sonra toplumsal etkileşim zayıfladığı için uygarlıkta yaptıkları atılımlar son bulmuş ve kendilerini aşan başkaları tarafından güçleri ele geçirilip daha büyük alanlarda uygulamaya konmuştur³⁷⁰.

İbn Haldun'a göre de bu tür toplum biçimlerinin her durumda ve dünyanın her yerinde ortaya çıkmasını engelleyen belli koşullar vardır. İlki doğa koşullarının çok sıcak veya çok soğuk olmasıdır. Aşırı sıcak ve soğuklarda insanların yalnızca yaşamak için sarf etmesi gereken çabanın yoğunluğu onların o zamana kadar yapageldiklerinden öte, aşkın bir üretim ve birlik düzeyine ulaşmasını ya da güçlü bir asabiyye bağı kurmasını engeller. Bu duruma İbn Haldun'un Sahra çölü altında kalıp ekvatora yakın yaşayan toplumlari³⁷¹ ve aşırı kuzeyde Rusların bulunduğu bölgelerde Kur'an'da bozguncular olarak bilinen *Yecüc ve Mecücleri* örnek olarak sunmuştur³⁷².

³⁶⁹ **A.g.e.**, 1:s. 327–333, 368–369.

³⁷⁰ **A.g.e.**, 1:s. 359 vd. İbn Haldun bu durumu bir uygarlığın ağırlığının yüklenilmesi süreci olarak değerlendirdiği söylenebilir. Uygarlığı sırtlanmak için yeni ortaya çıkan toplumların eskilerin anlayışlarını ve uygarlığa katkı bakımından yönelim ve önceliklerine sahip çıkması sayesinde - kendileri belirgin bir katkıda bulunmamış olsa bile- daha geniş bir coğrafyaya yayma başarısı gösterdiklerini belirtmektedir.

³⁷¹ **A.g.e.**, 1:s. 231 İbn Haldun'un uygarlıktan ve insanlıktan henüz paylarına düşeni alamadıklarını belirttiği tek toplum bu olmuştur. Onları yamyamlıklarından ötürü insandan çok hayvana benzediklerini fakat bunun bütünüyle coğrafyanın sert koşullarının ve kıtlığın etkisi olduğunu belirtmiştir.

³⁷² **A.g.e.**, 1:s. 227–228, 253; Yecüc ve mecüc hakkında geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "TDVA-Ye'cüc ve Me'cüc", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, 2013, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=050312>.

İkincisi umranda ortaya çıkan yeniliklerin ve icatların bilinmiyor ya da ulaşılamıyor olmasıdır³⁷³. Örneğin Fransız devrimi ve milliyetçilik bilincinin Avrupa’da hızla yayılmasını sağlayan en önemli etmen matbaanın yaygın kullanımı ile bu konudaki haberlerin basılıp yayılmasıdır. Bunu tersine çöl ortamı gibi acımasız coğrafyalar yanılıya olanak tanımaz, bu bakımdan başarılı bir din gibi çok güçlü bir ahlâk pusulası bulunmadan böyle ortamlarda devlet ve uygarlık ortaya çıkamaz³⁷⁴.

b. Dinin Asabiyyeden Güç Alması

Din birliğine dayalı asabiyye yine öncelikle soy bağına dayalı asabiyyenin varlığına gereksinim duymaktadır³⁷⁵. İbn Haldun bunu şu sözleri ile açıkça belirtmiştir:

*“İmdi millet yani İslam cemiyeti için asabiyyet zaruridir. Allah’ın dinî emiri asabiyyetin mevcut olması hâlinde gerçekleşir. Sahih bir hadiste: ‘Allah, bir peygamberi, sadece kavminin metin ve bahadır taifesinden gönderir’ buyurmuştur.”*³⁷⁶

Herhangi bir koşulda dine yapılacak çağrılarının başarıya ulaşması için bu çağrıyı yapanların yani peygamberlerin ve din bilginlerinin güçlü bir soy asabiyyesi sahibi olmaları gereklidir. Olağan koşullarda çağrı sırasında kendisine karşı girişilecek direnişe ve saldırganlığa karşı ancak Allah’ın desteklediği bir asabiyyeden sağladığı destekle üstün gelebilir³⁷⁷.

İbn Haldun bu konuda önemli bir genelleme yaparak aslında bütün peygamberlerin çağrıları için büyük ve önemli sayılan soylardan geldiklerini ancak onların desteği ile dinsel çağrılarını topluma yayıp başarılı kılabilindiklerini öne sürmektedir³⁷⁸. Bu durumu peygamberliğin bir kanıtı saymaktadır³⁷⁹. İbn Haldun,

³⁷³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 723 vd.; Uludağ, “GİHveM”, s. 132.

³⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 367; Böyle ortamlarda savaş ve yağma öncelikli gelir kaynağı durumundadır. Bu da ne zaman bir toplum koruyamayacağı bir zenginlik kazanırsa anında yağmalanır, çünkü bu olmadan önce bu yokluk ortamında kimse ile bunu paylaşma eğilimini kendiliğinden göstermez. **A.g.e.**, 1:s. 364–365.

³⁷⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 379.

³⁷⁶ **A.g.e.**, 1:s. 439.

³⁷⁷ **A.g.e.**, 1:s. 381–382,558.

³⁷⁸ **A.g.e.**, 1:s. 379–382, 440.

özellikle dinsel bir çağrı savı ile ortaya çıkıp da gerçekten böyle olmayan insanların yıkıma uğramalarının öncelikli nedeninin de asabiyyenin doğasını kavrayamamış olmalarından ileri geldiğini düşünmektedir³⁸⁰.

c. İslam ve Asabiyye Etkileşimi

İbn Haldun'un genel olarak belirtmekten kaçındığı bir alan olan bu konu önem göstermektedir, çünkü toplum, devlet ve hukuk üçgeninin çöl gibi çok zor koşullarda bile mucizevi biçimde ortaya çıkmasına Bu konunun genel olarak üç yönü olduğu söylenebilir. İlki özellikle Arapların (ve diğer toplumların) bir ulus olarak bir araya gelip devlet kurmalarında başarılı olmalarını sağlayan tek etmen İslam'dır³⁸¹. Bundan önce bir ulus (kavim) bilincinin onlarda yer ettiğini söylemek yersizdir³⁸². Türkler gibi başka ulusların ise olağan koşullarda kurabildiklerinden daha büyük bir alanda daha geniş ve güçlü bir devlet egemenliği kurmalarına yardımcı olmuştur³⁸³. Önceden de sözünü ettiğimiz gibi doğal kaynakların zayıf olduğu ve bundan ötürü bencillik ve saldırganlığın yaygın olduğu bir ortamda İslam'ın -sözcük anlamı da olan- toplumsal barışı Arap kabileleri arasında sağlaması ve bunu pekiştirmesi onların bir araya gelmesini sağlayan tek etmen olmuştur³⁸⁴. İbn Haldun Arapların dinsel bağlılıklarını kaybettikten sonra yeniden eski durumlarına ve devletsizliğe geri döndüklerini belirtmiştir³⁸⁵. İbn Haldun zor çevre koşullarında güçlü bir hukuk düzeni olmadan devletin olamayacağını, din gibi güçlü bir asabiyye kaynağı olmadan da, insanların hukuk oluşturmaya eğilim göstermeyeceğini belirtmiştir³⁸⁶.

Asabiyyenin gücünün görünümleri (ve savurganlığı) olan kan davaları ve kişinin soyundan ve akrabalarından dolayı övünmesi hem Kuran ile yasaklanmış, hem de Hz. Muhammed tarafından asabiyye, bu yönleri yüzünden sıkça

³⁷⁹ İbn Haldun'a göre peygamberliğin diğer bir kanıtı mucizedir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 279–282; Bunun yanında öncelikle peygamberin doğal eğiliminin iyilik, güzellik ve doğruluk olduğunu ancak bu tür davranışlar içinde iken ve bunlarda başarı gösterirken kendisine vahiy gelebileceğini öne sürmektedir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 277–278; İbn Haldun için mucize aynı zamanda peygamberin evrimsel anlamda insandan daha üst ve melekliğe yakın bir varlık olduğunun da kanıtıdır. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 283–284, 290.

³⁸⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 382.

³⁸¹ **A.g.e.**, 1:s. 364–365, 366–368.

³⁸² Apak, **AvEDİSTE**, s. 74.

³⁸³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 378–379; İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198 vd.

³⁸⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 441; Apak, **AvEDİSTE**, s. 74.

³⁸⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 366 vd., 445.

³⁸⁶ **A.g.e.**, 1:s. 439–440.

yerilmiştir³⁸⁷. Soyundan ve bağlı bulunduğu asabiyyeden dolayı övünmenin anlamsız olduğuna vurgu yaparak şunu söylemiştir:

*“Ey insanlar, sizin Rabbiniz birdir. Babanız da (Âdem) birdir. Haberiniz olsun ki, takva (özenlilik) dışında hiçbir Arap’ın Arap olmayana, hiçbir acemin de Arap’a, hiçbir siyahın beyaza, hiçbir beyazın siyaha karşı bir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz ki ilahi huzurda en değerliniz en müttaki (özenli) olanınızdır.”*³⁸⁸

Bunun yanında asabiyyenin diğer bir aşırılığı olan olguda kin gütmeye ve kan davalarına yol açmasıdır. İslam hukuku bunu da yasaklamış ve bireysel olarak kanlık aramak yerine bu sorumluluğu insanlar adına devlete devredilmesini sağlamaya çalışmıştır. Bunlar peygamberin şu sözlerinde varlık bulmaktadır:

*“Asabiyet, bir kişinin kavminin haksız davranışına arka çıkmasıdır.”, “Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken ölen veyahut asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü cahiliye ölümüdür.”*³⁸⁹

Bunu sağlamak için İslam suç ve cezanın bireyselliğine öncelik tanımıştır³⁹⁰, çünkü dinin ehlileştirmediği bir soy asabiyyesinin insanlarda oluşturduğu eğilim toplu ceza sorumluluğudur. Bir kabileden biri diğer bir kabileden bir başkasını öldürürse doğrudan onun canına değil, yalnızca öldürenin kabilesinden olmak koşuluyla bütün insanlara karşı kan gütmeye eğilimi baş göstermektedir³⁹¹.

³⁸⁷ **A.g.e.**, 1:s. 440; İnsanların güncel yaşamda yalnızca birbirlerine karşı değil, diğer varlıklara karşı da kendilerini üstün görmeleri yaygın ve sorunlu bir durumdur. Hz. Muhammed bunu şu hadisi ile yermektedir: *“Ey Kureyşliler Allah sizden cahiliye gururunu, büyüklenmeyi ve babalarınız ile övünmeyi kaldırmıştır. Bütün insanlar Adem’denidir. Adem de topraktandır.”* Bkz. Apak, **AvEDİSTE**, s. 77.

³⁸⁸ Apak, **AvEDİSTE**, s. 77.

³⁸⁹ **A.g.e.**, s. 78.

³⁹⁰ *“De ki: ‘Allah her şeyin rabbi iken ben O’ndan başka bir rab mi arayacağım?’ Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz gerçeği size haber verecektir.”* En’am : 164 Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 149; *“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez (taşıdığı, kendi günah yüküdür). Günah yükü ağır gelen kimse onun taşınması için yardım çağrısında bulunsa - çağrılan yakını bile olsa- o yükten hiçbir şeyi başkası üzerine alamaz. Sen ancak, görmedikleri halde rablerinden korkanları ve namazı özenle kılanları uyurabilirsin. Kim arınırsa sadece kendi yararına arınmış olur. Her şeyin sonu Allah’a varır. ”* Fâtür : 18 **a.g.e.**, s. 435; *“Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapsın olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz. ”* İsrâ : 15 **a.g.e.**, s. 282.

³⁹¹ Apak, **AvEDİSTE**, s. 81.

Bu özelliklerinden arındırılan ve asabiyye için en son hamle yakınlarla yardım etmek için gerekli olan “akrabalık bağları (Sıla-i rahim)” adının konmasıdır. Bununla aşırı yönlerinden arınan asabiyyenin sözcüğe bağlı kirli geçmişi de İslam toplumundan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır³⁹².

2. DÜŞÜNSEL TEMELLİ ASABİYYE VE DİN TEMELLİ ASABİYYE İLE KARŞILAŞTIRILMASI

a. Düşünsel Temelli Asabiyye Nedir?

Maddi anlamda dünyevi çıkarların ve fiziksel olarak ulaşılabilir amaçların güdümünde ilerleyen ve bu yönleri ile toplumsal bağlılık ve birlik yaratmayı hedefleyen her türlü düşünce akımı ve birlik anlayışının düşünsel temelli asabiyye olarak adlandırılması olanaklıdır³⁹³.

Genel olarak dindışı veya herhangi bir kült oluşturmada doğrudan insanların dünyevi gereksinimlerinin karşılanmasını sağlamaya çalışan her türlü düzen düşünsel temelli asabiyyenin bir görünümünü oluşturur. Her durumda her ideoloji doğrudan Allah'ın varlığını reddettiği için düşünsel asabiyyeye dönüşmez, kendilerine ait bir törensel uygulamalar silsilesi edinen her yapı aslında toplum yaşamında din gibi işlev görmektedir. Bu nedenle düşünsel temelli asabiyye olarak adlandırılmaları çok yerinde olmayacaktır.

b. Düşünsel Temelli Asabiyyenin Dayanakları

Diğer asabiyye türlerinde olduğu gibi burada da asabiyyenin diğer bir deyişle toplumda özgeci hareketlere eğilim gösterilmesinin temelinde insanların başkalarını kendinden sayması gelmektedir. Din ile ilgili belirttiğimiz gibi bunu sağlayacak şey düşünsel asabiyye için de bir amacın varlığıdır. Bu amaç da dünyevi gereksinimlerin

³⁹² A.g.e., s. 85.

³⁹³ Uludağ, “GİHveM”, s. 100.

daha iyi karşılanması için çabalamaktır³⁹⁴, bu nedenle dinsel asabiyyenin tersine çeşitlilik gösterebilir.

Bu tür yapılarda bu dünyada karşılanabilecek insani gereksinimlerin olası en iyi biçimde karşılanmasını sağlayacak her şey öncelikle öne çıkarılır. Bunu için de doğal olarak insan yetilerinden en güçlüsü olan usa öncelik tanınmaktadır³⁹⁵. Çünkü insan usu ile birçok alanda kendisi ve çevresi için kolaylık oluşturacak ilkeli yaşam, düzenli çalışma gibi bazı yetiler kazanabilir ya da zorunlu gereksinimlerin ötesinde (şemsiye, traktör, bilgisayar, internet gibi) yararlı araçlar geliştirebilir³⁹⁶. Bu yolla umran oluşur³⁹⁷. Yine bunların geliştirilmesi için insanın bir güven dinginlik ortamına gereksinimi vardır. Bu güven de öncelikle üreteceği herhangi bir şeyden doğrudan kendisinin yararlanabilmesini gerektirmektedir. Kişi ancak bu güvence ona sağlanırsa umrana bir katkı yapmaya eğilim gösterir³⁹⁸ ki asabiyyenin amacının gerçekleştirilmesi de buna bağlıdır³⁹⁹.

Bireysel anlamda eleştirel usun gelişmesi böyle bir asabiyye toplumu için yok sayılamaz bir gerekliliktir⁴⁰⁰. Çünkü İbn Haldun'a göre saf akıl kendi başına hep daha çoğunu elde edilenden daha iyisini istemeye eğilimlidir. Bu bir toplumu bir arada tutmak için kullanılabilir. Düşünsel temelli asabiyyeye örnek olarak gösterirsek çağdaş batı toplumun öncelik tanıdığı kavram dürüstlüktür. Dürüstlüğün sağlanması için eleştirel usa gereksinim vardır. İbn Haldun'un *El-İber* yani "Aydınlatma" adını kitabına seçmesinin nedenlerinden biri de usa verdiği önemi ortaya koymaktır. Benzer bir örnek sunmak gerekirse batıda bilim, düşünce ve teknikte yapılan atılımları "Aydınlanma Çağı" adı altında bir araya toplanması da yine aynı yönde bir anlayışın sonucudur. Bu davranışlar dürüstlüğün, düşünsel asabiyyeye dayalı bir toplum içindeki yeri ve önemini belirgin biçimde ortaya koyan örneklerdir.

³⁹⁴ Mahdi, **IKPoH**, s. 234 vd.

³⁹⁵ İbn Haldun'un bu türden bir asabiyyeye dayanarak kurulan devletlerde yürütülen siyaset biçimine "ussal siyaset" demesi büyük olasılıkla bundan ileri gelmektedir. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421.

³⁹⁶ **A.g.e.**, 1:s. 306.

³⁹⁷ **A.g.e.**, 1:s. 364 vd., 402.

³⁹⁸ **A.g.e.**, 1:s. 326, 356, 551; Bu durum asabiyyenin amacı olan devletin oluşmaya başlamasından önce olanaklı olmaz. Çünkü insanın devlet dışında doğrudan yüzleşmek zorunda kaldığı doğal koşullar onun gelişmesi için kendine saklaması gereken gücü bütünüyle emer tüketir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 325.

³⁹⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 349–350.

⁴⁰⁰ **A.g.e.**, 1:s. 318.

Fiziksel anlamda yalın güçten öte kurgu ve üretme yetileri ile donanmış olan insan doğrudan kendi eliyle bir şeyleri değiştirmek yerine bunları isteği doğrultusunda gerçekleştirecek mekanizmalar kurabilir, araçlar tasarlayabilir⁴⁰¹. Bu tasarlama ve kurgulama yetisinin bir parçası olarak ortaya çıkan düşünsel asabiyye, temelde insanın kendi başına erişmekte zorlandığı veya hiç erişemediği olanaklara erişmesinin başarılı yollarından biridir⁴⁰². Bu türdeki asabiyyelerde de doğal olarak amaç insanın gelişimidir, bu gelişim de doğrudan bu dünyada ulaşılabilecek maddi varlıkları elde etmektir⁴⁰³. Ne kadar çok dünyevi gereksinimi karşılamaya elverişli ise düşünsel bir asabiyye o kadar başarılı olacaktır. Bunların başında insanların varlıkları sürdürmeleri için gerekli olan beslenme, barınma ve güvenlik, üreme ve eşeylenme (cinsellik) gereksinimleri gelir⁴⁰⁴. Bu gereksinimlerin en ilkel düzeyden başlanarak sarmal biçimde sürekli daha kolay biçimde ulaşılabilir olması için çabalamak ve coşkuyla harekete geçmek düşünsel temelli asabiyyenin güç kaynağıdır⁴⁰⁵.

Son olarak yöneticilere toplumun iyiliğine çalışacağına ilişkin duyulan aşırı güven düşünsel asabiyyenin bir diğer kaynağıdır⁴⁰⁶. Bu bakımdan düşünsel asabiyyenin öndere bağlılık yönü son derece güçlüdür⁴⁰⁷. Bunun nedeni ise asabiyyenin temelinde başarıda birikimin yatmasıdır. Önderler uzun süren bir yönetim döneminde birçok başarıya ulaşarak toplumun kendilerini iyice benimsemelerini sağlamaktadır. Böylece toplum, önderin ardında kaldığı sürece kendisini hep bir bütün ve güçlü bir yapı olarak kalacağını sanmaktadır⁴⁰⁸.

⁴⁰¹ A.g.e., 1:s. 306.

⁴⁰² A.g.e., 1:s. 365 vd.

⁴⁰³ Yıldız, "İHaTaDeK", s. 36 Bu tür bir asabiyyenin doğrudan çağrıştırdığı yapı laik batı kaynaklı düşünce akımlarıdır.

⁴⁰⁴ İbn Haldun, bunların doğal yaşamın gerekliliği olduğunu bilen Allah tarafından da Şeriata göre güvence altına alındığını söylerken bu konuya değinmiştir. Bunların gereklilik olduğunu bu biçimde ortaya koymuştur. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 551.

⁴⁰⁵ Mahdi, **İKPoH**, s. 246.

⁴⁰⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 376–377; Uygun, **İHTovDeK**, s. 46.

⁴⁰⁷ Max Weber "Büyüleyimsel(Karizmatik) Önder ve Erk" kuramı ile bu noktada İbn Haldun'la son derece benzer sonuçlara ulaşmıştır. Bkz. Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 363 vd.

⁴⁰⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 377.

c. Düşünsel Temelli Asabiyyenin Eleştirisi ve Din Temelli Asabiyye ile Karşılaştırılması

Dünyevi gereksinimleri en iyi biçimde karşılama hedefi asabiyyeyi parçalamaya içkin iki sorunu içinde barındırır. İlk durumda hedefe ulaşıldığında kurulu toplumsal yapılar çözülmeye başlayacaktır, sonuçta bu da toplumsal bir yıkıma yol açacaktır⁴⁰⁹. Zenginlik ve toplumsal barış elde ederek dolayısıyla rahata kavuşmak yani yaşamı kendisi ve sevdikleri için kolaylaştırmayı uman insanlar bunlara ulaştıktan sonra toplumsal gelişime katkı yapmaktan vazgeçer. Sonrasında elde ettiği konumu korumak için tabandan yükselen yeni asabiyyeler ile çekişmeye başlar⁴¹⁰. Bu da toplumsal yıkımın başlangıcı olur, çünkü gelecekte toplumu ileriye taşıma olasılığı bulunan taze asabiyyeleri yok etme gücünü elinde bulunduran eski asabiyye sahipleri yine aynı zamanda kendi kaynaklarını kurutmaktadırlar çünkü toplum başlangıçta asabiyyenin güdülemesi ile elde edilen coşkuyla umranı oluşturur⁴¹¹. Bu ortadan kalktığında toplumsal dönüşüm ve yenilenme olanağı da ortadan kalkmış olmaktadır⁴¹².

Düşünsel asabiyyenin amaçlarından ortaya çıkan diğer bir sorunu da baştakinin tersine amaca bir insan ömrü içinde ulaşamayacağının fark edilmesidir. Düşünsel asabiyye ile eyleme girişen toplumun kendisinin çıkarlarını unutup yalnızca gelecek kuşaklar için çalışması beklenemez⁴¹³. Doğal kaynakların ve gereksinimlerin

⁴⁰⁹ **A.g.e.**, 1:s. 390; Maḥdi, **İKPoH**, s. 259; İbn Haldun bu konuda filozof geleneği ile ortak bir görüşe sahiptir. Bkz. Plato, Platon, Eflatun, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, 12. Baskı İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 117 vd.

⁴¹⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 563.

⁴¹¹ **A.g.e.**, 1:s. 440, 549.

⁴¹² **A.g.e.**, 1:s. 557; Uygun, **İHTovDeK**, s. 46.

⁴¹³ John Maynard Keynes'in: "*Uzun vadede hepimiz ölmüş olacağız.*" sözü bu sıkıntının dile getiriliş biçimlerinden biridir. Keynes, Saf bir özgürlükçü iktisat mantığı olan klasiklerin öne sürdüğünün tersine insanlar büsbütün serbest ya da "özgür" bırakıldıklarında geleceği ve sonraki kuşakları düşünerek yanlışlarından ders alarak yavaş yavaş daha iyi bir iktisadi yapıya yönelmediklerini tersine kısa vadeli fakat geleceği harap edecek çözümleri seçmeye eğilimli olduklarını düşünüyordu. Bu tür bireysel yanlışların toplumsal yıkıma yol açmasını engellemek gerekliydi. Bunun için toplumsal adalet ve fırsat eşitliğini korumak gerekiyordu. Keynes'e göre devlet, bunu sağlama gücü olan tek yapı olarak müdahale etmek zorundaydı. Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Simon Taylor, "The True Meaning of 'In The Long Run We Are All Dead'", **Blog, Simon Taylor: Behind The Blue Eyes** içinde, 05 Mayıs 2013, <http://www.simontaylorsblog.com/2013/05/05/the-true-meaning-of-in-the-long-run-we-are-all-dead/>; İbn Haldun da iktisat konusunda Adam Smith gibi düşünürlerle yakın olarak görüşler belirtmiştir bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 542 vd.; Fakat egemenin görevlerinden birinin hayır işleri ile uğraşmak olduğunu ve devletin ancak böyle varlık anlamı kazanabileceğini düşünmektedir. Diğer bir deyişle toplumsal adalet ve fırsat eşitliğini korumak devletin varlığını sürdürmesi için yapacağı en büyük toplumsal iyiliktir, devlet ve egemen

herkesin sınırsızca yararlanmasına yetmesi için herkesin yeterli düzeyde çaba sarf etmediği görülmektedir. Bunun yüzünden toplum rekabet ve çatışmaya meyledecektir⁴¹⁴. Bu durumda toplumun genelini anlayıp kavrayamadığı konularda ustalık kazanarak bunu toplumun geneline karşı kullananlar tarafından toplum yıkıma sürüklenebilir. Toplum geneline karşı aklın kullanımının bireysel çığara ya da toplum yararına olması bu konuda yani yıkım yaratma etkisi bakımından hiçbir değişiklik oluşturmaz. İbn Haldun bunu şu biçimde belirtmiştir:

“Bilinmelidir ki halka karşı uyanık ve gayet zeki olan kimselerde (üstün zekâ) rıfka (yumuşak başlılığa) dayanan bir hükümdarlık tarzı nadiren mevcut olur. Rıfk en çok gafillerde ve gafil görünenlerde, (saf ve bilgisiz insanlarda) en az da uyanık kimselerde mevcut olur. Uyanık hükümdarlar keskin zekâlarıyla, tebaanın idrak sahasının ve kavrama kabiliyetlerinin ötesinde bulunan hususlara tâ başlangıçta, parlak zekâlarıyla nüfuz ettiklerinden; onları, takatlarının üstünde olan şeylerle müellef tutarlar. Bu yüzden raiyye mahvolur, gider. Onun için Hz. Peygamber ‘En zayıf olanınızın yürüyüşüne göre yürüyüş yapınız (İbn Hanbel Müsned, IV, 217 Hâkim, Müstedrek, 1, 99, 201)’, diye buyurmuştur.”⁴¹⁵

Bu durum yalnızca dürüstlüğün öncelikli sayılması ve toplumsal düzeyde dürüstlüğe ulaşılmadan başka yumuşak huyluluk gibi hiçbir erdem boyutunun insanlar için değerlendirmeye alınamamasından da ileri gelmektedir. Öte yandan dini gelenek temelli toplumlarda doğrudan bir erdeme örneğin dürüstlüğe öncelik verilmez. Öncelik asabiyye içinde kurulacak toplumsal barıştadır⁴¹⁶. Çünkü barış olamadan insanların yaşam güvencesi olmaz, o olmadan da insan erdemleri kazanmak için gerekli olan süre ve varlık olanaklarını iradesi ile kullanma gücüne sahip olamaz. Diğer bir deyişle ölümlerin ahlakından söz edemeyiz, ahlaklı olmak için öncelikle yaşamak gereklidir. Bundan sonra bu barışı korumak için insanların yanlışlarını sindirilebilecek ve onları bunlardan zamanla vazgeçirebilecek önlemlere başvurulur.

egemenliğini korumak için bunlara eğilmek zorundadır. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 355, 548–549 Bu bakımdan aslında İbn Haldun’un genel mantığı -doğrudan özdeşleşme bile- güncel sosyal devlet anlayışına çok yakındır.

⁴¹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 378.

⁴¹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 419.

⁴¹⁶ Recep Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhî Yaklaşımlar**, Ed. Asım Cüneyd Köksal, 1. Baskı Yenibosna, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007, s. 31.

İki asabiyye için genel bir değerlendirme yapılırsa her iki asabiyyenin önceliği diğeri ile yeterli düzeyde etkileşmediği sürece sıkıntı baş gösterecektir. Çünkü toplumsal düzenin var olmasını gerekli kılan yalın biçimde ne dürüstlük elde etmek ne de barışı sağlamak için çabalamaktır⁴¹⁷. Toplumsal barışı yüzeysel biçimde korumak uğruna yanlışlarını dışa vurup düzeltmekten kaçınan din temelli toplumlar zayıflayıp gelenekler içinde boğulmaya mahkûm olacaktır⁴¹⁸. Dürüstlüğe aşırı önem verenler ise -toplumsal barışı göz ardı ettikleri sürece- sonuçta bunu sağlamak adına birçok “yalancılara ve ahlâksızları yok etmek savıyla”⁴¹⁹ katliama neden olup asgari bir toplumsal ahlâkın ortaya çıkmasına da engel olacaklardır⁴²⁰.

Son sorun ise düşünsel asabiyyeye göre devlet yöneticilerinin (devletliler) zaman zaman –özellikle devlette zenginliğin arttığı dönemlerde- putlaştırılabilmesidir. Zenginleşen toplumda yavaş yavaş birlikte eylem anlayışı terk edildikçe insanlarda yöneticilerin yönetimi olmadan sanki her şey yok olacaktı gibi algılanmaya başlanmaktadır. İbn Haldun genel olarak bir insanın yönetiminin ve siyasetin varlığının gerekli olduğunu söylese de bunun ne belirli bir ailenin ne de belirli bir kişinin doğrudan bireysel özelliklerinin sonucu olduğunu düşünmemektedir, fakat toplum bunun tersine olan yöneticiyi olması gereken tek yönetici saymaya eğilim gösterebilmektedir. Böylece devletin doğası ve kaderi ile

⁴¹⁷ Ekinci, **HuS**, s. 80.

⁴¹⁸ **A.g.e.**

⁴¹⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 419; Yalnız düşünce ve akla dayalı devrimlerin yıkıcı sonuçları hakkında örnek olarak bkz. “French Revolution Facts, Information, Pictures | Articles About French Revolution”, **Encyclopedia.com** içinde, son erişim 13 Aralık 2015, http://www.encyclopedia.com/topic/French_Revolution.aspx Charles Dickens’in “İki şehrin Hikâyesi” biçiminde dilimize çevrilen romanı da Fransız devriminin kör bir acımasızlıkla önünde duran herkesi giyotine gönderme eğilimi olan bir sel gibi Fransa’yı nasıl kasıp kavurduğunu ortaya koymaktadır.

⁴²⁰ Samuel P Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması = The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, Çev. Mehmet Turhan, Cem Soydemir, ve Yusuf Eradam, 2. baskı İstanbul: Okyanus Us, 2002, s. 71 vd. Günümüze kadar sırasıyla sömürgecilik etkinlikleri ile 1. ve 2. Dünya Savaşları ve sonrasında da Soğuk Savaş dönemi aracılığıyla dünya genelinde batı toplumlarının yarattığı yıkımlarla oluşturduğu küresel düzeydeki kültür açığını kapatmaya çalıştığı görülmektedir. Bunu asgari toplumsal barışa ve güvenliğe diğer bir deyişle “İnsan hakları”na öncelik tanıyarak yapmaya çalışmaktadır. Bu sürecin başarıya ulaşip ulaşmaması yine batının kendini dizginleme eğilimi ile onun karşısında duranların direnme yetileriyle doğrudan bağlantılıdır. İbn Haldun’un öngörülerini yerinde ise batı kültür çemberi de kendi içsel çelişkilerinden ötürü kendisinden öncekiler gibi yıkımla yüzleşecektir. Bu yıkım süreci başlamadan kendilerine destek olabilecek farklı ve taze bir anlayışın dünya yüzeyinde yayılmasına izin vermeleri buna uygun bir ortam tanımları bütün insanlık uygarlığı adına alınabilecek en doğru önlemdir. Diğer yandan batı toplumu -temel aldığı-“demokratiklik” düşüncesi gereği bu tür eğilimleri yıkıma yönelmekten alıkoymaya çalışmalıdır, yoksa elde edilecek tek şey İbn Haldun’un da sözünü ettiği gibi her şeyin sıfırdan başlatılması olacaktır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Akbar, “IKUnoCatDoflsatWeT”.

yöneticilerin kişilik yapısı ve düşüncesi iç içe geçirilmektedir. Sonuçta toplum kendi adına düşünmek yerine ve bireysel iradelerine dayanarak eyleme geçmek yerine önderin egemenliğine büsbütün güvenip ondan gelecek her şeyi benimsemeye eğilim gösterdiği için önderler yönetme yetilerini yitirdiğinde toplumun kendisini yeniden yapılandırma gibi bir yetiye erişmesi neredeyse olanaksız duruma gelmektedir⁴²¹.

Şu ana kadar yapılan açıklamalardan görüldüğü üzere asabiyye bir süreç sonunda oluşan ve güçlenen bir ve bütünüyle insan usunda gelişen bir olgudur. Asabiyye güçlendiği ölçüde amacı olan devletleşme süreci hızlanıp gerçeklik kazanmaktadır⁴²². Bu aşamaya kadar asabiyye devletin oluşumu ve ortaya çıkması için çoğunlukla devlet kurmak için zorunlu büyük su kaynaklarına yakın yerlerde ise yararlı bir toplumsal güç kaynağıdır. Bu güç kaynağının kullanımı ile toplumsal etkinliklerde başarı ortaya çıkar. Bu başarıların birikimi üstünlüğü yanında getirir. Eylemlerdeki birikim ve değerlerin damıtılması ile elde edilen ise umrandır (uygarlıktır), bu da devletin maddesidir⁴²³. Bu doğrultuda asabiyye toplumun özü umran toplumun dokusu olarak değerlendirilebilir. Toplum bunlarla elde edilen gücü korumak için bir biçime gereksinim duyar. Bu korumayı sağlayacak biçimin devlet olduğunu söylemek gerekmektedir.

⁴²¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 329–330. Bu durum Max Weber “*Büyüleyimsel(Karizmatik) Önder*” kuramında da ortaya koyduğu biçimiyle toplumun önderlerine karşı tutumunda gözlemlendiği bir durumdur. Bkz. Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 363 vd.

⁴²² **A.g.e.**, 1:s. 374–377.

⁴²³ **A.g.e.**, 1:s. 549.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'A GÖRE

DEVLET VE DEVLETLEŞME

I. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLET VE DEVLETLEŞME NEDİR?

İbn Haldun'un asabiyye ile ortaya koyduğu en önemli özellik devletin temeli olan toplumun var olmasını zorunlu kılmasıdır. İnsanların birbirleri ile kurdukları bağlar sayesinde bundan böyle toplum yalın bir insanlar yığını değil, bütünleşmiş ayrı bir canlı gibi kendine ait iradesi, mantığı ve eğilimleri olan varlıkmişçasına hareket etmeye başlar. Devletin bir biçim ve görünür olgu olarak insan usunda ve yaşamındaki yerinin önemi de buradan yani onunla arasında bulunan güçlü bütün-parça ilişkisinden ileri gelmektedir⁴²⁴. Bu yüzden çoğu durumda devletin varlığı insan için Allah'ın varlığı kadar öncelikli ve zor durumda olanlar için gerekli sayılmaktadır⁴²⁵.

Bu duruma insanları ulaştıran tek neden ise başarıdır, başka asabiyyeler üzerinde kurulan üstünlüktür. İbn Haldun bunu; “*tagallüp (başkalarına üstün gelme) mülktür (devlettir)*” sözüyle ortaya koymuştur⁴²⁶. Sonraki başlıktaki amaç, İbn Haldun'un devletten ne anladığını ve onun için buradaki gibi “*mülk*” kavramını neden kullandığını açıklamak olacaktır.

⁴²⁴ A.g.e., 1:s. 274–275, 374 İbn Haldun'a göre insanın kendi başına kaldığında neredeyse hiç bir anlamı yoktur. Ona göre insan toplum içinde diğer insanlarla kurduğu bağlar sayesinde bir anlam kazanır ve toplum içinde ürettiği ve yaptıkları sonucu konumlanışına göre bir değer olarak ortaya çıkar.

⁴²⁵ A.g.e., 1:s. 374.

⁴²⁶ A.g.e., 1:s. 350.

A. İBN HALDUN'UN DEVLET İÇİN KULLANDIĞI “MÜLK” KAVRAMININ ÇÖZÜMLEMESİ

1. MÜLK-MELİK, DEVLET-DEVLETLİ

İbn Haldun, günümüzde kullanmakta olduğumuz devlet kavramını kullanmamaktadır. Bunun öncelikli nedeni ise başta söz ettiğimiz gibi devletin kendisine ait bir iradesinin bulunduğunu ve bu iradeyi gerçek anlamda ortaya koyacak durum oluşmadan diğer bir deyişle devlet bir kişinin yönetimi ve egemenliğini açıkça benimseyip toplumun ona uymasıyla oluşan hiçbir yapıyı devlet olarak görmemektedir. Bunların devlet öncesi başkanlık durumları olduğunu belirtmekte ve yalın yapıları dolayısıyla küçük toplumlarda ve yine yalın örgütlenmelerde, yöneten yönetilen farklılığının ortaya çıkmadığı yerlerde işlevsel olduğunu belirtmektedir. Buralarda çoğunlukla kararlar ortak biçimde alınır ve başkanın çok dar bir yetki ve sorumluluk alanı vardır. Diğer bir deyişle günümüz demokrasilerini de kapsayacak biçimde bir toplum genelinin iradesinin üzerine kurulan ve yöneten ve yönetilen arasında belirgin bir ayrımın bulunmadığı yapılar, İbn Haldun'a göre –ne kadar başarılı ve yararlı olurlarsa olsunlar- devlet olduklarını söylemek güçtür⁴²⁷.

İbn Haldun'a göre devlet, yönetimin birileri tarafından sahiplenildiğinde ve belirgin bir yöneten yönetilen farkı ortaya çıktığında oluşan yapılardır. Bu bakımdan “Mülk” kavramını günümüzdeki hukuksal anlamına yakın biçimde değerlendirmekte ve devleti elde bulundurulması gereken birinin sahibi olması gereken bir yapı olarak görmektedir⁴²⁸. Günümüzde kral anlamında kullanılan “*Melik*” kavramı yerine de sıkça “*Mâlik*” yani mülk sahibi kavramını seçerek gerçekte “*mülk*” kavramın çağrıştırdığı ve çağrıştırmaları olası bütün anlamlarını kastederek kullanmaya çalışmıştır⁴²⁹. Bu anlam ve kavram seçimin nedeni ise devletin hem hukuksal hem de yönetsel açıdan açıkça toplum üzerinde bir baskıya dayandığını, yaptırım tehdidi

⁴²⁷ A.g.e., 1:s. 350, 417.

⁴²⁸ A.g.e., 1:s. 349–351.

⁴²⁹ Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 351 10. dipnot Süleyman Uludağ bu dipnotta bu anlayışa yaklaşmıştır. Fakat İbn Haldun'un “İber” kavramını kullanmasında yaptığı gibi bu kavramı neden seçtiği konusunda derinlemesine bir inceleme yapmamıştır.

ve zorlama olmadan gerçek anlamda bir egemenlikten söz etmenin olanaksız olduğunu vurgulamaktadır⁴³⁰.

Bunun insan doğasında var olan bir yönelim olduğunu ve başta yalnızca başkanlığın sağladığı topluma yön gösterme gücünün üstünde doğrudan ve zora dayalı biçimde onu yönetme ve yöneltme eğilimine önderi sürüklediğini şöyle belirtmiştir:

“Asabiyet sahibi, her hangi bir rütbeye ve kademeye ulaştınca, onun üstündekini talep eder. İmdi o, bey ve rehber olma rütbesine ulaşır ve sonra da tagallüp ve kahır ile hükmetme imkânını bulursa, artık bunu bir daha terk etmez. Çünkü bu, nefis için matlup ve makbul olan bir şeydir. Nefsin, buna tam olarak muktedir olması, metbû olmaya esas teşkil eden asabiyetten başka bir yoldan mümkün olmaz. O halde gördüğün gibi mülkî tagallüp asabiyetin gayesidir.”⁴³¹

Bunun yanında Allah'ın doğal olayların işleyişi hakkında belirlediği genel bir yönelim ve olgu olduğunu şöyle Kuran'a da yollama yaparak şöyle belirtmiştir:

“En kuvvetli olan asabiyye diğerlerine galip gelir, onları kendine tâbi kılar, böylece asabiyetlerin hepsi bu asabiyet içinde kaynaşır, tek ve büyük bir asabiyet imiş gibi bir hâle gelir. Aksi hâlde ihtilafa ve çekişmelere yol açan ayrılık baş gösterir. ‘Allah, insanların bazısına diğer bazısını ile hâkim olmasaydı, yeryüzü bozulurdu’⁴³² ‘⁴³³

Diğer bir unsur ise bir asabiyyenin çatışmaya tutuştuğu diğer asabiyyelere üstün gelmediği sürece bir öz olarak devlet biçimini kazanamayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle mutlaka devletli olmak isteyen asabiyye sahibi diğer

⁴³⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 350.

⁴³¹ **A.g.e.**

⁴³² Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 40 Ayetin bütünü şu biçimdedir: “Derken, Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davud, Câlût'u öldürdü. Allah ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti. Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.” Bakara : 251.

⁴³³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 350.

asabiyye sahiplerine üstün gelmeli onlara karşı genel ve belirgin bir üstünlük sağlamalıdır⁴³⁴.

Bunun yanında devletin sahiplenilmesinin bir diğer nedeni de birinci bölümde “Asabiyyenin Öndere Bağlılık Yönü” başlığında da değindiğimiz devleti benimseyenin kendini tanrılaşdırma (*apotheosis*) eğilimi göstermesi de önemli bir etkidir. Bu nedenle gücünü ve egemenliğini en küçük konularda bile kimseyle paylaşmaya yanaşmaz, kendisi dışında yönetimde söz kullanma yetkisine ulaşmak isteyen herkesi bundan uzak tutmaya çalışır⁴³⁵. Bu konuda İbn Haldun Kuran’dan Enbiya Suresinin şu ayetlerine yollama yapmıştır:

“(21) Yoksa yerden, ölüleri diriltebilecek bir takım ilahlar mı edindiler?
(22)Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”⁴³⁶

İbn Haldun, bu sözleri ve alıntıları ile siyasetin gerçek anlamda böyle ortaya çıktığını bunun da doğanın Allah tarafından belirlenmiş akış yönü olduğunu (Sünnetullah’ı) ortaya koymak istemektedir. Toplum düzenleri kurulu bir saatin hep aynı yönde ve aynı hızda dönmesi gibi birbirini izleyerek aynı biçimde yükselir devletleşir ve sonra güçten düşüp alçalarak dağılır⁴³⁷. Bu bakımdan bundan sonraki bölümlerde devlet kavramını bize daha tanıdık olması nedeniyle kullanılmasıyla birlikte devlette yöneticiye başka kavramlardan çok “*devletli*” kavramı ile betimlenmesine öncelik verilecektir.

2. DEVLET VE DEVLETLİNİN KADERİ AYRILMAZ MIDIR?

Devlet devletli ilişkisinin ayrılmaz yapısı çoğu zaman İbn Haldun’un devleti bir hanedanlıkla eş tuttuğu biçiminde bir algıya da yol açmaktadır. Fakat bu çok

⁴³⁴ **A.g.e.**, 1:s. 388.

⁴³⁵ **A.g.e.**, 1:s. 388–389; Yalnız “devletlinin” bu çabalarının aşırı bir yıkım ve kıyımaya dayanmaması da gerekir, çünkü gücünün ve devletin kaynağı ve varlığı asabiyyeyle birbirilerine ve ona bağlanmış toplumdur. Toplumun aşırı düzeyde zulüm altında ezilmesi devletin çökmesine yol açar. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 418–419.

⁴³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 322.

⁴³⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 350–351; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 94.

doğru değildir, çünkü İbn Haldun bir toplumun asabiyyesi sürdürdüğü sürece farklı soyların ‘hanedanlıkların’ devlet yönetimine gelebildiği belirtmektedir. Diğer bir deyişle asabiyye gücü korunduğu ve onunla toplum bir arada tutulduğu sürece devlet farklı hanedanlıkların yönetiminde varlığını sürdürüp gelişmeyi ve güçlenmeyi sürdürebilmektedir⁴³⁸. Eğer bir hanedanlık içine düştüğü siyasal yanlışlardan ötürü asabiyyesini büsbütün yitirse bile aynı toplumun başka bir kolunda bol miktarda asabiyye sahibi bir başka hanedan ortaya çıkabilir ve devleti bunlar ele geçirip yönetmeyi sürdürebilmektedir⁴³⁹. Bu bakımdan devlet evcil bir hayvan ya da eşya gibi bir Mâlike gereksinim duysa da bunun her koşulda hep ilk Mâlik olması gerekli değildir. Bu bakımdan İbn Haldun art arda gelen farklı hanedanlıkların bir devlette ya da bir devlet mantığı silsilesinde üst üste gelen çabaları ile büyük işlere imza atmalarının olanaklı olduğuna da inanmaktadır⁴⁴⁰.

Aynı devlet sürerken devletliler değişebilir⁴⁴¹, bunun tersi de geçerlidir. Bu da bir hanedanlığın başarı ve gücüne dayanarak üzerinde önceden egemenlik kurdukları bir toplumun ve toprağın yönetimini ele almaları ile olanaklıdır. Önceki devletlerinin kaderi ne olursa olsun, bu yeni yerde asabiyyelerini sürdürdükleri sürece devletlerini yeniden oluşturabilmektedirler⁴⁴².

B. DEVLETLEŞME İÇİN GEREKLİ ÖNKOŞULLAR

Devletin bir biçim olarak ortaya çıkması kendisinin dışında birçok etmene ve değişkene bağlıdır. Hepsinin burada tek tek incelenmesi erişilemez bir edim olmakla birlikte devleti besleyen ve varlık bulmasına katkı yapan etmenleri genel olarak değerlendirmek olanaklıdır.

⁴³⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 359–360.

⁴³⁹ **A.g.e.**, 1:s. 360, 565.

⁴⁴⁰ **A.g.e.**, 1:s. 565; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 634; İbn Haldun, **BiSAH**, s. 198 vd.

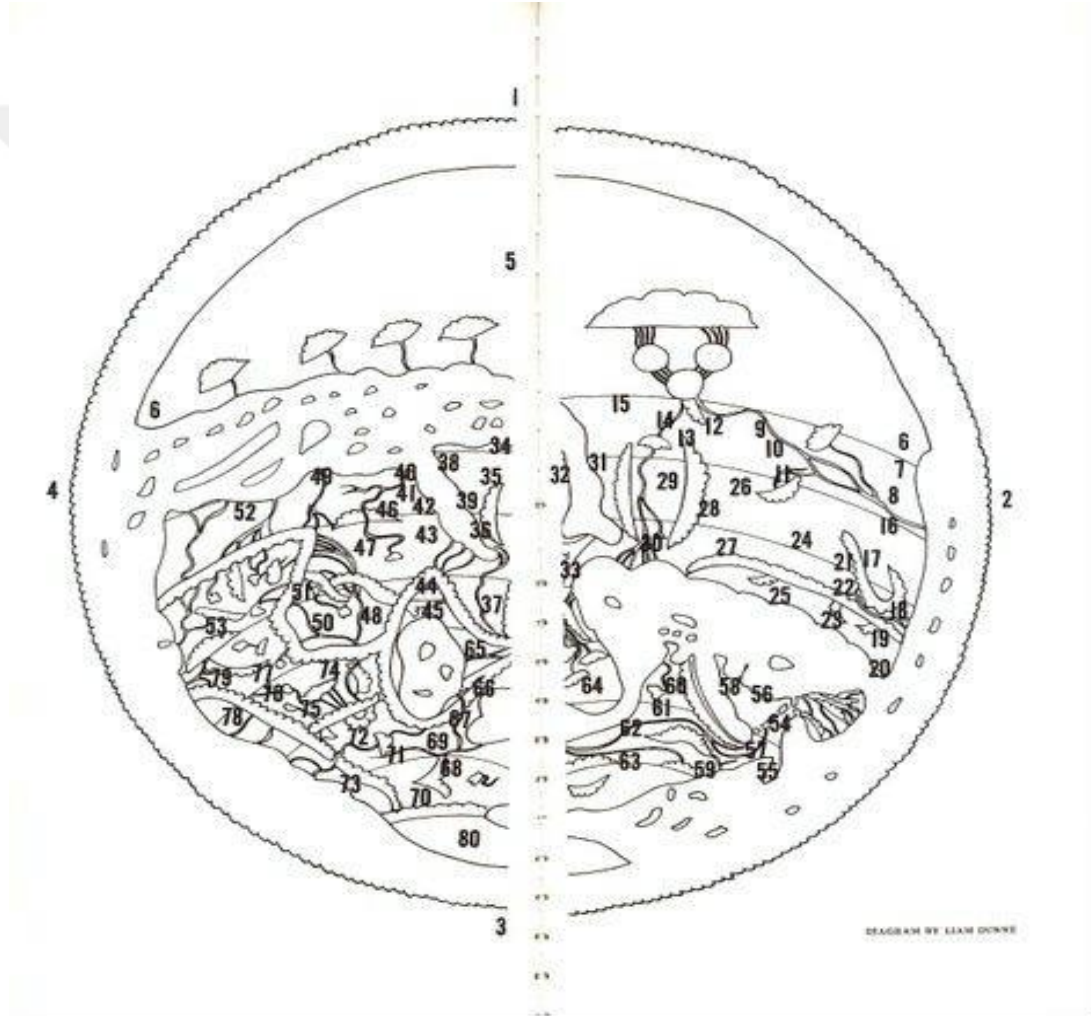
⁴⁴¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 359–360.

⁴⁴² **A.g.e.**, 1:s. 376–377.

1. OLMASI GEREKENLER

İbn Haldun devletin ortaya çıkışına olumlu etki yapan belli başlı olgulardan söz etmiştir. Bunların başında da umranın oluşumuna elverişli bir toprak parçası ve onu oluşturup besleyecek birleşmiş ve güdülenmiş bir insan topluluğuna gereksinim vardır. Sonraki başlıklarda bunlar değerlendirilecektir.

a. Umran İçin Uygun Coğrafyaekil 2.1⁴⁴³



İbn Haldun *Mukaddime*'de yukarıdaki haritayı temel alarak coğrafya hakkında çıkarımlarda bulunmuştur⁴⁴⁴. Buna göre haritada 7 (savan ve ekvator bölgesi), 72, ve

⁴⁴³ A.g.e., 1:s. 227.

80 (kutup bölgeleri) numaralı bölgeler dışında kalan alanda iklim koşulları ve çevresel etmenler uygarlık oluşturmak için yeterlidir. Bunun dışında kalan alanlarda ancak *Yecüc- Mecüc* gibi bozguncu ya da yamyamlık yapan ve uygarlık adına hiçbir şey bilmediği için hayvana yaklaşan İbn Haldun'un vahşi olarak betimlediği topluluklar bulunmaktadır⁴⁴⁵.

İkliminin son derece sertleştiği koşullarda insanların bir taraftan çevre koşullarıyla çatışırken öbür yandan uygarlık üretmeleri son derece zordur. Bu tür koşullarda ancak başka kaynakların desteği ile toplum devlet kuracak bir yapıya kavuşabilir. Kendi başlarına bu tür yapılara kavuşmaları erişilmez bir durumdur. Bunun iki nedeni olabilir, ilki doğal kaynakların zayıflığı ve eksikliği yüzünden uygarlık üretiminde deneysel olarak kullanılacak bir şeyler yoktur. Diğer sorun ise bu hava koşullarının insanın davranışlarına yansıyan bazı etkilerinin bulunmasıdır. Buna göre insanlar aşırı çevre koşullarında sağlıklı biçimde zihinsel gelişim gösteremezler bu nedenle devletin gerekliliğini anlayamazlar ya da onu ayakta tutacak ve devletin korumasına gerek duyulacak düzeyde bir artı değer üretmezler⁴⁴⁶.

b. Güçlü Asabiyye ve Coşku

Asabiyye önceden de belirtildiği gibi İbn Haldun'un toplumun kökenine ilişkin ürettiği en sağlam kavram olsa da olayların işleyişinde mutlak etkiye sahip olduğu söylemek çok yerinde değildir. Uygun çevre ve toplum koşullarında devlet kurulduktan sonra asabiyye bağının sağladığı güç büsbütün terk edilebilir⁴⁴⁷ fakat devletin kuruluş aşamasında bütün toplumlar, asabiyyeye gereksinim duyarlar⁴⁴⁸. Bu bakımdan zorunlu gereksinimlerin ötesindeki çoklukta bir gereksinim karşılayamayacak durumda olma⁴⁴⁹, sürekli tetikte durulmasını gerektiren acımasız

⁴⁴⁴ Atıf Efendi yazmasında bulunan bu harita günümüz kullanımına göre tersten okunmalıdır, çünkü güney (1 numara) yukarıdadır. Bkz. **A.g.e.**

⁴⁴⁵ **A.g.e.**, 1:s. 231.

⁴⁴⁶ **A.g.e.**, 1:s. 266–267; Elbette bu özellikler her koşulda aşağılayıcı ve hor görücü anlamda kullanılmamıştır fakat konumuz devlet olduğu için devletin oluşmasına uygun olmayan ortamlar ve onu oluşturma eğilimi göstermeyen toplumlar İbn Haldun için de bu tez açısından da konu dışında kalmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Uygun, **DevTe**, s. 13 vd.

⁴⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 374 vd.

⁴⁴⁸ **A.g.e.**, 1:s. 373.

⁴⁴⁹ **A.g.e.**, 1:s. 266 vd., 324, 330.

düşmanlarla çatışmak zorunda bulunma⁴⁵⁰ ve son olarak asabiyyeyi güçlendirecek biçimde iyilikte yarışma bunu sağlayacaktır⁴⁵¹.

Güçlü bir asabiyyenin oluşması uygun çevre koşulları içinde zorluklarla bilenmiş ve sürekli sıkıntılarla ve yoklukla sınanmış bir toplumun kendi üyelerinden başka tutunacak bir şeyi olmadığını kavraması ile olanaklı olacaktır⁴⁵². Yokluğun insan üzerinde oluşturduğu doğal baskı onu elindeki kaynakları daha verimli kullanmaya itecek ve ister istemez daha erdemli⁴⁵³ ve uslu davranmasını sağlayacaktır⁴⁵⁴. Bu da onun eylemlerinde başarı yüzdesini artıracaktır⁴⁵⁵. Diğer bir yönüyle güçlü asabiyye toplumda belli kişilerin yetenekleri ile sivrilerek birbirleri ile rekabete girerek birbirlerini öldürmesini yok etmesini de engeller onları ortak bir amaç uğrunda örgütlemeyi başarı⁴⁵⁶.

Asabiyyenin dayandığı öncelikli olgunun bireysel ve toplumsal başarı olması ve süreç içinde bu başarının birikmesi olduğundan söz edilmişti. İbn Haldun'un "*tagallüp mülktür (üstünlük devlettir)*"⁴⁵⁷ demesinin nedeni de budur. Çünkü asabiyye, birikmiş başarılı eylemlere dayanıyorsa, kavram devre dışı bırakıldığında üstünlüğü sağlayan etkili toplumsal eylemler, devletin oluşumuna yol açan tek etmene dönüşmüş olacaktır. Diğer yandan coşkunun bulunması devlet kurulurken ve kurulduktan sonra insanların devlet için neredeyse karşılıksız işlere kalkışmaları için zorunludur. Yine eylemin var olması ve bitirilmesi insanlarda onu gerçekleştirmek için bir manevi gücün bulunmasına gerek duymaktadır⁴⁵⁸.

2. OLMAMASI GEREKENLER

Devletin varlık bulması için yukarıdaki koşulların gerçekleşmesinin gerekli oluşu dışında bunları engelleyen bazı olguların da var olmamaları gereklidir, yoksa

⁴⁵⁰ A.g.e., 1:s. 333.

⁴⁵¹ A.g.e., 1:s. 355 vd.

⁴⁵² A.g.e., 1:s. 348.

⁴⁵³ A.g.e., 1:s. 326–333.

⁴⁵⁴ A.g.e., 1:s. 266–275.

⁴⁵⁵ A.g.e., 1:s. 532–533.

⁴⁵⁶ A.g.e., 1:s. 563.

⁴⁵⁷ A.g.e., 1:s. 350.

⁴⁵⁸ A.g.e., 1:s. 532–533, 562.

devleti oluşturacak güçler bu engellerle bir dengeye ulaşarak devletleşme sürecini durdurabilirler. Alttaki başlıklarda bunlara değinilecektir.

a. Aşırı Rahat ve Bolluk ya da Kıtlık ve Kıran

Asabiyye sayesinde güce kavuşan önderler, bir süre sonra bunların değerine uygun düzeyde maddi kaynak elde etmeye başlar. Bunları bir yatırım biçiminde toplumun yararına harcamaktan kaçınıp bireysel dürtülerine yenik düşer ve bunları tüketirse, devlet oluşmadan asabiyye ortadan kalkacaktır⁴⁵⁹. Aynı durum asabiyyeyle öndere bağlanan toplum için de geçerlidir. Dürtülerine yenilen her toplum üyesi asabiyyenin zayıflamasına yol açacaktır⁴⁶⁰. Diğer yandan büyük ve güçlü bir devlet kurmak için de diğer toplumlara ve asabiyyelere üstün gelmek gereklidir ve İbn Haldun'a göre bunun en belirgin yöntemi yıkıcılık ve yırtıcılıktır. Bolluk bunları zayıflatmaktadır, geniş olanaklara erişmeye başlayan insanlar başlangıçtaki amaçlarını kolayca unutup dünyasal dürtülerinin ve lüks gereksinimlerinin peşinden koşmaya başlayınca devlet kursalar bile bu son derece zayıf bir devlet olacaktır, çünkü güçlerini ve zamanlarını devleti yönetip düzenlemeye değil zevk verici işlerle tüketmiş olmaktadır⁴⁶¹.

Kıtlık ise toplumların belli düzeyin ötesinde insan besleme olanağına erişimlerini engeller. Sonuçta insanlar ancak kendi yaşamlarını ve soylarını sürdürebilecek kadar güce sahip olurlar ötesine yani devlet kuracak bir asabiyyeye sahip olamazlar. Bu onları hem yırtıcı yaparak insanlıktan uzaklaştırır hem de ussal yetilerini zayıflatır⁴⁶².

Kıranlar yani salgın hastalıklar da benzer bir sonuç doğurmaktadır⁴⁶³. İbn Haldun özellikle Tunus'ta yaşadığı dönemde yaşanan büyük veba salgınında

⁴⁵⁹ A.g.e., 1:s. 351.

⁴⁶⁰ A.g.e., 1:s. 352; İbn Haldun'a göre din, hukuk ve ahlak gibi toplumu bir amaç doğrultusunda odaklayan yapıları temel alan toplumların kurduğu devletlerin görece güçlü olması da bu yapıların insanların bireysel çıkarlarına ve dürtülerine gem vurmakta yararlı oluşlarından ileri gelmektedir. Bkz. A.g.e., 1:s. 378 vd.

⁴⁶¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 348.

⁴⁶² A.g.e., 1:s. 231 Yamyamlık yapmak zorunda kalan bir toplumun devletin örgütlenmesini gerektirecek geniş bir nüfus oluşturup beslemesi neredeyse olanaksızdır.

⁴⁶³ A.g.e., 1:s. 569–571.

neredeysse bütün ailesini ve sevdiği birçok insanı yitirmiştir⁴⁶⁴. Bu süreçte aynı zamanda toplumun nasıl durgunluğa ve yokluğa doğru sürüklendiğini ve insanların ussal, duygusal ve maddi anlamda nasıl bir yıkıma uğradıklarını da deneyimlemiştir⁴⁶⁵. Bunun için salgınların var olan devletin yokluğa ermesine ya da yeni devlet kurulmasına engel olmasına yol açan bir etmen olarak görmesini sağlamıştır⁴⁶⁶.

b. Aşağılanma ve Boyun Eğme (Eksik Egemenlik)

Bir toplumun asabiyyeye dayanarak devlet kurabilmesine engel olabilecek son koşul ise aşağılanma ve boyun eğme durumunun gerçekleşmiş olmasıdır. Toplum başka bir toplumun baskısı ve ezilmesi altında iken devlet yapılanması oluşturamaz, çünkü bu tür baskılar İbn Haldun'a göre toplumu oluşturan bireylerin kişiliklerini bozarak onların eylem ve düşünce uyumluluğunu kendilerini tanıma yetilerini zayıflattığını düşündürmektedir. Bunun yanında İbn Haldun, insanların baskı ve zorluğu benimsemeleri ancak iradelerinin büsbütün kırılmaları ile olanaklı duruma geldiğini belirtmektedir⁴⁶⁷.

Bundan ötürü bireysel eylem yetileri zayıflayıp tembellik ve bezginliğe sürüklenen bireyler tek tek eyleme geçemedikleri gibi birlikte de etkili bir eylemde bulunamayacak duruma düşmektedirler. Sonuçta birlikte ve etkili eylem yoğunluğuna göre güç kazanan asabiyyenin toplumda insanların bunu gerçekleştirme yetisinden yoksun bırakılması ile zayıflayacağı öngörülebilir. Zayıflamış bir asabiyyenin üzerine bir devlet yapılanması kurmaya çalışmanın boşuna bir uğraş olduğuna ilişkin İbn Haldun'dan bir çıkarım yapılabilir.

⁴⁶⁴ **A.g.e.**, 1:s. 195.

⁴⁶⁵ **A.g.e.**

⁴⁶⁶ **A.g.e.**, 1:s. 196, 570.

⁴⁶⁷ **A.g.e.**, 1:s. 352 Bu düşüncesi ile İbn Haldun, sadomazoşizm gibi uç eğilimlerin ortaya çıkmasının nedenini de ortaya koymuş görünmektedir. Başlangıçta bireysel anlamda bedensel ve zihinsel bütünlüğünü koruyan kişilerin böyle davranışları düşünmeye bile eğilim göstermemelerine rağmen - çevreden toplumdaki ya da devletin birey üstünde kurduğu egemenliğinden gelen- ağır baskı altında kişiliği ezilince kabuğu parçalanan yumurta gibi kimsenin girmekten ya da yapmaktan olağan koşullarda hoşlanmayacağı böylesi uç davranışlara eğilim gösterme olasılığı artmaktadır.

İbn Haldun bu duruma Musevileri örnek göstererek onların Mısır'da yaşadıkları dönem boyunca köleliğe alışmaları sonucunda hak arama eğilimlerinin yok olmasından söz etmiştir⁴⁶⁸. Sonuçta Musa peygamberin önderliğinden Mısır'dan çıktuktan sonra kendilerine bir yurt edinmek için savaşmaları gerekmesine rağmen bunu yapacak gücü kendilerinde bulamamışlardır. Musa'ya Kuran'da ileildiği üzere: *“Dediler ki: ‘Ey Mûsâ! O (dediğin) topraklarda gayet güçlü, zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de gireriz.’”*⁴⁶⁹, *“Dediler ki: ‘Ey Mûsa! Onlar orada buldukça biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.’”*⁴⁷⁰, Bunun üzerine Kuran'da ileildiği üzere: *“Allah şöyle dedi: ‘O halde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme.’”*⁴⁷¹ İbn Haldun bunun öğüt alınması bir olay olduğunu göstermektedir, çünkü iletilen olaydaki Musevi toplumu, son derece bezgin ve isteksiz bir tavırla kendileri için zorunlu olan gereksinimlerini bile karşılamak adına haklarını korumak için hiçbir çaba göstermemiştir. Çünkü uzun süre baskı altında yaşadıkları için kendilerine olan güven ve inançları büsbütün kaybolmuştur⁴⁷².

Öte yandan zor ve baskının mutlaka doğrudan başka bir kavimden gelmesi gerektiğini söylemek gerekli değildir. Çünkü insanların kendi üretim ve çabalarının ürünlerinin ellerinden alınması kendi yakınları tarafından da ya da doğal afetler yoluyla da gerçekleşebilir. Bu durum ortaya çıktığında da kişilerin eyleme geçme ve kendilerine güvenme yetileri kaybolabilir. Bu olasılık, Babil kulesinin yapımı hakkında İncil'de iletilen öyküde olduğu gibi insanların altından kalkamayacakları bir işe soyunup yarı yolda bu işin yükü altında ezilip amaçlarını kaybetmeleri durumunda da gerçekleşebilir⁴⁷³. Her koşulda ağır baskı ve ezilme durumu toplumun

⁴⁶⁸ A.g.e., 1:s. 352–353.

⁴⁶⁹ Maide 22. Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 110.

⁴⁷⁰ Maide 24. A.g.e., s. 111.

⁴⁷¹ Maide 26. A.g.e.

⁴⁷² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 353.

⁴⁷³ “Yaratılış 11. Ayet”, **İncil** içinde, son erişim 25 Aralık 2015, <http://incil.info/kitap/Yaratilis/11> İlgili ayet şu biçimdedir: *“Başlangıçta dünyadaki bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı. Doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleştiler. Birbirlerine, ‘Gelin, tuğla yapıp iyice pişirelim’ dediler. Taş yerine tuğla, harç yerine zift kullandılar. Sonra, ‘Kendimize bir kent kuralım’ dediler, ‘Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız.’ Rab insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya indi. ‘Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel*

bütünleşme özelliğini ve asabiyyesini zayıflatmaktadır. Bu nedenle devletin sağlıklı biçimde oluşabilmesi için bu türden bir sorunun var olmaması gerekir⁴⁷⁴.

Bunun yanında İbn Haldun, ağır vergiler altında ezilen ve ürettiğinden kendisi hakkıyla yararlanamayan çiftçilerin⁴⁷⁵, büyük borç altına girenlerin asla devlet kurmak için bir dayanak oluşturamayacak insanlar olduğunu Hz. Muhammed'in saban demirine ilişkin hadisi ile destekleyerek ortaya koymaktadır⁴⁷⁶.

II. DEVLETLEŞME SÜRECİNDEKİ TOPLUMLAR

İbn Haldun'un devletleşme sürecindeki toplumlar hakkında yaptığı saptamaların gerçekte onun anlayışının –asabiyye yerine- temeli olduğuna ilişkin düşünceler bulunmaktadır⁴⁷⁷. Bu düşüncelerin kaynağı İbn Haldun'un bu toplum durumları ve biçimleri hakkında yaptığı kapsamlı ve aydınlatıcı açıklamalar olduğu söylenebilir.

tanımayacaklar' dedi, 'Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.' Böylece Rab onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını durdurdu. Bu nedenle kente Babil adı verildi. Çünkü Rab bütün insanların dilini orada karıştırmış ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıtmıştı." Bu öyküden dillerin gerçekte nasıl doğduğu öğrenilebilir. Gerçekte mesleki kavramların kullanımının yaygınlaşmış insanların büsbütün bunlarla kendilerini ortaya koymaları sonucunda farklı dillerin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu öykü bu duruma güzel bir kanıt olabilir. Çünkü kocaman bir yapı olarak tasarlanan Babil kulesinin yapımı için çok sayıda insanın birlikte çalışmasına ve aynı zamanda bunların daha verimli olmak adına hızla uzmanlaşmasına gerek duyulacaktır. Dolayısıyla örneğin taş taşımacılığı, taş oymacılığı, birleştirmeciliği, harç karıcılığı gibi farklı ve alt uzmanlıklar ortaya çıktıkça bunların kendilerine ait bir kavram kurgusu silsilesi de -önlem alınmazsa- gelişecektir. Bir süre sonra bu kavram silsileleri olduğu gibi bu iş kollarında çalışanların başta kullandığı -ortak sade ve temiz- dil yerine benimsenmiş görünmektedir. Bunun sonucunda tek toplum olma anlayışı parçalanmış olabilir. Sonuçta buna dayanarak farklı meslek kollarının kendi dillerini oluşturması sonucunda farklı ulusların doğduğu söylenebilir. Buna dayanarak belirtmek gerekir ki hukukun ya da tıbbın kendine özgü bir meslek "jargonuna" sahip olması bir guru duyulması gereken bir özellik değil kaçınılması gereken bir hastalık olarak nitelendirilebilir. Çünkü bu türden eğilimler sonucu insanlar önce farklı meslek guruplarında çalışanları ötekileştirebilmekte sonrasında da "onların anlamayacağı bir dilde" onları aşağılayabilmektedir. Bu yolla farklı meslekten olanlara yalan söylemek de insanlara belli etmeden yapılması gereken sorumlulukları aksatmak da olasılık içine girmektedir. Öte yandan insanların başkalarını eleştirip doğru yola yöneltmeleri için yaptıklarını ve dolayısı ile söylediklerini anlaması gereklidir, yoksa onlara doğru bir eleştiri sunulamaz. Bu nedenle toplumda olanaklı olduğu ölçüde herkesin kullanabildiği bir dilin benimsenmesi toplumun doğru ve etkili eylemlere yönelmesinde çok etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bkz. Ahmad, **tEpoIH**, s. 23, 129 vd.

⁴⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 363.

⁴⁷⁵ **A.g.e.**, 1:s. 354.

⁴⁷⁶ **A.g.e.**, 1:s. 354–355 Hadis için bu tezin "Kır Yaşamının Özellikleri" başlığı altındaki "İktisat Yapılanması" başlığına bakabilirsiniz.

⁴⁷⁷ Uludağ, "SülU Dipnotu", s. 751.

Bu çalışmanın bizi sağlıklı görüşlere iletmesi için bu toplum türlerini kesin olgular olarak benimseyip toplumları sınıflandırmaya çalışmak yerine bunları birer durum olarak algılamak daha yerinde görünmektedir. Bu duruma açıklık getirmek gerekirse, İbn Haldun'a göre toplumun kendisi olgudur. Fakat bu durum toplum türleri ve sınıflandırmaları için geçerli değildir. Çünkü İbn Haldun temelde herhangi bir topluma doğal bir üstünlük tanıyor izlenimi verecek hiçbir söz söylememektedir. Tersine her toplumun içinde yaşadığı çevre koşullarına göre ortaya çıkıp geliştiğini ve belli aşamalardan geçtiği sonra da ortadan kalkarak yerini yeni toplumlara bıraktığını anlatıyor izlenimi vermektedir⁴⁷⁸. Bu durumu Kuran'da Maide suresinde kırk yıl çöllerde şaşkın şaşkın dolaşmak zorunda kalan Musevi toplumu üzerinden şöyle açıklamaktadır:

“Ayetin sevk ediliş tarzından ve mefhumundan anlaşılabilir ki; Tih'in (çölün yalnızca kendisi değil amacı) hikmeti kast olunmuştur. Bu hikmet, zillet, kahr ve kuvvet pençesinden yeni çıkan, aşağılanmayı ve horlanmayı huy haline getiren ve asabiyetleri bozulan bir neslin çölde yok olması, arkasının gelmesi ve onlardan gelen çölde diğer bir neslin ortaya çıkmasıdır. Artık bu nesil zelil değil, azizdir. Ahkâm ve kahr nedir bilmemektedir, üzerinde zillet damgası taşımamaktadır. Bu suretle diğer bir asabiyet vücuda gelmiş olmaktadır. Maksat budur. Bundan senin de açıkça anlayacağın gibi söz konusu kırk sene bir neslin yok olmasına ve tükenmesine ve yerine diğer bir neslin yetişmesine imkân veren müddetin asgarisidir.”⁴⁷⁹

İbn Haldun, bunun yanında tek tek insanların kent ya da kırdaki yaşamlarına bakılmaksızın üstün bazı özellikler gösterebileceğini de olası görmektedir. İbn Haldun'un şu yorumu bu konuda düşüncelerini açıklığa kavuşturmuştur:

“Hadari (kentli) olan bir kimse, sanatlar, sanat melekeleri ve bunları güzel bir şekilde talim etme gibi huşularla dolu olduğu için, bu melekeler (ve itiyatlar) itibariyle ondan geri olan bir kimse, ondaki bu durumun aklında mevcut bir kemalden ileri geldiğini ve bedevilerdeki (kırdaki yaşayanlardaki) nefislerin, fitrat ve cibilliyetleri gereği onun fitratından geri olduğunu zannederler. Lakin durum hiç de böyle değildir. Çünkü biz, aklındaki anlayış ve fitratındaki kemâl itibariyle en yüksek

⁴⁷⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 780.

⁴⁷⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 353.

mertebede bulunan (Hz. Muhammed ya da Hun Kağanı Attila gibi) bedevilerin mevcut olduklarını görmekteyiz."⁴⁸⁰

İbn Haldun bunlar dışında toplumların iki yola daha sapabileceğini fakat bu yolların, yani yaşam biçimlerinin diğer bir deyişle toplum türlerinin devlet kurmak için elverişsiz ve umrana katkıda başarısız olduklarından ötürü üzerlerinde belirgin biçimde durmamaktadır. Bunların ilki "yağmacı talancı toplum" olarak adlandırılabilir⁴⁸¹. Bu duruma giren bir toplum umursamaz biçimde başka toplumların bütün öz kaynaklarını ve üretimlerinin meyvelerini onlardan çalma eğilimi gösterebilir, güç yetirebildiği bütün toplumları yok edecek kadar sömürmeye çalışır. Bu tutumun devlet ve umran oluşturmak için son derece yararsız olduğu kolayca fark edilebilir⁴⁸².

Diğer durum ise aşırı bolluk ortamında elde edilen bir umran düzeyine sıkı sıkı bağlanıp büyük ölçüde muhafazakârlaşan elde edilen toplumsal refah düzeyinden ve barış ortamından mutlu olarak umrana katkı yapmaktan vazgeçen "tam tarım toplumu" olarak adlandırılacak bir yaşam biçimidir⁴⁸³. Bu duruma giren bir toplum da kısa süre içinde İbn Haldun'un birbirleri ile kurdukları etkileşimlerle sürekli umrana katkı yapmakta olduğunu düşündüğü kır ve kent toplumlarının egemenliğine boyun eğmek zorunda kalabilirler, ya da daha kötüsü yağmacı toplumlara yem olabilirler. Çünkü yüksek bir artı değer üretmesine rağmen umranda belli bir düzeyde kitli kaldıkları için elde etkilerini başkalarına karşı korumaktan aciz olacaklar ve bunun için başkalarının desteğine gereksinim duyacaklardır. Bunun nedeni ise bu durumdaki toplumlar kendilerini savunmanın daha işlevsel bir yolunu keşfedememelerine rağmen olası rakiplerinin ve düşmanlarının yeni silahlar, taktikler ve stratejiler geliştirmeyi sürdürmektedir. Bu duruma örnek olarak kast düzeni ile

⁴⁸⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 780 tırnak (parantez) içindeki açıklamalar bu tez sırasında eklenmiştir. Bu bakımdan altta değinilecek olan toplumların gerçekte birer durum ve geçici birer yapı olarak değerlendirilmesi ile İbn Haldun'un daha iyi anlaşılacağı bireysel vargımdır (kanaatimdir). Bu vargıya yukarıdaki alıntının yanında, İbn Haldun'un kent yaşamının güzelliklerini belirttiği bölümlere dayanarak Muhsin Mahdi'nin kent toplumunu kırsala açık ara üstün tutması ile Süleyman Uludağ'ın Mukaddime çevirisine koyduğu dipnotlarda İbn Haldun'un ahlak bakımından kır toplumunu güzelleyen görüşleri öne çıkarmasını uyumlu bir duruma sokmaya çalışırken ulaştığımı söyleyebilirim.

⁴⁸¹ İbn Haldun'un genel mantığında değerlendirildiğinde gerçekte Araplar ve özellikle belli çağda ve zamanda bulunan bir Arap kuşağı buna örnektir. Fakat bu yalnızca geçici ve durumsal bir olgudur. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 364.

⁴⁸² **A.g.e.**, 1:s. 364 vd.

⁴⁸³ **A.g.e.**, 1:s. 330.

toplumsal barışı üstün kılan eski Hint toplumu⁴⁸⁴ ile Osmanlı'nın dağılma evresinde topraklarında yaşayan taşra halkı örnek gösterilebilir. İbn Haldun Bu toplumsal değişim sürecini şu biçimde betimlemektedir:

“...belli bir kavmin bu husustaki (yırtıcılık ve kır kültürü) ahvâli bile çağların değişmesiyle değişebilir. Bir topluluk bereketli topraklara iner, münbit bir araziye yerleşir, bol nimetlere kavuşur, maişet ve nimet itibariyle bolluğun âdetleri ve itiyatlarıyla ülfet ederse, bunun neticesinde eksilen bedevilikleri ve vahşilikleri nisbetinde şecaatları ve cesaretleri de noksanlaşır.”⁴⁸⁵

İbn Haldun'un toplum türlerine ilişkin yaptığı bu değerlendirmelerin gerçekte birer yaşam biçimleri değerlendirmesi olduğu söylenebilir. Temelde bu yaşam biçimlerinin birinin diğerine kesin bir üstünlüğü yoktur, elde ettikleri üstünlük de durumsallıkları gibi geçicidir⁴⁸⁶. Farklı yaşam biçimlerinin umrana (uygarlığa) katkı sürecinde her toplumun geçirebileceği farklı evreler olduğu söylenebilir. Aşağıda sunulan iki yaşam biçiminin genel değerlendirmesini burada yapılan açıklamalar ışığında değerlendirmek kesin biçimde bir yaşam biçimi benimseme ve diğerini dışlayıp aşağılama eğilimlerinin gemlenmesinde yararlı olması umulmaktadır.

A. KIR YAŞAMININ ÖZELLİKLERİ

Kavram olarak “bedevi” sözcüğünü bu olguyu betimlemek için kullanan İbn Haldun sözcüğün anlamını son derece geniş tutmuş ve kent yaşamının dışında kalan bütün taşra yaşantısını bununla betimlemeyi seçmiştir⁴⁸⁷. İslam Ansiklopedisinde bedevi için şöyle denmektedir:

“البيدي Çöl ve vahalarda develeriyle birlikte konargöçer olarak yaşayan Araplar'a verilen ad.

⁴⁸⁴ Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Ekinci, **HuS**, s. 76 vd.

⁴⁸⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 348.

⁴⁸⁶ Bu konuda bir üstünlük astlık ilişkisi olduğunu savunan görüşler de bulunmaktadır. Bu nedenle Muhsin Mahdi bedeviyi “ilkel (*primitive*)” hadariyi “uygar (*civilised*)” olarak çevirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 193.

⁴⁸⁷ Uludağ, “GİHveM”, s. 103 vd.

'Başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek' mânaları yanında 'çölde yaşamak, sahrada oturmak' anlamında da kullanılan Arapça bedâvet (bidâvet) kelimesi, '

"yerleşik hayat, medeniyet" anlamına gelen hadâretin karşıtıdır. "Kır, sahra, çöl" anlamına gelen bâdiyede yaşayan kimselere bedevî veya ehlü'l-bâdiye, ebnâü'l-bâdiye denir. Bedevîler deve veya keçi kılından yapılmış çadırlarda göçebe hayatı yaşadıklarından ehlü'l-veber, ehlü'l-hıyâm veya sekenetü'l-hıyâm adlarıyla da anılırlar. Buna karşılık köy, kasaba ve şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat yaşayanlara ehlü'l-meder adı verilir.

Sâmî dillerde "çöl" mânasına gelen arab (عرب) kelimesi eski devirlerde aynı zamanda çölde yaşayan kimse yani bedevî için kullanılıyordu. Nitekim Tevrat'ta (İşaya, 21/13; 13/20; Yeremya, 3/2), ayrıca Asur, Bâbil, Yunan ve hatta Câhiliye dönemine ait bazı metin, rivayet, tablet ve kitâbelerde arab kelimesiyle Arap yarımadasında çölde yaşayan bedevî Araplar kastediliyordu. Buna karşılık bir kabile adıyla veya oturdukları yerlerin ismiyle anılan yerleşik hayat yaşayanlara arab denilmiyordu. Nitekim Tevrat'ta geçen Kahtân (Yaktân), Sebe', Hadramut, İsmâil, Teymâ, Medyen kabilelerine arab denmemiştir. Milâttan sonraki dönemlerde ise yerleşik hayat yaşayan Araplar için de bu kelime kullanılmaya başlanmıştır.

İlk defa Kur'ân-ı Kerîm'de, yerleşik hayat yaşayan Araplar'la bedevî Araplar açık bir şekilde birbirinden ayrılmış ve bedevîler a'râb (أعراب) olarak adlandırılmıştır. Böylece bir ırkın adı olmakla birlikte yarımadanın köy ve şehirlerinde yaşayanlarına arab, çölde göçebe olarak yaşayanlarına ise a'râb (bedevî) denilmiştir (bk. A'RÂB)."⁴⁸⁸

İbn Haldun da *bedevi* kavramı ile *Araplık* hakkında benzer bir tutum benimsemektedir. Genel olarak bedevilere ilişkin örneklerini Araplar üzerinden sunması da bunun kanıtı sayılabilir⁴⁸⁹. Öte yandan bu sözcüğün Türkçedeki tam karşılığı sayılabilen "göçmenlik, konargöçerlik" kavramlarından birini benimsemek İbn Haldun'un genel mantığından uzaklaşmamıza yol açabilir. Bu nedenle kır

⁴⁸⁸ Bkz. Mustafa Fayda, "TDVA- Bedevi", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 26 Aralık 2015, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=050312>.

⁴⁸⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 324, 333, 336, 364–368.

toplumu⁴⁹⁰ ve daha doğru bir betimleme olması umuduyla “*kır yaşamı*” kavramı bu tez için benimsenmiştir⁴⁹¹.

İnsanların toplum içinde yaşamaları, İbn Haldun’a göre sırf geçimlerini sağlamak için yardımlaşma eğiliminden kaynaklanmaktadır⁴⁹². Bu süreçte öncelikle zorunlu sonrasında yararlı ve lüks gereksinimlerini karşılamaya çalışmaktadırlar⁴⁹³. Bu bakımdan zorunlu gereksinimlerin karşılanması öncelikli ve bunların karşılanması ise doğrudan doğa ile etkileşime dayandığı için kırsal yaşamın kent yaşamından önce ortaya çıktığı söylenebilir⁴⁹⁴. Bundan ötürü İbn Haldun’a göre devlet varlık bulmasından bile önce kırdaki insan ve toplum yaşamı söz konusu olmuştur⁴⁹⁵.

1. YÖNET(İŞ)İM

Toplumsal ilişkilerin çok sıkı olduğu küçük ve herkesin birbirini hemen hemen her yönüyle tanıdığı yapılar olan kır toplumlarında yaşamın yalınlığı ve doğallığı öndedir⁴⁹⁶. İbn Haldun kırdaki yaşayan yoğun bir asabiyye bağı ilişkisi olduğunu sıkça vurgulamıştır⁴⁹⁷. Bu nedenle kır yaşamında asabiyye önderlerin boynuna sanki demirden bir halka veya tasma gibi geçmiştir, onların eylem ve hareket özgürlüğünü –hem iyilik hem de kötülük yönlerine doğru- önemli ölçüde sınırlamıştır demek yerinde bir saptamadır. Kır yaşamında, toplum ne yöne gitmeye eğilim gösterirse önder ancak o yöndeki tehlikelere karşı diğerlerini uyarabilir, fakat yön ve yönelimlerini değiştiremez. Birinci bölümde de üzerinde durduğumuz Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında geçen çatışmanın neden ve sonuçları asabiyyenin kır toplumundaki güçlü yapısından ileri gelmektedir. Bu da önderliği, açık bir yönetim yetkisinden çok eşitler arası birincilik düzeyinde kalan görece rehberlik etme görevi ve yükü veren neredeyse hiçbir maddi getirisi bulunmayan bir sorumluluk ve yükümlülüğe

⁴⁹⁰ Uygun, **İHTovDeK**, s. 12 vd.

⁴⁹¹ Kır kent toplumları arasındaki etkileşimin daha durumsal olduğu yönündeki görüşler için bkz.

Uygun, **İHTovDeK**.

⁴⁹² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 323.

⁴⁹³ **A.g.e.**

⁴⁹⁴ **A.g.e.**, 1:s. 324–326.

⁴⁹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 326; Bu konuda benzer çağdaş görüşler için bkz. Uygun, **DevTe**, s. 10–35.

⁴⁹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 326–327.

⁴⁹⁷ **A.g.e.**, 1:s. 328 vd.

dönüştürmektedir⁴⁹⁸. Bu nedenle bu duruma tek yönlü ve yukarıdan aşağı bir anlamı olan “yönetim” yerine işteşlik takısı ile “yönetişim” demek daha doğru bir betimleme gibi görünmektedir.

Günümüzde devlet yönetiminin en önemli yetkisi olan yasamanın doğrudan toplumun kendisinde kaldığı görülmektedir. Diğer bir deyişle toplum yaşamının gereği ve yönetişimin en güçlü aracı sayılan kurallar ise bütünüyle ahlaki düzeyde kalmaktadır. Çünkü bu kuralların uygulanması kır toplumunda insanlar üzerinde bulunan bir egemenliğin eliyle yaptırım korkusu olmadan gerçekleşmektedir. Kişilerin kendi ve toplumun rızası arasında kurulan görece bir dengeye göre uygulandığı söylenebilir⁴⁹⁹. Bu nedenle günümüzde kullanıldığı anlamda kır toplumlarında demokrasinin uygulamada üstünlüğü vardır denebilir⁵⁰⁰.

2. İKTİSAT YAPILANMASI

Geçim kaynağı ve geçimlik elde etmek için bir araya gelerek yardımlaşmak İbn Haldun’a göre toplumsal yaşamının öncelikli kaynağı olduğuna daha önceden de değinilmişti. Genel anlamda İbn Haldun’a göre geçimlik (maîşet), bir insanın yaşamının istediği düzeyde ilerlemesi için zorunlu, yararlı ve lüks gereksinimlerini karşılamak için gelir getirici işler yapması bunlarda çalışması ve başkaları ile bunun için yardımlaşması olarak tanımlanabilir⁵⁰¹.

Kırda yaşayanlar temelde iki çeşit geçim kaynağına sahiptir. İlki yağma ve talan diğeri ise üretimdir⁵⁰². İlk durum yani yağma ve talan eğilimi bir toplumun daha geniş topraklarda daha büyük devlet kurabilmesine de yardımcı olmaktadır, çünkü devletin en önemli gereksinimi silahlı birliklerle elde edilecek savunma ve saldırı gücüdür⁵⁰³. Hatta doğrudan devlet kurma gücü çoğunlukla bu tür toplumlarda ortaya çıkan bir olgudur, ABD’nin kuruluşu, Fransız Devrimi sonrası Napolyon

⁴⁹⁸ A.g.e., 1:s. 349–350.

⁴⁹⁹ A.g.e., 1:s. 330–333.

⁵⁰⁰ Süleyman Uludağ da benzer bir görüştedir. Bkz. Uludağ, “GİHveM”, s. 107; Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 35110. dipnot.

⁵⁰¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 323–324.

⁵⁰² A.g.e., 1:s. 339, 348–349, 358–359, 364–368.

⁵⁰³ A.g.e., 1:s. 348–349, 358–359, 364–368.

fetihleri, Rusların 1600'lerden sonra Asya'da giriştiği fetih hareketleri böyledir⁵⁰⁴. Bu temelde günümüzde meşru bir geçim yöntemi sayılmasa Fransız devrimine kadar bütün dünyada en az doğal üretim yöntemleri kadar yaygın olarak kullanılan bir geçimlik elde etme biçimi sayılmaktadır⁵⁰⁵.

Diğer durum ise doğal üretim yöntemleridir. Buna göre genellikle göçmen olan kır toplumları bu göçe eğilimlerine göre;

- En çok göçe eğilimli olanlar yalnızca deve besler, Araplar gibi⁵⁰⁶
- Daha yeğni (hafif) durumda olanlar büyük ve küçükbaş hayvanlar besler, Türkler, Slavlar gibi⁵⁰⁷,
- Daha da yeğni göç eğilimi olanlar yarı göçebe (konargöçer) biçimde hayvancılık yanında sınırlı düzeyde çiftçilik yapabilirler⁵⁰⁸, Osmanlı Devletinin kuruluş aşamasında Ertuğrul Bey ve Osman Gazi dönemindeki kayı boyu gibi.

Saldırganlık ve cesaret -iktisadi anlamda aşırıya kaçılmadığı sürece- İbn Haldun'a göre büyük ve güçlü devletlerin kurulmasında olumlu yönde etkili bir özelliktir⁵⁰⁹.

⁵⁰⁴ Örnek için bkz. "French Revolution Facts, Information, Pictures | Articles About French Revolution" Günümüzde de Irak ve Afganistan işgali ile ABD'nin kendisine sağladığı stratejik ve iktisadi olanaklar göz önünde tutulduğunda ABD'nin de farklı yönde ilerlediği söylenemez.

⁵⁰⁵ Bkz. **a.g.e.**

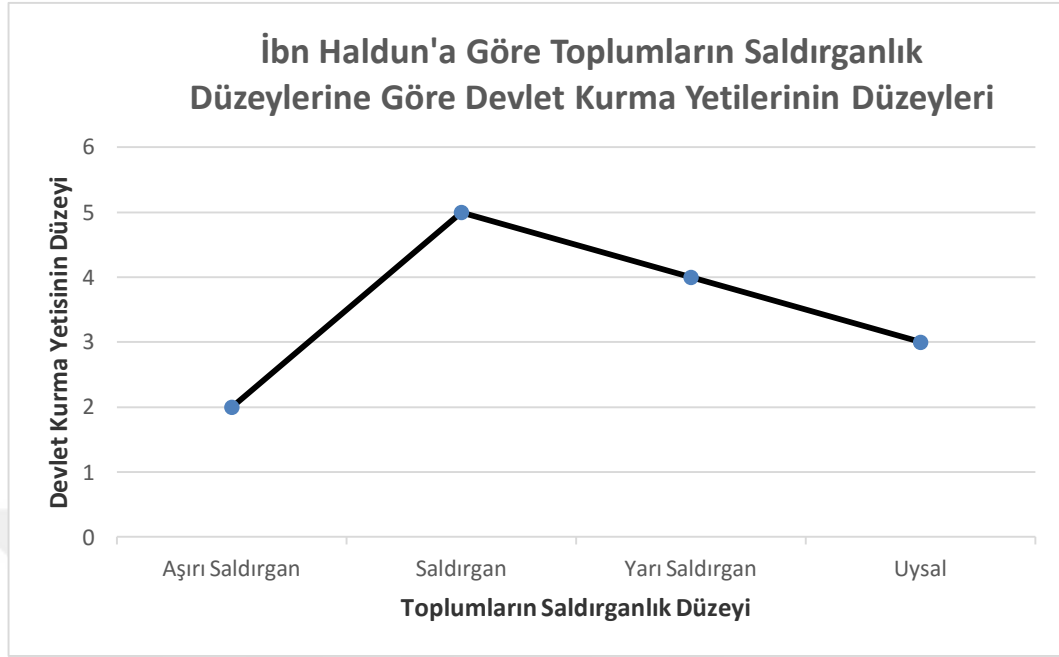
⁵⁰⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 324–326, 364.

⁵⁰⁷ **A.g.e.**, 1:s. 325.

⁵⁰⁸ **A.g.e.**

⁵⁰⁹ **A.g.e.**, 1:s. 348–349, 364.

Şekil 2.2



Bunun dışında üretim yöntemleri bakımından son derece yalın bir yapıda bulunan kır yaşantısı içinde herhangi bir gerçek sanat ve bilim etkinliği ya da çalışması –İbn Haldun’a göre- yapılmıyor görünmektedir⁵¹⁰. Bu nedenle belirtmek gerekir ki kırdaki yaşayanlar eğer çiftçilik ile uğraşacaklarsa kentlilere boyun eğmek zorunda kalacaklardır, çünkü ellerinde kendi başlarına çiftçilik yapmak için gerekli araçlar ve gereçler bulunmamakta ve bunları üretebilecek işçiliğe yabancı durumda bulunmaktadır⁵¹¹. Üstelik bu onların devlet kurma yetisini de zayıflatacaktır. İbn Haldun bunu şu hadisle ortaya koymaktadır: “Hiçbir kavmin evine bu alet (saban) girmez ki, o kavmin arasına zillet girmemiş bulunsun.”⁵¹² Bu sıkıntının kaynağı ise sınırlı düzeyde gücü bulunan kır toplumunun bu araçları kullanmak ve elde ettiği ürünü, onun zorunlu olandan çoğunu saklamak yanında savunma için de kullanılmak zorunda kalacaktır. Bu da toplumun insan kaynaklarının bölünmesine ve daha saldırgan tutumları seçen toplumlara kıyasla daha zor koşullara düşmelerine yol açmış olacaktır. Bunu öngören kır toplumları kent yaşamından ve onu andıran, insanı ona yaklaştıran her şeyden sakınmaya eğilimlidir⁵¹³.

⁵¹⁰ A.g.e., 1:s. 324 vd.

⁵¹¹ A.g.e., 1:s. 368–369.

⁵¹² A.g.e., 1:s. 354.

⁵¹³ A.g.e., 1:s. 648–649.

Bunun yanında yalın üretim ve geçimlik teknikleri ile imece biçiminde ortaklaşa üretim yönteminin yaygın oluşu bireysel mülkiyet kavramına büyük ölçüde engel olduğu için bir kır toplumunda kurulan asabiyye birliğinde insanların eşyalarını ortak biçimde elden geldiğince verimli kullanmaya çalışmaları son derece doğal karşılanabilecek bir olgudur.

3. AHLAK

İbn Haldun her toplumun her insan gibi doğuştan temiz kişilik doğası ile doğduğunu düşündüğü önceden de belirtilmişti. Bu doğrultuda yeni bir toplumun ilk ortaya çıktığı ortam olan kır yaşamı da insanların ve toplumların doğallığa yalınlığa ve zihinsel temizliğe en yakın olduğu durum olarak görmekte olduğu söylenebilir⁵¹⁴.

Kır yaşantısında ahlaklılık son derece kolay ortaya çıkmakta ve kente göre daha çok toplum yaşamında yer bulmaktadır. Bunun nedeni olarak İbn Haldun kır toplumunun doğaya yakın olmasını sunar. Diğer bir deyişle doğanın insanın önüne sunduğu görece düz ve dürüst zorlayıcı olay ve olgulara karşı insanın kendinden ve çevresindeki diğer insanlardan başka tutunacak bir dalı yoktur⁵¹⁵. Doğa çoğunlukla sert bir ölüm tehlikesini kır yaşantısında insanların yüzüne sıkça tutmaktadır. Bu sayede insanlar her anın son anları olabileceğini düşünerek anın hakkını verecek davranışlar sergilemeye daha çok eğilim gösterebilmektedirler⁵¹⁶. Bir sorun olduğunda eldeki bütün olanaklar seferber edilerek o sorun bir an önce çözülür. Hiçbir şey zamanın akışına ya da yarına kolay kolay terk edilmez. Bu etkin duruş kır yaşantısında insanın daha üretken olmasına ve öyle kalmasına olanak tanımakta ve kendisini bireysel olarak bir bütün biçiminde her yönüyle geliştirmesini erişilebilir kılmaktadır. Doğal zorlama kırdaki yaşayan insanın önünde bir meydan okuma gibi durmakta ve onu her yönden sınırlarını zorlamaya yöneltmektedir. Kırdaki yaşayanların bu aralıksız baskı altında bir demir gibi dövülen kişiliklerinin bu nedenle daha sağlam kaldığı düşünülebilir⁵¹⁷.

⁵¹⁴ A.g.e., 1:s. 326 vd.

⁵¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 671.

⁵¹⁶ A.g.e.

⁵¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 330–333.

Ayrıca kırsalda yaşam koşullarının zorluğu insanların bedenlerini sürekli zinde ve hareketli tutmak zorunda bıraktığı için iş yapmaktan gocunmaz ya da sıkılganlık içine düşmezler⁵¹⁸. Ahlaka uygun davranışların kırdaki yaşayanlar için gerçekleştirilmesi zor olan bir yanı da bulunmamaktadır, çünkü toplum imece ile çalışmaktadır. Bireyin teknik bilgi gerektiren ve uzun bir emek sonucu edinilebilen bir yetisinin bulunması ondan beklenmez. Diğer bir deyişle toplumun beklentileri son derece düşüktür. Çünkü sürekli eylem ve etkinlikte bulunmak durumunda olan toplumun tek tek olayları ya da tarihsel süreci inceleyip bir yargıya varması pek olanaklı değildir. Diğer bir deyişle zaman algısının zayıflığı kır toplumunun ahlaka uygun davranmasını kolaylaştırmakta çünkü derinlemesine bir düşünce geliştirilmesi yoluyla toplumsal ahlakı aşan bir bireysel ahlak geliştirmek için hiç kimsenin en boş zamanı ne de harcayacak gücü bulunmamaktadır. Bu olanaklar daha çok yaşamı sürdürmek için harcanması gereken zaman ve gücü ucu ucuna karşılamaktadır. Bu nedenle bireylerin ne teknik bilgi yönünden başkalarının anlayamayacağı işler yapması ne de yakın insani ilişkilerden ötürü saklı gizli bir şeyler yapması son derece zordur. Bu da çok güçlü bir toplumsal saydamlık sağlamaktadır. Bu nedenle birinin – toplumun genel yönelim ve eğilimlerine göre- hatalı ya da yanlış davranışta bulunma eğilimi toplum tarafından kolaylıkla dizginlenebilmektedir.

Ahlaki belirleyen diğer bir unsur olarak toplum yaşamını düzenlemeye yönelik kurallar ise, çoğunlukla doğrudan toplumun kendisinden gelmektedir. Bunu sağlayansa toplumsal iletişim ve etkileşim olanaklarının son derece geniş ve açık olmasıdır. Dilin yalınlığı, insanların kavramakta güçlük çekeceği teknik bilgiden kaynaklı farklılıkların olmayışı gibi etmenlerin varlığı bunda etkilidir. Bu yollarla doğal koşullarda toplum önderin rehberliğinde kendisi için en yararlı ve işlevsel olan kuralların en gereklilerini bir bütün olarak yavaş yavaş oluşturmaktadır. İstisnai olarak toplum dinsel bir önderin (peygamberin) çevresinde birleştiği bu durumda devletleşme süreci hızlanabilir. Böylece yalnızca gerekli olanların ötesinde yararlı bazı kuralların da ortaya çıkması ve toplum yaşamında uygulanması İbn Haldun'a göre olanaklıdır.

⁵¹⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 742.

B. KENT YAŞAMININ ÖZELLİKLERİ

İbn Haldun'un kullandığı asıl kavram “*hadari*”dir. Dilimize “hazır” olarak giren sözcükle aynı kökten türeyen bu sözcüğün, aynı mantıkta herhangi bir konuda önceden önlem alıp bunu uygulamak için tasarıda bulunma yetisini, yan ve yakınlık, oturma durumunda bulunma ve kentte yaşama gibi anlamlara gelebilecek biçimde dilimize çevrilebilecek anlamları bulunmaktadır⁵¹⁹.

İbn Haldun da kent yaşamının geniş olanaklarını kastederek ve orada yaşayanların doğalarını öne çıkararak yalın biçimde yerleşiklikten öte bir anlamı öne çıkardığı için kent ve kentlilik “*hadari*” sözcüğü için daha uygun düşmektedir⁵²⁰. Özellikle kentte gerçek anlamda bir teknik üretimin var olduğunu vurgulayan İbn Haldun⁵²¹, kentte yaşayan insanların da öz bakımından farklılık gösteren işlerde çalıştığını, yaşam anlayışlarının değiştiğini bu nedenle başka insanlara dönüştüklerini düşünmektedir⁵²². İbn Haldun'a göre kentler uygarlık tarihinin başlangıcında var olmayıp sonradan ortaya çıkmış ve özellikleri, gelenek ve görenekleri farklı bir yönetim, iktisat ve ahlak yapısı oluşturmuştur⁵²³.

1. YÖNETİM

Kent yapısal olarak kır yaşamının tersine büyük ölçüde karmaşıklığa ve katmanlı bir yapıya dayalıdır. Doğal koşullarda yeryüzünde yatay bir yayılma durumunda olan insanların kent yaşamında dikey bir boyuta da yayıldığı gözlemlenebilir.

Bu yeni çok boyutluluk durumu, yalnızca evlerinin kat kat üst üste yükselmesi ile sınırlı değildir. İnsanların düşünceleri de katmanlı ve çok boyutlu bir yapı kazanmak durumundadır. Bu karmaşık yapı ile toplumun tek tek bireyler olarak başa çıkması toplum biliminde kuramsal bir çatışma alanı olan yapı ve eylem ikilemini

⁵¹⁹ Uludağ, “GİHveM”, s. 103.

⁵²⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 666.

⁵²¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 368.

⁵²² **A.g.e.**, 1:s. 329–330, 343, 541, 563; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 666.

⁵²³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 326.

doğurmaktadır⁵²⁴. Buna göre her hangi bir insan yalnızca tek bir insan olarak toplumsal yapıların kendisinden beklentilerini karşılayamaz, ya da kendi beklentilerine uygun eylemleri gerçekleştirecek bir alanı toplumsal yaşamın karmaşık ve yoğun yapılanması içinde gerçekleştirecek alana kavuşamaz⁵²⁵. İbn Haldun bu ikilemi aşmanın bir yolu olarak devleti ve devletliyi önermektedir. Yani yönetilen ve yönetici ayrışması toplumun bireysel eylemler üzerinde başıboş bırakıldığında oluşturması olası olan baskı ve yaptırım tehdidini devlet ve devletli kendi eline alarak, toplum içinde baskı unsuru olabilecek farklı alt asabiyyelerin birbirleri ile çatışarak birbirlerinin eylemlerini sınırlayacak tutarsız davranışlar yapmalarını engelleyecek önlemler alabilir⁵²⁶.

Kent'in yapısının karmaşıklıktan ötürü dengesizliğe eğilimli olması da devleti dengeyi ve adaleti sağlayacak bir güç olarak ortaya koymayı gerektirmiştir. Bu bakımdan farklı yönlerden açık vermeye eğilimli olan bu yapıyı dengede tutmak ve kendi ağırlığı altında ezilmeden gelişmesini sağlamak devlet ve devletlinin öncelikli görevidir.

Devlet ve devletli bu görevini gerçekleştirirken üç durumda bulunabilir. İlki devletlinin usunun elinde bulunan biçimsel ve maddi devlet gücünün ötesinde olmasıdır. Bu durum toplum için son derece tehlikelidir. Devletli kısa süre içinde toplumda kimsenin kolay kolay ulaşamayacağı beklentiler içine girer ve halkı yıkıma sürükler⁵²⁷.

İkinci durumda devletlinin usunun elde ettiği devlet gücünü taşımayacak kadar zayıf olmasıdır⁵²⁸. Bu durumda da devletli ya arzu ve dürtülerine göre devletin kaynaklarını boşa harcayarak tüketir, ya da devletlilik özelliğini başka birine kaptırır. Bu devletin içinden bir görevli olursa devletlinin vesayet altına alınmasına yola açar⁵²⁹. Bu devletin dışından biri olursa hanedanlık değişimine yol açar ve devlet yeni kişinin mülkiyetine geçer.

⁵²⁴ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, Ed. Cemal Güzel, 2. Baskı Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005, s. 655.

⁵²⁵ **A.g.e.**

⁵²⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421.

⁵²⁷ **A.g.e.**

⁵²⁸ **A.g.e.**, 1:s. 422.

⁵²⁹ **A.g.e.**, 1:s. 414–417.

Son olarak devleti yumuşak başlılıkla yönetebilecek biçimde devlet gücü ile dengeli onu ne aşan ne de ondan geri kalan bir usu bulunmasıdır. Bu durumda kaldığı sürece devlet güçlenir ve kent yaşamında umran artar⁵³⁰.

Burada devletlinin usuna öncelik tanınmasının nedeni devletini doğrudan biçimsel eylem gücü ve çalışkanlıkla yönetilmesinin bir insan için olanaksız oluşudur. Üstelik devletli zor ve tehlikeli bir işi kendisi yaparsa, İbn Haldun tarafından sorumsuzca davranmakla suçlanabilir. Sonuçta toplum devletliyi ancak bulunduğu konumun gereği olan ağırbaşlılığı gösterdiği sürece izleyecektir. Savaşlarda aceleci olanlar ve atılgan biçimde kendisini tehlikenin ortasına atanları toplum izlemeyecektir. Bu nedenle İbn Haldun'a göre doğru ya da yanlış yönde toplumun yönelimlerinden aşırı düzeyde sapma gösteren bir yönetici uzun süre yönetimde kalamaz.

Diğer bir önemli nokta ise kent yaşamının dışı doğru genişlemeye eğilimli olması ve kent yaşamı dışında kalan hiçbir şeye saygı gösterme eğiliminin kentlilerde bulunmamasıdır. Diğer bir deyişle kent dışında kalan alanla bir denge kurulma amacı güdülmez ya da kenti koruyan devletin başka toplumlara, devletlere ya da kentlere nasıl yaklaştığı toplum yaşamında bir öncelik göstermez. Önemli olan kent içinde adaletin ve dengenin sağlanmasıdır, yoksa kent dışında bir dengenin oluşup oluşmaması umursanan bir konu değildir. Devletin de bu nedenle sınırlarını gücünün yettiği uç noktaya kadar genişletmesi doğal ve genel bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır.

2. İKTİSAT YAPILANMASI

Kent yaşamının doğallıkla genel bir bağlantısı yoktur. Bunun yerine kırdan elde edilen işlenmemiş kaynakları işleyip ürüne çevirmek yani sanatlar, zanaatlar ve bilim kent yaşamının öncelikli geçim kaynağı sayılmaktadır. Bunun dışında geçimlik elde etmenin diğer bir yolu da bu ürünlerinin dolaşımını sağlayacak olan ticarettir. İbn Haldun kent yaşamında doğal sayılabilecek geçim kaynaklarının yalnızca bunlar olduğunu belirtmektedir. Bunlar dışında kalan defnecilik, memurluk gibi hiçbir

⁵³⁰ A.g.e., 1:s. 420.

geçim yolunun doğal olmadığını dolayısı ile umrana gerçek bir katkı yapmalarının da olanaksız olduğunu belirtmektedir.

Bilimler ve sanatların gelişimi eğitim zincirinin kopmadan sürdürülmesine bağlıdır. Bunun için de yapılabilecek tek şey kentin düzenli aralıklarla farklı devletlerin egemenliğine girmesi ve onların asabiyyesi altında güvenceyle gelişip serpilmesidir. Yoksa uzun süre tek bir asabiyyenin altında kalan kent en sonunda asabiyyenin kendi kendine son bulduğu noktada yok olma tehlikesiyle yüzleşecektir⁵³¹. Taze asabiyyelerin sağlayacağı en önemli katkı ise, kırdan gelip yönetimi ele geçiren toplumların yığınlaşıp bıkınlaşan eski toplumun gelenek ve adetlerini benimsemeleri (öykünme kuramı) bunları daha ileriye taşımak için harcanacak maddi manevi güçlerinin bulunmasıdır.

İktisadi yaşamın gerçek anlamda önem kazandığı bir ortam olan kentte devletin yönetimi ve iktisadi yaşamın değişimi koşut gitmektedir. Başlangıçta devletin çok az karışması ile ve sağladığı güvenlikle iktisadi etkinlikler kentte umran üretimini geliştirir ve kent yaşamına sanat, bilim, spor, eğlence gibi yeni boyutlar kazandırır. Bu boyutlar üretim tüketim dairesinin sarmal biçimde düzenli olarak gelişmesine ve insanların daha çok üretip daha çok tüketmesine, daha ince işçiliğe ve sanata yönelmesine, kentiçi ve kent dışı ticaretin hızlanarak artmasına yol açmaktadır⁵³². Böylece kent nüfusu da çoğalır, bu da umran üretecek daha çok insan demektir⁵³³. Bir aşamadan sonra artık umran yararlı ürünlerden çok lüks sayılan ince işçiliklere yönelir ki bunların başlangıçta üretilen ürünlerin çok işlevli özelliklerini göstermediği görülür. Başlangıçta örneğin Çin’de altından soba bacası geçerek ısınan bir yatak üretilirken, uygarlığın gelişen evrelerinde örneğin İngiltere’de işlenmiş gözyaşı şişesi üretimi gibi neredeyse başka hiç bir şey için kullanılamayacak şeyler üretilmeye başlanır. Sonuçta bu işlevsiz ürünler, bunlara olan talep ve bunların arzı zorunlu ve yararlı ürünlerin üretim ve tüketimi için gerekli insan gücünü ve maddi kaynakları gasp ettiği için iktisadın gelişimini sağlayan dayanaklar zayıflamaya başlar⁵³⁴.

⁵³¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 665.

⁵³² **A.g.e.**, 2:s. 652.

⁵³³ **A.g.e.**

⁵³⁴ **A.g.e.**, 2:s. 669.

Bu bir süre sonra toplumda yararlı ve zorunlu araç ve gereç üretenlerin zayıflamasına ve üretimden vazgeçmesine yol açar. Bu yolla hem iktisadi anlamda çöküntüye uğradıkları için hem de lüks ürünlere ara mal, hammadde ürettikleri için üretimi bıraktıklarında kentte iktisadi yaşam hızlı bir küçülmeye uğrar⁵³⁵. Sonuçta lükse ve aşırılığa eğilim göstermeyen yalnızca yararlı olduğu kendilerine kanıtlanabilen araç ve gereçleri benimseyen taze bir asabiyye tarafından kent yönetimi ele geçirilmedikçe bu böyle sürüp gider. Yeni gelenler eskilerin bu aşırıya kaçan ve onları doğrudan hatırlatan her şeyi silmek için bir yıkım ve yeniden yapıma girişir ve bu kentte iktisadi yaşamın yeniden canlanmasını insanların kente geri gelmesini sağlar.

Devlet bu belirtilen süreçte kentin iktisadi yaşamına ne kadar az karışırsa o kadar başarılı sonuçlar edinilir. Çünkü burada önemli olan insanların aşkın dürtülerinin hem bireysel hem de toplumsal çıkarlar uğruna yönlendirilerek insanların çalışmaya güdülenmesi ancak bu arzu ve dürtülerini kıracak zor ve baskıdan sakınılması yoluyla olanaklıdır. Bu yol yerine devlet iktisadi yaşama etkin biçimde karışmaya kalkarsa İbn Haldun'a göre devletin biçimsel gücünün ve büyüklüğünün baskısı altında umran üreten kentlilere zulüm etmeye eğilim gösterir⁵³⁶. Bu bir insanın karınca yuvasına düşüncesizce ya da bakmadan parmak sokması gibidir, sonuçları yıkıcıdır. Çünkü devlet yapısı bakımından piyasada iş yürüten hiçbir tacirin ya da sanatçının, bilim insanının başa çıkamayacağı bir zorlama gücüne sahiptir⁵³⁷.

Doğrudan ticarete girse kendisine engel olamayarak zorla ve baskıyla kentlilerden zararına aşırı ucuz ürün alabilir, ya da satmak istediğinde bunu çok yüksek bir fiyattan istediğine zorla satabilir⁵³⁸. Doğrudan üretime girse devletin bir alanda üretime özgüleyip çalıştırabileceği insan gücü ve olanağıyla piyasa iş yapan hiçbir umran üreticisi rekabet edemez, kısa süre sonra hepsi üretim yapmaktan vazgeçer⁵³⁹.

⁵³⁵ **A.g.e.**, 2:s. 656; **a.g.e.**, 2:s. 723.

⁵³⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 542,550–551.

⁵³⁷ **A.g.e.**, 1:s. 542.

⁵³⁸ **A.g.e.**

⁵³⁹ **A.g.e.**, 1:s. 542–544.

İbn Haldun'a göre devlet toplumsal sorumluluk olan bazı alanlarda zekât fitre gibi kaynakları toplayıp yardım kurum ve kuruluşları oluşturabilir⁵⁴⁰. Kentte gerçekleşen umran üretiminden farklı kalemlerde vergi alıp bunları yatırıma dönüştürebilir ve insanların yararlı ve gerekli bulunduğu kent yaşamını net biçimde herkes için kolaylaştıran etkinliklere ve işlere harcayabilir. Böylece umranın gelişip serpilmesine büyük katkı yapabilir⁵⁴¹. Bu aynı zamanda hukuk ve diğer gerekli bilimlerle uğraşanları da besleyip doyurmak ve gözetmek anlamına geldiği için devletin bu kişilerin toplum üzerinde sağlayacağı uyumsuzluk çözümü gibi yetileri devletin ömrünü uzatacaktır⁵⁴².

3. AHLAK

İktisadi anlamda serpilme kent yaşamında umran üretmeye çalışan insanlar iki boyutta değerlendirilip dört farklı topluluğa ayrılabilir. Öncelikle bir insanın işinin ustası olup olmadığı diğer bir deyişle yetkinliği incelenmelidir. Diğer bir boyut ise kişinin ahlakıdır. İbn Haldun'a göre devletli önceliği her durumda yetkinliğe vermeli ahlaksız olsa bile kişileri gözetim altında tutarak sanatlarını ve bilimlerini gerçekleştirmelerini sağlamalıdır⁵⁴³. Bu bakımdan öncelik sıralaması İbn Haldun'a göre; "*Ahlaklı ve iş bilen, ahlaksız iş bilen, ahlaklı iş bilmeyen ve son olarak ne ahlaklı ne de işte bilgisi olmayan*" biçiminde en çok seçilmesi gerekenden en aza doğru kısaca sıralanabilir⁵⁴⁴.

Ticarette ise insanların olanağı daha kısıtlıdır. Burada iş bilmek demek saldırgan atılgan ve çekişme için yetkin olmayı gerektirmektedir⁵⁴⁵. Bu durumda ticaretle uğraşan birinin ahlakını koruması neredeyse olanaksızlaşmaktadır⁵⁴⁶, çünkü İbn Haldun'un sıkça söylediği gibi "*İnsan alışkanlıklarının çocuğudur*"⁵⁴⁷. Ticari yaşamda edindiği sertlik, zalimlik, acımasızlık, bencillik onun kişiliği durumuna

⁵⁴⁰ A.g.e., 1:s. 548.

⁵⁴¹ A.g.e.

⁵⁴² A.g.e., 1:s. 424.

⁵⁴³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 722–723.

⁵⁴⁴ A.g.e., 2:s. 700.

⁵⁴⁵ A.g.e., 2:s. 720.

⁵⁴⁶ A.g.e., 2:s. 721.

⁵⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 349; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 700.

gelecektir⁵⁴⁸. Bunu önlemenin tek yolunun ticaretle uğraşmak isteyen bir sermaye sahibinin güvendiği kişilere pazarlık ve alım satım işlerini bırakması, bunları doğrudan kendisinin yapmasından kaçınması gerekmektedir⁵⁴⁹.

Bu bakımdan İbn Haldun'un kent yaşamında ahlak üzerine yaptığı tespitler doğrudan iktisadi yaşamla ilintilidir. Çünkü kent yaşamında doğal gerçek boyutların yerini insanın zihnini kaplayan yapay iktisadi boyut almıştır. Her şeyin odak noktası kent yaşamında odur. Kır yaşamında insanlara sağladığı açık ve yakın yararları görüldüğü için değerli görülen ahlak kentte bu nedenle işlevsiz kalmaktadır. Çünkü insanların iyilik yaptıkları biri ile yeniden karşılaşmaları çok zayıftır. Diğer bir deyişle çoğalan ve farklılaşan kent nüfusunun tek bir asabiyye altında birleşmesi git gide zorlaşmaktadır. Bu da insanların başkalarına asabiyyeleri gereği özgeci davranma eğilimini azaltmaktadır. Bu da ahlaki toplum nezdinde hem az bulunur hem de değersiz bir duruma sürüklemektedir.

Kent yaşamının iktisadi koşullarının insanları yönelttiği aşırılık eğilimlerini dizginlemek için bir yöneticinin dizginleri eline alıp toplumsal yaşamı hem hukuksal hem de siyasal yönden düzenleme zorunda olduğu görülmektedir⁵⁵⁰. Bunun yanında İbn Haldun'un özellikle vurguladığı üzere hukukun üretiminde ve uygulanmasında aydın bir kesiminin yöneticiye karşılıksız destek sunması da yöneticinin yani devletlinin işlerini büyük ölçüde kolaylaştıracaktır. Batıda bu işi tarihsel bir süreçte ortaya çıkan parlamento üstlenmiş iken, Müslüman toplumlarda bunu genellikle yetişmiş uzman kişi sayılan fıkıh ve Şeriat bilginleri ve aydınlar üstlenmiştir⁵⁵¹.

Bu genel özellikler dışında yukarıda belirtilenler dışında kalan işlerde uzun süre çalışan kişilerin zenginlik elde etmesi doğrudan "yaltaklanma" ile olanaklıdır⁵⁵². Bunu yapmayı kendine yediremeyen hukukçu ya da aydın sınıfından kimseler ise İbn Haldun'a göre çoğunlukla fakirliğe tutsak olmaktadır⁵⁵³.

⁵⁴⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 720.

⁵⁴⁹ **A.g.e.**

⁵⁵⁰ **A.g.e.**, 2:s. 732.

⁵⁵¹ **A.g.e.**, 2:s. 704.

⁵⁵² **A.g.e.**, 2:s. 706 vd.

⁵⁵³ **A.g.e.**, 2:s. 713 vd.

Bu da eğer güçlü bir toplumsal yardımlaşma söz konusu değilse bir iki kuşak içinde bu aydın kesimin hukuk ve adalet üretiminden ve uygulamasından ayrılması kaçınılmaz olmaktadır⁵⁵⁴. Bu bakımdan bir devletli ve toplum ellerinde biriken artı değer bir kısmını bu tür insanların yetiştirilmesi için ayırmaz ise devletin sürekliliği tehlikeye girebilir, çünkü tek başına hiçbir yönetici her dönemde bir öncekinden daha karmaşık ve daha yoğun duruma gelen kentlerde yaşamı kolayca düzenleyemez.

Bunun yanında yöneticilerin ahlakının ve davranışlarının toplum üzerinde önemli bir etkisi vardır. Çünkü toplum güç bakımından onlara benzemeye çalışmaktadır. Bu nedenle de İbn Haldun'a göre dinle ilgisi bulunmayan ya da zayıf olan bir yöneticinin toplumun ahlakı üzerinde yozlaştırıcı bir etki yapabileceği öngörülebilir⁵⁵⁵.

III. TOPLUMLAR ARASI ETKİLEŞİM VE TOPLUMLARIN EVRİMİ

Kır ve kent toplumları doğal koşullarda birbirleri ile nasıl etkileşime girerse girsin, umrana katkı yapmaktadır. Bu bakımdan İbn Haldun'un etkileşimli (cedelli, diyalektik) bir süreci betimlemeye çalıştığı düşünülebilir.

Tarihsel süreçte başlangıçta yalnızca kır yaşamının hatta ondan öncesinde de yıkılığın (vahşilik) olduğunu öne süren İbn Haldun uygun coğrafi koşullar elde edildiğinde bir toplumun yerleşik yaşamı benimseyerek kentler kurarak bunlarda umran üretimine yöneldiğini belirtmektedir⁵⁵⁶. Bu başlangıçta barış yoluyla kurulan ilk kentlerin de kökenidir. Fakat toplumlar arası etkileşim İbn Haldun'un yaşadığı çağda kentlerin, kırdan gelenler ile kentliler arasında yapılan savaşlar sonunda kentlerin ya el değiştirdiğini ya da yıkılıp yeniden kurulduğunu belirtmektedir. Çünkü umranın paylaşılması zayıftır ve yerleşiklik de bu durumu daha da zorlaştırmaktadır⁵⁵⁷. Umranın paylaşılmasında gösterilen bu yetersizlik onun gösteriş için kullanılması ile toplumlar arası kıskançlıkları besler ve umrana gerek duyar

⁵⁵⁴ A.g.e., 2:s. 714.

⁵⁵⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 362.

⁵⁵⁶ A.g.e., 1:s. 285 vd.

⁵⁵⁷ A.g.e., 1:s. 358.

ondan yoksun bırakılanlar üzerinde umranı elinde bulunduranlara karşı öfke ve saldırganlık güdülerini bilir⁵⁵⁸.

İbn Haldun, zaten saldırganlığa eğilimli olan insanların bu güdülenmeleri sonucu ortaya çıkardıkları savaş konusunda şöyle demiştir: “*Savaş, insanlık âleminde mevcut olan tabii bir şeydir. Savaş yapmamış hiçbir kavim ve topluluk yoktur*”⁵⁵⁹. Bundan önce sıkça değindiğimiz İbn Haldun’un yalın devlet tanımı olan “*Tagallup mülktür (Üstün gelme, devlettir)*”⁵⁶⁰, de bizi benzer bir anlayışa sürüklemektedir. O da, savaşın kaçınılmaz ve doğal bir insan edimi oluşudur⁵⁶¹. Bu anlayış aynı zamanda devletlerin ve kentlerin, İbn Haldun’un yaşadığı çağda barış yoluyla kurulmadığını da göstermektedir. Barış, savaş yanında daha çok aranan, istenen ve yararlı bir olgu olsa da baskın olarak kullanılan yöntem savaştır⁵⁶².

İslam fetihleri başladığında çevresinde bulunan umranlı toplumların, umrana ilişkin olanaklarını onlarla gönüllü olarak paylaşmaya eğilim göstermemesi de yıkımlarına neden olmuştur⁵⁶³. Yine Moğol istilaları öncesinde Çinlilerin ve Bağdat ve çevresinde gelişen İslam Uygarlığının bu birikimlerinin övgülerinin bozkırın ortasında her şeyden habersiz olan Timuçin’e kadar ulaştığı görülmektedir. Bu bilgi ışığında diğer toplumlar ve -kurutulmuş et kurutulmuş süt ve at kanından başka hiçbir geçimliği bulunmayan- Timuçin’in kendi halkının elindeki olanakların farkını görmesi, insanın iliklerine kadar öfke duyması için yeterli bir neden sayılabilir⁵⁶⁴. Bunun yanında birinci ve ikinci dünya savaşı öncesinde Almanların içine düştükleri durum da çok farklı değildir. Fakat umran olanaklarını ellerinde tutanlar, savaş kaçınılmaz duruma gelene kadar ellerindekini paylaşmaya yanaşmamışlar sonuçta savaşta ölmeyi hak etmeyen birçok masumun da hakkına ve kanına girmişlerdir.

İbn Haldun çağlar boyu bu durumun birkaç istisna dışında hiç değişmeden sürüp gittiğini gözlemlemiştir. Bu istisnalara örnek olabilecek ilk durum Abbasiler

⁵⁵⁸ **A.g.e.**, 1:s. 529.

⁵⁵⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004.

⁵⁶⁰ **A.g.e.**, 1:s. 350.

⁵⁶¹ Alper, “SaDoBİ”, s. 38 vd.

⁵⁶² **A.g.e.**, s. 36.

⁵⁶³ İbn Haldun bu konuda Arapların *İlhiz* -akrep ve bokböceği ezmesinden yapılan bir çeşit besin-yemek zorunda kalacak kadar yokluk içinde bulduklarından dem vurmaktadır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 441.

⁵⁶⁴ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 257–258.

döneminde zayıflayan Arap asabiyyesi yerine destek olması için güçlenmekte olan Türk asabiyyesinin aşama aşama yerleştirilmesi ile İslam kültür ve Uygarlığının koruması ve geliştirilmesinin onlara devredilmesi, diğeri Hindistan'ın Türk-İslam yönetimine girerek uzun süre barış içinde yönetilerek umran üretmeyi sürdürmesidir⁵⁶⁵.

Bu durumda İbn Haldun'un toplumlar arası etkileşim türleri arasında savaşa öncelik tanıdığı söylenebilir. Savaş onun için doğal barış ise olanaklıdır⁵⁶⁶. Fakat bunun tek başına İbn Haldun'un üzerinde durduğu tek konu olmadığı da görülmektedir. İbn Haldun devlet kuramlarında toplumlar arası savaş dışında benzeşme eğilimleri ve zaman içinde geçirdikleri evrelerin biçimleri ve görünümleri üzerine kapsamlı bazı saptamalarda bulunmuştur. Şimdi bunlara değinilecektir.

A. TOPLUMLAR ARASI ETKİLEŞİM: ÖYKÜNME KURAMI

İbn Haldun, aynı çağda yaşayan farklı toplumların birbirleri ile kurdukları ilişkilerin çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca eğer toplumlar savaş durumunda değillerse birbirleri ile görece barışçıl ilişkiler içine girme eğiliminde bulduklarını da belirtmektedir. Fakat bu ilişkilerin eşitler arası ilişkiler yanı olan ticaret, evlilik, kaynak paylaşımı gibi ilişki biçimleri dışında kalan çoğunluğu eşitsizler arasındadır⁵⁶⁷. Aşağıdaki başlıklarda İbn Haldun'un bu durumlar hakkında öngördüğü olasılıklar incelenecektir.

1. KAZANANA ÖYKÜNME

Umran elde etmek için etkileşime giren kır ve kent toplumları arasında varlık bulan savaşlar bir sonuca bağlandıktan sonra elde edilen zafere göre toplumların birbirleri ile ilişkisi ve konumu değişmektedir. Çoğunlukla kentliler bir savaş sonunda yenilirler ise doğal özelliklerini yaşamsal kolaylıklar adına terk ettikleri ve

⁵⁶⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 351; Şentürk, **İHVİSOVFİY**, s. 30, 34, 62,.

⁵⁶⁶ Bkz. Alper, "SaDoBİ".

⁵⁶⁷ Kadir Canatan, **Mukaddime Sözlüğü: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, 1. Baskı, Rasyo Akademi - Sözlük 1 İstanbul: Rasyo Yayınları, 2009, s. 388, 430.

bir baştan bu yana hiyerarşiye tutsak olup boyun eğdikleri için kölelikten gocunmazlar⁵⁶⁸.

İbn Haldun'a göre insanın benliği (nefsi, psikolojisi) sürekli biçimde kendisini yenende bir üstünlük belirtisi ve olgunluk göstergesi aramaktadır⁵⁶⁹. Bundan ötürü kendisindeki boyun eğmişliğin doğal ve durumsal bir başarı ve üstünlükten değil, kazananın sanki olgusallaşmış değişmez bir üstünlüğünden ileri geldiğine inanmaya eğilimlidir⁵⁷⁰. Bu yanlış anlayışa düşülmesi ve bunun düzeltilmeden uzun süre sürmesi bir çeşit inanç ortaya çıkmaktadır⁵⁷¹. Bundan sonra yenilen bütün yönleri ile onu yenene benzemeye çalışır. İbn Haldun'a göre öykünmenin ilk nedeni budur⁵⁷².

Diğer bir öykünme nedeni ise yenilenin yenilgisinin nedeni olarak yenen de asabiyye ve güçlülük gerektiren maddi bir özelliğin bulunduğunu yok saymasıdır⁵⁷³. Ona göre yenilgisinin nedeni yenenin edindiği alışkanlıklar ve tuttuğu yollardır⁵⁷⁴.

Bunların üzerine yenilen yakalayabildiği her yönüyle yenene benzemek için elinden geleni yapar. Giyim kuşamında onun gibi giyinir. Onun gibi araçlar, aletler ve taşıtlar kullanmaya çalışır, onların okuduğu kitapları okumaya çalışır. Asıl nedenin yalnızca durumsal bir güçsüzlükten kaynaklı bir yenilgi olduğunu güç dengelerinin yeniden değişebileceğini aklının ucuna bile getirmez⁵⁷⁵. Görüldüğü üzere toplumsal dönüşüm üç aşamadan geçmektedir⁵⁷⁶:

- Bir çekişme sonucu uğranılan yenilgi yüzünden başka bir topluma *boyun eğme*;
- Yenende olgunluk ve üstünlüğün yenenin alışkanlıklarından ileri geldiğine olan *inanç*;
- Yenenin tüm özelliklerine *uyum sağlamaya* çalışma.

⁵⁶⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 362, 363.

⁵⁶⁹ **A.g.e.**, 1:s. 361.

⁵⁷⁰ **A.g.e.**

⁵⁷¹ **A.g.e.**

⁵⁷² **A.g.e.**; Diğer bir deyişe ilişkilerin eşitsizlik durumunda kurulması öykünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Bkz. Canatan, **MuSöz**, s. 430.

⁵⁷³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 361.

⁵⁷⁴ **A.g.e.**

⁵⁷⁵ **A.g.e.**

⁵⁷⁶ Canatan, **MuSöz**, s. 389.

Bu aşamalar İbn Haldun'a göre insan ve toplumda görülebilen bütün öykünme eğilimlerinin doğal süreci sayılabilir⁵⁷⁷. Bunun yanında öykünme eğitimde olan öğrenciler öğretmenlerine bu biçimde bir bağlılık ve benzeme eğilimi göstermektedirler⁵⁷⁸. Bu durum devletlinin toplum içindeki konumu içinde geçerlidir. Devletlinin alışkanlıkları, tutumları kolayca toplum tarafından benimsenir, çünkü onun gücünün bu alışkanlıklardan geldiği gibi bir anlayış topluma egemen olmaktadır. Bu nedenle İbn Haldun şu özlü sözü iletmektedir: “*Halk hükümdarlarının dini üzeredir.*”⁵⁷⁹

Öte yandan eğer savaş önceden umran sahibi olan kentli devletin başarısı ya da iki kır toplumu arasında çıkan savaş birinin öbür kır toplumu üzerinde kesin ve belirgin bir üstünlük kurması ile sonuçlanırsa yenilen kır toplumu onun özünü oluşturan asabiyyeden bütünüyle sıyrılır ve kopar. Yırtıcılığı etkin kişilik biçimi olan kır toplumu önderinden kent ve devlet ele geçirme amacı soyutlandığında İbn Haldun'un deyimiyle: “...*üzerine tembellik ve miskinlik çöker. O derecede ki, karnını doyurmak ve ciğerlerini su ile serinletmek hususunda bile tembellik gösterir.*”⁵⁸⁰ Kır toplumu bu durumdan ötürü kendisini bütünüyle kaybeder ve yok olmaya yüz tutar⁵⁸¹. Bu durum doğasından ve özünden kopmak demek olduğu için toplumun yok olması için bir katliama veya öldürmeye gerek yoktur. İlk aşamadan başlayarak süreç, bir toplumu devlet kuramayacak hatta kendisini unutturacak düzeyde bir güçsüzlüğe doğru sürüklemektedir⁵⁸². Bu duruma İbn Haldun ilk fetihler sonrası Müslüman Arapların yönetimine giren kır toplumlarını göstermiştir. Ona göre adaleti konusunda sahabe döneminin bir sıkıntısı yoktur, fakat yönetimlerine boyun eğen diğer kır toplumları, asabiyyelerinin amacından büsbütün soyutlandıkları için yaşam amaçlarını yitirmişlerdir. Bu nedenle kendiliklerinden yok olmuşlardır. Çünkü doğaları kölelikle hiç uyumlu değildir⁵⁸³.

⁵⁷⁷ A.g.e., s. 389 vd.

⁵⁷⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 361.

⁵⁷⁹ A.g.e., 1:s. 362.

⁵⁸⁰ A.g.e., 1:s. 363.

⁵⁸¹ A.g.e.

⁵⁸² Canatan, **MuSöz**, s. 400.

⁵⁸³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 363; İbn Haldun'a göre insanların öğrenmeye olan aşkı da yine benzer nedenlerle azalır. Öğrencinin benliğine ya da bedenine uygulanan zorlamalar ve baskılar asgari düzeyde tutulmazsa öğrenci öğrenmekten vazgeçer, yılar. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 990–991.

2. *KENT KÜLTÜRÜNE ÖYKÜNME*

Kır yaşamından gelen her insanın aradığı ulaşmayı arzuladığı olgu kentli olmaktır⁵⁸⁴. Çünkü kent yaşamının olanakları kırdan yaşam ve için gereken bireysel çabayı en aza indirmekte insanın rahatlık içinde kolaylıkla yaşamasına olanak tanımaktadır. Bu bakımdan kent yaşamı derince kazılmış bir çukur ya da girdap gibi kırdan gelenleri sürekli yutmaktadır⁵⁸⁵. Tersine İbn Haldun'a göre kentliler, kır yaşamına –içinde yaşadıkları kentte önemli düzeyde olan ve göze batan aksaklıklar olması dışında- kolay kolay özenmemekte ve eğilim göstermemektedirler⁵⁸⁶.

B. TOPLUMLARIN EVRİMİ: DÖNEMLER KURAMI

Toplumlar yalnızca birbirleri ile etkileşime girmez, fakat zaman içinde yaptıklarının birikimi ile bir biçimde kendi kendileri ile etkileşime de girerler. Alt başlıklarda bu durumun nasıl gerçekleştiği çözümlenmeye çalışılacaktır.

1. *YÖNETİMDE BULUNMANIN (HANEDANLIKLARIN) ÖMRÜ (TAVIRLAR KURAMI)*

Yönetmek temelde güce dayanan bir olgudur. Gücün kaynağı ve görünüşü çeşitli olabilir. Fakat günümüzde de en değerli sayılan güç biçimi bilgidir. Bu nedenle, bu dönemlerin varlığı İbn Haldun'un bilgi kuramına doğrudan bağlıdır. Çünkü burada irdelediği öncelikli konu, yönetimde bulunanların bu yönetim gücünü onlara neyin sağladığı ve bunun etkilerinin ne kadar uzun sürdüğüdür. Dönemlerin her biri gerçekte bilginin edinilmesinde gösterilen çabanın düzeyini ve başarı olanağını irdelemektedir⁵⁸⁷. İbn Haldun'a göre evrensel bir döngü olan oluş yok oluş süreci içinde devlet yönetme bilgisi oluşmakta ve kaybolmaktadır⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 326.

⁵⁸⁵ *A.g.e.*

⁵⁸⁶ *A.g.e.*

⁵⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 768.

⁵⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 345.

a. Birinci Kuşak Yöneticiler: Kurucular

Bu aşamada devleti kurmaya yönelik aile ve önder devletin kurulması ve ayakta tutulması için gerekenleri bilmekte ve ona göre davranışa geçmektedir. Devletin varlığını sürdürmesi için gerekli olan bilgileri doğrudan deneyimleyerek elde ettiği için bu bilgilere önem verir ve gereklerini yapmaya özen gösterir⁵⁸⁹. Süreçteki zorluklara alışkın olduğu için önüne çıkan sorunlara şaşırılmaz ya da bunlardan gocunmaz, yalnızca onları çözmeye odaklanır⁵⁹⁰.

Üstelik kırsal yaşamda devletin olanaklarının bulunmayışı önderin istese bile toplumsal sorunları çözmekte kendi bireysel gücünden başka şeylerden yararlanmasına olanak tanımamaktadır⁵⁹¹. Bu nedenle toplumun gereksinimlerini karşılamak için çırpındıkça toplumda onun bu uğraşlarına doğrudan tanık olmakta ve onun gerçekten ne kadar zorlandığını gördükleri için, öndere olan inanç ve güvenleri gittikçe artmaktadır⁵⁹². Bu sayede gerçek anlamda hareketlenen bir asabiyye önderin çevresinde belirginlik kazanmaktadır⁵⁹³.

b. İkinci Kuşak Yöneticiler: Kurucuları İzleyenler

İkinci aşamadaki kuşak ise devlet yönetimini birinciden devralmıştır. Doğrudan onun deneyimlerini dinleyerek yetişmektedir ve yönetim için gerekli olan yetiler hakkında ancak birinci elden kuramsal düzeyde bilgilidir. Kurucu kuşak gibi davranmak için elinden gelen çabayı sarf eder fakat bilgisi deneyimsizlikten birincilere göre ötürü zayıftır⁵⁹⁴.

Özellikle asabiyyenin bu dönemde büyük ölçüde kırılması ve bütünüyle devşirmelere yaslama söz konusu da olduğu için ilk kuşak devletliler gibi

⁵⁸⁹ A.g.e., 1:s. 393.

⁵⁹⁰ A.g.e., 1:s. 346.

⁵⁹¹ Kayapınar, "İHAKSİTYeBA", s. 127.

⁵⁹² A.g.e.

⁵⁹³ A.g.e., s. 127-128.

⁵⁹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 346.

zorluklarla yönettikleri toplum içinde de pek karşılaşmazlar. Karşılaştıkları sorunlar daha küçük olacaktır⁵⁹⁵. Bu da kendilerini zorlamalarını gereksiz kılmaktadır.

c. Üçüncü Kuşak Yöneticiler: İzleyenleri İzleyip Olanla Yetinenler

Üçüncü kuşaktakiler devletin kuruluşundaki zorluklarla ilgili bilgileri yapandan değil duyardan gelen aktarımlara dayanmaktadır. Bu nedenle elindeki bilgi büyük ölçüde zayıflamıştır. Fakat bu bütünüyle onları yıldırılmaz ellerinde bulunan devlet gücüne ve olanaklarına saygı duyarlar ve kendilerinden öncekinin ellerine ulaştırdığı bu gücü elverdiğince korumaya çalışırlar. Fakat eksik bilgileri yüzünden yönetim işlerinde sıkça yanılıya düşmektedirler. Bu da devleti zayıflatmaktadır⁵⁹⁶. Bilgi eksikliğinden gelen başarısızlıkların yarattığı yetersizlik duygusunu dünyaya ilişkin zevklere zaman ayırarak giderme eğilimi bu dönemde artışa geçer.

d. Dördüncü Kuşak Yöneticiler: Savurganlar

Bu kuşak yöneticileri devletin gerekleri ile bilgidен neredeyse bütünüyle uzak kalmıştır. Bu nedenle asabiyye sahiplerini aşağılamakta ve kendilerinden zayıf görmektedirler. Ellerindeki gücün zamansal anlamda başlangıcı ve sonu olmadığını sanmaktadır. Devletin kuruluşu ile ilgili olan bütün zorluklardan habersizdir. Bundan ötürü de ne çevresinde yönetimine destek olan insanlara ne de atalarına ya da gücünün kaynağı olan topluma hiç saygı duymaz. Sorumsuzca davranmaktan kendi alıkoymak için bir neden göremez⁵⁹⁷. Neredeyse bütünüyle kendi arzularına göre kendisine kadar gelen bütün olanakları savurganca tüketir⁵⁹⁸.

Yukarıda sözü edildiği gibi yöneticilerin bilgisine göre kuramsal düzeyde dört kuşak biçiminde değerlendirilmeleri olanaklıdır. Fakat bu bütünüyle maddi anlamda dört kuşak olmak zorunda değildir⁵⁹⁹. Daha erken -yani üç kuşak- ya da daha geç -

⁵⁹⁵ A.g.e., 1:s. 393.

⁵⁹⁶ A.g.e., 1:s. 346.

⁵⁹⁷ A.g.e.

⁵⁹⁸ A.g.e., 1:s. 347.

⁵⁹⁹ A.g.e.

yani beş ya da daha çok kuşak- bir zamanda devletin dağılması olasıdır⁶⁰⁰. İbn Haldun özellikle yöneticiler ve araştırmacılar bakımından güçlü bir nedensellik algısının insanları daha üst düzeyde bir varlığa dönüştürdüğüne inanmaktadır⁶⁰¹. Bu algıyı da geliştirmek yine deneyim ve alışkanlık edinerek gerçekleşmektedir⁶⁰². Doğal olarak deneyim elde olanağını yitiren herhangi biri aynı zamanda kendini gerçekleştirme olanağından da yoksun kalmaktadır.

Bir örnek sunmak gerekirse Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş devrinin başından Kanuni devrine kadar uygulanan yöntem deneyimi her padişapta yenilemek üzerinedir. Yani şehzadelerin sancağa çıkartılması ve kardeş katli düzeni, bir çeşit siyasi yarışın var olduğunu ve eylem ile bilgi arasında en üstün düzeyde yetiye kavuşanın kardeşler arasından yükselerek padişah olabildiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle her padişah değişiminde devlet yeniden kurulmaktadır, çünkü her şehzade kendi sancağında kendi asabiyyesini oluşturma deneyimini yaşamakta ve devletli olmanın gereklerini böylece kavramaktadır⁶⁰³. Yavuz'un döneminde bu durum zirve yapmıştır ve kardeşleri doğrudan hukuk kitapları kaleme alacak kadar kuramsal bilgiye sahip iken Yavuz daha çok uygulamacı yönü ile onlara üstün gelebilmiştir⁶⁰⁴. Kanuni'nin ise böyle bir olanağı hiç olmamıştır, çünkü yarışacağı bir erkek kardeşi yoktur. Bu nedenle siyasal sorunlarla doğrudan yüzleşip onları çözmek yerine çoğunlukla hazır bulunan fıkıh içtihatlarını ülke genelinde resmileştirmiştir⁶⁰⁵. Sonuçta varılan noktada ise farklı hukuk düzenleri öngören mezheplerin mantıkları

⁶⁰⁰ A.g.e.

⁶⁰¹ A.g.e., 1:s. 768.

⁶⁰² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 768 vd.

⁶⁰³ Geniş bilgi için bkz. Altan Çetin ve Galip Çağ, **İbn Haldun Umranında Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Asabiye Teorisi**, 1. Baskı İstanbul: Lotus Yayınevi, 2015, s. 111 vd.

⁶⁰⁴ Durumun derinliği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Korkud Çelebi, **İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçerden bir Eleştiri: Hallu İskâli'l-Efkâr fi Hilli Emvâli'l Küffar-Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri**, Ed. Âsım Cüneyd Köksal, Çev. Osman Güman, 1. Baskı, İSAR yayınları 2 İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013 Söz konusu kitap Yavuz'un kardeşi şehzade Korkut tarafından kaleme alınmıştır. Yavuz da büyük olasılıkla kardeşleri ile olan ölümüne rekabet ilişkisinin Kanuni'de de gerçekleşmemesi için önlem olarak tek erkek çocuk yaptığı söylenebilir. Sonuçta Osmanlı'yı Osmanlı yapan önemli bir özellik sekteye uğramış ve devletin Sonraki aşamada İbn Haldun'un belirttiği ikinci evreye geçmesi kaçınılmaz olmuştur. Öte yandan yöntem üst üste yinelendiği için devlet yönetme bilgisi hem kuramsal hem uygulamada çokça derinleşmiştir. Yalnızca bu derinleşme sayesinde bile dünyanın geri kalanının tersine Osmanlı'da İbn Haldun'un okunup takdir edildiği ve kuramlarının göz önünde tutulduğu söylenebilir. Fakat aşırı bilgi kirliliği İbn Haldun'un düşüncelerine göre önlemler almayı olanaksız kılmış olabilir. İbn Haldun'un Osmanlı'ya etkileri hakkında bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **İçtimaiyat (II. Cilt)**, 3. Basılış, 918 İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1961, s. 116 vd.

⁶⁰⁵ İkinci, **HuS**, s. 285 vd.

karmaşık düzeyde iç içe geçerek gerçek anlamda adil biçimde uygulanma olanağını yitirmiştir.

2. DEVLETİN GEÇİRDİĞİ EVRELER (DÖNEMLER KURAMI)

İbn Haldun zaman için de toplumların geçirdiği evrelerin hanedanlık yerine devlet ve toplumu odak alarak ortaya koyduğu görece farklı bir biçimi de bulunmaktadır. Burada da yine aynı süreç vardır fakat bu sefer toplum ve devlet odağa alınarak ele alınmıştır.

a. Üstünlük, Başarı ve İstila Dönemi

Asabiyye ile devletleşme sürecine giren bir toplumun ilk tutumu, asabiyyesinin sağladığı gücü maddi olarak ortaya koymak ve çevresinde bulunan diğer toplumları bu konuda ikna edecek bir başarı göstermek için çabalamak olacaktır⁶⁰⁶. Doğal koşullarda bunun ortaya çıkış biçimi de savaş ve istila biçiminde kendini göstermektedir⁶⁰⁷. Dolayısı ile yapılan her savaş ve elde edilen her başarı hanedanlığın konumunu perçinleyecek ve hem kendi toplumunda hem de başka toplum ve devletlerde saygı ve korku uyandıracak bir üne kavuşmasına katkı yapacaktır⁶⁰⁸. Asabiyye bu dönemde yalın ve güçlüdür⁶⁰⁹.

Bu dönemde insanların ve önderin eli altında maddi hiçbir birikim yoktur. Hatta ellerindeki tek değerli şey yokluğun kendisidir, demek daha yerindedir⁶¹⁰. Toplum önderin çevresinde bu yoklukları giderme olasılığı için bir şeyler yapabileceklerine inandıkları için birleşmektedir⁶¹¹. İbn Haldun'un toplumun bu türden bir amaç doğrultusunda önderin gösterdiği yönde ilerlemesini devlet oluşumunun ve yapılanmasının başlangıcı saydığı görülmektedir⁶¹². Kırsal yaşamda yokluğun ve yoksunluğun oluşturduğu acımasız ortamda yaşamını sürdürmesi için

⁶⁰⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 400.

⁶⁰⁷ **A.g.e.**, 1:s. 399.

⁶⁰⁸ **A.g.e.**, 1:s. 400.

⁶⁰⁹ **A.g.e.**

⁶¹⁰ Kayapınar, "İHAKSiTYeBA", s. 131.

⁶¹¹ **A.g.e.**

⁶¹² **A.g.e.**, s. 131-132.

insanın tek çaresi toplumla birlikte hareket etmesidir. Toplumun gereksinimleri ile kendininkileri özdeşleştirmesi onun böyle davranmasını kolaylaştıracaktır⁶¹³.

Devlet bu aşamada henüz bir cenin durumundadır. Tohumu atılmış, fakat asabiyyeden bağımsız bir biçim kazanamamıştır⁶¹⁴. Bu nedenle medeni hukukta olduğu gibi sağ ve tam doğmadan devletin güç ve özelliklerini bir bütün olarak gösteremez⁶¹⁵ ya da onun haklarına ve sorumluluklarına sahip olduğundan kolay kolay söz edilemez. Devlet ve toplum yani dokular ve deri henüz ayrışmamış ve farklılaşmamıştır⁶¹⁶. Bu aşamada karşılaşılan zorluklar toplumu yıldırma yerine birer meydan okuma olarak algılandığı sürece toplum gittikçe daha ileri düzeyde bir çözüm üretme gücüne kavuşmaktadır ki, bu da çevrelerinde oluşmakta olan bir sürü sorunun varlığı ile toplumun asabiyyesini güç emen bir girdap gibi gittikçe genişletmektedir. Bu hem asabiyyenin çevreye verebileceği zarar olasılığını arttırırken hem de bunların sorumluluğunu alıp yıkılanın yerine daha iyisini yapma gücüne de kavuşmasını sağlamaktadır⁶¹⁷.

b. Egemenliğin Tekelleşmesi Dönemi

İkinci aşamanın başında artık, toplumun güçlü bir asabiyyesi ve ona dayanılarak kazanılmış başarılar, topraklar ve kentler bulunmaktadır⁶¹⁸. Önder ile asabiyye bağı ile ona bağlı olanlar bu kaynakları -tükenip yok olma olasılığına aldırmadan- kullanmaya ve harcamaya eğilim gösterirler⁶¹⁹. Önder bu durumda bir

⁶¹³ A.g.e.

⁶¹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 400.

⁶¹⁵ Bkz. TBMM, **Türk Medeni Kanunu, Özel Hukuk** içinde, c. 4721, 2001, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin1.aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=medeni%20kanun&Tur=1&Tertip=5&No=4721>

I. Doğum ve ölüm

Madde 28- Kişilik, çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer. Çocuk hak ehliyetini, sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde eder.

⁶¹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 539; Kayapınar, “İHAKSiTYeBA”, s. 127–128.

⁶¹⁷ Kayapınar, “İHAKSiTYeBA”, s. 136–137 Bu bakımdan Hegel’in de ileri sürdüğü gibi karşıt bir güç ve olumsuz bir odak noktası olarak bir düşman; asabiyyenin devlet kurulmasına yol açacak biçimde genişlemesi için birçok toplumda bir zorunluluktur. Düşmanlarla savaşmanın ötesinde toplumun algılayabileceği bir maddi başarı ya da başarısızlık, bu aşamada ortaya konulabilir durumda değildir, çünkü toplum bundan öte istekleri ve amaçları kavramaktan büsbütün aciz durumdadır. Çünkü yokluk onları bir araya getirirken görüş alanlarını da kısıtlamaktadır, elde bir varlık bulunması ve düşman yerine buna odaklanılması yıkımı da yanında getirebilir. Bu nedenle düşman, toplumun artan gücünün odaklanıp asabiyyenin bu aşamada korunmasını sağlayan en belirgin olgudur.

⁶¹⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 411.

⁶¹⁹ A.g.e., 1:s. 563.

seçim yapmak zorunda kalmaktadır. Ya bu yağma ve talan eğilimine boyun eğecek ve elde edilen kent olanaklarının güzel yaşam koşullarının yanında asabiyye bağıyla bağlı olanlar tarafından sömürülüp yok edilmesine göz yumacak ya da bu olanakları kendi adına sahiplenip herkes için koruma altına alacaktır⁶²⁰. Burada önderin yaptığı bir çeşit ticarete benzemektedir. Önder para birimi olarak asabiyyeyi kullanır, bu ana kadar biriktirdiği asabiyyenin bir kısmını ya da hepsini devleti oluşturma karşılığında –sanki bir konut ya da devre mülk alıyormuşçasına- bedel olarak ödeyip terk ettiği söylenebilir. Sonuçta önderin asabiyyesi büyük ölçüde azalır ya da büsbütün tükenir fakat kendisinin ve çocuklarının ve veya halkın -bunun yanında eğer usa ya da dine dayalı bir adalet anlayışı varsa- geleceğini güvence altına almış olur⁶²¹.

Bu süreç yani bu ticaret zor ve tehlikeli görünmektedir. Gerçek anlamda devlet kurmaya eğilim gösteren bir önderin asabiyye bağına karşılık ona devlet kurmada destek olsun diye yanına devşirmeleri, kölelerini, azatlılarını aldığı bu durumda da büyük ölçüde yalnızlaştığı görülebilir⁶²². Bu nedenle ikinci aşamayı başarıyla sonlandırmak ilk aşamadan çok daha zor görünmektedir⁶²³. Fakat gerçek anlamda devletin varlık bulması da bu aşamanın başarı ile sonlandırılmasına bağlıdır.

c. Dinlenme ve Rahatlık Dönemi

Bu aşamada artık, devlet vardır. Toplumda yönetimde bulunanlar adlarını ölümsüzleştirecek yapıtlar ortaya çıkarılması ün, gösteriş ve ululuklarını destekleyecek işler başarılması için çaba sarf eder⁶²⁴. Gerçek anlamda hem toplumun hem de hanedanlığın zenginleştiği tek dönem budur⁶²⁵. Ordu son derece güçlüdür ve dostu düşmana karşı bir övünç kaynağı ve tehdit unsurudur⁶²⁶. Bu dönemde devletlilerin yönetimi bütünüyle ele geçirdiği ve yaptırım gücünü gerçek anlamda elinde topladığı tek dönemdir⁶²⁷. Bu dönemin devletlileri kendilerinden sonra

⁶²⁰ A.g.e., 1:s. 411.

⁶²¹ A.g.e., 1:s. 374 vd.

⁶²² A.g.e., 1:s. 412.

⁶²³ A.g.e., 1:s. 400; Uygun, İHTovDeK, s. 146.

⁶²⁴ İbn Haldun, Mukaddime, 2004, 1:s. 400, 544.

⁶²⁵ A.g.e., 1:s. 400.

⁶²⁶ A.g.e.

⁶²⁷ A.g.e.

geleceklere yol gösterecek kararları tek başlarına alabilecek kadar özgürdürler⁶²⁸. Gerçek anlamda kentlilik bu dönemde ortaya çıkar ve gelişir⁶²⁹. Bu dönemde vergiler çok olmakla birlikte umran üretenlerin bu konuda bir gocunması ya da vergi ödemekten kaçınması söz konusu değildir, çünkü bunu devletin kendilerini korumasına karşılık ödenen gerekli ve yararlı bir yükümlülük sayıp benimsemektedirler⁶³⁰. Sanatlar ve bilimler gelişmeye ve serpilmeye başlar, toplum yaşamı bunların kazandırdığı yeni boyutlara göre başlangıçtaki yalınlıktan cayarak karmaşıklık ve gösterişe eğilim gösterir⁶³¹, bu da yeni çeşitlerde birçok verginin konmasına yol açar fakat bunlar da umran üretenlerin göze almayacağı düzeyde olmaz⁶³².

d. Eldeki ile Yetinme ve Barışa Eğilim Gösterme Dönemi

Bu döneme giren toplum ve devlette artık, önceki dönemde son sınırına ulaşan her şey aşama aşama azalmaya başlar. Öncelikle devletli diğer devletlerle ve akranları ile daha iyi geçinme ve barışı koruma eğilimindedir, çünkü öncekilerin başarıları ve yaptıkları asabiyyeyi ve onun beslediği –gerçek anlamda başarı elde etmek için gerekli olan- toplumsal coşkuyu büyük ölçüde tüketmiştir. Devletli önceki dönemde yaşayan atalarının izinden gitmek için elinden geleni yapar fakat onlar gibi zorluklar karşısında önemli ve gerekli deneyimi bulunmadığı için tökezleyebilir, biraz da bu nedenle barış devletli için daha çekici görünmektedir⁶³³.

Bu dönemin sonuna doğru vergiler, bundan sonra umran üretenlerin yarar zarar ölçümü yaptığında iş yapmayı gerektirmeyecek kadar az bir net kâr oranı elde ettiklerini görmelerine yol açar. Bu nedenle aşama aşama toplum üretimden çekilir ve tembelleğe yönelir, çünkü emeğinin karşılığını çalışsa bile alamayacağına inanmaktadır⁶³⁴. Böylece devlet bütçesinde vergi yükümlülerinde bir azalmadan ötürü açık ortaya çıkar⁶³⁵. Bunu devletli ve çevresindeki yönetici kesim daha çok

⁶²⁸ A.g.e., 1:s. 400–401.

⁶²⁹ A.g.e., 1:s. 400.

⁶³⁰ A.g.e., 1:s. 540.

⁶³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 724.

⁶³² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 539.

⁶³³ A.g.e., 1:s. 401.

⁶³⁴ A.g.e., 1:s. 540.

⁶³⁵ A.g.e.

vergi koyarak kapatmaya çalışır fakat bu toplumun iyice üretimden çekilmesine yol açar. Bu nedenle İbn Haldun vergilerin olabildiğince az tutulmasını öğütlemiştir⁶³⁶.

Ayrıca devletlinin çevresinde halkın kaynaklarını umarsızca sömürmeye eğilim gösteren insanlar ortaya çıkabilmektedir. Devletlinin bunlara karşı gözü açık davranıp ticari işlerde ve umran üretiminde bunların pazara egemen olmasına engel olmalıdır, yoksa devletin içinden çıkmayacağı bir yaşlanma ve güçten düşme durumu baş gösterebilir⁶³⁷.

e. Savurganlık ve Dağılma Dönemi

Bu aşama, devlet yönetimine ilişkin bütün bilginin unutulduğu ve düzenin yararlarından vazgeçildiği dönemdir. Devlet ve devletli aşırılıklara yönelir. İçinden geçtiği gibi devlet ve toplum kaynakları sınırsızca harcar, bu konuda önüne geçmeye çalışanları ezer. Bu yolla umran üretiminin sekteye uğramasına ve kendisinden önce gelenlerin yapıtlarının yok olmasına yol açmaktadır⁶³⁸. Toplumun uçsuz bucaksız dürtülerini doyurmak zorlaşır, çünkü devletin giderleri gelirlerini büyük ölçüde aşmıştır⁶³⁹.

Önce vergileri arttırmayı deneyen yönetici yukarıda sözünü ettiğimiz biçimde üretim ve tüketimde azalmayı tetiklemiş olur⁶⁴⁰. Sonuçta devlet geri dönülmez bir süreç içine düşer⁶⁴¹. Ya zamanla kendi kendini yiyerek yıkılır⁶⁴², ya devlet içinde veya dışında bulunan yeni bir asabiyye önderliğinde farklı bir hanedanlık devlete el koyar⁶⁴³. Eğer ilk durum gerçekleşirse özellikle devletlinin çiftçilik yapanları bundan alıkoyacak kadar arttırdığı baskı ve vergiler yüzünden toplum kendisini besleyemeyecek duruma gelir ve büyük kıtlıklar, kıranlar⁶⁴⁴ ve besin ürünleri için

⁶³⁶ A.g.e.

⁶³⁷ A.g.e., 1:s. 542.

⁶³⁸ A.g.e., 1:s. 401.

⁶³⁹ A.g.e., 1:s. 541.

⁶⁴⁰ A.g.e., 1:s. 540–541.

⁶⁴¹ A.g.e., 1:s. 557.

⁶⁴² A.g.e., 1:s. 549 vd.

⁶⁴³ A.g.e., 1:s. 565 vd.

⁶⁴⁴ A.g.e., 1:s. 570.

önemli çatışmalar ortaya çıkabilmektedir. Böylece umran bütünüyle sıfırlanmış olmaktadır⁶⁴⁵.

IV. İBN HALDUN'UN DEVLET KURAMLARINA YAPILAN ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMELERİ

İbn Haldun'un bir bilim adamı olarak insanlığa yaptığı katkının değeri kolayca kabul edilebilecek türden değildir. Bilindiği gibi bilim alanında çalışan herkes doğal olarak bu alana bir katkı yapma peşindedir, fakat kişiler kendisinden önce gelenlerin kendilerinin asla ulaşamayacağına inandıkları bazı başarılar göstermiş ise buna direnmeleri bunu reddetmeleri de doğaldır. İbn Haldun bu durumu: “...*idrak sahasına girmeyen bir şeyi inkâr etmek, idrak niteliğine sahip olan herkeste görülen bir haldir.*” biçiminde ortaya koymuştur.

İbn Haldun'a son derece sert⁶⁴⁶ ve bilimsel kimliğinden çok doğrudan kişiliğine yönelmiş acımasız birçok eleştiri yapılmıştır⁶⁴⁷. Öte yandan İbn Haldun bu türden eleştirilere bile açık olduğunu alçakgönüllülükle şu sözleriyle ortaya koymuştur:

*“Hâlbuki bu eseri (Mukaddime'yi) telif ettikten sonra da çağlar boyu yaşamış zevat arasındaki eksikliğimi yakinen biliyor, bu gibi hüküm ve konularda başarılı olmaktan âciz kaldığımı itiraf ediyorum. Yetkili zevatın, engin ve geniş bilgilere sahip olan şahısların eserime hoş görü ile değil tenkit gözü ile bakmalarını arzu ediyorum. Rastladıkları aksaklıkları ıslaha girişerek beni mazur görmelerini diliyorum. İmdi ilim sahipleri arasında bilgi sermayemiz pek azdır itirafta bulunmak kınanmaktan kurtuluştur. Dostlardan umulan güzel muameledir.”*⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 651.

⁶⁴⁶ Uludağ, “GİHveM”, s. 50 vd.

⁶⁴⁷ Bu konuda ilginç bir örnek olarak bkz. Aytekin Demircioğlu, “Gazali ve İbn Haldun'da Narsistik Yönelimler”, **Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi** içinde 2, sayı 3 (Bahar 2014),

https://www.academia.edu/9382312/Gazali_ve_%C4%B0bn_Haldunda_Narsistik_Y%C3%B6nelimler.

⁶⁴⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 162.

İbn Haldun'u bu alçakgönüllü tavrından sonra *Mukaddime*'yi derinlemesine okuyanlar, çoğunlukla gücüne hayran kalıp onun başarılarına ulaşamayacakları kanısına varabilir. Bu nedenle onun yaratıcılığını kendi düşünce yapıları, siyasal amaç ve çıkarları doğrultusunda saptırmaya çabalamaları olasıdır⁶⁴⁹. Bunu başaramayanların da eleştiriye yöneldiklerini söylemek olanaklıdır.

Bu bakımdan yapılan eleştirilerin birbiri ile ilişkileri ve mantık kurgusu içindeki yerlerine göre önce kadercilik ve belirlenimcilik, sonra organizmacılık, sonra karamsarlık ve en sonunda toplumsal atomculuk eleştirilerini inceleyeceğiz.

A. KADERCİLİK VE BELİRLENİMCİLİK ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ

İbn Haldun'un toplumsal yaşamın evrimi ve etkileşim biçimleri hakkında ortaya koyduğu kuramlarının yanında, insanın kişilik yapısı ve doğasının belirlenmesi hakkında neredeyse kesin biçimde ortaya koyduğu coğrafi koşulların insan üzerinde yaptığı etkilerin baskın oluşu onun kaderci ya da belirlenimci olduğu biçiminde yorumlanabilmektedir.

Öncelikle açıklamak gerekirse belirlenimcilik (*determinizm*, gerekircilik), olayların oluşması için gerekli nedenlerin bir araya gelip gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıktığını ileri süren görüştür⁶⁵⁰. İbn Haldun bu tanıma uyan –kent yaşamındaki bolluğun insan ahlakını yozlaştırması ile kırdaki yokluğun ahlakı desteklemesi, devletin asabiyyenin zorunlu sonucu olması gibi- birçok düşünce öne sürdüğü için belirlenimci olarak anlaşılabilir⁶⁵¹. Özellikle coğrafyanın insan ve toplum eylemleri üzerindeki yüksek belirleyicilik düzeyi olan bir olgu olduğunu ileri sürmesi İbn Haldun'un böyle değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır⁶⁵². Bilimsel araştırmalarda sıkça söz edilen nedensellik zinciri ile bağlantılı olan belirlenimcilik bilimsel kuramlar ortaya koymak için gerekli olan alt yapıyı sağlayan ve

⁶⁴⁹ İbn Haldun'un görüşlerinin İslam'la ve dinle bütünlük göstermediği ve onun gerçek anlamda bir filozof olduğu yönündeki değerlendirmeler için bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 64 vd.; Ayrıca bkz. Uludağ, "GİHveM", s. 110.

⁶⁵⁰ Bkz. The Editors of Encyclopædia Britannica, "Determinism", **Encyclopedia Britannica** içinde, 04 Haziran 2015, <http://global.britannica.com/topic/determinism>.

⁶⁵¹ Canatan, **MuSöz**, s. 282.

⁶⁵² Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 99 vd.

gereksinimden ortaya çıkan bir anlayıştır. İbn Haldun'un da bir bilim insanı olduğunu ve tarih biliminin, toplum bilimin kurucusu sayıldığı göz önünde tutulursa bu türden bir anlayışa –asgari düzeyde bile olsa- bilim yapabilmesi için sahip olması gerektiği görülmektedir.

Öte yandan genellikle kavramın kullanımı mutlak belirlenimciliği kastetmek için kullanılmaktadır, bu da evrenin varoluşundan bu yana zaman içinde ortaya çıkan her neden belli sonuçların gerçekleşmesini kesin olarak belirlemektedir, demektir⁶⁵³. Bir olayın gerçekleşeceği anda ondan önce gerçekleşmiş olan her şey onun oluşmasını kesin olarak belirlemiştir. Olasılık ya da rastlantı söz konusu değildir. Nedenler ve sonuçlar arasında yok sayılmaz ve atlatılmaz bir nedensellik ilişkisi söz konusu olmaktadır⁶⁵⁴. Özellikle İslam bilim ve felsefe tarihinde Kindi'nin başını çektiği *Meşşai* geleneği, evrende gerçekleşen olayların bu biçimde algılanmasına yol açacak birçok görüş barındırmaktadır⁶⁵⁵. İbn Haldun'un da birçok konuda onlardan etkilendiği düşünülürse kendisine mutlak belirlenimci yaftasının gelmemesi için çok az neden vardır.

Diğer bir deyişle belirlenimcilik yalnızca gerçek anlamında kullanılırken olaylardan kaçınmak –varlığı bilinen ve olayın oluşmasına katkısı öngörülen nedenlerin ortadan kaldırılmasıyla- olanaklıdır⁶⁵⁶. Fakat mutlak belirlenimcilikte bu durum söz konusu değildir. Her şey aynı dizili domino taşlarının yıkılması gibi zamanın başlangıcından bu yana birbiri ardına üst üste gerçekleşmekte ve her gerçekleşen olay bir sonrakini kesin biçimde her yönüyle belirlemektedir. Bu

⁶⁵³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 738–739.

⁶⁵⁴ Erkan DUYSAK, **Gazâlî'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması - Yüksek Lisans Tezi**, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2015, s. 6,

https://www.academia.edu/18348047/GAZ%C3%82L%C3%8E_N%C4%B0N_NEDENSELL%C4%B0K_ANLAYI%C5%9EI_VE_KUANTUM_F%C4%B0Z%C4%B0C4%9E%C4%B0_KOPENHAG_YORUMU_BEL%C4%B0RS%C4%B0ZL%C4%B0K_%C4%B0LKES%C4%B0N%C4%B0N_KAR%C5%9EILA%C5%9ETIRILMASI_The_Comparison_Between_The_Understanding_of_Causality_in_Gazzali_And_The_Uncertainty_Principle_of_The_Copenhagen_Interpretation_in_Quantum_Physics.

⁶⁵⁵ **A.g.e.**, s. 16 Meşşai aynı zamanda Mutezile olarak bilinen itikâdi mezhebin kurucuları olan, İhvan'usSafa'nın da omurgasını oluşturan İslam usçularının genel adıdır. Sözlükte “çok yürüyen” anlamına gelen sözcük, Aristo'nun “felsefe, yolda olmaktır.” tanımından etkilenilerek ortaya konmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “TDVA- Meşşaiyye المشائية”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 18 Ocak 2016,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=290393&idno2=c290245#1>.

⁶⁵⁶ DUYSAK, **GaNAvKuFKoYBİK**, s. 6–8.

bakımdan bu nedensellik zincirinin yönünü değiştirebilecek bir özgür iradede söz etmek olanaksız görünmektedir⁶⁵⁷.

İbn Haldun'un "suyun suya benzediğinden çok geçmiş geleceğe ve hâle benzer." sözü onun mutlak belirlenimci olduğuna yorulmaktadır. Çünkü bu sözün "Tarihte ne yapılırsa yapılsın kaçınılamayan bir döngüsel süreç vardır," gibi algılanması olanaklıdır. Tek başına bu söz bu anlama gelebilir⁶⁵⁸.

Bunun yanında kadercilik eleştirisi ise özellikle İbn Haldun'un "Sünnetullah⁶⁵⁹" kavramını kullanması ve doğaya egemen olduğunu düşündüğü yasaları onun üzerinden açıklamaya çalışması üzerine ortaya atılmıştır⁶⁶⁰. Bu da Allah yaratusunda –kendisi açısından bir zorunluluk oluşturmasa da- olayların akışını belli bir yöne iletmesinden ileri gelmektedir⁶⁶¹. Kadercilik ise bilinsin bilinmesin Allah tarafından her şeyin evrenin oluşturulduğu anda ne zaman ve nasıl olacağı belirlenmiştir. Buna göre insanın eylemi hatta varlığı üzerinde hiçbir söz hakkı diğer bir deyişle özgür iradesi yoktur⁶⁶². Olayların nedenlerini ve sonuçlarını kavraması ya da kavramaması onları değiştirmek için insana herhangi bir olanak tanımaz⁶⁶³.

Görüldüğü üzere farklı kavramlar olarak tanımlanan kadercilik ve mutlak belirlenimcilik gerçekte belirttikleri duruma göre insan ve eylemleri üzerinde aynı sonuçları doğurmaktadır⁶⁶⁴. Bunun yanında kaderin bir olguları belirlemede büyük

⁶⁵⁷ A.g.e., s. 7.

⁶⁵⁸ Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 115.

⁶⁵⁹ Bkz. İlyas Çelebi, "TDVA- Sünnetullah سنّة الله", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 18 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=380159&idno2=c380100#1>.

⁶⁶⁰ Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 115.

⁶⁶¹ A.g.e., s. 114–115.

⁶⁶² Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, "TDVA- Cebriyye - الجبرية", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, s. 206–207, son erişim 03 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=070205&idno2=c070120#2>.

⁶⁶³ Söz konusu anlayış İslam'da bilinen ilk inanç ilkelerine ilişkin ortaya konmuş mezheptir. Sonrasında gelen bütün mezheplerin temel eleştirisi odaklarından biri olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Abdülhamid, "TDVA- Cebriyye - الجبرية".

⁶⁶⁴ İbn Haldun'un nedensellik anlayışının laik mi yoksa dinsel mi olduğu konusunun tartışılmasının - düşünen bir insanı farklı sonuçlara götürmemelerinden ötürü- yersiz bir kavram tartışması olduğunu ileri süren görüşler için bkz. Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 116; Kadercilik ve belirlenimciliğin kesin olarak farklı algılanması gerektiği hakkındaki görüşler için bkz. Uygun, **DevTe**, s. 160–161 Öte yandan Oktay Uygun'un burada Ümit Hassan'dan yaptığı alıntı kitabın son biçiminde kaldırmış görünmektedir. Başlangıçta tersi bir tartışmaya yer veren Ümit Hassan ise kitabının son güncellemesinde bu tür bir kavram çatışmasından vazgeçmiş görünmektedir. Bkz. Hassan, **İHMeveSiT**, s. 286–291 İbn Haldun'un nedenselliğe ilişkin anlayışını açıklamak için bütünüyle belirlenimcilik kavramını (*determinizm*) kullanmayı seçmiştir.

bir etken olduğunu kabul etmek onu her şeyin mutlak belirleyici saymayı doğrudan gerektirmemektedir. Kaderi insan edimlerinin mutlak belirleyicisi saymayan birçok görüş İslam'da ortaya çıkmıştır yaygın olarak kabul görmüştür. Usû öncelik alan mutezile, insanın eylemlerinin yaratıcı olduğunu savunan Kaderiyye⁶⁶⁵, -İbn Haldun'un da itikâdi mezhebi olan- Eş'ariyye ve -Türkiye'de yaygın olarak kabul gören- Mâtürîdiyye⁶⁶⁶ akımlarının hiçbiri kaderi böyle mutlak bir olgu olarak ele almamaktadır. Şia kadere inanmayı gerekli görmemektedir⁶⁶⁷.

İnsanın bir seçim hakkı bütün bu mezheplerde tanınmıştır, yoksa maddi ve manevi bir sorumlulukla yükümlendirilmeleri olanaksızlaşmaktadır. İbn Haldun da özerk iradeyi tanıdığını -mutlak belirlenimci bir anlayışa sahip olduğuna inandığı İbn Sina'ya karşı- şöyle ileri sürmüştür:

*“Onun (İbn Sina'nın) delilinin temeli fiillerin ‘mucib illete (zorunlu nedene)’ istinat etmesidir. Hâlbuki fâil-i muhtara (irade özerkliği) kail olmak onun görüşünü reddeder. Fâili muhtar görüşünün kabul edilmesi halinde fiillerle kadim kudret arasında (zorunluluk gerektiren belirleyici) herhangi bir vasıta bulunmaz. Onun için de bu nevi zoraki izahlara ihtiyaç yoktur.”*⁶⁶⁸

Bu sözler, tek başına İbn Haldun'un ne kaderci ne de mutlak belirlenimci olmadığına -kanımızca- yeterli bir kanıt sayılabilir. Onun bu bakımdan durumu görelî bir belirlenimcilik⁶⁶⁹ ile Allah ve insan iradesi arasında özgürlük ve sorumlulukların dengeli bir paylaşımıdır. İslam dininde kabul gören kader anlayışı doğrultusunda, İbn Haldun'un buradaki görüşüne göre Allah, kimseyi taşımayacağı yükten sorumlu tutmaz ya da -İslam dininin benimsenip benimsenmemesinde olduğu

⁶⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “TDVA- Kaderiyye القدریة”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 03 Ocak 2016,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=240064&idno2=c240044#1>.

⁶⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “TDVA- Mâtürîdiyye الماتريدیة”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, son erişim 03 Ocak 2016,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=280165&idno2=c280089#1>.

⁶⁶⁷ Şu ayeti kanıt saymaktadırlar: “De ki: ‘Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin.’ Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem ne korkunç bir yasanacak yerdir. ” Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, v. s. 296 Kehf: 29 İnsan bireysel güç ve iradesinin yettiği konularda -örneğin kendisini umutsuzluğa sürüklediğini düşündüğü bir yeri terk etmek gibi- özgür iken, gücünün yetmediği diğer konularda kader ile bağlıdır.

⁶⁶⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 739.

⁶⁶⁹ Uygun, **İHTovDeK**, s. 161.

gibi⁶⁷⁰- kesin bir zorlama ile onları belli amaçlara ya da yollara tutsak etmiş değildir⁶⁷¹ . Sonsuz olasılıklar içinde her insan kendisini olmak istediği noktaya kendi seçimleri ile taşımaktadır ve taşıyabilir⁶⁷².

B. GÖVDECİLİK (ORGANİZMACILIK, UZVİYETÇİLİK) ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ

İbn Haldun'a sıkça getirilen eleştirilerden biri olan Gövdecilik, genel olarak akademik çevrelerde genellikle eksik algılanan ve bilinen hakkında –özellikle hukuki Gövdecilik alanında- çok az araştırma yapılan konulardan biridir. Fakat yapılan yüzeysel bir araştırma sonucunda bile Gövdecilik kavramının çok geniş anlamlar barındırdığı görülmüştür. Bu nedenle öncelikle konunun daha iyi anlaşılması için gövdeciliğin farklı alanlarda ne anlama geldiği üzerinde bilgilendirme yapıldıktan sonra olası bağlantılı olduğu diğer konu ve kavramlara değinilecektir. Sonrasında da İbn Haldun'un gövdeci olup olmadığı öyleyse bunun hangi anlamda bir gövdecilik olduğu değerlendirilecektir.

1. GENEL OLARAK GÖVDECİLİK NEDİR?

Bu tez sırasında öğrenildiği üzere maalesef gövdecilik yaygın olarak hakkıyla bilinen ve anlaşılan bir kavram ya da akım değildir. Bu nedenle daha çok bilinen – Toplumsal Darvincilik gibi- görece yaygın kuram ve kavramlarla özdeşleştirilmektedir. Öncelikle bu eleştirinin anlaşılması için son derece genel ve birçok farklı bilim dalında ve felsefe okulunda farklı anlamlara gelen çok yönlü bir kavram olan gövdeciliğin açıklanması gereklidir.

⁶⁷⁰ Şentürk, **İHVİSOVFİY**, s. 64 İslam'da yaşam hakkının kutsallığı ölüm tehdidiyle dine girmeyi zorlamayı yasaklamaktadır. Fakat Müslümanların her koşulda bu konu için İslam'ın özüne uygun davrandıklarını da söylemek güçtür. Bu durum İslam'ın -adının ilk anlamında olduğu gibi- bir barış dini olduğu gerçeğini kökünden değiştiremez, ancak gerçeği kaynaklardan araştırmayanlar için çarpık bir bakış açısı oluşturmaya yeterlidir.

⁶⁷¹ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 5. Basım, 316 İstanbul: Der Yayınevi, 2012, s. 81–82.

⁶⁷² Şentürk, **İHVİSOVFİY**, s. 64; Öktem ve Türkbağ, **FeSoHuvD**, s. 82.

Siyaset felsefesinde bu kavram devletlerin insana benzetilerek devlete göre insanların nasıl toplumsal dokular oluşturduğunu, insanların birer organ (yapıtışı) konumunda bulunduğunu ve bu yönlerine göre devlet içinde belli sorumluluklarının bulunduğunu öne süren bir ekol anlamında kullanılmaktadır. Kavramı bu yönüyle ele alanlara batı felsefe geleneğinde Plato ve Aristo örnek verilebilir. Bunun yanında Herbert Spencer gibi 19. yy antropologlarının tavrı da çok farklı olmamıştır⁶⁷³. Fakat batıda bu türden görüşler genellikle çağdışı bir düzen sayılan kastçılık ve ırkçılıkla iç içe geçmiş görünmektedir. Bunu her çeşit toplumsal hareketliliği neredeyse yok edecek bir toplum düzeni kurma amacı izlemektedir⁶⁷⁴. Her ne kadar bu türden kullanımlar kanımızca kavramın özüne son derece uygun düşmüyor görünse de gövdeciliğin tanınan ve en çok bilinen anlamı budur. Bu nedenle kavramın kendisi de –İbn Haldun’a yapılan eleştiri gibi- yalnızca olumsuz bir anlama geliyormuşçasına eleştirilip itici görülmeğe başlanmıştır.

Doğu kültüründe ise gövdeciliğin ve onun doğrudan bağlantılı sayıldığı kastçılığın uygulamasını son derece başarılı biçimde ortaya koymuş olan Hindistan örneği bulunmaktadır⁶⁷⁵. Kurgulanan toplum yapısı çağlar boyu Hindistan’da refah ve dinginliğin üstün olmasına toplumsal barışın büyük ölçüde sağlanmasına yol açmıştır⁶⁷⁶. Fakat bilindiği üzere dünyada önemli olan tek şey barış ve dinginlik değildir. Başlangıçta Türk ve Müslümanların yaptığı akınlarla dünyaya açılmak

⁶⁷³ Plato, Platon, Eflatun, **Devlet**, s. 142 vd.; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **İçtimaiyat Dersleri (I. Cilt)**, 1592 İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1971, s. 55 Antropolojinin ırk bilimi olması ve her ürettiği bilgiyle ırkçılık anlayışına hizmet etme eğilimi göstermesi yaşam bilim ve tıptan aldığı gövdecilik (*organizmacılık*) kavramının kullanım biçimini de doğal olarak ırkçılıkla bağlı saymış ve kavramın anlamını potansiyelinin son derece kısıtlı kalan bir alanına kitlemiştir.

⁶⁷⁴ Uygun, **İHTovDeK**, s. 153–154.

⁶⁷⁵ Ekinci, **HuS**, s. 80; Ekrem Buğra Ekinci, **HuS**, s. 80; Hint toplumu dört sınıftan oluşurdu. Din işlerine bakan ruhban sınıfı Tanrılarının ağzından, asker ve idareci olan sınıf kollarından, çiftçilik ve ticaretle uğraşan sınıf bacaklarından ve küçük ve yalın işlere bakan son sınıf ise ayaklarından yaratılmış sayılıyordu. Bu kurguya göre de toplum içinde belli yerlerde bulunmak ve sorumlulukları yerine getirmek zorundaydılar. Sınıflar arası evlilik yasaktı, fakat sanıldığı gibi tersine din adamları ve idareci sınıfların mülkiyet hakkı çok kısıtlıydı. Bu nedenle buldukları konumu gerçekte toplumsal barışı güçlendirmek ve desteklemek için ellerine tuttıkları söylenebilir. **A.g.e.**, s. 78–79 Kast düzeninin temel sıkıntısı “dokunulmazlar” adlı alt bir toplumsal sınıf barındırmasıdır. İnsan bile sayılamayan bu sınıf, diğer sınıfların yapmaktan kaçındığı işleri yapmakla yükümlü olmasına rağmen hiç bir hakka sahip değildi. Ne yazık ki bu durum ne Hint toplum yapılanmasına ne de eski çağlara özgü değildir. Bu türden bir ayrımcılık hem günümüzde hem de her çağda dünyanın hemen hemen her yerinde bulunabilir. Bu insanların gerçek anlamda bir bütün olarak insanlık asabiyyesi altında birleşecek bir olgunluğa ve düşünce derinliğine ulaşmak için çabalamak yerine özgürce hareket etmek adına bazı eylemlerinin sonuçlarından doğan sıkıntıların sorumluluklarını kendilerinden daha güçsüz konumda bulunanlara yıkmaya eğilimli olmasından ileri gelmektedir.

⁶⁷⁶ Ekinci, **HuS**, s. 80.

zorunda kalan Hindistan, yakın çağda batıda yükselen sömürgecilik hareketlerine kadar bu toplumların yönetimi altında da barış içinde yaşayabilmiştir⁶⁷⁷.

Hayvan biliminde (*zoology*) özellikle arıların ve karıncaların toplum yapıları bu biçimde değerlendirilmekte ve böylece daha kolay anlamlandırılmaktadır⁶⁷⁸. Çünkü herhangi bir karıncanın tek başına asla edinemediği yetenekler, onların toplumları içinde ortaya çıkmakta ve etki alanı kazanmaktadır⁶⁷⁹.

Son olarak gövdecilik kavramının daha yansız bir anlamı gerçekte varlık felsefesinde ve yaşam biliminde kullanımı ise bütüncülük (*holism*) kavramıyla, ruhbilimdeki biçim (*gestalt*) okuluyla ve anlayışı ile yakından ilişkilidir⁶⁸⁰. Buna göre varoluşta her şey kendisinden bir üst düzeyde bulunan bir yapının parçasıdır ve benzerleri ile kurduğu bağlantı ve ilişkiler sayesinde o üst yapının iradesinin oluşmasına değişmesine ortaya çıkıp gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır⁶⁸¹. Aynı biçimde bu varlık kendisini oluşturan yapıtaşları ve onlar arasında kurulan bağlantıların bir bütünü olarak iradesi onların iradesinin hem nedeni hem de sonucu olabilmektedir⁶⁸². Bu anlayışa göre hiçbir şey yalnızca yapıtaşlarına indirgenerek açıklanamaz veya bu yönden yapılan çözümlenmeler yetersiz sonuçlar doğurmaktan kaçınmaz. Örneğin bir insan yalnızca çeşitli elementlerin belli sayıda rast gele bir araya gelmiş yığını değildir, onun vücudunda yalnızca bulunan maddelerin değerine indirgenemeyecek bir değeri vardır. Bu da onun içinde bulunan bu maddeler arasında kurulan eşsiz bağlar yanında onun çevresi ile kurduğu eşsiz bağlardan ileri gelmektedir. Kısaca evrende her şey birbirine bağlanarak daha üst bir vücut oluşturmaktadır, bunların yapıtaşlarının iradesi yanında kendilerine ait özerk birer iradesi de bulunmaktadır. Başka bir betimleme ile doğru yer ve zamanda bir insan, - çevresi ile kuracağı doğru bağlantılar sayesinde- evreninin yönelimlerini iyiye doğru da kötüye doğru keskin biçimde değiştirebilir, ya da insan içinde yanlış yere konumlan bir atom onu yıkımına yol açabilir⁶⁸³.

⁶⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şentürk, **İHVİSOVFİY**, s. 30, 34, 62–65, 75, 87, 89, 93, 123, 136, 175, 179, 181, 201, 207, 210, 260, 266.

⁶⁷⁸ Fındıkoğlu, **İD**, 1971, s. 53.

⁶⁷⁹ Baillie, "Is Universe Alive?"

⁶⁸⁰ Needham, "Organicism in Biology on JSTOR", s. 32 vd.; Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 112–114.

⁶⁸¹ Needham, "Organicism in Biology on JSTOR", s. 29–30. Bu, tezimizde önceden sözü edilen İbn Haldun'un evrim kuramından farksız bir anlayış doğurmaktadır.

⁶⁸² Bkz. **a.g.e.**, s. 31.

⁶⁸³ **A.g.e.**, s. 34.

Bu yönde bir mantık izleyen tasavvufçular bu zincire Allah'ı da eklerler ve O'nu yalnızca kendisi ile etkileşime giren ve tüm varlığı kendi için kapsayan ve kuşatan olarak tanımlama eğilimi gösterirler⁶⁸⁴. Buna genellikle “*Vahdet-i Vücûd* وحدة الوجود (Varlığın Birliği)” adı verilmektedir⁶⁸⁵. Buna göre insan ve evren Allah'ın yapıtaşı değildir, fakat O'nun düşünde ve duyumsamasında varlık bulan bir olasılıktır ve diğer olasılıklardan kolayca ayrışabilir bir durumda da değildir.

2. İBN HALDUN'UN GÖVDECİLİĞİ VE DEĞERLENDİRMESİ

İbn Haldun da devletin evreleri kuramında 120 yıllık bir ömürden söz ederek ortalama bir devletin insanla eş bir yaşam süresinin bulunduğu belirtmiştir⁶⁸⁶. Bunun yanında yine hanedanlıktaki gelişim süreci incelendiğinde benzeri bir tutumu ele alarak insanda 40 yaşın olgunluk çağı olduğu gibi toplum ve devlette de benzer bir olgunluğun yine yaklaşık bu dönemde yaşandığını vurgulamıştır⁶⁸⁷.

İbn Haldun'un bu tutumu onu toplum bilimsel anlamda gövdeciliğe ulaştırmıştır, demek yanlış bir çıkarım olmaz. Fakat burada İbn Haldun'un Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun belirttiği gibi mutlak bir eşitlik söz konusu değildir. İbn Haldun toplum yaşamını ilgilendiren asabiyye, umran, devlet ve hukuk gibi konularda belli yönlerden insan ve toplumu benzetirken, iktisat, kentleşme, toplumsal dönüşüm ve hareketlilik gibi konularda farklılaştırmaktadır.

Üstelik İbn Haldun'a göre toplumda bulunan insanların hiçbir topluluğunu – insan vücudunda olduğunu sandığımız üzere- mutlak biçimde ussuz ve iradesiz olmakla yargılamamaktadır. İradesizliğe ve boşluğa her insanın süreç içinde düşebildiğini ve bunun toplumun doğumu ile yıkımına yakın evrelerde yaygınlaşabildiğini göstermektedir.

⁶⁸⁴ Bu anlayışa dayanak sayılabilecek ayetler: Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, vv. Cin 27, Talâk 12, Fussilet 54, Mü'min 7, Tâhâ 98,110, İsrâ 60, Hüd 84, Tevbe 71, 104, 118, Enfâl 47, A'râf 89,156, En'âm 80, Nisâ 108, 126, Âl-i İmrân 120, Bakara 19, 268.

⁶⁸⁵ Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Ekrem Demirli, “TDVA- Vahdet-i Vücûd وحدة الوجود”, **TDV İslâm Ansiklopedisi** içinde, 2012, s. 431-435,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=420431&idno2=c420313#2>; Süleyman Uludağ İbn Haldun'un bu anlayışta olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Uludağ, “GİHveM”, s. 90.

⁶⁸⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 399.

⁶⁸⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 669 vd.

İbn Haldun'un gövdeci olduğunu kabul etmekle birlikte onun bu tutumunun elde ettiği bilgiyi daha başarılı biçimde ortaya koyup aktarmaktan başka öncelikli bir amaç güttüğü söylenemez⁶⁸⁸. Ayrıca gövdecilik başta belirtildiği üzere doğrudan - hem iyi hem kötü anlamda kastçılığı- da gerektirmez⁶⁸⁹. Çünkü insana benzemekle birlikte bir devletin içinde farklı asabiyyelerin yönetimi ele geçirmesi olgusu yani devrim, devletin yenilenmesine yol açmaktadır, yani toplum dokusunda hareketlilik İbn Haldun'a göre olanaklı ve devletin sağlık bulması için de gereklidir. Bunun yanında yeni asabiyyelerin bir yılanın deri değiştirmesi gibi devleti değiştirmesi de biçimsel dönüşüme olanak tanımaktadır. Bu toplumun insana kıyasla üstün bir özelliğidir ve onun yaşam yetisini güçlendirmektedir.

Bu açıdan değerlendirildiğinde devletin zorla tek bir insan bedenine benzetilerek kurgulanmasını ve öyle tutulmasını sağlamayı öngören olumsuz kastçı ve gövdeci anlayışlar, bütün olarak toplumu bir insanın kırılğanlığını da sahiplenmelerine yol açmaktadır. Yaşam bilimsel olarak insanlarda dokuların yenilenmesi –yenilenmesi gereken dokunun önemine ve büyüklüğüne göre- çokça zaman alan bir süreçtir. Bu da zorla ve bütünüyle insana benzetilen toplumun aynı onun gibi örneğin yalnızca yönetim kademesinin öldürülmesiyle yok olmasına izleyici kalmayı gerektiren bir görüşe yönlendirmektedir⁶⁹⁰. Böylesi bir anlayışın gövdeciliğin zorunlu sonucu sayılması yerinde bir tutum değildir. İbn Haldun'un gövdeciliği de kanımızca bu türden bir anlayışın tersi yönündedir.

Üstelik İbn Haldun'un düşüncelerinin değişim odaklı olması ve bu değişimin algılanması için belli kural algılarının insan zihninde oturup tutunabilmesi için bir benzerlik ilişkisi son derece gerekli ve kolaylaştırıcı bir araç olarak ortaya çıkmaktadır⁶⁹¹. Devlette bulunan yapıların ise vücutta bulunan organlara benzetilmesi sonuçta konuyla ilgilenen birinin kendisi hakkındaki bilgisiyle özdeşlik

⁶⁸⁸ Hassan, **İHMeveSiT**, s. 128.

⁶⁸⁹ Ters yönde görüşler için bkz. Hassan, **İHMeveSiT**.

⁶⁹⁰ Bkz. Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 113 Üstelik bu anlayışta kişiler yaşam bilim ve tıp alanlarında mutlak bilgiye ulaşıldığı gibi hem saçma hem de bilimsel olarak verimsiz bir algıya kapılmış bulunmaktadır. Çünkü ileri sürdükleri görüşlerin tersini kanıtlayabilecek birçok veri yapılan araştırmalara ışığında gün yüzüne çıkmaktadır. Örneğin mikrobiyoloji alanında yapılan araştırmalar toplumsal darvenciliği çökertecek biçimde insan vücudunda birçok yararlı tek hücreli canlıların yaşadığını ortaya çıkarmıştır. Bunun toplumdaki yansımalarının da anarşist ruhlu ve farklı ulustan olan insanların toplumda belli düşüncelerin sindirilmesinde –toplum içinde doğru biçimde konumlandırıldıkları sürece- yararlı olacağı biçiminde bir algıya kapı araladığı söylenebilir.

⁶⁹¹ Canatan, **MuSöz**, s. 431–432.

kurarak devletin durumunu ve yapısını daha derinden daha kolay kavramasına yol açabilmektedir⁶⁹². Birçok yönden çok uzun ve neredeyse evrimsel bir süreç olan devletin ve toplumun gelişiminin salt biçimde kendisi gibi algılanması insanın kavrama sürecini zorlaştırıp işlevsizleştirmektedir, çünkü kişi kendisi ile özdeşlik kurup kendisi saymadığı diğer bir deyişle içselleştiremediği bir yapıyı anlayıp kabullenmekte ve ona katkı sağlama sorumluluklarına özen göstermekte güçlük çekecek ve isteksizlik gösterecektir⁶⁹³. İbn Haldun bu durumu da ölçerek herkesin özdeşlik kurabileceği bir olgu olan ve herkeste bulunmasının zorunlu olduğu vücudu örneklem olarak dokumacılık, mekanik araçlar vs. yerine sunması da kanımızca bundan ileri gelmektedir. Gövdeciliğin genel anlamda en önemli yararı da buradan çıkmaktadır. Çünkü gövdecilik insanın kendini tanımasından destek bulan ve kendisini daha iyi tanımasına da olanak tanıyan algısal yönden genişletici ve öğrenme kolaylığı sağlayan bir yapı olarak devlete ve topluma ilişkin değişim sürecinin yasalarının anlaşılmasında çok yararlı olduğu kadar kişinin kendi vücudunu daha derinlemesine öğrenerek kendini tanıma yetilerini de arttırmaya yardımcı olabilmektedir⁶⁹⁴. Yani insan kendisini bildikçe içinde yaşadığı toplumu daha iyi anlamakta, içinde yaşadığı toplumu daha iyi tanıdığı yerlerde ise kendisine bakarak kendini tanımakta gösterdiği eksiklikleri daha başarılı biçimde giderebilecektir. Bu bakımdan İbn Haldun'un gövdeciliğin ile hem toplum bilim hem yaşambilim ve tıp hem de ahlak, din ve hukuk alanlarının yapıtlarını okuyanlar tarafından daha başarılı biçimde kavranmasına olanak tanıyan çok yönlü bir araç gibi kullandığı söylenebilir⁶⁹⁵. İbn Haldun'un tutumunun tasavvuftaki "kendini tanıyan yaratıcısını

⁶⁹² A.g.e., s. 432.

⁶⁹³ A.g.e.

⁶⁹⁴ A.g.e.

⁶⁹⁵ Bu konuda tersi görüşler ileri süren ve İbn Haldun'un insan gövdesi devlet yapılanmasını mutlak biçimde aynı algıladığını belirten görüşlerin başında Z. Fahri Fındıkoğlu'nunkiler gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 104–105; Bu anlayışını da İbn Haldun'un birçok yerde devlet ve insan için "ömür" kavramını açıkça aynı anlamda kullandığını ileri sürerek desteklemektedir. Bkz. Fındıkoğlu, **İD**, 1971, s. 113 Öte yandan Üçüncü bölümde daha geniş değerlendireceğimiz üzere gövdeciliğin İslam kaynaklarının devlet oluşturmak için de kullanılması ve yorumlanması bakımından çok daha geniş bir alan açtığı insanın ufkunu genişlettiği söylenebilir. Gövdecilik, insana ilişkin Kuran'da bulunan hükümlerin kıyas yoluyla devletler için de kullanılmasına olanak tanıyan bir zemin sunmaktadır. Gövdecilik ile özel hukuk kurallarının devletler arası ilişkilerde kullanılabilir olması olanaklı duruma gelmektedir. Bu da -bireysel görüşüm- anlamsız bir mevzuat genişlemesinin büyük ölçüde önüne geçilmesine katkı sağlayarak toplumsal anlamda hukuk eğitimi kolaylaştırıp mevzuata daha egemen olan ve yorum ile kıyas yapmakta ustalaşan hukukçuların yitştirilmesine katkı sağlayacaktır. Çünkü günümüzde hatta tarihi süreçte hukukun en büyük sıkıntılarında biri, ortalama bir insanın bütünüyle anlayıp kavramayacağı kadar genişleyip derinleşerek hem öğreniminin hem de hakkıyla uygulanmasının nerdeyse olanaksız duruma gelmesidir. Hukuk felsefesinde ortaya çıkan pozitivist görüş de bütünüyle bu soruna odaklanılması gerektiğini öne sürmektedir.

tanır.”⁶⁹⁶ anlayışı ile de aynı yönde olduğu dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz bütüncülük ve tekçilik (vahdet) anlayışlarına da bu yönden ne kadar yakın olduğunu göstermektedir⁶⁹⁷.

C. KARAMSARLIK ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Yukarıda sözü edilen organizmacılık ve belirlenimcilik eleştirilerinden destek olarak oluşan diğer bir İbn Haldun eleştirisi de karamsarlıktır. Bu eleştiri, İbn Haldun’un düşün dünyasının bütünüyle sıkıntı ve soruna dayalı ve gösterdiği sorunlar karşısında hiçbir çıkar yol sunmadığına ilişkin bir düşünce demetidir⁶⁹⁸.

İbn Haldun toplumsal olayların ve doğanın evrimi dışında genel anlamda gelişimden çok az söz etmektedir. Bu önceden söz ettiğimiz gibi onun kısır döngülü bir tarih anlayışının bulunduğu biçiminde yorumlanabilmektedir⁶⁹⁹. Hatta onun çöken bir tarih anlayışına sahip olduğunu da düşündürecek biçimde hilafetle ilgili yaptığı açıklamalar sunulabilir⁷⁰⁰. Bunun yanında dönemler kuramlarının her devletin ömrünü neredeyse istisnasız biçimde 120 yıllla sınırladığı gibi bir algı oluşturabilmektedir⁷⁰¹. Bu da okuyarlarda onun devletler ve toplumlar hakkında “kaçınılmaz sonlar ve umutsuzluklar”dan başka bir şeyler anlatmadığı algısını oluşturabilmektedir⁷⁰².

⁶⁹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Arabi, **Nefsini Bilen Rabbini Bilir**, İstanbul: HayyKitap, 2011.

⁶⁹⁷ İbn Haldun İbn Arabi’nin oluşturduğu geleneğe belli yönlerden Hıristiyanlıktaki Hz. İsa’yı Tanrılaştırma düzeyinde kutsama biçiminde ortaya çıkan ve diğer birçok dinde bulunan ve Allah’a ortakçı üretmek anlamına gelen bir eğilime yol açtıkları için karşı çıkmıştır. Bunun dışında yukarıda belirtilen konuda onlarla örtüştüğü görülmektedir. Bkz. İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlmi**, Ed. Süleyman Uludağ, 2. Baskı İstanbul: Dergâh yayınları, 1998, s. 28–29.

⁶⁹⁸ Hassan, **İHMeveSİT**, s. 127 vd.

⁶⁹⁹ Bu görüştekilerin İbn Haldun hakkında sunduğu eleştiriler için bkz. Linda T. Darling, “Social Cohesion (‘Asabiyya’) and Justice in The Late Medieval Middle East”, **Comparative Study of Society and History** içinde 2, sayı 49 (2007): s. 329–57, doi:10.1017/S0010417507000515 “*Suyun suya benzediğinden çok hal maziye benzer.*” sözünü *Mukaddimenin* başında kullanması da bu görüşün dayanaklarından biridir.

⁷⁰⁰ Uludağ, “GİHveM”, s. 108–112; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 420 vd.; İbn Haldun’un mantığına yakınlığı ile dikkat çeken Max Weber’in de karamsar olmakla eleştirildiği görülmektedir. Bkz. Cemil Meriç, **Umrandan Uygurlığa**, 21. baskı, “Cemil Meriç Bütün Eserleri 7” 379 İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 19.

⁷⁰¹ Uludağ, “GİHveM”, s. 92, 131 vd.

⁷⁰² **A.g.e.**, s. 92–93.

Olayları öncelikle gerçekçi, sonrasında deneyci ve sonrasında usçu biçimde yorumlaması onun bilim adamı kimliğinin temelini oluşturan özelliğidir⁷⁰³. Bu tutumunun yarattığı bazı sertlik görünümünden biri de onun hiçbir koşulda devletlerin yıkılmasının önlenemeyeceğini ortaya koymuş olmasıdır. Diğer bir deyişle devlet bir benlik (*nefis*) sahibi varlıktır⁷⁰⁴, bu nedenle aynı insan gibi ölmek zorundadır⁷⁰⁵. Bu zorlayıcı algı önceden sözünü ettiğimiz belirlenimcilik ve kadercilik eleştirisi ile de bağlantılı olmakla birlikte mutlak değildir. Ölüm evrensel bir gerçektir ve birçoklarının inandığının tersine İbn Haldun için son derece doğal bir gerçektir⁷⁰⁶. Bu durum onun için o kadar doğaldır ki onun ölüm hakkındaki tutumu ile Vakıa Suresinin şu ayetleri ile arasında sıkı bir ilişki vardır:

*“(60-61) Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez.”*⁷⁰⁷

Devletlerin yıkılıp -ölüp- yerlerini yeni devletlere ve toplumlara bırakması gerçekte Vakıa suresinin yukarıda değinilen ayetleri gibi bir yenilenme ve değişimin, tazelenmenin önünü açan tek olgudur. Çünkü zaman içinde kurulan ve gelişen her türlü biçimsel yapı ve olgu oluş ve bozulmuş durumundadır. Değişiklik için bozulanların yıkılıp yok olması yeni gelenlere bu sayede yer açılması gereklidir.

İbn Haldun ölüm hakkında böyle düşünmese idi ailesinin Mısır'a gelirken alabora olan gemide ölmesine nasıl katlanırdı ve Mısır'daki işlerini yapmayı sürdürebilirdi?⁷⁰⁸ –Günümüzde ve İbn Haldun'un yaşadığı çağda- Kent toplumlarında yaşayanların yaşadıkları küçük ve bireysel sorunlara karşı bile kolayca boğun eğip yılgınlığa sürüklendiği görülmektedir. Öte yandan -daha çok kırdan yaşadığı için sürekli bir yerden başka yere göç etmek zorunda kalan- İbn Haldun, -kentliler arasında unutulmaya yüz tuttuğu için yüzleşildiğinde soğuk ve sert bir

⁷⁰³ A.g.e., s. 86..

⁷⁰⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 546.

⁷⁰⁵ Uludağ, “GİHveM”, s. 91–93.

⁷⁰⁶ A.g.e., s. 89.

⁷⁰⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 535.

⁷⁰⁸ İbn Haldun, **BiSAH**, s. 273; Uludağ, **İbn Haldun**, s. 21.

gerçek olarak algılanan- ölüm karşısında bile bilimsel olarak sağlıklı bakış açısını koruyabilmiştir⁷⁰⁹.

Üstelik bunun yanında hanedanlık ve devletin kaderinin mutlak biçimde ortak ve eş olmadığı bu tezin bu bölümünde “Devlet ve Devletlinin Kaderi Ayrılmaz mıdır?” başlığında açıklanmaya çalışılmıştır. Sürekli gelişen olaylar ışığında evrende her şey oluş ve bozuluş durumundadır⁷¹⁰. Fakat öncelikle yokluk vardır, İbn Haldun’a göre: “...bir şeyi yıkmak, asla dönmektir ve asl olan yokluktur. Buna mukabil yapmak, asla muhaliftir. Yıkmak kolay olduğu halde yıkılması huşunda beşeri takatimizin acz ve zaafa duçar olduğu bir bina gördüğümüz zaman, anlarınız ki onu tesis eden kudret son derece muazzam olan bir kuvvettir ve o, bir tek hanedanlığın eseri değildir.”⁷¹¹Bu sözleri ışığında İbn Haldun gerçekte önümüze öncelikle gerçeği sunmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle yaptığı felsefe değil bilimdir ve bilimde karamsarlık gibi bir duyguya yer açmak niyetinde olduğunu söylemek zordur⁷¹².

Öte yandan okuyucuların İbn Haldun’un siyasi başarısızlıklarla dolu yaşamöyküsünü okuması da bu algıyı perçinleyecek bazı bilgiler açığa çıkarmaktadır⁷¹³, çünkü önceden de sıkça üzerinde durduğumuz gibi İbn Haldun’un bilgi birikiminin çoğunu yaşam deneyimi ile elde ettiği gözlem olanaklarına borçlu olduğu görülmektedir. “Bilgi kaynağı başarısızlık ise bundan ancak umutsuzluk çıkar.” algısı böylece oluşabilir. Bu da başarısızlıklarının onu karamsar bir düşünce yapısına ittiğine kanıt olarak öne sürülebilir. Fakat kanımızca bu algı bir yanılgıdır, çünkü İbn Haldun’un bu tutumu deneyim sahibi bir ustanın çırağını kendi geçtiği yollardan geçirerek bir şeyler öğretmeye çalışması gibi bir zorlama taşımamaktadır. Çırağı işe alıştırmak ve kandırmak için ya da gözünü korkutup kaçırmak için takınılan türden bir tavır değildir. Yani amacı onu okuyanları karamsarlığa itmek

⁷⁰⁹ Uludağ, “GİHveM”, s. 93 Elbette bu durumda uzun dönem Berberiler arasında yaşaması ve görece göçmen bir yaşam sürmesi de etkili olmuştur. Geniş bilgi için Bkz. bu tez “Kır Yaşamının Özellikleri-Ahlak”.

⁷¹⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 345.

⁷¹¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 634.

⁷¹² Uludağ, “GİHveM”, s. 125; Meriç, **UmUy**, s. 154.

⁷¹³ Uludağ, “GİHveM”, s. 93.

değil düşlerden uyanmalarını sağlayıp onları gerçeğin acı ve bir o kadar göz kamaştırıcı sonsuzluğu ile yüzleştirmektedir⁷¹⁴.

Bunun yanında özellikle –ileride daha geniş değineceğimiz- mehdilik kurumuna kararlı biçimde karşı çıkmasına karamsar bir tutum sergilediği yönünde görüş belirtenlerden herhangi bir eleştiri gelmemiştir⁷¹⁵. Bu da gerçekte karamsarlık eleştirisinin gerçekte İbn Haldun’un ortaya koyduğu kadar sert yüzleşmekten çekinmekten ileri gelen bir tepki olduğunu büyük ölçüde ortaya koymaktadır⁷¹⁶.

Buraya kadar değerlendirdiğimiz eleştiriler, özellikle ilk kez İbn Haldun okuyan biri için İbn Haldun’un devlet kuramlarında öne sürdüğü ilke ve kavramların son derece genelleyici bir yaklaşım gibi görünmesinden ileri gelmektedir. Ayrıca bu durumunun İbn Haldun’un neredeyse bütün İslam uygarlık birikimini yaklaşık bin sayfaya sığdırmaya çalışmasından da ileri geldiğini de söylemek olanaklıdır. İbn Haldun’un devlet kuramlarının belli başlı istisnalarının bulunduğu ancak ikinci hatta üçüncü okumalarda ortalama bir insan için göze çarpar duruma gelmektedir. Diğer bir deyişle son derece özlü bir yapıt olan *Mukaddime*’nin içindeki bilginin yoğunluğu bir kez okumakla kolayca sindirilebilir düzeyde değildir. Cemil Meriç bu durumu şöyle belirtmiştir: “*Mukaddime bir hamlede fethedilemez. Atıfların ve imaların karanlık dehlizlerinden geçeceksiniz. Tanımadığınız mefhumlar kesecek yolunuzu.*”⁷¹⁷

D. TOPLUMSAL ATOMCULUK (TÜME VARIMDA EKSİKLİK) ELEŞTİRİSİ VE DEĞERLENDİRMESİ⁷¹⁸

İbn Haldun’a karşı buraya kadar yapılan eleştiriler temelde ileri sürdüğü kuramların mutlak algılanmasından ve hiçbir istisnasının bulunmadığına inanılmasından ileri gelmektedir. Öte yandan bu eleştiri İbn Haldun’un kuramlarının sayısal bilimlerdeki keskinlik ve kesinlik düzeyinde olmayışından hareketle ortaya atılmıştır. Bu nedenle ona yöneltilen belki de en güçlü eleştiri bu olmuştur. Yukarıda

⁷¹⁴ Meriç, *UmUy*, s. 146.

⁷¹⁵ Uludağ, “GİHveM”, s. 89.

⁷¹⁶ Meriç, *UmUy*, s. 146.

⁷¹⁷ *A.g.e.*, s. 144.

⁷¹⁸ Bu başlık hakkında geniş bilgi için bkz. Bayraktar, “İbn Haldun’un Sosyal Atomculuğu”.

yapılan Kadercilik ve Belirlenimcilik eleştirisinin tam tersi biçimde gerçekte nedenselliğe ilişkin görüşlerine hep bir istisna yerleştirmesi bu eleştirinin temel dayanağıdır. Eleştirinin üç dayanağı bulunmaktadır.

İlk olarak, her toplumsal olay bir insan düşüncesinin ürünüdür. Bu bakımdan farklı bireyler için her olayın anlamı farklılık barındırabilir⁷¹⁹. Buradaki eleştiri anlam bilimsel (semantik) düzlemde⁷²⁰ ve bireysel açıdan bir farklılığın varlığına vurgu yapılmasından ileri gelmektedir⁷²¹. Bu nedenle olayların benzerlikleri ile değil farklılıkları açısından değerlendirilmeye eğilim gösterdiği biçiminde yorumlanabilmektedir⁷²².

İkinci olarak toplumsal olayların zamana ve yere göre değişkenlik göstermesidir. Her toplumsal olay kendisine özgün birçok yön barındırmaktadır bu nedenle kendi çağı ve yeri içindeki konumundan ayrı değerlendirilmemelidir⁷²³. İbn Haldun her tarihi olayın, *çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin değişeceği hususunun gözden kaçırılmadan*⁷²⁴ değerlendirilmesi gerektiğini önermektedir. Bu durum gerçekte İbn Haldun'un hiçbir tarihi olayla bir diğersinin benzer bile olmadığını öne sürdüğü biçiminde yorumlanabilmektedir⁷²⁵.

Son olarak her toplumun tarihsel süreçte geçirdiği deneyimlerin ve yaşantıların farklı birikimler oluşturması her toplum için farklı sorunların farklı önceliklerinin bulunmasına, sorun ve çözümlerin de yine farklı toplumsal öncelikler ışığında ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu da gerçekte ilk dayanağa benzer biçimde toplumsal farklılıkların tarihsel olayları incelerken benzerliklerden öncelenmesi gerektiğini öne sürdüğü biçiminde yorumlanabilmektedir⁷²⁶.

⁷¹⁹ Ahmet Ulvi Türkbağ, **Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı**, 3. Basım, 158 İstanbul: Derin Yayınları, 2012, s. 50.

⁷²⁰ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 121 vd.

⁷²¹ Bayraktar, "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", s. 625.

⁷²² **A.g.e.**

⁷²³ **A.g.e.**

⁷²⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 190.

⁷²⁵ Bayraktar, "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", s. 625.

⁷²⁶ **A.g.e.**

Bu tür değerlendirmelerin sonuçta vardığı asıl nokta İbn Haldun'un belirlenimcilik eleştirisinin tersine açıkladığı konularda mutlak sayılabilecek bir kural ya da nedensellik bağı ortaya koyamayışından ileri gelmektedir⁷²⁷. Söylediğı her söz ya da ileri sürdüğü her kuram için İbn Haldun bir istisna da belirtmeye özen göstermiştir⁷²⁸. Böylece söylediklerinin mutlak düzeyde genelleştirilmesine engel olmaya çalıştığı söylenebilir. Bunun yanında toplumsal bilimlerde sayısal bilimlerdekinin tersine genel geçer ve mutlak bir kurallılık anlayışının bulunmasının yakın gelecekte bile erişilebilir bir durum olmadığı düşünöldüğünde, İbn Haldun'un görüşlerinin günümüzde bile büyük ölçüde geçerliliğini koruması ise önemsenmesi gereken bir başarıdır. Üstelik İbn Haldun bunu kuramlarına mutlaklaşma olanağı tanımamasına rağmen başarmış görünmektedir.

Bir insan olarak İbn Haldun düşünce ve kuramlarında yanlış yapabilir ya da yanılıya düşebilir. Kanımızca bu durum herkes kadar onun için de doğal karşılanmalıdır. -“İbn Haldun'un Devlet Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler...” başlığı altında yaptığımız alıntıyı da göz önünde tutarak- bu türden toplumsal atomculuk eleştirilerinin göz önünde bulundurulması –eğer İbn Haldun'un görüşlerine yapıcı bir düzeltme önerisi getirmediikleri sürece- ancak onun bir insan olduğı gerçeğini unutmaya eğilimi gösterenler için gerekli sayılabilir. Bunun dışında toplumsal atomculuk eleştirisi tek başına olduğı sürece yapıcı bir eleştiri olmadığı için, kanımızca dikkate alınmasında bilime katkı yapacak bir yarar bulunmamaktadır.

⁷²⁷ Uludağ, “GİHveM”, s. 130–131.

⁷²⁸ Canatan, **MuSöz**, s. 429.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'A GÖRE

DEVLETLEŞME SÜRECİNDE

HUKUKUN YERİ

I. HUKUKUN TOPLUM VE DEVLET İÇİNDE KONUMLANDIRILMASINA GENEL BİR GİRİŞ

Hukuk ve devlet birbirleri ile ilişkileri bakımından değerlendirildiklerinde çoğu durumda birbirlerinden türeyen varlıklar olmakla birlikte birbirleri ile çatışmaya girdikleri durumlarda söz konusu olmaktadır. Hukukun temel işlevinin toplum, devlet ve birey arasında bulunan uzlaşma ve çatışmaya dayalı olarak kurulan bağlantılarda adaletin sağlanmasına olanak tanıyan bir araç olduğu söylenebilir. Özellikle günümüzde; yapısal anlamda devlet öncesinde ortaya çıkan düzenleyici kurallar bütünü olan düşünülen hukukun, doğrudan toplumun özümlediği ve varlığı ile sürekliliğine en güçlü dayanak saydığı ahlakın yerini ve işlevini almaya çalışması bir çatışma yaratıyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan uygulamada ve kuramlarda farklı hukuk anlayışları ortaya atılmış ve atılmaktadır. Farklı ilkeler öncelikli sayılarak farklı devletlerde benzer olaylara farklı uygulamalar yapılabilmektedir.

İbn Haldun'un hukuk anlayışının temelinde 16. yy'nin sonuna kadar İslam dünyasında kopmadan sürüp giden bir anlayış yatmaktadır. O da din ile hukukun ayrılmaz, ayrışamaz biçimde bütünleşmiş olmasıdır. Hukuk bütünüyle dinin kendisi dinde hukuk olarak algılanmaktadır. Aşağıda dünyada önemli ölçüde güç desteğiyle son derece geniş bir etki alanına sahip bulunan görüşleri, kuramları, bunların kaynaklarını ve uygulama alanları ile bu uygulamalardaki başarıları İbn Haldun'un da bakış açısı göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Burada amaç, öncelikle egemen batı hukukun belli başlı temel koyutlarını ortaya koyarak

onun nasıl bir düşünce düzeni yapılandığına ortaya koymaktır. Böylece tarihsel ve kurumsal farklılıklarına rağmen İbn Haldun'un kendi içinde bir bütünlük gösterdiğini ileri sürdüğü İslam hukukunun yanlış anlaşılmasına yol açabilecek bazı olasılıkları ortadan kaldırmaktır.

A. HUKUKUN NE OLDUĞUNA İLİŞKİN YAYGIN TARİHSEL VE ÇAĞDAŞ GÖRÜŞLER

Bir kolaylık olması bakımından belirtmek gerekirse, çağdaş devlet düzenlerinde hukukun bir devlet işlevi olarak görülmesi gövdeci mantıkta değerlendirildiğinde onu insan vücudundaki sindirim sistemine benzetmektedir. Öte yandan yönetici kesim beyin sayılırken, yönetim yapılanması sinir sistemi sayılabilir. Kolluk gücünün de bağışıklık sistemi işlevi gördüğü söylenebilir.

Hukukun işlevinin çağdaş düzen içinde yalnızca sindirim sistemi gibi bir yerinin bulunması hukuka aşağılayıcı bir yaklaşım gibi görüldüğü için de gövdecilik kuramı özellikle hukuk alanında şiddetle eleştirilmektedir⁷²⁹. Öte yandan hukukun – özellikle ceza hukukunun- toplum için yerine getirdiği işlevin tam olarak ne olduğu önemli bir tartışma konusu da olmaktadır. Bunları ortaya çıkaran öncelikli etmenlerin başında günümüzde dünyaya egemen olan laik batı tipi hukuk düzenlerinin kuruluşları sırasında ortaya atılan bazı kuramlar ve onları ortaya atan akımlar gelmektedir⁷³⁰. Hukukun ne olduğuna ve kaynağına ilişkin çağdaş görüşlerin çoğunlukla düştüğü temel yanılmanın, kuramları ortaya atanların yaptığı ağır bir indirgemecilik olduğu söylenebilir⁷³¹. Bu bakımdan bu alanda yapılan her herhangi bir araştırma, her ne kadar kendi içinde doğru birçok saptama barındırsa da varoluşun sonsuz olasılıklarına kendini kapalı tutarak bireysel ve toplumsal anlamda hayal

⁷²⁹ Bkz. Giddens, *So*, s. 16–17.

⁷³⁰ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 2. Baskı, İlim Araştırmalar Dizisi 23 Ankara: İSAM yayınları, 2014, s. 244.

⁷³¹ *A.g.e.*, s. 243–244; İbn Haldun'un bütüncül bakış açısı özellikle bu türden anlayışların tam tersi yönde bir bilimsel açılım sağlamaktadır. Bu tür düşüncelerin en temel sıkıntısı ise canlı olan bir hayvanın kafasını kopardıktan sonra kafanın canlılığı üzerinden çıkarımlarda bulunmaya çalışmak gibi bütün içinde bütüne olan bağlantısı ile gerçek anlamı ortaya çıkan konuların bağlamından koparılarak anlamsızlaştırılmasına yol açmasından ileri gelmektedir. Örneğin iktisadi ilişkilerin içsel bağlantıları Marks'ın anlattığı kadar değerlidir; fakat bu iktisadi ilişkileri doğuran toplumsal yaşamın diğer boyutlarını göz ardı ettiğimizde hem toplumsal yaşamın anlamlılığı hem de sorunlu görünen ya da sağlıklı sayılabilecek olan iktisadi ilişkilerin anlamları büyük ölçüde kaybolmaktadır. Fındıkoğlu, *İD*, 1961, s. 112–114.

gücünü kısıtlayacak ya da daha bütüncül düşünceleri parçaladığı ve bu parçalar arasındaki bağlantıları kopardığı için⁷³² Aşağıda bu kuramların ve akımların en önemlileri sayılanlara yer verilmiştir.

Bu akımların ortaya konması bunların değerlendirdiği yönlerin aslında İbn Haldun'un toplumsal çözümlemelerinde de bulunduğu görülmüştür. Bu görüşlerin öne sürdüğü hukuk kaynakları ve hukukun ne olduğuna ilişkin düşünceler, İbn Haldun'un dönemler kuramı açısından bakıldığında hukukun farklı zamanlar ve durumlardaki görünümünün insan zihnine bir yansıması olduğuna kanıt sayılabilir. İbn Haldun'a göre her çağda ve yerde aynı değil, farklı bir kaynak hukukun ne olduğunu belirlemektedir. Hukuk, devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi kurmasında dayanak noktalarından biri olan İslam hukukunu incelerken kavramsal bir çözümleme yapmamızı kolaylaştıracağı ve aynı zamanda tarihsel bazı kavramları güncel olay ve olgularla daha kolay bağlanmasına destek olacağı düşünülerek kısa bir giriş biçiminde hazırlanmıştır.

1. ASGARİ AHLAKİ İÇERİK VE EVRENSEL YASAYI TEMEL ALAN GÖRÜŞLER: DOĞAL HUKUKÇULAR

Batı toplumunda Katolik Hıristiyan rahibi Aziz Thomas Aquinas'ın "*Teoloji Özetleri (summa theologica)*" adlı yapıtından sonra feodal Avrupa'da etkisini büyük ölçüde arttırmaya başlayan bu anlayış çağdaş batı hukukunun temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır⁷³³. Kısaca hukukun özgürlük, eşitlik, adalet, hakkaniyet gibi belli başlı evrensel ilkeler çerçevesinde üretilmesi ve gelişmesi gerektiğini yine öncelikle bu ilkelere özen gösterilerek uygulanması gerektiğini savunan bir görüştür.

İnsan öldürmek, hırsızlık ve dolandırıcılık gibi eylemlerin her yerde bütün insanlara karşı bir suç olduğu bu anlayışın vurguladığı noktaların başında gelmektedir. Bunların olmasının nedeni ise kendileri hakkında ahlaki boyutta yanılıya düşülen daha aşağı dünyevi sorunlardan ileri geldiği düşüncesi olarak da

⁷³² Aynı bir hayvanı kesip parçalara ayırınca nasıl canlılığını yitiriyorsa, özellikle din gibi kapsayıcı ve kuşatıcı olmayı öngören inanç akımlarının tek yönlü olarak değerlendirilmesi ve yaşamın diğer yönleri ile bağlantısının koparılması büyük bir anlam kaybına yol açmaktadır.

⁷³³ Köksal, **FUMavG**, s. 244; Uygun, **DevTe**, s. 154–155.

betimlenebilir. Bu görüşlerin ortak temellerinde ileri sürdüğü ilke “iyilik yap, kötülükten kaçın”dır⁷³⁴.

Bu anlayışa göre hukukun her yerde, her zamanda herkese karşı uygulanacak evrensel bir asgari içeriği bulunmazsa hukukun uygulanmasının herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Günümüzdeki insan hakları söylemlerini ilk kuramcıları ve savunucularının –İslam bütünüyle yok sayıldığı sürece- bu akımın savunucuları olduğu söylenebilir.

Temelde olan ve olması gereken ayrımı yapıldıktan sonra hukukun olan kısmının olması gereken düzeyine doğru evrilmesi için çaba gösterilmesi gerektiğini savundukları söylenebilir. Bu olması gerekenin ne olduğu konusunda evrensel yasa ya da ilahi yasa gibi dinsel dayanakları bulunan kuralları öne sürenler olduğu gibi toplum sözleşmesi, sosyalizm ve sınıf farklarının ortadan kaldırılması gibi kuramlar ile de laik bir mantıkta olması gereken temellendirilmesi yapanlar da bulunmaktadır. Bunlar genel olarak usçu doğal hukukçular (rasyonalist tabii hukukçular) olarak bilinmektedirler⁷³⁵.

2. DEVLET İRADESİNİ TEMEL ALIP KURALDAN YOLA ÇIKAN GÖRÜŞLER: POZİTİVİSTLER

Hukuku bilimsel algılama eğilimi diğer toplumsal bilimlerde olduğu gibi yeni çağda atak yapan sayısal bilimlerin etkisi altında gelişen bir olgu olmuştur⁷³⁶. Sayısal bilimlerin kehanet düzeyine varan biçimde çevremizde gerçekleşen olayları açıklamakta başarılı olması onları toplumsal düzeyde önemli ve güvenilir bir konuma getirmiştir⁷³⁷. Hukuk ve ahlak gibi göreceliliğin egemen olduğu diğer uzmanlık

⁷³⁴ Uygun, **DevTe**, s. 155.

⁷³⁵ Öte yandan bu kavram bir miktar yanıltıcıdır, çünkü dini kaynakları temel alan akımlar da usu bir araç olarak kullanmaktadırlar. Öte yandan bu laik akımların dini doğal hukuk akımlarından temel farkı bireysel usu toplumsal yönelimlerin ve toplumun tarihsel gelişiminin önüne koyması ve onu mutlak tek gerçeğin öğreticisi saymaya eğilimli olmasıdır. Dini temel alan doğal hukukçular yalnızca usu kullanarak bilemeyecekleri ve bütünüyle kavrayamayacakları gerçeklerin var olabileceğini kabul etmektedirler. İbn Haldun da bu biçimde düşünmektedir. Bu konuya “D. İBN HALDUN’UN MEDENİ SİYASETİ(ÜTOPYACILIĞI) REDDETMESİ VE BU TUTUMUNUN NEDENLERİ” başlığında daha geniş değinilecektir.

⁷³⁶ Öktem ve Türkbağ, **FeSoHuvD**, s. 381.

⁷³⁷ **A.g.e.**

alanları ise bu türden kesinlik gösteren özelliklerinin bulunmamasından ötürü yetersizlikle damgalanmaya elverişli bulunmuştur⁷³⁸.

Devlet iradesinin kurallar aracılığıyla biçim ve öngörülebilirlik kazandığını belirten bu görüşler, temel olarak hukuk kurallarını fizik kuralları gibi değişmez kesin koyutlar olarak ele almanın; hukuku bilimselleştirmenin tek yolu olduğunu ileri sürmektedirler. Böylece yasa koyucu olan devletin ve egemenlerin iradesinin, biçim bilimsel deneyler gibi gözlemlenebilir ve yinelenebilir bir yapıya kavuşacağını ileri sürmektedirler⁷³⁹. Bir hukukun uygulandığı her yerde (etkinlik gösterdiği ülke ya da bölgede) her yönüyle özdeşleştirilmesini savunan bu görüş, toplumsal sorunların temelinde yalnızca hukukun etkililiğinde ve uygulanmasında gösterilen eksikliklerin bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu eksiklikler giderildiği ise bu sorunların büyük ölçüde düzeltilebileceğini ileri sürmektedir⁷⁴⁰.

Dil bilimsel anlamda “olan ve olması gereken” arasında David Hume tarafından yapılan ayrımı bir ileri aşamaya götüren bu anlayış; olması gereken ile olanın farklı gerçekliklerin alanlarında bulunduğunu ileri sürmektedirler⁷⁴¹. Olması gerekeni incelemenin hukukun değil siyasetin, felsefenin ya da toplum bilim gibi farklı dalların alanında bulunduğunu dolayısı ile bir hukukçunun değerlendirmeye alması gereken konuların yalnızca var olan hukuk ve onun yazılı mevzuatı ile sınırlı olması gerektiği ileri sürmektedirler⁷⁴².

3. HUKUKU TOPLUMSAL OLGU OLARAK ELE ALANLAR: TOPLUMBİLİMCİLER

Hukukun maddi ve gözlemlenebilir ve içinde yaşanmasına olanak bulunan bir gerçeklik dışında ya da ona bağlı kavramlarla açıklanmaya çalışılmasına karşı

⁷³⁸ **A.g.e.**; Köksal, **FUMavG**, s. 244.

⁷³⁹ Öktem ve Türkbağ, **FeSoHuvD**, s. 382.

⁷⁴⁰ **A.g.e.**, s. 384–385.

⁷⁴¹ **A.g.e.**, s. 395.

⁷⁴² Şeri hukukla ilgili başlıklarda daha geniş değineceğimiz “ileti sözleri (haber cümlesi)” ve “kurgu sözleri (inşai cümle)” ayrımı İbn Haldun’da ve ondan önce gelen birçok İslam aydınında da var olan bir ayrımdır. Her ne kadar bunun batıya yansımaları ancak David Hume’la gerçekleşmiş olsa da yukarıda belirtilen “olan-olması gereken ayrımı” Müslüman düşünürler arasında da yaygındır. Özellikle İslam hukukçuları Kur’an’daki ayetleri bu biçimde ayırarak çözümlemişler ve “kurgu sözleri”nden yararlanarak kıyas yoluyla onlardan hukuk kuralları üretmişlerdir. Bkz. Fındıkoğlu, **İD**, **1961**, s. 76–77; Ayrıca bkz. Uludağ, **İbn Haldun**, s. 55–56.

bilimsel bir duruş olarak ortaya çıkan bu tutum, hukukun salt düzeyde toplumun ve insanlar arasında gerçekleşen ilişkilerin bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir⁷⁴³. Bunun dışında kalan adalet ve ahlak ya da kural ve yaptırım gibi hiçbir olgu yalnız başına toplumdaki soyutlanarak hukuku belirleyebilecek konumda değildir⁷⁴⁴. Biçiminde kısaca ortaya konulabilecek koyutlardan hareket edenlerin çağdaş anlamda hukuku yalnızca bir toplumsal olgu olarak gördükleri söylenebilir.

Bu anlayışın savunucuları genel anlamda hukukun insanlardan oluşan toplumsal yapının, dayanışmaya dayalı dokusunda ortaya çıkabilecek aksaklıkları ya güç kullanıp ezerek ya da düzelterek kendi kendine çözümlenmeye çalışma çabalarının bütünü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır⁷⁴⁵. Bu eğilimin kaynağı ise onlara göre bir çeşit *birlik bilincidir*⁷⁴⁶.

Bu birlik bilinci, toplumun birliğini korumak adına suç ve cezalar oluşturur, başlangıçta benzerlikler gösteren insanların bir araya toplanmasına sonrada farklılıkları ile toplum içinde kendilerini daha başarılı biçimde gerçekleştirebilecekleri alanlara yönlendirir, bunu sağlamak için ahlak ve din gibi toplumsal kurallar bütünü ortaya çıkarırlar⁷⁴⁷. Amaç ise olanaklı olduğu düzeyde toplumda bütünüyle verimsiz, kuralsız ve zorlama iş bölümü yapılmasından ortaya çıkan sorunların giderilerek toplumda herkesin daha başarılı olabilecekleri hem kendileri hem de toplum için daha yararlı olabilecekleri⁷⁴⁸ konumlara ulaştırılmalarını sağlamaya çalışmaktır⁷⁴⁹. Bunun için gerekirse toplum içinde ve devlete karşı bir çatışma ve direnişe girilmesine de sıcak bakmaktadırlar⁷⁵⁰.

Hukukun gerçek anlamda bir yaptırım ve zorlama olmadan⁷⁵¹ hatta devletin bulunmadığı bir dönemde ortaya çıktığını öne süren⁷⁵² toplumsal olgular, hukukun devletin bir düzenleme aracı gibi algılanmasına ve ona göre değerlendirilip devleti

⁷⁴³ Pozitivistlerin tersine hukuka içeriden değil dışarıdan baktıkları için bilimsel duruşları daha belirgin olmaktadır. Bkz. Öktem ve Türkbağ, **FeSoHuvD**, s. 299 vd.

⁷⁴⁴ **A.g.e.**

⁷⁴⁵ **A.g.e.**, s. 299–302.

⁷⁴⁶ **A.g.e.**, s. 299–300.

⁷⁴⁷ **A.g.e.**, s. 302–306.

⁷⁴⁸ **A.g.e.**, s. 322.

⁷⁴⁹ **A.g.e.**, s. 301–302.

⁷⁵⁰ **A.g.e.**, s. 314, 322 vd.

⁷⁵¹ **A.g.e.**, s. 312–313.

⁷⁵² **A.g.e.**, s. 311–312.

kutsama aracına dönüştürülmesine karşıdır⁷⁵³. Toplumun sürekliliğini sağlamak için bireysel ve toplumsal çıkarlar ve yararları uzlaştıracak önlemler bütünü olarak hukuku işlevsel bir araç olarak görmektedirler⁷⁵⁴.

İbn Haldun'un mantığının öncülü yukarıdaki gibi olgular değil, süreç ve zamandır. İbn Haldun hukukun en işlevsel olduğu ve insanların bu alanda üretkenlik gösterdiği zamanının hukukun sırtını doğrudan toplumun kendisine dayandığını zaman olduğunu ileri sürmektedir. Evrim gibi bir anlayışa da benzer öncüllerle ulaşılmış olduğu söylenebilir. Bu bakımdan bu tür olgular ya da bunlardan öte coğrafya gibi çevresel etmenleri de gerekirse kuramına katkıları olacağını düşünerek göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

B. ÇAĞDAŞ HUKUKUN DEVLETE GÖRE KONUMLANIŞI

Devletle hukuk ilişkisinin şu an genel anlamda anayasal düzenlerin varlığı ile birlikte bir bütünleşme gösterdiği görülmektedir. Bu durumun özellikle batıda hukukun bir devlet işlevi olarak değerlendirilmesine de yol açtığı söylenebilir. Her ne kadar bu durum yüzde yüz bir gerçeklik göstermese de şu an çağdaş hukuk öğrenmek için hukuk fakültelerinde eğitilen öğrencilerin hemen hemen hepsinin hukuka bakışı onun devletin ayrılmaz bir unsuru olarak görmelerine, hukuk açısından da devletsiz bir hukukun var olamayacağını düşünmelerine yol açmaktadır.

Bu algıyı besleyen en önemli etken ise yaptırım tekeli vatandaşı olan insanların doğumundan önce sahiplenilen devlet dışında başka bir egemen kurumun varlığının günümüzde bilinmeyişiştir. Devlet dışında bir yapı tarafından herhangi bir hukuksal yaptırım uygulanmasını insanların hiç görmemiş, bilmemiş olması bu olasılığın varlığını tümenden reddetme eğilimlerini toplum genelinde arttırmaktadır⁷⁵⁵. İbn Haldun'un bu eğilimi bir çeşit devlet dini gibi bir dine benzetmesi ve insanların devlete bu algıdan ötürü güçlü biçimde asabiyye gibi bir bağla bağlandığını

⁷⁵³ A.g.e., s. 312–313.

⁷⁵⁴ A.g.e., s. 324. Özellikle bu konudaki düşünceleri ile Leon Duguit, çağdaş sosyolojinin de kurucusu sayılan Durkheim'in görüşlerini hukuka uygulayarak, toplumsal olgudan gelmeyen bir hukukun asla gerçekten hukuk olmayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle de "Kürsü Anarşisti" unvanına layık görülmüştür.

⁷⁵⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 374.

söylemekte olduğu düşünülebilir⁷⁵⁶. Bu durum günümüz devletlerinde de resmi ideolojinin baskınlığı olarak bilinen bir durum olarak ortaya çıkıyor görünmektedir.

Bunun yanında insan hakları hukukuna yeni yeni girmekte olan devletlerin toplumlarını yeniden yapılandırma ve insanların asgari düzeyde bir arada tutacak bir yöntemle eğitime hakkı olduğu söylenmektedir. AİHM belli düzeye kadar devletlerin –demokratik çoğulculuğa uyulduğu ve ebeveynlerin iradeleri ile uyduğu sürece-yeni kuşakları eğitim sürecinde –dinsel ve toplumsal sorumlulukları açısından- öğretilendirip öğretilendirmeme konusunda karar verme özgürlüğü bulunmaktadır⁷⁵⁷.

Devletlerin AİHM'in bu konudaki kararları ışığında edindiği varsayılan öğretilendirme yetkisi doğrultusunda egemen olan batı hukuk anlayışının Türkiye’de de –baskın bir ideoloji gibi- toplum tabanına doğru eğitim aracılığı ile yayılmaya çalışıldığı söylenebilir⁷⁵⁸. Bu durumu daha derinden anlamak için hangi temel yönetsel ve kurgusal ilkelerin bilimsel ve biçimsel gerçekler gibi eğitimde kullanıldığını ortaya koymak, İbn Haldun’un -günümüz için görece farklı ve anlaşılmaz ve ilkel görünen- hukuka ilişkin bazı düşüncelerinin daha rahat kavranmasına ve önyargılardan arınılmasına destek olabileceği görülmektedir⁷⁵⁹. Öte yandan temelde kendi içindeki kurgu bütünlüğü bulunan bir hukuk anlayışını başka bir kurgu üzerinden kavramaya çalışmak yerine kavramamıza engel olabilecek bazı

⁷⁵⁶ A.g.e., 1:s. 374 vd.

⁷⁵⁷ AİHM, Büyük Daire Folgerø ve Diğerleri/Norveç Başvuru No: 15472/02, Karar Tarihi: 29 Haziran 2007, Par. 37: “...AİHS gereği öğretim nesnel, eleştirel ve çoğulcu olmalıdır demek; zorunlu eğitimin farklı dinler ve yaşam felsefeleri içeriğinde ya da belirli bir din ya da felsefe vermek biçiminde olmasını engellemez. Taraf devletin tarihi açısından bakıldığında, kültür ve geleneklerin diğerlerinden daha önemli bir yeri vardır. Önceden belirtildiği gibi, 1998 tarihli Eğitim ile ilgili sözleşme, konunun olağan bir okul dersi konusu olmasını sağlamıştır. Hazırlık belgelerine göre, bunun bilgi temelli bir konu olması gereklidir. Sözleşme öğretimin tarafsız olmasını ve yönlendirici olmamasını gerektirmektedir. Bu nedenle öğretimin içeriği ile ilgili olan bölüm 2-4’teki koşullar AİHS’e aykırı görünmemektedir.” Yazının İngilizce aslı ise şöyledir: “... Convention requirement that the teaching should be objective, critical and pluralistic did not preclude compulsory education in the content of the different religions and philosophies of life or giving a particular religion or philosophy, in view of the Contracting State’s history, culture and traditions, a more prominent place than others. As already mentioned, the Education Act 1998 provided that the subject should be an ordinary school subject. According to the preparatory documents, it was to be a knowledge based subject. The Act required that the teaching be neutral and not preaching. Therefore it did not appear that the provisions in section 2-4 regarding the contents of the teaching were contrary to the Convention.” Bkz. “Indoctrination”, HUDOC içinde, 29 Haziran 2007, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["indoctination"\],"itemid":\["001-81356"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{); Söz konusu devletlere tanınan öğretilendirme hakkı ya da eylemsel durumu, bu tezin ilk bölümünün sonunda değinilen düşünsel asabiyyenin bir çeşit dışı vurumu olarak da betimlenebilir.

⁷⁵⁸ Salama, **IsOranIh**, s. 34.

⁷⁵⁹ A.g.e., s. 34–35.

önyargılardan arınılmasını sağlayacak biçimde gerçek sandığımız kurguları ortaya koymakta önyargıların kırılmasını sağlayacak düzeyde büyük yararlar bulunduğu görülmektedir. Aşağıda bu yöntemler, onların tarihsel gelişim süreçleri ve sonunda ulaştıkları ilkeler ve söylemler bu açıardan değerlendirmeye çalışılacaktır.

1. GÜÇLER AYRILIĞI İLKESİ

Çağdaş dünya düzeninde insan ve toplum yaşamında etki alanı -gelişen teknolojik araçların da yardımıyla- her geçen gün artan devletin bu gücünü toplum üzerinde sınırsızca kullanmasını sağlayan üç temel erki olduğu varsayılmaktadır⁷⁶⁰. İlki yasama, genellikle temsil ilkesine dayalı olarak oluşan ulusal meclislere bırakılan bir yetkidir⁷⁶¹. Birçok farklı yapıya bürünebilen bu kurumların⁷⁶² asıl işlevi yürütme erkinin mali, siyasi ve hukuki sınırlarını çizmek ve onu bu sınırlarda tutmaktır⁷⁶³. Bunun için kural koymak, soruşturma açmak gerekli görülen konularda yürütme erkinin gücünü ve eylemlerini kamuoyuyla paylaşıp tartışmaya açmak gibi yöntemlere başvurabilmektedir⁷⁶⁴.

İkincisi yürütme, siyasi karar verme yetkisini elinde bulundurup idari, bürokratik görevlilerden ve kolluk güçlerinden yararlanarak devletin egemenliğini yasama erkinin çizdiği sınırlar içinde kullanılmaya çalışılmasıdır⁷⁶⁵. Kanunların uygulanması⁷⁶⁶, ülke içinde siyaset oluşturma⁷⁶⁷, uluslararası toplumda devletin başarılı bir biçimde temsil edilmesi ve çıkarlarının korunması⁷⁶⁸, ulusal savunmayı sağlama⁷⁶⁹, toplumsal gelişimi sağlayacak önlemler alma⁷⁷⁰, ivedi karar alınması gereken konularda sorumluluk gösterme⁷⁷¹, devlet ve topluma belli yönelimler kazandırma⁷⁷² gibi işlevleri bulunmaktadır.

⁷⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Erdoğan Teziç, **Anayasa Hukuku: Genel Esaslar**, 16. Baskı, Hukuk Dizisi 1444 İstanbul: Beta, 2013, s. 468 vd.

⁷⁶¹ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 437 vd.

⁷⁶² Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 437-441.

⁷⁶³ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 462 vd.

⁷⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 463 vd.

⁷⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 420 vd.

⁷⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 429 vd.

⁷⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 431 vd.

⁷⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 433 vd.

⁷⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 434 vd.

⁷⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 435 vd.

⁷⁷¹ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 436 vd.

⁷⁷² Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 436-437.

Sonuncusu olan yargı erki ise bireylerle bireyler arasında, bireylerle kurumlar arasında, bireylerle devlet arasında çıkabilecek uyuşmazlıkları yasama erkinin belirlediği kurallar ışığında çözüme kavuşturup bozulan adaleti yeniden kurmakla görevlidir⁷⁷³. Elbette bu görece sınırsız gücün toplumun yararına ya da zararına kullanılabilmesi onu ele geçiren yöneticilerin keyfi uygulamalarına kalması Fransız devriminin hemen başında ortaya çıkan terör dönemindeki gibi kendilerini yönetime getiren toplum üzerinde bile yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir⁷⁷⁴. Bunu önlemek için siyaset düşünürlerinin özellikle 19. yy sonlarında ve 20. yy başlarında ortaya koyduğu en etkili çözüm güçler ayrılığı ilkesi olmuştur. Bu ilkeye göre yukarıda sözü geçen devlet işlevleri farklı egemenlik parçaları biçiminde farklı topluluklara verilmekte böyle bir etki tepki ve dengeleme önleme düzeneği kurulmak istenmektedir. Karşılıklı sorumluluk ve özerklik alanları tanınan bu işlevleri yerine getirmek için görev alan kişi ve toplulukların devleti oluşturan toplumu tek başlarına sınırsız biçimde etkileyip değiştirmeleri engellenmekte, devletin erkelerine karşı zayıf durumda bulunan toplumun ve bireylerin hakları görece güvence altına alınmaktadır⁷⁷⁵. Böylece belli düzeyde istikrar ve süreklilik sağlanmaktadır⁷⁷⁶.

Bu durumun ortaya konmasındaki yukarıda da belirtildiği üzere asıl amaç güçler ayrılığı ilkesinin hukuku bir devlet erki olduğu önyargısından hareket etmesidir. Öte yandan, İbn Haldun devletten ayrı ve önce de toplumlarda hukukun ve adaletin varolabileceğini –sonraki ana başlık altında da değiniceği üzere- bu nedenle devletin hukuk oluşturan ana varlık olmak yerine yasama ve yargı erklerinin temelde toplumda olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle İbn Haldun'un iktisadi özgürlükçülük olarak nitelendirilen devletin etkinlik alanının daraltılması anlayışının çok daha geniş sonuçları görülmektedir.

⁷⁷³ **A.g.e.**, s. 468.

⁷⁷⁴ Oral Sander, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, 13. Baskı Ankara: İmge, 2005, s. 164 vd.; Ayrıca bkz. Teziç, **AHGE**, s. 465.

⁷⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Teziç, **AHGE**, s. 464 vd.

⁷⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.** Güçler ayrılığı ilkesine son dönemde farklı güçlerin eklemlendiği görülmektedir. İlk eklenen televizyon, radyo gibi kitle iletişim araçlarıdır. Bunun nedeni bu araçların toplumu büyük oranda her çeşit toplumsal olay ve olgudan kolayca haberdar etmesi ve yine bunun yöneticiler tarafından kolayca öğrenilmesini sağlamasıdır. Böylelikle toplumsal anlamda önemli düzeyde veri alış verişi sağlanmakta ve toplumsal sorunlar yöneticiler tarafından kolaylıkla öğrenilip daha hızlı çözüme kavuşturulabilmektedir. Beşinci güç olarak da kurumsallaşmış dinsel egemenlikler, internet ya da iktisat yapılanmaları varsayılmaktadır. Bunların da toplumda gerçekleştirilmek istenen bazı değişiklikleri büyük ölçüde engelleme ya da destekleme gücünün bulunması yüzünden önemleri gittikçe artmaktadır.

2. SÖMÜRGEÇİLİK, KÜRESELLEŞME VE İNSAN HAKLARI

Çağdaş düzende egemen hukuk düzenlerinin oluşturulmasında uygulama ve hak kuramı geliştirmede en çok katkısı bulunanlar çoğunlukla Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleridir. Bu devletlerin geliştirdiği hukukun kendi içlerinde olduğu kadar kendilerinin ötesinde kalan diğer toplum ve devletlere de güçlü yansımaları bulunmaktadır. Bu yansımalar çoğunlukla doğrudan bu devletlerin zorlaması – beyaz adamın görevi, demokrasi getirme, insan haklarını güvenceye alma savıyla yapılan ve diğer devletlerin iç ilişkilerine karışılmasıyla sonuçlanan etkinlikler gibi- ile gerçekleştiği gibi doğrudan İbn Haldun’un sözünü ettiği öykünme kuramıyla da bağlantılı biçimde doğrudan bir zorlama olmadan salt güçlüye öykünme eğiliminden de ortaya çıkabilmektedir⁷⁷⁷.

Başlangıçta yakın çağa kadar gelişen devletlerde İbn Haldun’un da vurguladığı biçimde gelişen ilk evre olan istila ve üstünlük döneminin gereği olan savaşların sonucunda batı güçlerinin maddi bir toprak elde etmediği ya da buna yeltenmediği şu anda belirli olan devlet sınırlarından çıkarılabilir. Fakat süreç -kanımızca- çok daha gaddar bir tutuma dönüşmüştür. Önceki dönemlerde bir toplum asabiyye gücünü odaklayarak devlet kurma amacına yöneldiğinde diğer toplumlara karşı üstünlük kurduğu toprakları benimseyerek yönetimleri ile ilgili sorumluluğu doğrudan üstlenmekteydi. Fakat sanayi devriminden sonra -üretim tüketim döngüsünün baskın belirleyicisi konumuna geçen batı toplumunun tacir ve uzman olan- kentli sınıfı (burjuvalar), artık bu konularını koruyacak önlemler alacak biçimde tüm dünyanın olanaklarını yeniden örgütleyip kullanılabilir kılma eğilimlerine göre davranmaya başladı. Sonuçta bugün sömürgecilik olarak betimlediğimiz bir durum ortaya çıktı. Bu da güçten düşen ve bu nedenle kendini batı toplumunun üretim tüketim zincirinden kurtarma olanağından yoksun kalan bütün toplumların batının üretim tüketim döngüsü içinde öğütülerek onun gelişmesine katkı sağlayacak kendi başlarına işlevsiz ve amaçsız olgular düzeyine inmesine yol açmıştır⁷⁷⁸. Onların toprakları, o topraktan elde ettikleri doğal kaynakları, insanları, yapıları bu üretim

⁷⁷⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 361–363; Canatan, **MuSöz**, s. 430.

⁷⁷⁸ Bu konuda Süleyman Uludağ da sürecin kaçınılmaz olduğunu bu konuda -toplumların bir canlı düzeyinde insana benzer biçimde kendilik bilincine dayalı davranmamasından ötürü- yapılabilecek en doğru davranışın bir an önce toplumsal güce kavuşup bu süreci sonlandırmak ya da tersine çevirmek olduğunu belirtmiştir. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 364.

tüketim zincirinde sırasıyla üretim için toplanması gereken kaynak, çalıştırılması gereken işçi, üretim ve tüketim çemberini genişletecek biçimde yararlanılması gereken zemin konumuna geldiler.

Bu durumu ve sömürgeciliği daha kolay ve başarılabilir kılsa yine sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkan ve günümüze yaklaştıkça patlama düzeyinde bir gelişme hızı yakalayan iletişim ve ulaşım araçlarıdır. Bu araçların sağladığı hızlı eylem ve bilgilenme olanağını sömürgecilik yapmak isteyen batı güçleri göz ardı edememiştir. Sonuçta küreselleşme dediğimiz bir olgu ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda yalnızca üretileceklerin ne olduğuna karar verme gücü –bunu önceden ele geçirmiş olan kentliler tarafından- daha verimli kullanıldığı gibi bu üretilenlerin, ne zaman, nasıl ve kim tarafından tüketileceğine de etki etme olanaklarını dünya çapına yaymıştır. Eğer batılı bir iktisadi güç odağı üretim olanaklarının bir alana yönlendirilmesini isterse, bunu kısa sürede o alanda inanılmaz bir hızla gelişen üretim tüketim çemberi izlemektedir.

Öte yandan bu yapılanma kendi döngüsünü geliştirmek için parçalayıp özümsemiği diğer toplumların olanaklarının, kaynaklarının ve yapılanmalarının yerini dolduracak her hangi bir eylemde bulunmaktan kaçınmaktadır. Diğer bir deyişle elde ettikleri güçler ile istediklerini yapmakta özgür iken bunlardan doğan sonuçların sorumluluğunu almak için gözle görülür hiçbir çaba ortaya koyamamaktadırlar. Bu sürecin sonu İbn Haldun'un öngördüğü gibi farklı ve karşıt bir asabiyyenin güç odağı durumuna gelerek dünya çapında etkili bir toplumsal patlamaya yol açması gibi bu gerçekleşmez ise kendi ağırlığı altında çökmek ile bitebilir. Yakın dönemde bu genişleyen üretim tüketim çemberine olan bağımlılık sona erdirecek bir araç ya da gelişme ortaya çıkmaz ise sözünü ettiğimiz iki olasılığın –büyük doğal yıkım olasılıklarını dışarıda bırakırsak- döngüyü sıfırlayacak biçimde ortaya çıkması neredeyse kaçınılmaz olacaktır.

Güncel yaşamda yararlandığımız ya da uymaya çalıştığımız hukuk düzeni de bu belirtilen sömürgeleşme ve küreselleşme eğilimin doğal bir parçası durumuna gelmiştir. Süreçte bu hukuk yapılanmaları ile eğer yeni bir güç yükseliyorsa onun da sömürgeci bir mantığa bürünüp eskilerin arasına katılması sağlanmakta ya da farklı yöntemler ile insanların kendilerini daha üst düzeyde gerçekleştirme olanağı sunmayı

öngören yapılanmalar ise çokça güçlenmelerine izin verilmeden yine bu hukuk yapılanması altında ezilmektedir.

İnsan hakları söylemi ise güncel kullanıldığı anlama en yakın biçimiyle, bu olguların ortaya çıkmasından hemen önce Fransa’da krallığa karşı gerçekleşen kanlı bir devrimle ortaya çıkmıştır⁷⁷⁹. Başlangıçta biraz da bu kısıtlı biçiminden ötürü sanayi devrimi ile kadın ve çocuk haklarının sömürüsüne engel olamamış ve batıda neredeyse toplumun yarısının sömürülmesine engel olamamıştır⁷⁸⁰.

Sonraki süreçte bu durum devletler düzeyinde içeride engellenmiş olsa da sömürgeleşme eğilimlerinin devlet dışına taşınması ile yine birçok eşitsizliğin karşısında yüzeysel ve kuramsal bir düzeyde kalmıştır. Bu eğilimlerden ötürü köleliğe de engel olamamıştır. Bu nedenle özellikle Fransız devriminden hemen sonra gerçekleşen Napolyon savaşlarının oluşturduğu tek taraflı ve yanlı bir insan hakları algısı peşinde “ulusalcılık” görüşlerini getirmiştir. Buna göre her ulus kendi

⁷⁷⁹ “Declaration of the Rights of Man (İnsanoğlu Hakları Bildirgesi)” özgün adıyla bilinen bildirgenin ilk biçiminde kadınların ve vergi vermeyenlerin hak sahibi sayılmayacağına ilişkin bir anlayış egemendir. Bkz. the Deputies of the French National Assembly, “Declaration of the Rights of Man and Citizen, 26 August 1789”, **Liberty, Equality, Fraternity -Exploring The French Revolution-** içinde, son erişim 21 Ocak 2016, <https://chnm.gmu.edu/revolution/d/295/> Dilbilimsel olarak devrim döneminde Fransızca’da “erilliğin” olağan “dişiliğin” istisna sayılması durumu - Arapça’da olduğu Allah’a biçilen eril sıfatların O’nun cinsiyet sahibi olduğuna ilişkin bir yorumu açmamasında olduğu gibi- özel bir durum idiyse, bu eleştiri yersiz olacaktır; çünkü öylesi bir durumda kadınlar için doğrudan bir söyleme gerek kalmadan eril biçimde söylenenler onları da kapsayacaktır. Öte yandan uygulamada bu bildiride sunulan hakları kullanma yetisinin yalnızca vergi veren erkek vatandaşlarla sınırlandırılması da böylesi bir durumun kuramsal olarak düşünülmesine olanak tanısa bile uygulamada bildirinin bütünüyle “cinsiyetçi ve ayrımcı” bir içerikte olduğunu tek başına kanıtlayabilir.

⁷⁸⁰ Sanayi devriminden kaynaklanan hızlı dönüşüm sürecini yönetmekte batılı güçlerin ne kadar çaresiz kaldığını mevzuatlarındaki dönüşüm de ortaya koymaktadır. Başlangıçta kadın ve çocuk hakları ile ilgili sıkı düzenlemelerle durumu gidermeye çalışan ülkeler sonunda taviz vere vere neredeyse köleliğe varan sömürücü uygulamalara izin vermek zorunda kalmıştır. Bu durum yalnızca anamalcılık (kapitalizm) gibi bir kavrama indirgenemeyecek kadar geniş bir düzensizliğin var olduğunu yadsımak ise bize gerçek anlamda bir çözümü yaklaşık 200 yıldır sunamamıştır, bundan sonra da sunması pek olanaklı görünmemektedir. Üstelik önceki bölümde İbn Haldun’un karamsarlıkla eleştirilmesi tarihsel gelişim sürecinin bu yönlerinin de ne kadar yadsındığının kanıtı gibidir; çünkü böyle olayların varlığı karşısında umuda bağlanmış bir siyaset anlayışı ortaya koymak en hafif anlamda bilimsellikten uzak bir anlayış olacaktır. Bkz. İngiltere, Fransa ve Almanya’dan Kanun ve Mevzuatları, “1914 Öncesi Hükümet Düzenlemeleri”, **Batıya Yön Veren Metinler** içinde, son erişim 12 Aralık 2015, <http://www.dusuncetarihi.com/makale/1914-oencesi-huekuemet-duezenlemeleri>. Bu gelişme süreci İbn Haldun’un tavrılar kuramının sınırı olan dört kuşak ve 120 düşüncesine benzer biçimde sonra gelen insanlar tarafından çoğunlukla ya unutulmuş ya da göz ardı edilmiştir. Bu da insan hakları söyleminin maddi bir gerçekliğe bürünmesinin önünde önemli bir engel

insanlarının haklarını korumak için savaşmalıdır yoksa diğer uluslar kendi haklarını kendilerini savunamayan uluslara karşı genişletebilecektir⁷⁸¹.

Bu durumun Napolyon savaşları sırasında Fransızların soyut kural yöntemi ile ürettiği “*Code Napolyon*” olarak bilinen özel hukuk kurallarının yazılı bir derlemesini yapması ile hukuka da değişik yansımaları olmuştur. Fransız devriminin getirdiği toplumsal coşku –ve asabiyye gücü- ile üretilen bu yasa derlemesinin Avrupa’da Napolyon Savaşlarının kendisinden daha kalıcı etkileri oldu. Bu tekniğe hatta yasanın kendisine özenen birçok devlet ya kendi kurallarının yazılı biçime sokulup derlenmesi için çaba sarf etmeye ya da doğrudan “Code Napolyon”u kendi dillerine çevrilerek kullanılmasını sağlamaya çalıştılar. Bu ilk etki İbn Haldun’un sözünü ettiği kazanana öykünme eğilimlerinin bir dışa vurumu sayılabilir.

Sonrasında yükselen bir direniş hukukun bu biçimde yazılılaştırılıp derlenmesi ile devingen ve toplumsal olgudan etkilenecek gelişme özelliğini yitireceğini üstelik doğrudan başka toplumların hukuk düzenlerine öykünülmesinin toplumların doğasına ve tarihsel gelişim süreçlerine bütünüyle aykırı olduğu savıyla ortaya çıktı. Bu akım özellikle Almanya’da kendini açıkça gösterdi. Başlangıçta Hegel’in tarih kuramlarından yararlanılarak oluşan bu anlayış sonrasında kendisini daha kapsamlı ve özgün bir yapıya kavuşturarak “Tarihçi Hukuk Okulu” adını aldı. En önemli savunucuları ise Friedrich Carl von Savigny’di. Genel olarak bu akım her toplumun kendine ait bir tarihsel gelişimi dolayısıyla hukuk birikimi olduğunu ve bunların ilerleyen tarihsel süreçte kendilerine özgü farklı yönler doğru ilerlediğini dolayısıyla herhangi bir zamanın ya da toplumun hukukunun yazılılaştırılarak daha geniş bir alanda kullanılması sağlamaya çalışmanın hukukun evrimine engel olacak bir davranış olduğunu vurgulamışlardır.

⁷⁸¹ Özellikle Hegel’in bu konudaki görüşleri Napolyon Savaşlarını Fransızlar açısından haklı kılacak özellikler barındırdığı için sonraki dönem düşünürleri tarafından dışlanmıştır. Hegel’in bu görüşlerinin doğruluğu yanlışlığını öne sürmek yerinde değildir çünkü tarihi gerçekler Hegel’in yanındadır, fakat ahlaki yönden bu bilgiyi yapıtlarında paylaşıp paylaşmaması gerektiği sorgulanabilir. Yine de Hegel’in açıklayıcı tutumu İbn Haldun gibi olayların gelişimi üzerine değişim odaklı ilerlediği için bu durumdan söz etmemesi onun belli alanlarda yalan söylemesine yol açabilecek kurgusal eksikliklere yol açabileceği gerçeğinin de göz önünde tutulması gerekmektedir. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı İstanbul: İdea Yayınevi, 2010, s. 318 vd.; Hegel bu kurgusunu korumak adına kendi ulusunun yok olmasına yol açabilecek olan bir davranışı -Napolyon Savaşlarını- hatta kendi kardeşinin ölümüne yol açmasına rağmen desteklemiştir. **A.g.e.**, s. 322 vd. Elbette Hegel’in bu tutumunu soykırımları meşrulaştırmak amacıyla yaptığı söylenemez. Amacının daha çok acımasız bir tarihsel gerçeği ortaya koyarak insanları -İbn Haldun gibi- uyandırmaya çalışmak olduğu daha yüksek ve usa yakın bir olasılıktır.

Öte yandan tutumlarının toplumu ve yönetenleri hukuk konusunda edilginliğe yönelttiği biçiminde bir algı oluşturmalarından ötürü Rudolpf von Jhering tarafından çokça eleştirilmişlerdir. Rudolpf von Jhering, toplumların ürettiği hukukun ve insanların kazandığı hakların zamanla kendiliğinden geliştiği biçiminde sunulan “Tarihçi anlayışın” ilk biçimine karşı hukukun bir çatışma ve mücadele alanı olduğunu savunmuştur. Hukukun bir araç olarak herkesin hakkını -hakları çiğnemeye kalkan- başkalarına karşı savunmasını sağlayan ve kolaylaştıran bir olgu olduğunu öne süren Jhering⁷⁸², birçok açıdan kurumsal kolaylık sağladığı için insanların Roma hukuku gibi eski kaynaklardan yararlanabileceğini ileri sürmüştür. Süreçte gerçek anlamda insan haklarının da tek savunucusu olabileceklerin yine insanların kendisi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır⁷⁸³.

Öte yandan bu hukuksal anlayışlar özellikle zor durumda bulunup da kendi hakkını savunma gücüne kavuşamayanların haklarının çiğnenmesine engel olabilecek bir tutum geliştirmekte başarısız olmuşlardır. Özellikle kölelik ve benzeri kurumların kaldırılması neredeyse bütünüyle insan haklarından ve hukuksal süreçten farklı etkenlerin önceliğinde gelişmiştir. Üstelik başlangıçta yarardan çok zarar doğuran bir süreç olmuştur.

Özellikle ABD'nin bağımsızlık savaşından sonra ortaya çıkan Kuzey Güney iç savaşında farklı üretim biçimlerini savunan tarafların çatışmasında birçok insan öldükten sonra Abraham Lincoln tarafından ABD'de kölelik yasaklanmıştır. Çünkü kazanan taraf köle yerine işçiye gereksinim duyan ve sanayileşmeye öncelik tanıyan kuzeyliler olmuştur. Buna koşut biçimde Avrupa'da da benzer bir tutum takınıldı ve sanayide çalıştırılmasına gerek duyulan işçileri sağlamak için kölelik ad olarak kaldırıldı, fakat uygulamada elde edilen ise insan hakları yönünden açık biçimde bir gerilemeydi. Kölelerin önceki dönemde –İbn Haldun'un da vurguladığı gibi- manevi yönden aşağılanmasına rağmen maddi yönden beslenme ve barınma olanakları efendilerin sorumluluğunda idi ve efendiler de bunları karşılamak için gerekli önlemleri almak zorunda olduklarını yoksa işgüçlerini kaybedebileceklerini

⁷⁸² Geniş bilgi için bkz. Rudolf von Jhering, **Law as Means to an End**, Çev. Isaac Husic Brookline: Boston Book Company, 1913.

⁷⁸³ Rudulf von Jhering, **Struggle for Law**, Çev. John J. Lalor Chicago: Callaghan and Company, 1879, s. 19 vd.

biliyorlardı. Fakat sanayi devrimi için gereken işçilerin maddi ve manevi yönden bütünüyle açıkta bırakıldığı görülmektedir. İşçi haklarını düzeltmeye yönelik tüm toplumsal hareketler ve devlet önlemleri 19. yy boyunca iyiden iyiye hırçınlaşan kentsel iktisat yapılanması karşısında neredeyse bütünüyle başarısız olmuştur.

Sonrasında özellikle 19. yy'da Avrupalı devletlerin en azından birbirlerine karşı büyük ölçüde gütmeye çalıştığı denge siyaseti anlayışı güce duyulan doymak bilmez açlığa yenik düşmüştür. Sonuçta sömürgecilik, küreselleşme ve yükselen ulusalcılık akımları yüzünden ortaya çıkan birinci ve ikinci dünya savaşlarında neredeyse bütünüyle askıya alınan (!) “insan hakları söylemi” bunlar sonucunda ortaya çıkan yıkımın sindirilemez boyutlara ulaşmasından ötürü savaşlar sonrasında yeniden ilgi odağına dönüşmüştür. Bundan sonraki süreçte özellikle Birleşmiş Milletler'in ve Avrupa Birliği'nin oluşması ile en azından Avrupa, ABD, Kanada ve Avusturalya'da büyük ölçüde uygulanma olanağına kavuşan İnsan Hakları olgusu kadın haklarını, çocuk haklarını da kapsayacak biçimde genişlemiştir⁷⁸⁴.

Görüldüğü üzere hukukun genişlemesi güçler ayrılığı ilkesinde umulduğunun tersine, çoğu durumda devletlerin bile bütünüyle egemen olamadığı bir süreç izlemiş ve öncelikle iktisadi çıkarların güdümünde gelişmiştir. Devletlerin bu sürece iyi ya da kötü yönde etki etme çabaları ya yetersiz kalmış ya da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Hukukun özüne ne olduğuna ilişkin görüşler ile uygulanmasına ilişkin çabalar sonuçsuz kalmıştır. Kendini devlet olarak adlandıran yapılar siyasi gücün kaynağı olan iktisadi ilişkiler üzerindeki baskın egemenliğini yitirmiş ve iktisadi ilişkiler kendi başlarına devletleri yeniden biçimlendirme gücüne kavuşmuştur⁷⁸⁵. Maddi kaynakları ele geçirmek için başlayan ve ulusalcılık

⁷⁸⁴ Gerçi bu durumun mutlak anlamda bir kapsayıcılığı olmadığı ortadadır, çünkü bu ülkeler insan hakları ihlallerinin yaygın olduğu ülkelerle -insan hakları ihlallerinde kullanılabileceklerini bile bile- silah ticareti yapmaktadır. Yalnızca İngiltere'nin bu ülkelerle yaptığı ticaretin son rakamlara göre yaklaşık olarak 6 milyar sterline ulaşması kendi ülke basınında bile en hafif anlamda “ikiyüzlülük” olarak betimlenmektedir. Bkz. Chris Hughes, “Scandal of Britain's £6bn Arms Deals with War-torn Middle Eastern Countries Which Could Fall to ISIS”, **Mirror Online** içinde, 22 Ağustos 2015, <http://www.mirror.co.uk/news/world-news/scandal-britains-6bn-arms-deals-6225129> Sonuçta insan hakları söyleminin ulaştığı nokta uygulamada evrensel bir özellik kazanmaktan çok uzaktadır.

⁷⁸⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 388; Aslında anamalcılık (kapitalizm) dediğimiz iktisadi olgunun doğası incelendiğinde ve çağdaş devletlerin bu neredeyse büsbütün edilgin görünümü göz önünde tutulduğunda aslında devlet olarak adlandırılması gereken yapıların dev iktisadi kuruluşlar olduğu görülmektedir. Çünkü devletli gibi zenginlik ve refahtan tek başlarına yararlanıp istedikleri yönde dünyanın siyasi yapısını kolayca yeniden biçimlendirme gücüne kavuşan bu yapıların tek eksikliği devletli olmanın verdiği sorumluluktur. Herhangi bir topluma ya da kendi çalışanlarına karşı hiç bir

hareketlerine dönüşen bu süreçler yüzünden dünya çapında yaklaşık 90 milyon insan ölmüştür⁷⁸⁶.

Elbette İbn Haldun'un yaşadığı çağ ile günümüzde ortaya çıkan sorunlar ve çözümlerin birçok yönden özellikle de büyüklük yönünden farklarının olduğu yukarıda sunmaya çalıştığımız tarihsel gerçekler ışığında görülebilir. Fakat toplumsal sıkıntıların yön ve yönelimlerinin çok da farklı olmadığı, -İbn Haldun'un gezdiği İslam coğrafyasından öte- bütün dünyaya yayılan hukuk ve devlet anlayışının aşağı yukarı İbn Haldun'un içinde yaşadığı çağla benzer özellikler gösterdiği görülebilir. Fakat belli yönlerden de İslam'ın etkisinden kaynaklı nasıl farklılıklar gösterdiğini sonraki başlıklarda -yer yer burada ortaya koymaya çalıştığımız çağdaş hukuk anlayışları ile de karşılaştırarak- ortaya konmaya çalışılacaktır.

II. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETEN ÖNCE HUKUK

Toplumunu ilk kez bir bilimsel olgu olarak ele alıp inceleme odağına yerleştiren İbn Haldun'un, insanın yaratılışı gereği -diğer varlıklar gibi- kendisini geliştirme ve kendisini olduğundan daha iyi bir konuma getirmek için çabalayan bir varlık sayması, insanlardan oluşan toplumun gelişmesini sağlayacak bazı ilkelerin varlığını da gerekli kılmaktadır. Bu ilkelerin toplumun alt yapısı olarak işlev gördüğü söylenebilir. Toplumunu ve onun içinde bulunan insanı olduğundan daha iyi, güzel ve doğru bir konuma ulaştırmak için düzenli, yeterli ve etkili bir duruma gelmeye başladığında bu ilkelerden hukukun ortaya çıktığından söz etmek olanaklıdır.

Bu bakımdan İbn Haldun'a göre görece daha derin ve çok boyutlu bir siyasi ve iktisadi yapılanma gerektiren devletten bile önce insanlar arasında ilişkilerin belli bir

bağlılık ve sorumluluk anlayışı gütmek zorunda olmayan bu yapılar, iktisadi çıkarları için bozup yeniden yapılandırdıkları dengelerin ortaya çıkardığı sorunları çözmek için hiç bir sorumluluk almak zorunda bırakılmamaktadır. İbn Haldun'a göre devletin doğasında zevke tek başına dalmak ve zenginliği bireyselleştirmek devletin bir özelliği olduğuna göre, bu sorumluluğun göz ardı edilmesi durumunda dev anamalcı şirketlerin devletten hiç bir farkı kalmamaktadır. Bu konuda kapsamlı araştırmalar yapan Max Weber'in de ortaya koymaya çalıştığı üzere aslında anamalcılık dinsel kisvesinden soyulup çıkartılmış iktisadi bir güdülenme olarak betimlenebilir. Bkz. Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Gürata, 2. Baskı Ayraç Yayınevi, 1999, s. 81 vd.; Bu konuda daha ileri okumla için bkz. Talcott Parsons, **The Structure of Social Action**, 5. Printing New York: the Free Press, 1967, s. 500-578; Ayrıca anamalcılık hakkında geniş bilgi için bkz. Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 103-321.

⁷⁸⁶ Bkz. Hamza Tzortzis, **87.500.000 Kişi Öldürüldü! Gerçek Terörizm Budur!**, youtube, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=Bb9ePmGuwn8>.

yöne yöneltilmesi için hukuk düzenlerinin bir çeşit ahlak ilkeleri bütünü olarak ortaya çıktığını söylemek olanaklıdır. Sonraki başlıklarda bu durumun neden ve nasıl oluştuğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. GENEL OLARAK İBN HALDUN'A GÖRE KIRSAL YAŞAMDA HUKUKUN YERİ

İbn Haldun'a göre toplum yaşantısının genel eğilimlerinden kaynaklı olarak toplumun kendi gereksinimlerini karşılamayı kolaylaştırmak için ortaya çıkan hukuk kuralları genel anlamda bir devletin ve yönetimin olmadığı ortamlarda bile varlığını sürdürebilmektedir⁷⁸⁷. Toplumsal yaşamın en önemli özelliği İbn Haldun'a göre asabiyyeden kaynaklı dayanışma eğilimidir. Bu nedenle toplumun asabiyyesini koruyacak bazı önlemleri bilinçli ya da bilinçsiz biçimde bir bütün olarak ele alıp bundan hukuk ürettiği söylenebilir.

Doğal durumun asabiyye ve toplum olmadan İbn Haldun'un gözünde insanın tek başına yaşamını sürdürmesi neredeyse olanaksızdır. Tek başına yaşamaya çalışan insanın gerçek anlamda insan özellikleri geliştirmesi ve yaratılışının hakkını verecek bir güç düzeyine ulaşması bir insanın yaşam süresi içinde ve tek bir insan tarafından gerçekleştirilemeyecek kadar zor ve karmaşık gereklilikler barındırmaktadır. Toplumsal kurallar, bu bakımdan devletin ve Allah'ın doğrudan karışması olmadan bile en azından toplumun iç dengelerini tutarlı bir yöne doğru yönlendirilmesi için yine toplumun bütünü tarafından ortaya çıkartılmaktadır. Bu bakımdan İbn Haldun'un hukukun ilk ortaya çıkış biçimi olarak toplumsal olguyu öne çektiği ve ona geniş bir alan tanıdığı söylenebilir⁷⁸⁸.

Bu bakımdan İbn Haldun'un Allah'ın mutlak yaratısının bir parçası saydığı doğaya karşı ve kendi yaratılışına karşı kendisini ve sevdiklerini koruyabilmesi için geliştirdiği asabiyye aynı zamanda ona bir hukuk düzeni oluşturması için de olanak ve sorumluluk vermektedir. Çünkü insanın yaratılışı başıboş bırakıldığında kendisinin ve çevresinin yıkımına yol açabilecek yollara kolaylıkla

⁷⁸⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 420.

⁷⁸⁸ İleride de değinileceği üzere İbn Haldun toplumsal gelişmelerin hukuka olan katkısını ya da durağanlığın zararını hukukun kaynakları arasında öncelikli bir konuma koyduğu söylenebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 781.

yönelebilmektedir. Çevre koşullarının insanın kişiliği üzerinde yaptığı baskı ve zorlama, asabiyyenin devlet biçiminde bir kabuğa dönüşmesi ile kaldırıldığında –ya da dengelendiğinde- kişi, bir anda elde ettiği özgürlüğü ne yapacağını bilemeyebilir. Toplumun ortaya koyduğu hukuk ona bu özgürlüklerini belli sorumluluklarla dengelenmesi yoluyla insana insan olma ve öyle kalma olanağı sağlayacak asgari bir alt yapı sağlamaktadır. Çünkü başlangıçta doğa ile girdiği çekişme ve çatışma sonucu ussal ve fiziksel yetenekler geliştirmek zorunda kalan insan devletin güvencesi altına girdiğinde bunları korumaz ise toplumsal ve bireysel gelişimin sürekliliği ve derinliği ortadan kalkabilir.

Asabiyye bağının sürekliliğinin sağlanması için sürekli uygulanagelen ilkelerin dönüştüğü yapı gelenek görenek (adet ve örf) hukukuna dönüşmektedir. Çünkü kurallar belirli bir derleme değildir, içsel bir düzenlilikleri de yoktur. Fakat bunun devlet öncesi bir toplumda gerekli olduğu da söylenemez⁷⁸⁹. Gelenek ve görenekler yeni kuşaklar tarafından önceki kuşakların gözetiminde yaşanarak ya da öğütler, öyküler anlatılması yoluyla öğrenilir. Bu tür kuralların doğrudan toplumun kendisinin bir bütün olarak uygulamasını engelleyecek hiçbir toplumsal karmaşıklık durumu söz konusu olmadığından, toplumsal önderin yapabileceği tek şey olay ve olgular ile toplumsal kurallar arasındaki bağlantıyı göstermektir. Bundan öte devlet öncesi bir toplumda önderin kendi başına karar verme özgürlüğünden ve bu kararlarının sonuçlarına katlanmaktan kaçınabilme olanağından söz etmek neredeyse olanaksızdır⁷⁹⁰. Tersine toplumun aldığı kararları beğenirse bile onlara uyum göstermek hatta bunlar için sorumluluk üstlenmek zorunda kalmaktadır.

Bu bakımdan hukukun işleyişi bir çeşit linç yöntemine dayanmaktadır, denebilir. Çünkü toplumun kuralları uygulamak için bir yönetsel yapı geliştirme olanağı da son derece kısıtlıdır⁷⁹¹. Toplum dışında kalan çevre ile etkileşim son derece düşmanca olduğu için adaletin gerçekleştirilmesi konusunda zaman ve güç kısıtlaması çok yüksektir⁷⁹². Buna rağmen kuralların yüksek oranda uygulandığı söylenebilir, çünkü toplumu oluşturan herkes kuralların neler gerektirdiğini aşağı yukarı bilmekte ve onlara göre davranmanın toplumun dolayısı ile kendisinin

⁷⁸⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 420.

⁷⁹⁰ **A.g.e.**, 1:s. 338–344.

⁷⁹¹ **A.g.e.**, 1:s. 330–334.

⁷⁹² **A.g.e.**, 1:s. 336.

yaşamını sürdürmesinin güvence altında bulunmasını sağladığını içselleştirmiş bulunmaktadır⁷⁹³. Çünkü ölüm tehlikesi sürekli açık belirgin ve yakındır⁷⁹⁴. İnsanları kırsalda bu türden tehlikelerden koruyacak ne bir araç ve eşya ne de egemenlik yapılanması bulunmamaktadır⁷⁹⁵. İbn Haldun özellikle kent toplumlarının ters yönde eğilimlerinin bulunduğunu ve bunun onların kırdaki yaşayan asabiyyesi güçlü toplumlara karşı en büyük zayıflık kaynağı olduğunu vurgulamıştır⁷⁹⁶.

İbn Haldun'un bu yaklaşımı ile aslında tek başına doğa kanunlarına karşı direnen bir toplumun doğanın tek tek insanlar üzerinde oluşturduğu baskının bir benzerini yapay bir kopyasını kendi üzerlerinde oluşturmasının sonucu olan hukuk, bu durumla yalnızca asabiyyenin sürdürülebilirliğini güvence altına alabilecek kadar işlevseldir. Bunun nedeni ise dışa karşı herhangi bir dengeli tutum ve içselleştirme eğilimi gösteremeyecek kadar zayıf olması ve bir derinliğinin bulunmamasıdır. Kısaca toplum içi dengeleri sağlamakta yeterli ve başarılı görülen hukuk, toplum dışında sayılan diğer doğa unsurları hakkında adil ve dengeli bir tutum sergilenmesi gerektiği algısını toplumu oluşturan bireylere verecek bir güce erişmiş değildir. Bu durum ancak dinlerin ortaya çıkması ile aşılabilmektedir.

B. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLET OLMADAN DİN VE HUKUKUN VAR OLMA OLANAĞI: HALİFELİK VE ŞİİLİKTE İMAMLIK

Hukukun devlet yapısının çatısı olması demek İbn Haldun'a göre devletsiz bir hukukun var olamayacağı demek değildir. Buna göre devlet toplumsal temellerde yükselen duvarlar iken hukuk çatısı ile bütünlenmediği sürece işlevsiz ve yıkılmaktan ya da daha çabuk çürümekten kaçınmaz. Öte yandan tek başına çatı bir ev gibi varlığını yalnızca toplum temellerinden yükselmek yoluyla korumakta zorlanmayacaktır.

Bu durumun ortaya çıkması için gerçek anlamda toplumda bir temelin oluşması ön koşuldur. Bu temel İbn Haldun'a göre ancak din ve ona dayanılarak oluşturulan

⁷⁹³ A.g.e., 1:s. 332.

⁷⁹⁴ A.g.e., 1:s. 333–334.

⁷⁹⁵ A.g.e., 1:s. 368.

⁷⁹⁶ A.g.e., 1:s. 378.

hukuk düzeni ile ortaya çıkacaktır⁷⁹⁷. Çünkü dengeli bir toplumsal temel olmadan üzerine kurulacak her yapı –kendi başına ne kadar başarılı bir bütünlük arz etse bile– çökmeye daha elverişli olacaktır⁷⁹⁸. İbn Haldun’un bu gerçeği ortaya koymak adına devlet yönetiminde aşırılıklarla ilgili konulara hilafetten hemen önce değindiği söylenebilir⁷⁹⁹. İbn Haldun halifeliği şöyle tanımlamıştır:

*“Uhrevi maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı şer’inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir.”*⁸⁰⁰

Sözcüğün anlamının “arka, ardıl” demek olması bir tartışmaya yol açmış bu arkanın Allah’ın mı yoksa peygamberin mi olduğu tartışılmıştır. Azınlık Bakara 30⁸⁰¹ ve Enam 165⁸⁰² ayetlerine dayanarak bunun Allah’ın arkası olduğunu öne sürmüştür⁸⁰³. Fakat çoğunluk İbn Haldun’un da iletmiş Hz. Ebubekir’in görüşünü temel alarak Allah’ın her yerde her zaman var ve gözetken olduğu gerçeğine de dayanarak bu ayetlerin bu biçimde yorumlanmasına karşı çıkmıştır⁸⁰⁴.

⁷⁹⁷ A.g.e., 1:s. 446–447.

⁷⁹⁸ Süleyman Uludağ da benzer çıkarımlarda bulunmuştur. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 421–423.

⁷⁹⁹ Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 418–421.

⁸⁰⁰ A.g.e., 1:s. 421 İbn Haldun’un burada “tüm insanları” sözcüğünü kullanması önemlidir. Özellikle cihada bağlı sorumlulukların doğrudan yönetişimde bulunan Müslüman halkın ötesindeki insanları da ilgilendirdiğini göstermektedir. Bu bakımdan Müslümanları tüm dünyada yaşayanları daha iyiye, doğruya ve güzele yönlendirecek biçimde davranmakla yükümlü kıldığı biçiminde de yorumlanabilir. Halife, bunu doğrudan olmasa da dolaylı olarak etkide bulunarak sağlamak zorundadır. Süleyman Uludağ da benzer görüşleri doğrudan peygamber hakkında belirtmektedir. Ona göre peygamberin bir din getirmesinin nedeni de bilincinde olduğu insanlığın içinde bulunduğu yaşam biçimi onun dinginlikle öte dünya için gücünü özgülmesine engel olmaktadır. Peygamber de bu durumu düzelterek öncelikle kendi sonrasında çevresindeki insanların gelecek yaşamda dinginliğe kavuşmasını güvence altına almak istemektedir. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 422–423.

⁸⁰¹ “*Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler, Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.*” bkz.

”Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**. Bakara: 30, s. 5

⁸⁰² “*O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hakim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphesiz yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*” bkz. A.g.e., s. 149.

⁸⁰³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 423 Bunu öne sürenler özellikle Emevi dönemi yöneticileri ve sonrasında halifelik üzerinden Osmanlı’nın gücünü yeniden canlandırmaya uğraşan 2. Abdülhamit olmuştur.

⁸⁰⁴ A.g.e., 1:s. 423–424.

1. İBN HALDUN'A GÖRE HALİFELİK VE İMAMLIĞIN KOŞULLARI⁸⁰⁵

İmamlık ise halifenin namazda ardındaki topluluğa “önderlik” etmesinden ileri gelen bir sözcüktür⁸⁰⁶. İbn Haldun’a göre o da gerçek anlamda halifeliğin kardeşidir⁸⁰⁷. Bu bakımdan sonraki aşamada sunacağımız koşullar ikisi için de geçerlidir, aralarındaki tek fark imamlığı savunan Şia’nın⁸⁰⁸, imamların Hz. Ali’nin soyundan olması gerektiğini ileri sürmeleridir⁸⁰⁹.

Öncelikle bireysel olarak İslam önderinin; *bilge bir kişiliğe sahip olmasını* sağlayacak kadar bilgili olması gerekmektedir⁸¹⁰. Bu bilgi, onu Kuran’dan doğrudan hüküm çıkartabilecek kadar yetkin olmasını gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan aranılan bilgi herhangi bir alanda teknik bilgi değil toplumda dengeyi sağlayacak ve adaleti koruyacak düzeyde bir hukuk bilgisidir⁸¹¹.

Sonrasında bu bilgiyle *adaleti gerçek anlamda sağlayabiliyor olması* da gereklidir. Bunun için kişinin dürüst ve iyiniyetli olması gereklidir⁸¹². Kimsenin hakkının kimsede kalmamasına, toplumda herkesin sorumlulukları ve özgürlüklerine uygun biçimde yaşamasına engel olacak sorunların çözülmesine olanak tanıyan bir adalet sunması gerekmektedir⁸¹³. Bu koşulun belli yönlerden çekişmeli olduğunu belirten İbn Haldun, Dinsel görevlerini ve ödevlerini yerine getirmeyen kişinin

⁸⁰⁵ Bu konuda İbn Haldun’un görüşlerinden farklı görüşler hakkında başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, ve Gülnihâl Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, 12. bası Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2007, s. 80–85.

⁸⁰⁶ **A.g.e.**, 1:s. 423 İbn Haldun’un bu açıklaması ile halifeliğin yalnızca eşitler arası birincilik özelliğine de vurgu yapılmıştır, çünkü namazda gerekli olduğunda asgari yeterlilik sunan herkes topluluğa önderlik edebilir. Günümüzde Diyanetin her camide bunun için bir imam görevlendirmiş olması bile bu durumu engellememektedir. Bunun yanında bu görevin yerine getirilmesi -her ne kadar halifelikte yöneticinin gerçek bir üstünlüğü bulunmasa da- toplumun halifeyi örnek alması bakımından da önemlidir. Bu nedenle İbn Haldun şu yaygın deyişi aktarmıştır: “*Halk hükümdarın dini üzeredir.*” bu da toplumun yönetenin doğrusuna yanlışına çokça düşünmeden öykünmeye eğilim göstermesinden ileri gelmektedir. Bu tür görevlerin hakkıyla yerine getirilmemesinin bu nedenle toplumsal birliğin kaynağı olan asabiyyeyi zayıflatmasına engel olmak için gereklidir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 362.

⁸⁰⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 472.

⁸⁰⁸ İbn Haldun sözlükte Şia’nın yandaş, yoldaş ve dost anlamında kullanıldığını bu konuda Şia mezhebinde bulunanların Ali’nin dostu olduklarına inandıklarını belirtmektedir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 433 vd.

⁸⁰⁹ **A.g.e.**, 1:s. 433–438, 472.

⁸¹⁰ **A.g.e.**, 1:s. 428.

⁸¹¹ **A.g.e.**

⁸¹² **A.g.e.**, 1:s. 420, 428.

⁸¹³ **A.g.e.**, 1:s. 428.

doğrudan adaletle hükmedemeyeceği hakkında bir uzlaşmadan söz etmiştir⁸¹⁴. Fakat kişilerin dine sonradan giren bazı alışkanlıklara ve inançlara göre davranmasının adaleti bozup bozmadığı konusunda kendi çağında tartışmanın sürdüğünü belirtmiştir⁸¹⁵.

Adil olmak dengeli toplum için Allah'ın hoşnutluğuna uygun dengeli siyaset gütmeye, bu türden bir siyaset güdebilmekte kişinin altından kalkamayacağı bir sorumluluğun altına girmemesine, ya da *yetkinliğinden* daha azına yönelmemesine bağlıdır. Bu da yeteri kadar cesur fakat aceleci olmayacak kadar sabırlı, insanları olduklarından daha iyi olmalarını sağlayacak biçimde de hoşgörülü ve anlayışlı olması gerekmektedir. Elbette bu türden erdemlerin bir kişide toplanması zordur ve kişinin bunları elde etmek için çokça çabalaması ve kendisini her seferinde yeniden aşacak bir irade gücünün ve bedensel gücünün bulunması gerekmektedir⁸¹⁶.

İbn Haldun'un buraya kadar sözünü ettiği bireysel özellikler onun da sıkça belirttiği gibi uygun ortamda çaba ile kazanılabilir⁸¹⁷. Bunların kazanılmasını engelleyecek tek sorun kişinin kent yaşamının aşırılıklarına geri dönülmez biçimde alışmış olmasıdır. Bunlar insanın kişiliğinin doğal dengesini iyice bozup biçimsizleştirdiği için ortaya çıkmaktadır⁸¹⁸. Önceki bölümlerde toplum için söylediğimiz kırdan ahlakın daha kolay elde edilip daha kolay korunabilir olması özelliğinden parça-bütün ilişkisine (evleviyetle) dayanılarak çıkarılabilir⁸¹⁹.

Bunun yanında vücut bütünlüğünün elverişliliği olması gereklidir ki bu kişinin kendini koruması yanında baskın çevre koşullarına bağlı olduğu için çoğunlukla toplumdaki bile öte doğrudan tanrısal irade ile bağlı bir durum olduğu söylenebilir⁸²⁰. Engelliliğin işlerini iyi ve doğru yapmasına engel olmayacak düzeyde olması İslami anlamda önder olmaya engel değildir, fakat bütünleşmiş ve olgunlaşmış bir önderlik için güzellik de gerekli bir özellik olabilir⁸²¹. Bunun için bu türden organların

⁸¹⁴ **A.g.e.**

⁸¹⁵ **A.g.e.**

⁸¹⁶ **A.g.e.**; Bu gücün yönetişilen toplumun gerek duyduğundan ne az ne çok olmaması gereklidir, yoksa sonuçlar ikinci bölümde sözünü ettiğimiz gibi yıkıcı olabilir. Bkz. **A.g.e.**, 1:s. 419– 420.

⁸¹⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 326, 330.

⁸¹⁸ **A.g.e.**, 1:s. 327.

⁸¹⁹ **A.g.e.**, 1:s. 326 vd.

⁸²⁰ **A.g.e.**, 1:s. 428.

⁸²¹ **A.g.e.**

bütüncül anlamda sağlıklı olması geçerlilik koşulu değildir, yalnızca yararlı bir özellik sayılabilir⁸²². Bireysel özelliklerin sonuncusu hukuksal yeterlidir. Buna göre önder adayının hukuksal anlamda baskı altında bulunmaması, ezilmemiş bulunması, eylemde bulunma özgürlüğünün hukuksal bir nedenden kısıtlanmamış olması gereklidir⁸²³.

İbn Haldun bütün bu bireysel özelliklerden sonra tartışmalı olan *Kureyş'ten olma*, koşulunu incelemeye başlamıştır. Birçok hadise dayanan ve bu koşulla gerçekte asabiyye sahibi olmanın kastedildiğini ortaya koymaya çabalamıştır. O, asabiyyenin doğası gereği egemenlik kurmaya yönelmiş paylaşılmaz bir güç olduğundan hareketle bunun aslında bireysel yetkinliğin yanında bulunması gereken toplum içinde önder olan peygamberin bu konumundan elde edilen *toplumsal bir yetkinlik* olduğunu da belirtmiştir⁸²⁴. Çünkü onun çağında Kureyş'in hiçbir üstünlüğü kalmamıştır⁸²⁵. İbn Haldun bu konudaki farklı görüşleri ortaya koyarak öncelikle Allah'ın ve peygamberin, mutlak anlamda hiçbir insana ya da topluma öncelik tanımayacağını vurgulamıştır fakat Kureyş'ten olma ile ilgili hadisler buna ters görünmektedir⁸²⁶. Üstelik değişen koşullarda bu hadislerin uygulanma olanağı da ortadan kalmış ve devlet yönetme gücü başkalarına geçmiştir. Sonrasında Müslümanların bir arada kalmasını sağlayacak biçimde canla başla çabalaması gereken bir topluluk olmadan tek başına hiç kimsenin toplumda adaleti üstün kılmasının olanaklı olmayacağından söz ederek Kureyş'ten olma koşulunun varlığını çoğunluk gibi benimsemesine rağmen farklı biçimde ve daha geniş ve usa uygun düşen biçimde yorumlamayı başarmıştır⁸²⁷. Sonuçta asabiyye paylaşılmaz bir güç eğilimine yöneldiği gibi bu durumdan da beslenerek daha çok güç kazanmaktadır. Bunu da ileride değineceğimiz Şeriatın "*kolay kolay uygulanabilirliğe ve gerçekliğe ters düşmeyecek*" bir kural geliştirmeye uygun olmadığını da vurgulamak için de kullanmıştır⁸²⁸.

⁸²² **A.g.e.**

⁸²³ **A.g.e.**, 1:s. 428–429.

⁸²⁴ **A.g.e.**, 1:s. 429–431.

⁸²⁵ **A.g.e.**, 1:s. 429.

⁸²⁶ **A.g.e.**, 1:s. 430–431.

⁸²⁷ **A.g.e.**, 1:s. 431–432; Süleyman Uludağ da bu görüşü desteklemektedir. Bkz. Uludağ, "SülU Dipnotu", s. 432.

⁸²⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 432.

2. İBN HALDUN'A GÖRE HALİFENİN VE İMAMIN GÖREVLERİ VE TOPLUM İÇİNDEKİ KONUMLARI

Halife ve imamın toplum içindeki konumunun devletlinin devlet ve toplum içindeki konumuna göre tabana daha yakın olmasına rağmen temel bazı sorumlulukları onu belli işleri doğrudan toplum adına çözümlmek zorunda bırakmaktadır. İbn Haldun'un verdiği bilgilere göre benzer görev ve sorumluluklar imam için de yerine getirilmesi zorunlu olgulardır. Fakat bunun yanında topluma ayrıca bir sorumluluk yüklenmektedir. Sünni mezhepler genel olarak halifeliği dünyevi işlerin düzenlenmesinden sorumlu bir insan olarak görürken⁸²⁹, Şiiiler imamın bilinmesini inanç esaslarından biri saymıştır. Diğer bir deyişle yöneticisinin kim olduğunu bilmeyen kişinin dini inancının sakatlandığını öne sürmüşlerdir⁸³⁰.

Bunun dışında halifeliğin öncelikli amacı insanları gelecek yaşama hazırlamak olduğu için toplum içinde önder olan halifenin başlıca görevi de topluma dinsel konularda önderlik etmektir. Bu onu hem hukukun hem de siyasetin (yasama ve yürütmenin) başı yapıyor görünse de durum böyle değildir. Herkes kadar insan olan halifenin toplumla kurduğu yakın ilişkiler gereği devletlilerde olduğu gibi tanrılaşma durumu söz konusu değildir, bu nedenle siyasal, askeri, iktisadi, toplumsal ya da dini konularda vereceği kararlar toplum içinde tartışmaya açık olacaktır. Hatta Hz. Ali'nin Hz. Muaviye ile girdiği siyasal çekişmedeki tutumu da bunun son derece güzel bir örneğidir, çünkü o egemenliğinin sağladığı güce dayanarak hakkında yürütülen muhalefeti engellemek için bir baskı düzenine geçmemiştir⁸³¹.

Önemli ve öncelikli bir olgu ise halifelerin eşitler arası bir ilişki sayılan sözleşme (biat) ile belirlenmesi ve seçilmesi yönteminin uygulanmasıdır⁸³². İbn Haldun, halifenin siyasal yetkilerini doğrudan insanların halifeyi bir yeminle kendilerine yönetici benimsemesi sonucu elde ettiğini belirtmesi önemlidir. Çünkü söz konusu durum halifeliğin İbn Haldun'un öngördüğü devlet yapılanmasından ne

⁸²⁹ A.g.e., 1:s. 453.

⁸³⁰ A.g.e., 1:s. 434; Aşırılık gösteren bir Şii topluluğunun (*gulât*) ise doğrudan Hz. Ali'yi Tanrının vücuduna girdiği -Üçlemeye inanan ana akım Hıristiyanlar gibi- yüce bir varlık saydıkları görülmüştür. Bu inançları nedeniyle Hz. Ali'nin halifeliğine engel olan herkesi aşağılayıp karalamak için ellerinden geleni yaptıklarına ilişkin bazı bilgileri İbn Haldun Mukaddime'de sunmuştur. Bkz. A.g.e., 1:s. 434-436.

⁸³¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 455-457.

⁸³² A.g.e., 1:s. 448.

kadar farklı olduğunun da bir göstergesi olmaktadır⁸³³. Bu görevler ve toplum içinde gösterdikleri işlevler İbn Haldun'a göre şöyledir:

*Tapınmada önder olmak (namazda imam olmak)*⁸³⁴, bu iş var olmasının nedeni topluma doğru biçimde tapınmanın nasıl yapılacağını göstermek dışında toplumla ortak yerlerde bulunulmasını gerektirdiği için önderin üstünlük taslamasına engel olmasını da sağlamaktadır. İbn Haldun'a göre tapınma (namaz) –sahabenin görüşlerinden de destek alarak-, siyasetten daha önemli bir görevdir⁸³⁵.

*Atama (fetva)*⁸³⁶, siyasal anlamda halifenin en önemli işlevidir. Bu yetenekli ve bilgili kişileri yetenekleri doğrultusunda toplum içinde gerekli ve daha yararlı olabilecekleri yerlere konumlandırmasıdır⁸³⁷. Çünkü yapılacak iş konusunda yol gösterici olacak insanların yetkin olması işlerin başarı ile sonuçlandırılmasının da anahtarıdır, tersine bu konuda umursamaz bir tutum takınmak yıkımın başlangıcı olacaktır⁸³⁸.

*Yargıçlık (kaza)*⁸³⁹ görevi, halifenin önüne gelen uyuşmazlıkları Kur'an ve şer'i hukukun diğer kaynaklarından yararlanarak çözmek zorundadır⁸⁴⁰. Başlangıçta Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir döneminde bu görev doğrudan önder tarafından gerçekleştirilirken⁸⁴¹. Hz. Ömer döneminde devletin sınırlarının genişlemesi ile sınırlar içinde ortaya çıkan her uyuşmazlığı çözmek hazır bulunma olanağının ortadan kalkması ve sınırların korunması ile ilgili sorumluluklar önder için ağır bastıkça bu iş için yargıçlar (kadılar) atamaya başlamıştır⁸⁴². Bunlar da -yukarıdaki atama görevinde belirtilen- gerekli özellikleri göstermek zorunda olmalarının yanı sıra; suçluların yüz bulmasını engelleyecek kadar sert, güçsüzlerin umudunu yitirmesini önleyecek kadar yumuşak olmalı ve önüne gelenlere eşit davranmalı, haramı helal helali haram kılacak barıştırma yöntemlerinden sakınmalı, kanıtı davacıdan yemini davalıdan istemeli,

⁸³³ **A.g.e.**, 1:s. 449; Z. Fahri Fındıkoğlu da İbn Haldun'un bu konudaki söylemini böyle benimsemiştir. Bkz. Fındıkoğlu, **İD**, 1961, s. 107.

⁸³⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 461–462.

⁸³⁵ **A.g.e.**, 1:s. 463.

⁸³⁶ **A.g.e.**, 1:s. 462–463.

⁸³⁷ **A.g.e.**, 1:s. 462.

⁸³⁸ **A.g.e.**, 1:s. 463.

⁸³⁹ **A.g.e.**, 1:s. 463–465.

⁸⁴⁰ **A.g.e.**, 1:s. 463.

⁸⁴¹ **A.g.e.**

⁸⁴² **A.g.e.**, 1:s. 464.

yanlış karar verdiğini fark ettiği anda doğruya dönmek için elinden geleni yapmalıdır⁸⁴³. Buradan da anlaşıldığı üzere suçun kanıtlanmasına ilişkin araçlar kısıtlıdır ve araçlar sanık lehine kullanılmaya uygundur. İslam hukukunda en başından bu yana şüphe durumunda sanık lehine yorum öncelikli olduğu görülmektedir⁸⁴⁴.

Kolluk gücü sağlama görevi ise yine hilafetin sınırlarının genişlemesi ve devletin ortaya çıkmaya yüz tutması yüzünden oluşmuş bir görevdir. Bu da yine atamayla bağlantılıdır. Toplumun iç düzenini ve hilafete bağlı olarak yaşayanların günlük güvenliğini korumak ve suçluları araştırıp yeğni suçları yargılayıp cezalandırma ve ağırları hakkında gerekli araştırmayı yaptıktan sonra yargıçlara yönlendirme gibi işleri bakımından günümüzde polis ve jandarma tarafından yerine getirilen kolluk görevinden farklı bir yapıda değildir⁸⁴⁵.

Kayıtlılık (adalet) görevi, günümüzdeki noter görevi ile aynı işlevi gören ve hukuksal anlamda yargıçlığa bağlı bulunan bir kurumsal görevdir. Amaç yapılan anlaşmaları, sözleşmeleri, belli kayıtları güvence altına alarak dava sırasında kanıt olarak kullanılmalarını kolaylaştırmaktır⁸⁴⁶. İlerleyen çağlarda günümüz noter düzeni gibi Müslümanların kurduğu devletlerde bulunan kentlerde bu tür işler için birer işyeri açılmaya ve kayıtlar buralarda tutulmaya başlanmıştır⁸⁴⁷.

İktisadi düzen ve denetim (hisbe ve sikke) görevi ise, belirtildiği gibi öncelikle iktisadi ilişkilerin temeli olan paranın değer ve biçimi ile ilgili konuları belirleme⁸⁴⁸ bunun yanında iktisadi ilişkilerden doğabilecek dolandırıcılık, haksız rekabet, piyasa koşullarını etkileyecek stokçuluk, vurgunculuk vs. gibi davranış eğilimlerini denetleyip önlemek için gerekli çabayı sarf etmeyi gerektirmektedir⁸⁴⁹.

İbn Haldun bunları gerekli özeni göstererek anlattıktan sonra kurumsal ve mantıksal olarak artık hilafetin devrinin geri dönülmez biçimde kapandığını

⁸⁴³ **A.g.e.**, 1:s. 463.

⁸⁴⁴ **A.g.e.**

⁸⁴⁵ **A.g.e.**, 1:s. 465–467.

⁸⁴⁶ **A.g.e.**, 1:s. 468–469.

⁸⁴⁷ **A.g.e.**, 1:s. 469.

⁸⁴⁸ **A.g.e.**, 1:s. 468–469.

⁸⁴⁹ **A.g.e.**, 1:s. 467–468.

vurgulamaktadır⁸⁵⁰. Ona göre artık zaman değişmiş ve toplumu etkileyen kurallar da değişmiştir. Devrimsel bir nitelik gösteren İslam'ın ortaya çıkışındaki mucizevi düzeyde güçlü toplumsal coşku ve hareketlilik kaybolmuş yerini olağan gelişim sürecine bırakmıştır⁸⁵¹. Bu konuya yakın bir alan olan mehdilik konusunu iyice incelemiş ve hadisçilik yöntemine uygun biçimde bu konuda öne sürülen hadisleri tek tek işlevsiz çıkarmıştır⁸⁵². Sonrasında değişen koşulları ve yeni bir dinin gelmediği sürece Kureyş asabiyyesinin bütünüyle yitip gittiğini belirten⁸⁵³ İbn Haldun, İslam'ın son hak din olma savını da göz önünde bulundurarak bunun olanaksızlığını ortaya koymaya çalışmıştır⁸⁵⁴. Dolayısı ile halifelik başlangıçtaki anlamını yitirmiştir. Geleneksel olarak Müslüman toplumlarda yönetime gelen devletler bu adı kullanmayı seçse de bu yalnızca ad olarak var olmuştur⁸⁵⁵. İbn Haldun, sonrasında adının da unutulup gittiğini çoğu yöneticinin buna bile gerek duymadan yönetimini –halifeliğin gölgesi kadar bile olmasa da- İslam temellerine dayandırarak sürdürmeye çalıştığını belirtmiştir⁸⁵⁶.

III. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETLE BİRLİKTE ORTAYA ÇIKAN HUKUKUN SİYASET İLE ETKİLEŞİMİ

Devletlerin onları yukarıda sözünü ettiğimiz devlet öncesi toplumsal oluşumlardan ayıran temel ortak özellikleri denge bozucu olmalarıdır⁸⁵⁷. Bunun nedeni ise onları var eden asabiyyenin devleti ortaya çıkarması için, içinde bulunduğu çevresel ve toplumsal dengeleri aşmasının gerekli olmasıdır. Kendisinden önceki dengeleri benimsemediği için bir biçimde baskın gelip onları ortadan kaldırır ve –onu bundan alıkoyacak bir neden ortada yoksa⁸⁵⁸- kendi düzenini kurar⁸⁵⁹. Bu bakımdan toplumsal asabiyyenin doğal yönelimi devlet olsa da bu durum devletin,

⁸⁵⁰ **A.g.e.**, 1:s. 453.

⁸⁵¹ **A.g.e.**, 1:s. 453–454; Süleyman Uludağ da benzer biçimde düşünmektedir. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 454.

⁸⁵² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 581–599.

⁸⁵³ **A.g.e.**, 1:s. 600.

⁸⁵⁴ **A.g.e.**, 1:s. 581 vd.

⁸⁵⁵ **A.g.e.**, 1:s. 446.

⁸⁵⁶ **A.g.e.**, 1:s. 446–447.

⁸⁵⁷ **A.g.e.**, 1:s. 339.

⁸⁵⁸ **A.g.e.**, 1:s. 351 vd.

⁸⁵⁹ **A.g.e.**, 1:s. 339,349–350.

devlet öncesi oluşumlardan her yönüyle üstün bir yapı olduğunu göstermez. Önceden de belirttiğimiz gibi İbn Haldun bunu sıkça yineler⁸⁶⁰.

İbn Haldun'un anlayışına göre, devletleri birbirinden ayıran temel iki siyasal değişken vardır; Bunlardan ilki, yönetimin zamana göre istikrar ve tutarlılığıdır, diğeri yönetimin amaçlarıdır⁸⁶¹. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu değişkenler birbiri ile sıkı bir ilişki içindedir. Devletin kuruluşunda güdülen amaçlara olan toplumsal bağlılığın düzeyi yani asabiyyenin devlet ötesine geçen bir amaç güdüp gütmeyeğine ve devlet yöneticilerinin de bu amaçlara bağlılık gösteren davranışlar sergileyip sergilemediğine göre devlette istikrar ve düzen varlık bulur. Bunun yanında konumuz gereği toplumsal amaçlar olarak neleri benimsedikleri ve bunları sağlama sürecinde istikrar ve düzeni nasıl sağladıkları ya da neden sağlayamadıkları üzerinde duracağız.

Bundan önce yine öncelikle değinmek gerekir ki aşağıda ayrı ayrı bölümlendirip açıkladığımız siyaset biçimleri son derece durumsaldırlar. Yani uzun süreli olmak zorunda değildirler. Bir egemenin yönetiminde bu siyaset biçimlerinin hemen hemen hepsi farklı farklı konular için gerçekleştirilebilir. Bu bakımdan hukuk düzeni ve siyasetin devletin yaşam süresinde geçirdiği evrimin yanında yöneticilerin bireysel ve anlık kararları ile sürekli ve hızlı değişikliğe uğradığı söylenebilir. Diğer bir deyişle dönemler kuramında belirtilen siyasi seçimlerin genel yönelimi iklim ve mevsim değişimi gibi iken, siyaset biçimleri günlük hava durumuna benzer, sıkça ve keskin biçimde değişebilirler.

Siyaset ve devletin varlık bulmasını sağlayan koşullardaki konumlarına göre İbn Haldun iki devlet türü belirlemiştir. Bunların ilki doğal devlet, ikincisi siyasi devlettir. Siyasi devleti de iki alt dala ayırmıştır, bunlardan ilki ussal siyaset ve ikincisi de dini siyasettir. Bunları hem kendi özellikleri hem de birbirlerine göre konumları açısından değerlendireceğiz. Bunlara ek olarak ondan önce İslam felsefe birikiminde özellikle Farabi, İbn Tufeyl ve İbn Sina gibi düşünürlerin ortaya koyduğu “ütopya” düşüncelerine nasıl yaklaştığı ele alınacaktır⁸⁶².

⁸⁶⁰ A.g.e., 1:s. 329–333.

⁸⁶¹ Mahdi, **İKPoH**, s. 234 vd.

⁸⁶² İbn Tufeyl ve İbn Sina'nın insan iradesine ilişkin görüşlerini değerlendiren İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 739.

A. DOĞAL DEVLET (TABİİ MÜLK) SİYASETSİZLİĞİ VE HUKUK

İbn Haldun, yalnızca soy asabiyyesine⁸⁶³ dayanılarak kurulan ve bütünüyle anlık dürtülere, güdülenmelere uyularak süreç ve zaman içinde hiçbir tutarlılık veya istikrar kaygısı güdülmeyen oluşturulan yapıyı doğal devlet olarak tanımlamıştır⁸⁶⁴. Doğal devlette amaç anlık devletlinin anlık dürtülerinin doyurulması ve toplumun buna göre güdülüp yönetilmesidir⁸⁶⁵.

Bu kurguyu, bütünüyle yağmacı bir doğaya sahip olup hiçbir uygarlık yönelimi bulunmayan bir kır toplumu⁸⁶⁶ ya da dönemler kuramının son aşamasında (savurganlık ve dağılma) ortaya çıkan yönetimler oluşturur⁸⁶⁷. Bunun yanında belirtmek gerekir ki birçok yerde baskı ve yıkımın artması ile umranın ortadan kalkmaya başladığı zamanlarda ortaya çıkan bir durumdur⁸⁶⁸.

İstikrar ve tutarlılık, belli yönde sürekli olarak ilerleme gösteren siyasal etkinlikler ile olanaklıdır. Doğal devlet oluşumunda⁸⁶⁹ ise yalnızca yakın ve kısa vadeli hedefler gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır, düşünce ufku son derece dar ve eylemsel etkinlik mantıklı düşünmeye izin vermeyecek kadar yoğundur. Bu nedenle bu oluşumda, gerçek anlamda bir siyaset üretiminden söz edilemez. İbn Haldun bu nedenle bu yapıya “doğal siyaset” sözcüğünü uygun görmemiştir. Bu nedenle âna göre önemli değişiklikler göstererek birbirlerini sıfırlayan etkinliklerin çok sık olduğu yönetim biçimleri için İbn Haldun *tabii mülk* yani doğal devlet kavramını kullanmıştır⁸⁷⁰.

⁸⁶³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 338–339.

⁸⁶⁴ **A.g.e.**, 1:s. 421; Süleyman Uludağ da İbn Haldun’un bu görüşlerine katılmaktadır. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 422,572.

⁸⁶⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421.

⁸⁶⁶ **A.g.e.**, 1:s. 355, 544; Mahdi, **IKPoH**, s. 264–265; İbn Haldun bu duruma saldırganlığa aşırı eğilimleri olduğunu öne sürerek Arapları örnek göstermiştir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 364–366, 418.

⁸⁶⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 401.

⁸⁶⁸ **A.g.e.**

⁸⁶⁹ Oluşum denmesinin nedeni bu yapının siyasetten bile uzak oluşundan ileri gelmektedir.

⁸⁷⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421. İbn Haldun’a göre “Türkiye’nin eski siyasetçilerinden olan Süleyman Demirel’in şu ünlü sözü; “*Dün dündür, bugün bugündür.*” Kesinlikle siyaset sayılmaz. Ona göre siyaset, belirli bir konuda başlangıç belli öncelikler belirleyip harekete geçmek ve bu öncelikler ışığında başlangıçta verilen karardan uzun dönem için asla sapma göstermemektir. Hatta Harun Reşit’in bu konuda yaptığı tutarsız bir davranışı (eski bir yapıyı yıkmaya çalışıp sonra başaramayınca bundan vazgeçmesini) iki kez anlatarak başta yanlış bir karar verilse bile bunun sonuna kadar izlenmesinin siyasetin doğasının gereği olduğunu öne sürmektedir.

Kır ve kent toplumlarının etkileşiminden doğan en acımasız, en baskıcı ve en fevri tutumların doğal devlette ortaya çıktığı görülmektedir⁸⁷¹. Devletlinin anlık dürtülerine boyun eğmesini engelleyecek ne –hukuk düzeni gibi- içsel ne de –başka bir asabiyye gibi- dışsal bir yapı doğal devlette bulunmamaktadır⁸⁷². Yani bölüm başında söz edilen ilk özellik, düzen ve tutarlılık burada yoktur. Bunun yanında gelecek kaygısı ya da zamanın kavranmasından yararlanılarak belli konularda gelecek için önlemler alınması ve eldekileri koruyacak düzenlemelere gidilmesi de neredeyse hiç karşılaşılmayan bir durumdur. Bu tür yapılanmalarda olaylar ve sorunlar karşısında –siyasal bir devletin tersine- herhangi bir hazırlık, yok denecek kadar az yapılmaktadır. İbn Haldun’un doğal sözcüğünü bu olumsuz yapıya uygun görmesinin nedeni doğanın kendi başına bırakıldığında yıkım ve yapım arasında kurduğu dengelerle neredeyse hiç gelişme göstermiyor görünmesidir⁸⁷³. Gerçek anlamda tarihsel süreçte kısır döngü oluşturmayı başaran tek toplumsal örgüt biçimi de, yine budur. Bu da devletin amaçsızlığından diğer bir deyişle siyasetsizliğinden ileri gelmektedir.

Bunun sonucunda da artı değer üretimi azalmaya kentin iktisat yapılanması güçten düşmeye başlar. Artı değer olmazsa kent ve onu oluşturan umran gelişemez⁸⁷⁴. Hatta devletin korunmasına gereksinim duyan umran bunun yerine doğrudan devletin kendisi tarafından yok edilmiş olmaktadır⁸⁷⁵. Umran ortadan kalktığı zaman devlet de yıkıma uğrar, çünkü devletin maddesi umrandır, umranın biçimi de devlettir⁸⁷⁶.

Hukukun -eğer hukuk oluşursa- baskın özelliği keyfiliktir. Bu durumun bile Allah’ın yaratısında O’nun dolaylı iradesinin bir ürünü olduğunu düşünen İbn Haldun yine de bu tür bir yönetimden kaçınılmasının yararlı olduğunu düşünmektedir⁸⁷⁷. Halkı artık değer üretip vergi vermeye güdüleyecek bir hukuk

⁸⁷¹ **A.g.e.**

⁸⁷² Mahdi, **IKPoH**, s. 234, 264–265.

⁸⁷³ **A.g.e.**, s. 234 vd.

⁸⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 549; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 695.

⁸⁷⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 401.

⁸⁷⁶ **A.g.e.**, 1:s. 539.

⁸⁷⁷ **A.g.e.**, 1:s. 420.

düzeninin ve adalet anlayışının bulunmadığı yerde de devletin uzun dönem yaşaması neredeyse olanaksızdır⁸⁷⁸.

İbn Haldun, bu olumsuz yönlerinden ötürü üzerinde çokça durmadığı bu duruma yalnızca değinip geçmiştir. Fakat kuramında gerçek anlamda kaçınılmasını öğütlediği tek olguda budur. Bu bakımdan doğal devlet için söylenebilecek en doğru söz, İbn Haldun'un öngördüğü toplumsal oluşumlar arasında en alt sırada bulunmasıdır. Daha da ileri giderek bu durumu devlet ve toplum öncesi doğa durumunun vahşiliğine yakın bulmak olanaklıdır⁸⁷⁹.

B. USSAL (AKLÎ) SİYASETTE HUKUK

İbn Haldun'un uygulamasının bulunduğu söz edip kavramlaştırdığı diğer bir siyaset türü de ussal (aklî) siyasettir. Genel olarak devletin usun gereklerine göre uzun ve orta vadeli dünyevi hedefler doğrultusunda yönetilmesi toplumun bu doğrultuda örgütlenmesini temel alan bu düzende hukuk kuralları bütünüyle bu hedefler doğrultusunda kullanılmak üzere ortaya çıkarılan birer araç konumundadırlar.

Ussal siyasetin belirgin ayırıcı özelliği devletin çoğunlukla asabiyye dayanmaması ve ondan yararlanmaya gerek duymamasıdır. Dünyevi çıkarların karşılanması yeterli bir amaç olarak öne çıkmaktadır. Hukuk kuralları ancak uygulamaya dönük bazı asgari gerekliliklerin yerine getirilmesi ve maddi toplumsal mutluluğun korunması ve arttırılmasını sağlayacak koşulları oluşturmak için birer araç işlevindedir. Siyasi hedeflerin (altyapı çalışmaları, kentsel dönüşüm, dev saray yapımları gibi) belirleyicisi kim ise siyasette öncelik ondadır, bu açıdan temelde iki tür ussal siyasetin var olduğu söylenebilir:

Bunlardan ilki *doğrudan yönetenlerin yararına öncelik veren ussal siyaset* olarak adlandırılabilir olan bir yönetim biçimidir. Buna göre siyaset yapanların temel kaygısı doğrudan kendi çıkarlarıdır ve buna göre devlete bağlı olan toplumu yönlendirir ve yönetirler. Amaç yönetilenlerden yöneticilerin gereksinimlerinin

⁸⁷⁸ A.g.e., 1:s. 351–354.

⁸⁷⁹ A.g.e., 1:s. 421.

olabildiğince çok bir kısmını karşılayacak biçimde yararlanmaktadır. Bir çeşit devlet içi sömürgecilik düzeni olarak işlev görmektedir. Yöneticiler, yönetilenlerin yararını ancak kendi çıkarlarına uygun düştikleri düzeyde gözetmektedirler. Toplumdan – toplumun sorunları hakkında- geri bildirim alma eğilimi bu nedenle zayıftır.

Diğeri *yönetilenlerin yararına öncelik veren ussal siyaset* olarak adlandırılabilir. Bu ussal siyaset türünde ise öncelik toplumun yararında olduğu için yöneticilerin toplumla etkileşimi daha yüksek tutulmalıdır. Toplumunun sorunları hakkında geri bildirim alınmasına önem verilmelidir. Çünkü tersi durumda yöneticiler toplumun gereksinimlerini bilemez ve toplumun yöneticiler tarafından üretilen siyasetten yararlanmasını sağlamakta zorlanabilirler. Bu bakımdan toplumun yararına olması açısından düşünce önderleri ve bilim insanları ile iletişime geçilerek onların görüşlerinden siyaset üretimi için üst düzeyde yararlanılmaya çalışılır.

C. DİNİ SİYASET VE HUKUK

1. GENEL OLARAK DİNİ SİYASET

İbn Haldun'a göre, insanın hem bu dünya hem de ölümden sonraki dünyaya ilişkin gereksinimlerini ve çıkarlarını karşılamasını asgari düzeyde sağlayacak bir hukuk düzeni benimseyen her türlü yapı için dini siyaset söz konusudur⁸⁸⁰. Kır toplumundan kent toplumuna geçişte dönemler kuramının ikinci aşaması sonunda güç tekelinin devletlide⁸⁸¹ toplanması ile önceden topluma ve devletliye siyasal eylem yeteneği sağlayan soy asabiyyesi kaybolmaya başladığı önceden belirtmiştilmişti⁸⁸². Bunun yerini düşünsel veya dinsel bir güdülenme ile doldurmak devletin gücünü arttıracak bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır⁸⁸³.

⁸⁸⁰ Mahdi, **IKPoH**, s. 234–239.

⁸⁸¹ İkinci bölümde Mülk kavramının açıklanmasında değindiğimiz gibi İbn Haldun'un mülk ve melik kavramları arasındaki ilişki gereği yöneticinin asıl özelliği devleti benimsemesi sahiplenmesidir. Bu *Jean Bodin* mutlak egemenlik arayışına benzer bir yapılanmanın İbn Haldun'un yaşadığı İslam coğrafyasında sıkça görülebilen bir olgu olmasının sonucudur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, "Jean Bodin: Egemen Devletin Belirmesi", **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı** içinde, 4. baskı, İmge Kitabevi Yayınları 88 Kızılay Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s. 26–39, 48.

⁸⁸² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 374 vd.

⁸⁸³ **A.g.e.**, 1:s. 378.

İnsanlar yalnızca bu dünyada elde edebilecekleri amaçlar için güdülendiklerinde, bunları elde ettikleri anda kent toplumunun varlığını sürdürmesi için gerekli olan artı değer üretiminden çekilme eğilimi gösterirler. Fakat insanlara ölümden sonraki dünya hakkında bazı amaçlar sunulursa insanlar ölecekleri ana kadar üretime katkı yapmak için daha kolay ve başarılı biçimde güdülenebilirler⁸⁸⁴.

Ayrıca dinin toplumsallaştırıcı yönü olan dinsel asabiyyenin oluşması, örneğin bir mahalledekilerin camilerde (tapınaklarda) bir araya gelerek birbirlerini tanımalarını ve doğrudan çıkar ilişkisi olmadan sakin biçimde toplumsallaşmasını sağlar⁸⁸⁵.

Burada insanlar, birbirlerinin eksik ve gereksinimlerinin bilincine vararak

⁸⁸⁴ Mahdi, **IKPoH**, s. 201; İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 388–389 Çağdaş dünyada üretim-tüketim ilişkilerini her yönüyle belirleyen anamalcı anlayış sayısal anlamda dinsel örgütlenmenin bu yönünü geçmiştir, fakat Marks, Nietzsche ve diğer birçok yakın çağ düşünürünün ortaya koyduğu gibi insanın kendisini gerçekleştirebileceği bir alanı ve gerçek anlamda gelişim olanağını çoğunluğun elinden de almaktadır. Sonrasında dünyada iktisadi ilişkileri belli başlı yönlere iletme gücüne ulaşan dev uluslararası şirketlerin kendi kaynaklarını tüm insanlığın yararına uygun bir biçimde yeniden örgütlemekte zorlandığı söylenebilir. Öte yandan dini siyasette daha sınırlı olanaklara rağmen din kisvesinden soyulup çıkmış anamalcı düzenden hem daha kötü hem daha iyi sonuçlar doğurma olasılığı vardır. Bunu da belirleyecek etmen devletli gibi iktisadi ilişkilere yön verebilecek siyasal gücü elinde bulunduranların bireysel olarak dinsel öğretilere ne kadar bağlı olduğu ile orantılı olarak değişmektedir. Max Weber de İbn Haldun ile aynı yönde görüşler belirterek- anamalcılık olarak bilinen ve sanayi devriminden sonra patlak veren davranış biçiminin aslında bu türden dini bir sömürü anlayışının sonucunda insanın taşkın bir benlik ile hareket etmeye yönelmesinden ötürü ortaya çıktığını diğer bir deyişle iktisadi ilişkilerin doğrudan kendisinden değil onlara -din başta olmak üzere- yön verme gücü olan belli kurum ve kurguların etkileriyle doğduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Weber, **PAvKaR**, s. 40 vd.

⁸⁸⁵ **A.g.e.**, s. 201 vd.; Toplumsallaşmayı barlar kafeler, gladyatör dövüşleri, futbol maçları gibi eğlence yerleri de sağlamaktadır. Fakat bu tür aşırı yoğun coşkunun bulunduğu ortamlar, kişilerin birbirleri ile sakin ve farkındalık kurarak etkileşime girmesine engeldir. Örneğin bir futbol maçındaki seyirciler maça gidip içlerinde birikmiş bütün öfkeyi maça oynayanlara hakeme küfrederek boşaltır, yanındaki çocuğun başını okşayıp adını sorarak değil. Ya da gladyatör dövüşlerinde insanların birbiriyle ölümüne dövüşmesini coşkuyla izleyen Roma halkı rahatlamış biçimde Kollezium'dan ayrılmıyordu. Bu ve bunun gibi yerlerde insanların hayvani eğilimleri devlet yönetiminin desteğiyle böyle alanlarda zararsız biçimde boşaltılabilir, diğer bir deyişle insanların içinde biriken güçle Vandalizm'e yönelmesi engellenebilir, fakat bundan öte bir toplumsal ve siyasal bir yararları da yoktur. İnsanların birbirini gerçekten tanıması ve anlaması için bir dereceye kadar huzurlu ve sakin bir ortama gereksinimi vardır. Tapınakların ve dinin toplumsallaştırıcı yönü bu bakımdan önemlidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şuayip Özdemir, "Toplumsal Dayanışmanın Sağlanmasında Caminin Fonksiyonu", **Diyanet Dergisi** içinde, son erişim 28 Aralık 2015, <http://www.diyandergisi.com/diyand-dergisi-22/konu-351.html>; Bunun yanında İbn Haldun'un dinsel asabiyye gibi inanca dayalı toplumsal dokuların yanında düşünsel asabiyye ile oluşturulan birlikleri ussal siyasette belirttiğimiz gibi toplumsal gelişim ve dayanışma açısından yararlı bulunduğu söz edilmişti. Kendisi yaşadığı çağda bununla sıkça karşılaşmış buna açık bir örnek sunmuş olmasa da günümüz için böylesi kurumların varlığını öngörmek olanaklıdır. Burada asıl olan insanlara birbirlerini tanıyıp anlayabilecekleri sakin bir ortam sunulmasıdır. Tapınakların bu konudaki işlevini okuma grupları, dernekler, vakıflar, siyasal partiler, hatta şirketlerdeki iş ortamı oralarda sakinlik olduğu sürece bunu sağlayabilir. Önemli olan asabiyye oluşturacak biçimde insanların girdikleri bu tür ortamlarda sağlıklı ilişkiler kurabilmesidir. Böylelikle hem ortamı hem de ortamdaki insanları benimserken asabiyyenin oluşmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü huzur bulduğu ve bağlılık duyduğu bu ortamı korumak isteyecektir. Bu da bireyin toplumsal yaşama katkı sağlayacak özgeci davranışlar sergilemesine yol açacaktır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. "Altruism and Social Solidarity", son erişim 28 Aralık 2015, <http://www.csun.edu/~hbsoc126/>; Ayrıca bkz. "Hegel and The Perfect Union of Altruism and Selfishness at the End of Capitalism | Not Philosophy", Nisan 2014, <http://notphilosophy.com/hegel-and-the-perfect-union-of-altruism-and-selfishness-at-the-end-of-capitalism/>.

yardımlaşma olanağına kavuşurlar ve bu yönde eğilim gösterirler. Bu yardımlaşma kendi başına başlangıçtaki –dönemler kuramının ilk iki aşamasında- soy asabiyesi kadar yoğun ve başarılı değildir. Fakat bu birlik devletin uzun süre ayakta durmasını sağlayacak bir güç unsuruna dönüşmektedir⁸⁸⁶. Kent toplumunun üyelerinin birbirlerine karşı aşırı davranışlar sergileme eğilimini bir dereceye kadar bastırır⁸⁸⁷. Birbirlerine karşı asgari bir güven beslemelerini sağlar⁸⁸⁸.

Dini siyasette eğer devletin denetleyemediği bir artı değer varsa bireysel tüketimine değil toplumun yararına kullanılmasını sağlamak devletin işlerini kolaylaştırır. Bu nedenle devlet, özellikle eğitim sürecinde (öğretileme aşamasında) bunları sağlayacak dini amaçları ön plana çıkarır. Bunlar da genel olarak cennete girme hevesi ve cehennem korkusudur⁸⁸⁹. Bu yöntem, dini siyasette dini hukuktan (Şeriattan) yararlanmakta ve devletliye toplumsal adaleti sağlamakta devletliye kolaylık sağlar⁸⁹⁰. Dolayısı ile devletlinin ve devletin potansiyel gücünü ussal siyasete göre daha verimli biçimde gerçekleştirmesini sağlar. Bu durumun genel sonucu da diğer devletlere kıyasla toplumsal refahın hızla ve daha çok derinleşmesi ve ülkenin sınırlarının genişlemesidir⁸⁹¹.

Bu yönetici için de kolaylık sağlıyor görünmektedir. Özellikle zorluk dönemlerinde İbn Haldun'a göre toplumda yağma, talan ve isyan baş gösterme olasılığı yalnızca bu nedenle düşebilmektedir. Çünkü toplum, devletlinin onların öteki dünyadaki çıkarlarını da gözettiğine inandıkları için bir bağlılık gösterir⁸⁹². Halk, devletliye isyan edenlerle savaşır, ya da oluşturduğu kamusal baskı ile savaşmadan isyan etmeye eğilimi olanları yıldırır⁸⁹³.

Ayrıca devletlinin izleyeceği genel siyaset konusunda dini asabiye ona destek olur⁸⁹⁴. Onun hastane, yol, okul gibi toplumsal gereksinimleri karşılamasını ve

⁸⁸⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 366.

⁸⁸⁷ **A.g.e.**, 1:s. 327.

⁸⁸⁸ **A.g.e.**, 1:s. 331, 378.

⁸⁸⁹ **A.g.e.**

⁸⁹⁰ **A.g.e.**, 1:s. 379.

⁸⁹¹ **A.g.e.**, 1:s. 378.

⁸⁹² **A.g.e.**, 1:s. 560; Mahdi, **IKPoH**, s. 201.

⁸⁹³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 560; Bu duruma Osmanlı'nın Fetret devri, ya da Osmanlı'nın son döneminde meydana gelen 29 mart olayları da örnek gösterilebilir. Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Başar, "TDVA- Fetret Devri".

⁸⁹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 420.

toplumsal adaleti sağlamasını kolaylaştırır, çünkü tapınaklarda kurulan etkileşim kent toplumunu bu tür toplumsal gereksinimler konusunda bilinçlendirir. Böylece toplumsal adaletin gereği olan bu tür gereksinimler aşırı düzeye ulaşmadan kent toplumunun üyelerince vakıf, yardım derneği gibi yapılanmalar kurularak kendiliğinden çözülür⁸⁹⁵. Diğer bir deyişle devletin hesabını tutamadığı veya denetleyemediği artı değer toplumsal yardımlaşma için harcanması sağlanır. Bu da devletlinin ussal siyasette olduğu kadar sorumluluk almaktan kurtarmaktadır. Devletlinin gereklilik gösteren diğer siyasi konulara yönelerek onlara odaklanıp o konularda daha başarılı olmasına katkı sağlar⁸⁹⁶. Bu sayede dini siyaset güden devletin savaşlarda başarısı da⁸⁹⁷, ülkesinin ulaşacağı alan da daha geniş olur⁸⁹⁸.

2. HALİFELİKTE FARKLARI

Bu yapının halifelikle karıştırılmaması gereklidir. Dini siyaset devletten önce ortaya çıkan bir olgudur⁸⁹⁹. Hilafeti de kapsar. Fakat onun kendine has özelliklerini her zaman koruyamaz⁹⁰⁰. Dini siyasetin hilafet dışında yönetimle ilişkisinden sağlıklı sonuçlar çıkarılması olanaklı olsa da bu hilafet kadar adil değildir⁹⁰¹. Bu bakımdan devlet ve dinin ilişkileri genellikle tarihsel süreçte birer toplumsal güç çekişmesine sahne olduğu söylenebilir. Herhangi bir belirgin dini egemenlik savı ile ortaya çıkan kurum ya Katolik Kilisesi Vatikan gibi, devletleşmek zorunda kalmaktadır; ya da Şeriat gibi, devletlerle bir ortak yaşam kurmak durumundadır. Kendi başına dünya üzerinde dine dayanarak oluşturulması umulan her hukuksal yapı ancak devlet gücü ve egemenliği ile desteklendiği sürece uzun dönem yaşayabilir⁹⁰².

⁸⁹⁵ Mahdi, **IKPoH**, s. 201 vd.

⁸⁹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 379; Ayrıca bkz. Arslan, **İHİvFiD**, s. 175.

⁸⁹⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 379.

⁸⁹⁸ **A.g.e.**, 1:s. 378.

⁸⁹⁹ Mahdi, **IKPoH**, s. 238.

⁹⁰⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 440.

⁹⁰¹ **A.g.e.**, 1:s. 420, 440.

⁹⁰² **A.g.e.**, 1:s. 374–377.

a. Bireysel ve Toplumsal Amaçlar ve Bu Konuda Kullandığı Araçlar Bakımından Farkları

Ussal siyasette devletli, yönetilenleri bu dünyaya ilişkin çıkarları ile güderken ödül ve ceza yöntemini benimsediğinden söz etmişik⁹⁰³. Dini siyaset uygulayanlar da, sıkça bu yöntemi kullanabilmektedir. Çünkü yönettikleri alan ve toplum halifeliktekine göre çok büyüktür. Bu nedenle dini devletin bireysel ve etkili bir etkileşim olanağını devletliye sunduğunu söylemek güçtür.

İbn Haldun ve İslam toplumu açısından dini siyaseti değerlendirdiğimizde dinsel kurallar içinden ölümden sonrası için cehennem korkusu ve cennet müjdesi bir ödül ve ceza ilkesi olarak daha çok öne çıkarılır. Halifelikte ise bireylerin ölümden sonrası için yönlendirildiği öncelikli olan dinsel amaç “Allah’ın rızası ve sevgisidir.”⁹⁰⁴

Öte yandan siyaset güden bütün yapılarda ve özellikle devlette önceden de belirttiğimiz gibi karşılıklı toplumsal etkileşim ve iletişim araçları bilinçli olarak zayıflatıldığı için yönetilenler kendi başlarına ergin olmaktan uzaklaştırıldığı görülmektedir⁹⁰⁵. “Allah’ın rızası” gibi amaçları bu duruma getirilmiş herhangi bir insanın tek başına kavramakta zorlandığı genel geçer bir gerçektir⁹⁰⁶. Devletli dinin bu yönünü öğretilendirme ile halka sunmakla zaman kaybetmeyi istemez, çünkü devletin öncelikli amacı yönetilenlerin gerçekten ölümden sonraki yaşamda başarılı olmaları değildir. Bu dünyada artı değer üretimine etkin biçimde yönlendirilmeleridir. Böylece Devletlinin bu dünyaya ilişkin çıkarlarına daha çok katkıda bulunacaklardır. Cennet ve cehenneme bağlı ödül ve ceza düzeni devletlinin bu öncelikli amacı için gerekli ve yeterlidir. Din böylelikle devlet ve siyaset için

⁹⁰³ A.g.e., 1:s. 330–331 tırnak (parantez) içindeki açıklamalar bu tez sırasında eklenmiştir.

⁹⁰⁴ Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. **Cennet mi Daha Önemli, Allah Rızası mı? / Ödül ve Ceza Sistemi**, youtube, son erişim 28 Aralık 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=Zixu1upU3u0>.

⁹⁰⁵ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, **Kant** içinde, Çev. Özgü Çelik ve Nejat Bozkurt, Fikir Mimarları Serisi İstanbul: Say, 2005, s. 263 vd.

⁹⁰⁶ Allah rızasının tam olarak ne olduğunu kanımızca bireyin kendisi için kendisinin arayıp bulması gerekmektedir. İnsanın bu konuda yaşamını sürdürürken gösterdiği çaba İslam’da genel olarak “tevekkül (elinden geleni yapma) ve takva (özenlilik) anlayışı” çerçevesinde incelenmiştir. Bu konuda başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. “Tevekkül Ne Demektir, Kader ile İlişkisi Nedir?”, **Bilgilendirme Platformu, Din İşleri Yüksek Kurulu Dini Bilgilendirme Platformu** içinde, son erişim 28 Aralık 2015, <https://fetva.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/35792/tevekkul-ne-demektir--kader-ile-iliskisi-nedir->.

araştırılabilir⁹⁰⁷. İbn Haldun bu gibi bir durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmiştir:

“Onların (Hz. Muhammed ve sahabesi), dünyalarını bozarak dinlerini düzeltmelerindeki halleri işte böyle idi. Biz ise ‘Dinimizi yırtarak dünyamıza yama yapıyoruz, öyle olunca da ne dinimiz kalıyor ne de diktiğimiz’.”⁹⁰⁸

b. Yönetimin Sürdürülebilirliği ve Toplumsal Etkileşim Bakımından Farkları

Halifelik ve dini siyaset arasındaki bir diğer temel fark ise veliahtlık konusunda ortaya çıkmaktadır. Halifelikte sünnet ve dört halifenin farklı bu konudaki farklı tutumları gereği veliaht bırakmak zorunlu sayılmamaktadır. Bu konuda kesin bir yasak yoktur, fakat Ebubekir dışında⁹⁰⁹ Hz. Muhammed, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali veliaht ya belirlemekten kaçınmıştır ya da buna fırsat bulamadan ölmüşlerdir⁹¹⁰.

Hz. Ömer kendisinin devletli mi, yoksa halife mi olduğunu sorduğunda şu yanıtı almıştır: *“Eğer Müslümanların yaşadığı yerlerden bir dirhem az veya çok alır da bunu yanlış işlere harcarsan devletli olursun.”*⁹¹¹ Bu durum özellikle iktisadi yönden de halifelikte önemli bir eşitleme ve adil davranma zorunluluğu vardır. Bu kadar hassas dengelere bağlı olan bir yapı, devletin astlık üstlük ilişkisine dayanan egemenlik ilişkileri ile bağdaşamaz.

Bu açılarından değerlendirirsek Halife devletli değildir. Fakat dini siyaset için bu zorunlu bir olguya dönüşmüştür. Bunun böyle olmasını da asabiyye sağlamaktadır⁹¹². Aksi yönde karar vermek devletli için çoğu durumda olanaklı değildir. Asabiyye devletlinin boynuna demir bir halka gibi geçmiştir⁹¹³. Onu veliaht seçmeye zorlar ve

⁹⁰⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446; Süleyman Uludağ da benzer bir olasılığın özellikle din adamlarının özensiz davranışları ile daha kolay ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 374.

⁹⁰⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446.

⁹⁰⁹ **A.g.e.**, 1:s. 441,450.

⁹¹⁰ **A.g.e.**, 1:s. 452–453.

⁹¹¹ Mahdi, **IKPoH**, s. 239.

⁹¹² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 350.

⁹¹³ **A.g.e.**, 1:s. 546.

devletli, bunun gereğine göre davranmaktan kaçınırsa yaşamını olmasa bile kendi egemenliğini tehlikeye atmış olacaktır⁹¹⁴.

Fakat halifenin dinsel önderlik gücünden yararlanmak için devletlinin bunu ele geçirmesi olanaklıdır. Bu saltanatı doğurur, böylece düzenin halifelikten devlete dönüşmesine yol açar⁹¹⁵. Üstelik doğal asabiyetin amacının devletleşme olması birçok durumda veliaht belirlemeyi devletliye zorla benimsetir. Örneğin Muaviye'nin birçok İslam'a aykırı davranışı olmasına rağmen Yezid'i veliaht seçmesi bundan ileri gelmektedir⁹¹⁶. İbn Haldun'a göre yetkin bir İslam bilgisi olan Muaviye'yi bu karara sürükleyen doğal asabiyettir. Asabiyetin amacı devlettir⁹¹⁷. Bu amaca ulaşmak için dinin adaletini bile zorlanmadan parçalar. Daha önceden "Birinci Bölüm- Öndere Bağlılık" başlığında belirtildiği gibi Muaviye'nin bu konuda kendi başına özgürce bir karar verme gücü olduğundan söz etmek güçtür⁹¹⁸.

Bunları değerlendirdiğimizde dini siyasetin temelleri halifelikten çok ussal siyaset ve devlet yapılanmasına yakındır demek daha doğrudur. Özellikle İbn Haldun'un belirttiği üzere Şeriatın sağladığı hukuksal zeminin gücü devletin ehlileştirilmesinde bir dereceye kadar başarılı olmuştur⁹¹⁹. Temelde uyumsuz olan dini hukuk ve siyasetin birbiri ile daha sağlıklı etkileşim kurulduğunu görülmektedir⁹²⁰. Fakat bu durum asla halifelikteki kadar başarılı değildir⁹²¹. Böylelikle devletli, kolaylık ve daha geniş düzenleme yeteneği elde eder. Üstelik önceden de belirttiğimiz gibi devlet gücü ile doğal belirlenimciliğin zorlamasının onların eylemlerini doğrudan belirlemek için insanları güdülemesine engel olur, bu da insanın hayvani dürtülerinin kent ortamında daha vahşi biçimde ortaya çıkmasını sağlar⁹²².

⁹¹⁴ **A.g.e.**

⁹¹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 483.

⁹¹⁶ **A.g.e.**, 1:s. 450.

⁹¹⁷ **A.g.e.**, 1:s. 451.

⁹¹⁸ **A.g.e.**, 1:s. 443.

⁹¹⁹ **A.g.e.**, 1:s. 420.

⁹²⁰ **A.g.e.**

⁹²¹ **A.g.e.**, 1:s. 332–333; Ayrıca bkz. Uygun, **İHTovDeK**, s. 140–141.

⁹²² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 327–330; Süleyman Uludağ'ın Bu görüşü destekleyen açıklamaları için bkz. Uludağ, "SüIU Dipnotu", s. 331.

Halifelik bu dünya için her yönüyle toplumsal anlamda adalete yönelmiş bir yapı oluşturmaya çabalanması ile ortaya çıkar. Bu durum Halifelikte hem özel hem de genel düzeyde, hem siyasi hem de iktisadi anlamda yüksek oranda başarılı bir denetim ve etkileşimin varlığını gerektirir. Bunu sağlamak için dinin ve hukukun toplumdaki tüm ilişki biçimlerine üstün kılınması gereklidir⁹²³. Bu nedenle hakkın ne olduğunu araştırmak büyük önem arz eder⁹²⁴. Bunu sağlamak için üstelik önceden de belirttiğimiz gibi toplumla halife arasında etkileşimi engelleyen kapıcıbaşı, vezir gibi görevliler yoktur, çünkü bunlara gereksinim duyulmaz⁹²⁵. Devletteki böylesi kurumlar oluşturmak yerine Şeriatı içselleştiren tüm toplum üyeleri birbirleri ile sürekli etkileşim durumunda olduklarından toplumsal yaşamda yalınlık ve uzlaşma yaygındır⁹²⁶. Devlet siyasetinde böyle bir uyum ve uzlaşmaya gerek yoktur, çünkü devlet çoğunlukla güce ve zor kullanmaya dayalı bir yapıdır⁹²⁷. Hukuku da böyledir⁹²⁸. Eşitsizler arası ilişkilere dayandığından bir biçimde yöneticilerin dinden uzak ya da dine ters davranışları bilinir duruma gelirse sonuçlar devlet için iyi olmayacaktır⁹²⁹.

Halifelikte yönetişime ilişkin sorunları ve zorlukları hem soy hem de din asabiyyesi ile güçlendirilmiş toplumlarda insanlar doğrudan göğüslemekten geri durmaz, çünkü İbn Haldun'un deyimiyle *“dindeki tazelik ve kırlı olmanın verdiği zindelik üzeredirler”*⁹³⁰. Zorluklara karşı yılmaz ve dayanıklı olmaları kişilik yapıları durumuna gelmiştir⁹³¹. Önceden de belirttiğimiz gibi toplumla halife bir yönetişim durumundadır⁹³². Fakat dini siyasetin genelinde, diğer siyaset yöntemlerinde olduğu gibi siyasetin doğası gereği yönetim tek yönlü ve yukarıdan aşağıdır⁹³³. Baskı tek yönlüdür. Devletli, yapay bir baskı ve denetleme aracı olarak benimsediği hukuku kendi keyfi doğrultusunda delebilir⁹³⁴. Devlet ona bunu yapacak denge bozucu gücü

⁹²³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446, 572; Mahti, **IKPoH**, s. 282 vd. Bu da kolayca görülebileceği üzere güncel anlamda “hukukun üstünlüğü” ya da “hukuk devleti” olarak adlandırılan ilkenin bir dışa vurumudur.

⁹²⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446.

⁹²⁵ Bu makamların ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, 1:s. 482 vd.

⁹²⁶ **A.g.e.**, 1:s. 332–333; Mahti, **IKPoH**, s. 245; Uygun, **İHTovDeK**, s. 140–141.

⁹²⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421.

⁹²⁸ **A.g.e.**, 1:s. 331.

⁹²⁹ **A.g.e.**, 1:s. 444–445.

⁹³⁰ **A.g.e.**, 1:s. 329, 441.

⁹³¹ **A.g.e.**, 1:s. 441.

⁹³² Uygun, **İHTovDeK**, s. 140–141.

⁹³³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446–447.

⁹³⁴ **A.g.e.**, 1:s. 418.

sağlar. Devletli devletinin gücüne göre hem dışta başka devletlere ve doğa koşullarına karşı hem de devlet içinde ona bağlı olan topluma karşı baskı ve zor kullanmada aşırı davranabilir buna uygun kurallar koyabilir⁹³⁵, ya da yönettiği toplumu düşüncesizlikten ötürü bireysel rahatına öncelik vererek onları ve devletini kendi kaderine terk edebilir⁹³⁶.

İbn Haldun'a göre bir devletlinin bunları yapması devletin istikrar ve düzenini bozarak devletin yıkılmasına yol açacak bile olsa bunu engellemek çok güçtür⁹³⁷. Bu durum tavırlar kuramının 3. aşamasında sıkça ortaya çıkmaktadır⁹³⁸. Bu bakımdan devletli insanı yozlaştıran aşırı alışkanlıklar edinebilir⁹³⁹. Böylece devlet, gücü tükenene kadar devletliye bu tür isteklerini gerçekleştirebilmesi için güvence olur⁹⁴⁰. Halife için bunu yapmak önceden de belirttiğimiz gibi toplumsal adalet anlayışını zedeler ve halifeyi ölümle yüzleşmek zorunda bırakır⁹⁴¹.

Kent yaşamının karmaşıklığı halifelüğün ve doğal beyliğin yalın yapısında olduğu gibi toplumsal düzeyde denetimin hem mikro hem de makro olarak uygulanması konusunda devletliye bir olanak tanımaz. Bu bakımdan halifelik, daha yalın olduğu için sınırlı ve kolayca derinleşebilen bir yapı sunar. Bu sayede toplumsal denetimin ve adaletin halifeden toplumun en düşkün kesimindeki üyelerine kadar herkesin üstünde uygulanmasını sağlar.⁹⁴² Halifelik dengeye yönelik bir yapı olarak devletten bu özelliği ile de ayrılır⁹⁴³. Toplumsal ilişkilerde üstünlüğe dayalı eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için uğraşılan bir yapıdadır.

Halifelik kadar başarılı sonuçlar doğurması olanaklı olmasa da potansiyel olarak dini siyaset ussal siyasetten daha başarılı sonuçlar doğurmaya eğilimlidir.

⁹³⁵ **A.g.e.**, 1:s. 419.

⁹³⁶ **A.g.e.**, 1:s. 420.

⁹³⁷ **A.g.e.**, 1:s. 388–390.

⁹³⁸ **A.g.e.**, 1:s. 324, 400.

⁹³⁹ **A.g.e.**, 1:s. 388–389.

⁹⁴⁰ **A.g.e.**

⁹⁴¹ **A.g.e.**

⁹⁴² Bunun devlet gibi kent toplumunun hesapsız artı değer üretimine dayanan bir yapılanmada sağlanması günümüzde bile olanaklı değildir. Ülkemizde sürekli değişen iktisat siyaseti de bunun kanıtıdır. Devlet iktisadi konularda ancak genel bazı düzenlemelere giderek örneğin İbn Haldun'un da sözünü ettiği stokçuluk ve vurgunculuk (*spekülasyon*) konusunda kısıtlayıcı önlemler alabilir, bunun ötesinde iktisatta tam bir denge hesabı kurması olanaksızdır. Hatta günümüzde devlet bütçesinin sürekli açık verdiği düşünülürse genel anlamda iktisadın yönetiminde de başarılı olunduğu söylenemez. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 717.

⁹⁴³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 443.

Fakat bu durum siyasete konu edilecek ve hukuku uygulanacak dinin hukuksal yönünün ne kadar başarılı ve derin bir yapılanmaya uygun olduğu,⁹⁴⁴ yönetimde bulunacak devletlinin kişisel yetenekleri ve dine olan samimi bağlılığı değişkenlerine bağlıdır.⁹⁴⁵ Bu değişkenlerin olumlu yönde olması devleti ussal siyasettekine kıyasla daha güçlü ve uzun ömürlü yapar, tersi durumda ise dini siyaset uygulayan bir devletin ussal siyasete kıyasla geriye düşmesi olanaklıdır.⁹⁴⁶

İbn Haldun'un dönemler kuramının beşinci aşamasındaki koşulların gerçekleşmesi durumunda dini siyasetin daha sıkıntılı durumlara düşmesi olanaklıdır. Böyle iken yeni ortaya çıkıp yükselen bir ussal devlet ve ussal siyasetin yönetenlerin yararına olan türünden aşağı duruma düşüp doğal devlete yaklaşması olanaklıdır.

İbn Haldun'un bu sözleri söylemesinin en önemli nedeni bu türden bir siyasetin çok önemli bir kusuru barındırıyor olmasıdır. Din ile devletin bütünleşmesi aynı zamanda devletlinin de dinle bütünleşmesine olanak tanımaktadır. Bu durumda yönetilenlerin devletlinin her söylediğini doğrudan Yaraticının sözü sayarak onu yüceltmesi ile örneğin İslami anlamda ortakçılığa sürüklenmesi olasıdır⁹⁴⁷. Zaten devletli olmanın güdülemesi ile devletlinin kendisini tanrı sanması dürtüsü önceden belirtildiği üzere sıkça ortaya çıkan bir olgudur⁹⁴⁸. Eğer bu dürtü yönetilenlerin düşüncelerinden de beslenirse dini siyasette önü alınamaz bir toplumsal soruna yol açar⁹⁴⁹. Din bütünüyle devletlinin dünyevi zevk ve gereksinimlerini karşılmasını sağlayan ve her kapıyı açan bir maymuncuğa dönüşür⁹⁵⁰. Bu da dini yapıların zaman içinde yıpranmasına yol açar, çünkü dinin varoluşu gereği özgülediği asıl amaçlar bunlar değildir⁹⁵¹.

⁹⁴⁴ İbn Haldun bu yönden Hristiyanlık ve Museviliği değerlendirmiştir. Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, 1:s. 378, 470; Ayrıca bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 973.

⁹⁴⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 440,602.

⁹⁴⁶ **A.g.e.**, 1:s. 350.

⁹⁴⁷ **A.g.e.**, 1:s. 560.

⁹⁴⁸ **A.g.e.**, 1:s. 388; Mahdi, **IKPoH**, s. 206.

⁹⁴⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 380,446.

⁹⁵⁰ **A.g.e.**, 1:s. 446, 602.

⁹⁵¹ **A.g.e.**, 1:s. 446,602.

D. İBN HALDUN'UN MEDENİ SİYASETİ(ÜTOPYACILIĞI) REDDETMESİ VE BU TUTUMUNUN NEDENLERİ

Medeni siyaset Platon'un *Devlette* ve Farabi'nin *El Medinetü'l Fâzıla* adlı yapıtlarında bir düzen ortaya koymaktadırlar. Buna göre toplum, onu oluşturan bireyler belli bir bilgi ve kavrayış düzeyine bütünüyle yükselttiklerinde ve erdemli oluşları kesinleştiğinde artık bir yöneticiyi gereksinim duymayacaktır. İbn Haldun bu türden savları yersiz ve işlevsiz bulduğu gibi aşağıda değineceğimiz nedenlerden ötürü tehlikeli de saymaktadır.

1. USUN MUTLAK DOĞRUYU VE İYİYİ KAVRAMAK İÇİN YETERSİZ OLUŞU VARSAYIMI

İbn Haldun, dünyevi işlere alet edilen bir din anlayışına karşıdır. Tersini için de yani temelde dünyevi işleri yürütmek için yaratılan en başarılı araç olan aklın da tek başına dinsel olguları ve olayları kavramak için kullanılmaya çalışılmasının da yararsız olduğunu düşünmektedir.

İbn Haldun, aklın bir duyusal araç olarak bütünüyle bu evren içinde kalan varlıkları kavramak için tasarlandığını söyler⁹⁵². Bu bakımdan iyi işleyen bir akıl ona göre kuyumcu terazisi gibidir. Dünyaya ilişkin konularda odaklandığında akılla keskin gözlemler ve ince hesaplar yapmak olanaklıdır. Allah'ın doğaya koyduğu birçok kuralı keşfetmek olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisini çözümlenmek de olanaklıdır. Fakat doğrudan Allah'ın mutlak iyiliğine peygamber gibi ulaşmak olanaksızdır⁹⁵³. Böylesi bir konuda Allah'la yalnızca akla dayalı olarak doğrudan temas kurmaya çalışmak İbn Haldun'un deyimiyle:

“Bunun misali, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağ tartmaya tamah eden kişinin misalidir (ki bu terazi o sıklığı çekmez). Bu hal verdiği hükümler itibariyle terazinin doğru olup olmadığına teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine

⁹⁵² Hassan, **İHMeveSİT**, s. 118 vd.

⁹⁵³ Şenol Korkut, “İbn Haldun'un ‘es-Siyâsetü'l-Medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, **İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211 İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 177.

geçmez. Onun için de Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allah'tan huluse gelen varlığa ait zerrelere sadece bir zerredir.”⁹⁵⁴

İbn Haldun bu konuda insan usunun bilinebilen, usla kavranabilen sınırın ötesinde varlıkların da bulunduğunu yine Nahl suresi; sekizinci ayetine yollama yaparak insanın her zaman bildiğinden daha çoğu ve daha iyisi bulunabileceğini ileri sürmektedir⁹⁵⁵.

Son olarak İbn Haldun, usun tarihsel ve toplumsal bir birikim olarak ortaya çıkan iletilen bilimlerde (nussal ilimlerde) yetersiz ve işlevsiz kaldığını belirtmektedir. Gelenek ve nakle dayalı bilimlerde iletilen bilgilerden bir kanıt göstermeden akıl yürütmeye başvurmak ya da akıl yürütmeye olduğundan daha çok anlam yüklemek tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Çünkü bunlar gerçek doğa bilimlerinden değildir, dolayısıyla savları doğrudan gözlem yoluyla kanıtlanamaz⁹⁵⁶.

2. KENTİN MUTLAK ADİL BİR DÜZEN KURMAK İÇİN ELVERİŞSİZ BİR OLUŞUM OLMASI

Farabi'nin öne sürdüğü düzeni *El Medinetü'l Fâzıla* yani “Erdemli Kent”⁹⁵⁷ olarak belirtmesi ve düşünce kurgusunu da kentten başlatması İbn Haldun'un –Kent yaşamının insan ahlâkı üzerinde yarattığı bozulmayı sağlam bir biçimde gözlemlemiş olmasından ötürü- onun kuramını bu yönüyle de eleştirmesi için davetiye çıkarmıştır⁹⁵⁸.

İnsanlık, tarihsel süreç içinde umranı geliştirdiği gibi iyilik ve doğruluk konusunda da bir evrim sürecine bağlıdır. Toplumların kır toplumundan asabiyyenin

⁹⁵⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 823; Ayrıca bkz. Arslan, **İHİvFiD**, s. 409–412; İbn Haldun'un bu tutumu ile metaetik kuramlarından olan hata kuramına yakın olduğu söylenebilir. Ahlaki Hata kuramı (Error Theory) hakkında geniş bilgi için bkz. Jonas Olson, **Moral Error Theory: History, Critique, Defence**, First edition Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁹⁵⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 952; Ayeti hatırlatmak gerekirse: “*Hem binésiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır.*” bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 267 Diyanet İşleri Başkanlığı Meali.

⁹⁵⁶ Mahdi, **IKPoH**, s. 103.

⁹⁵⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Farabi, **İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)**, Çev. Ahmet Arslan, 5. Baskı Divan Kitap, 2013.

⁹⁵⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 571; Arslan, **İHİvFiD**, s. 414; Ayrıca geniş bilgi için bkz Farabi, **İdeal Devlet**

sağladığı güçle kent toplumuna dönüşmesi, tarım ve hayvancılık gibi yalın üretim tüketim ilişkilerinden karmaşık üretim tüketim ilişkilerine geçiş söz konusudur, çünkü üretim tüketim dengededir. Fakat kent toplumuna geçiş için bu denge bozulmalı ve artı değer ortaya çıkmalıdır.

Bireysel hırslar ve dürtüler, daha çok insanın hayvani yönünden yararlanarak onları artı değer üretmeye ve kent yaşamını sürdürüp geliştirmeye yönlendirir. Böylesi bir hesabı hakkıyla tutacak özellikleri olan bir insanı bu toplum içinden bulup çıkarmak olanaksızdır. Bu bakımdan İbn Haldun toplumların mutlak iyiyi ve doğruyu tek bir kent devletinde kavramasının en azından kendi çağı için erişilemez olduğunu belirtir. Bunun önünde insan vardır, onun hayvani doğası kent toplumunda daha da dengesizliğe sürüklenmektedir⁹⁵⁹.

3. ÜTOPYACILARIN, SİYASETİN VE YAŞAMIN GERÇEKLERİ KONUSUNDAKİ DENEYİMSİZLİĞİ

Söz konusu durumu özellikle Farabi'nin yaşam tarzını eleştirerek ortaya koyar. Farabi'nin kendi başına ve dünya işlerinden uzak bir tür keşiş veya ruhban gibi yaşaması İbn Haldun'un onun bu dünyaya ilişkin görüşlerinin eksik ve yetersiz olmasına yol açtığını ileri sürer. Farabi'nin simya gibi batıl inançlarının bulunmasına rağmen hiç zengin olamayışını, tersine bunu reddeden İbn Sina'nın ünlü ve zengin oluşunu buna kanıt gösterir. Bu nedenle özellikle ve onun gibi düşünen birçok filozofu Farabi'yi görüşlerine itibar edilmemesi gerekenlerden sayar⁹⁶⁰.

İbn Haldun'un filozoflara böyle yaklaşmasının bir diğer nedeni de bu tür fizikötesi önerme ve yönelimlerin bütünüyle zanna dayalı olduğunu sanmasıdır. Bu da onun bilginin kaynağına ilişkin düşüncelerinden ileri gelmektedir.⁹⁶¹ İbn Haldun, umran bilimini ortaya koyarken bir bilimsel araştırma alanı sınırı çizmiştir. Ona göre gözleme dayanmadan oluşturulan bütün kuramsal akıl yürütmeleri dışlanmalıdır⁹⁶².

⁹⁵⁹ Mahdi, **İKPoH**, s. 258.

⁹⁶⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 965; Arslan, **İHİvFiD**, s. 410–412; Korkut, “İHeSMeTE”, s. 165.

⁹⁶¹ Arslan, **İHİvFiD**, s. 358–408; Korkut, “İHeSMeTE”, s. 165.

⁹⁶² Korkut, “İHeSMeTE”, s. 192.

İbn Haldun'un -gerçekleştirilmesini en azından kendi çağı için- olanaksız bulduğu bu tür bir yapıda -sosyalizm amaçladığı gibi- toplumsal düzeyde erdemlilik amacına ulaşıldığında yönetim olgusunun ortadan kalkacak olmasıdır. Bu durumda bir yönetim ve denetim aracı olan hukukun toplumsal düzeyde uygulanması için bir neden kalmayacaktır. İbn Haldun bu bakımdan “Erdemli Kent Kuramını” hukuksal yönü ile değerlendirmeye gerek görmemiştir.

Diğer bir neden ise ütopyacıların ortaya koyduğu düzenlerin yalnızca mükemmel insanlar için yaşanabilir olması ve diğer insanların mükemmel olmayan her türlü değerine saldırılmasına izin vermesidir. Yaşayan insanların hiçbirinin ütopyalardaki gibi zamanını boşa harcamaktan kaçınan ve sürekli kendisini geliştirecek bir uğraşı edinmesini sağlayan bir ortamda yaşamlarını sürdürdüğü söylenemez. Bu bakımdan neredeyse hiç kimse mükemmel değildir. İbn Haldun'a göre filozofların ütopyalarla ilgili tutumu bu ortalama insanlar açısından dışlayıcı ve serttir. Son derece kibirli ve acımasız görünmektedir. Bu bakımdan İbn Haldun'a göre filozoflar bu yönleriyle, uslarının yükünü ortalama insanlara taşıtmaya eğilimli olan yöneticilerden farksızdır. Eğer umdukları gibi siyaset onların ellerine terk edilecek olsa güdecekleri siyasetin aslında olagelenden çok da farklı olmadığı görülecektir⁹⁶³. Buna en belirgin örnek Platon'un *Devlet*'ten sonra yazdığı *Yasalar*'da gösterdiği tutum değişikliğidir⁹⁶⁴. Neredeyse güncel bir kanun derlemesi özelliği *Yasalar*'da ütopyacı düşüncelerinin çoğundan vazgeçtiği görülen Platon, sıkça eleştirdiği demokratik düzenlere uygun yapıda bulunan bir kurallar bütünü ortaya koyması Atina ve Roma'da yaptığı siyasi etkinliklerden sonradır. Bu da aslında siyasetin uygulamasının kuramsal düşünmeden ne kadar farklı olduğunu ve filozofların öne sürdüklerinin tersine düşünceleri ile gerçekleri aslında ne kadar az birbirine bağladığının kanıtı sayılabilir.

4. İBN HALDUN'U ÜTOPYALARI BÜTÜNÜYLE REDDETMEYE İTEN KİŞİSEL NEDENLER

İbn Haldun'un bu tür düşünceleri reddetmesinin birkaç temel kişisel nedeni vardır. Bunlar olmasa idi, dine karşı takındığı tavırda olduğu gibi filozofların medeni

⁹⁶³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:s. 420–421.

⁹⁶⁴ Bkz. Platon, Eflatun, *Yasalar*, İstanbul: Kabalcı, 2007.

siyaset hakkındaki görüşlerini araştırma alanı dışında sayarak bu türden ütopya düşüncelerine karşı saygılı bir tavır geliştirebilirdi. Böylece filozofların ütopyalar hakkındaki görüşlerini, *Mukaddime*'de ortaya koyduğu Umran bilimin kuramsal bir bütünleyicisi olarak görmesi olasıydı. Fakat böylesi bir anlayış geliştirmesine İbn Haldun'un kişisel yaşam deneyimi engel olduğu söylenebilir.

Bu engellerin ilki siyasi yaşamının ilk döneminde Farabi'nin görüşlerine uygun bir düzen kurup geliştirecek bir yönetici arayışına girmiş olmasıdır. Fakat bu konuda giriştiği bütün çabalar başarısızlıkla sonuçlanmıştır⁹⁶⁵. Bu bakımdan yaşamının önemli bir bölümünü gerçekleşmesi olanaksız olan bir iş için harcamasına neden olduklarından ötürü filozoflara öfkelenmesi olasıdır. Ayrıca İbn Haldun'un yakın arkadaşı siyasi çekişmelerden ötürü İbn Hatib öldürülmüştür. Bunun gibi onu derinden etkileyen olaylar da onun siyasete karışmasına yol açan bu tür felsefi düşüncelere karşı olumsuz bir tutum sergilemesine yol açmış olabilir⁹⁶⁶, çünkü o tür kitaplarla hiç karşılaşmasa ve onları okumasaydı, etkin biçimde siyasete hiç girmeyebilirdi ve öldürülen İbn Hatib'le arkadaşlık kurmayabilirdi⁹⁶⁷. Bu üzücü deneyimin de İbn Haldun'un filozoflara ve onların görüşlerine karşı olumsuz bir tutum geliştirmesinde katkısı olabileceği söylenebilir.

Üçüncü neden ise bilim insanlarının topluma karşı sorumluluklarından ileri gelmektedir. İbn Haldun bilgi ve akıl sahibi kişilerin, yaşayan insanlara ve toplumlara kıyasla kent veya kırdaki yaşayanların yaşamları hakkında ahlaki olarak yargılayıcı tutumlardan sakınması gerektiğini düşünmektedir. Buna rağmen filozofların kurguladıkları ütopyalarda sözü geçen bir mükemmellik kurgusu sunmasının ve bunu var olan düzenlerle kıyaslamalarını ve olası davranışlarını ahlaki olarak damgalamalarını yadırgamaktaydı. Filozofların bu görüşlerini kamu ile paylaşmasının tam anlamıyla bir zulüm olduğuna inanmaktaydı. Bu tür bir söylem İbn Haldun'un eğitime ilişkin görüşlerde sıkça belirttiği üzere bu kitapları okuyup onlara güven beslemekte olan öğrencilerin kişilerin yaşama karşı hevesinin kırılmasına yol açarak onları karamsarlığa sürüklenmelerine yol açmasından da

⁹⁶⁵ Mahdi, **IKPoH**, s. 55 vd.

⁹⁶⁶ Uludağ, "GİHveM", s. 38; ayrıca İbn Hatib'le arkadaşlığının derinliği ve onun ölümünün İbn Haldun'u nasıl etkilediği hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, **BiSAH**, s. 90–105,132–133.

⁹⁶⁷ Mahdi, **IKPoH**, s. 55 vd.

çekinmekteydi⁹⁶⁸. Bunun yanında akla dayalı olarak dinsel görüşlerin eleştirisinin – en azından tamamlanmadan- doğrudan pervasızca kamu ile paylaşılmasının da yıkıcılığından çekinmekteydi⁹⁶⁹. Bu açıdan değerlendirdiğimizde İbn Haldun’un aslında filozoflara karşı duruşu bütünüyle kamu yararı ve vicdanının korunmasından ileri geldiğini söylemek daha doğrudur⁹⁷⁰.

IV. İBN HALDUN’A GÖRE HUKUKUN TOPLUM VE DEVLET İÇİNDEKİ KONUMU

İbn Haldun toplumsal bir düzen olarak Allah tarafından yollanan bir yapı olarak halifelüğün sunduğu düzenin devletten önce var olduğunu belirtmiştir⁹⁷¹. Sonrasında devletin ortaya çıkarak önce halifelikle her yönden etkileşime girdiğini belirtmiştir. Devletin baskın ve belirgin biçimde bir anda ortaya çıkışı ile Şeriatın devletleşme sürecinde kendini konumlandırmasına ve toplum tarafından bu yönde geliştirilmesine olanak bırakmamıştır. Potansiyel olarak devletleşme sürecinde birçok iyilik ve kolaylık sağlaması olanaklı olan Şeriatın bu gücü gerçek anlamda asla gerçekleşmemiştir. Diğer bir deyişle İbn Haldun’a göre tam anlamıyla “Şeri Bir Devlet”ten ya da çağdaş betimleme ile İslam devletinden söz edilemez. Tersine ortaya çıkan ve saf güce dayalı olan devletin, hukuku zamanla Şeriat ve halifelüğün elinden alarak Allah’ın adaletine uygun olarak kullanmak yerine kendi gücü ve gelişimine bağlı ve bağımlı kıldığını ileri sürmektedir⁹⁷². Bu süreçte hukukun ve dinin bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaya başlandığını halifelerin bütün siyasi yetkilerinin bütünüyle saltanat ve başarıya (tagallüp) dayalı yapılar kuran devletlilere geçtiğini belirtmektedir⁹⁷³.

İbn Haldun’a göre hukuku besleyen ana etmen toplumsal etkileşimdir. Asabiyye, çevre koşulları ve devletin baskısından etkilenebilir ya da onları

⁹⁶⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 977–980, 989; Mahdi, **IKPoH**, s. 81 vd.; Ayrıca bkz. Mahmut Tezcan, “İbn Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi** içinde 14, sayı 1 (1981): s. 205–12, doi:10.1501/Egifak_0000000754.

⁹⁶⁹ Uludağ, “GİHveM”, s. 103.

⁹⁷⁰ Bu konuda Muhsin Mahdi farklı görüştedir. İbn Haldun’un aslında felsefecilere karşı değil her konuda felsefecilerle aynı görüşte olduğunu öne sürmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mahdi, **IKPoH**, s. 33, 226 vd., 284.

⁹⁷¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 446–447.

⁹⁷² **A.g.e.**

⁹⁷³ **A.g.e.**

etkileyebilir. Çünkü İbn Haldun, hukuku tarihsel süreç içinde değişen, dönüşen ve biçim değiştiren bir olgu olarak ele almaktadır.

Dikkatli bir biçimde incelendiğinde bir toplum düzeni kurgusu sunan Şeriatın asıl kaynağı olan Kuran'ın inişi bile çoğunlukla peygambere sorulan sorular veya toplumda ortaya çıkan sıkıntılara birer yanıt olan ayetler üzerinden gerçekleşmiştir. Belli konuların belli yerlerde yinelenmesi de bundan ileri gelmektedir, çünkü aynı konular yinelenerek peygambere sorulmuştur. İslam'ın toplumsal etkileşime dayalı bir yapı sunması hukukun bu yönden destek alarak hızla gelişmesine ve çağdaş anlamda Anglo-Amerikan hukukuna benzer bir içtihat ve öğreti hukuku türünden bir yapılanmaya kavuşmasına yol açmıştır. Temel farkı düzenin başlangıçta mahkeme içtihatlarından çok; öğreti aracılığıyla yapılan atılımlardan destek bulmasıdır. Uygulayıcılar devletin memuru değil özgür bilim insanlarıdır.

İbn Haldun'a göre hukuk aynı zamanda bir iştir. Kent toplumunun geçim kaynağı türü olan, fakat zenginlik elde edilmesi için elverişli olmayan bir iştir. Fakat zaman içinde bilim anlamını yitirdikçe yozlaşarak dönüştüğü yapı onu güç ve para edinmek için bir araca çevirmektedir. Hukukun İbn Haldun'un gözündeki bu farklı anlamlarını göz önünde bulundurulduğu sürece İslam hukukunda yapılan genel kuramsal ayrımı da sunarak anlatımın kolaylaşacağı düşünülmektedir.

A. ÖRF HUKUKUNUN NELİĞİ VE GELİŞİM SÜRECİ

İbn Haldun'un doğrudan adlandırmadığı fakat Umran sürecinde devlet tarafından ortaya atılan dinsel hükümlere uyumlu olarak ya da uyulmadan yalnızca devlet yönetimi için ussal olarak gerekli görülen hukukun oluşum biçimini örf olarak değerlendirmek olanaklıdır. Kendisi hukukun kaynaklarını sayarken “... *siyasetin kanunları ile (...) bir takım ahlaki adaptan, içtimada ve cemiyette tabii olarak mevcut olan kaidelerden, riayeti zaruri olan şevket ve asabiyetle ilgili bir takım hususlardan mürekkeptir.*”⁹⁷⁴ biçiminde belirttiği olguların örften başka bir şey olduğunu söylemek son derece güçtür.

⁹⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 572.

Bunun yanında İbn Haldun bilindiği üzere bir Mâliki mezhebi kadısıdır. İmam Mâlik, Medine halkının örfünü İslam Şeriatı için bir kaynak saymaktadır⁹⁷⁵, bu da İbn Haldun'un toplumun ortaya çıkardığı hukuku önemsemesine yol açan bir diğer kanıt sayılabilir⁹⁷⁶. Bu nedenle İslam'ın asıl kaynağı dışında Müslüman toplumlarda ve onların kurduğu devletlerde sıkça uygulama alanı bulan hukuka kolaylık olması açısından örf denmesinde bir sakınca görülmemektedir.

Özellikle Dört Halife Dönemi'nden sonra gelen Emeviler devrinin İslam hukuku üzerinde yarattığı etki, devlet için İslam'ın temellerinden bir hukuk üretilmesine olumsuz etki etmiştir. Emevilerin bu tutumu saf güç ve eyleme dayalı bir hareket alanında devlet yapılanmasının gelişmesine yol açmıştır⁹⁷⁷. Bundan ötürü İslam hukukçuları bu karmaşa alanından uzağa doğru itilmiş ve İslam hukukçularının doğrudan devlet yapılanmasına ilişkin bir söz söylemelerinden kaçınmalarına yol açmıştır⁹⁷⁸. Bu da İslam'ın yaygın olarak benimsendiği toplumlarca kurulan devletlerde, devlete ilişkin hukukun bütünüyle –hatta başıboş denecek kadar- özgür bir biçimde oluşmasına gelişmesine yol açmıştır. Toplum ile devlet arasındaki ilişkilerde önem gösteren -batıda güncel laiklik anlayışının temelini oluşturan- Katolik Kilisesi ile devlet arasında ortaya çıkan din-devlet çatışması Müslümanların kurduğu devletlerde belirgin bir egemenlik çatışmasına dönüşmemiştir⁹⁷⁹.

Elbette bu doğrudan İslam hukukunun bu konuda gelişmesinin olanaksız olduğu anlamına gelmemektedir. Yalnızca günümüze kadar doğrudan İslam'dan bu yönde temel oluşturacak bir hüküm çıkarma eğilimi görülmemiştir, fakat bu durum olanaklıdır. Özellikle bu tezin ikinci bölümünün son başlığında İbn Haldun'un Gövdecilik anlayışı kapsamında devletlerin hem iç hem de dış hukukunun insanlara kıyas edilerek yalnızca Kuran'dan -ya da laik bir yöntem olarak gerekirse günümüzde kullanılan ceza kanunları ve medeni kanunlardan-bile kolaylıkla çıkartılabilir. Bu alanın bakirliği düşünüldüğünde çalışılması son derece uygun bir alandır. Öte yandan bu tezde bu kadar geniş kapsamlı bir çalışma öngörülmemiştir, bu bakımdan başta da belirtildiği üzere İbn Haldun'un hukukla ilgili görüşlerinin

⁹⁷⁵ Ekinci, **HuS**, s. 279.

⁹⁷⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 805.

⁹⁷⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 443–444.

⁹⁷⁸ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, 1. basım İstanbul: Klasik, 2014, s. 18.

⁹⁷⁹ **A.g.e.**

ötesine geçilmemeye özen gösterilecektir, çünkü ötesindeki alanın bu tezde hakkıyla anlatılması eldeki zaman ve güç açısından nerdeyse olanaksıdır. Bunun için öncelikle İbn Haldun'un ussal devlet anlayışı ile İslam'ın ve dini siyasetin dışında kalan devletlerde ya da devletsiz toplumlarda uygulanan hukuk düzenlerinin genel adı olan örften başlanması daha uygun görünmektedir⁹⁸⁰.

1. TOPLUM TARAFINDAN OLUŞTURULAN HUKUK OLARAK ÖRF

Örfün ilk temel anlamı, toplumca genel biçimde benimsenen, yaygın biçimde uygulanan davranışlar ve dildeki yerleşmiş kullanımların uzun dönem, uygulanılagelmesi ya da söylenegelmeleridir⁹⁸¹. Bu durum örfün, özellikle devlet öncesi kır toplumlarında yaygın biçimde bulunan bir hukuk yapılanmasının temeli olduğunu da göstermektedir⁹⁸².

Bir davranışın ya da dilsel kullanımın örf sayılabilmesi için ise yukarıdaki tanımdan çıkan üç temel önkoşul vardır; *“toplumda genel düzeyde benimsenme, yaygın biçimde uygulanma, süreklilik.”*

Bu üç önkoşulu yerine getiren her toplumsal olgu, hukuka dönüşebilir⁹⁸³. Bu yönüyle ilk anlamı TMK 1'de de yollama yapılan örf âdet hukuku budur⁹⁸⁴. Genellikle -Wittgenstein'in dil oyunları biçiminde betimlediği bir yapıda⁹⁸⁵ - dilsel

⁹⁸⁰ Bu yöntem, Mehmet Âkif Aydın'ın Osmanlı hakkında yazdığı kitaptan esinlenerek oluşturulmuştur. Bkz. **A.g.e.**, s. 16 vd.

⁹⁸¹ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez ve Mehmet Akman, “TDVA- Örf العرف”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, s. 87, son erişim 10 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=340087&idno2=c340058#1>.

⁹⁸² **A.g.e.**, s. 87-88.

⁹⁸³ **A.g.e.**, s. 87.

⁹⁸⁴ **“Hukukun uygulanması ve kaynakları**

Madde 1 - Kanun, sözüyle ve özüyle değindiği bütün konularda uygulanır. Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, örf ve âdet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir. Hâkim, karar verirken bilimsel görüşlerden ve yargı kararlarından yararlanır.” Bkz. TBMM, **Türk Medeni Kanunu, Özel Hukuk** içinde, c. 4721, 2001, böl. s. **BAŞLANGIÇ**,

<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin1.aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=medeni%20kanun&Tur=1&Tertip=5&No=4721>; Bu durum aslında Osmanlı'da da kadı olan İbn Âbidin tarafından Şeri hukukun kaynakları arasına mantıklı gerekçelerle sokulmuştur. Gelecek bölümlerde daha geniş değinilecek bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Ocakoğlu, “Hanefi Mezhebinin İç İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidin'in Örf Risalesi Örneği” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004.

⁹⁸⁵ Bkz. Türkbağ, **KaKRODHuk**, s. 58.

bir olgu olan irade beyanlarının anlaşılması ve yorumlanmasında örfün toplum içindeki konumu büyük önem göstermektedir⁹⁸⁶. İbn Haldun bunun dilin mantıksal yapısının ve kurgusal yönelimlerinin kent yaşamında önemsenmeyip unutulmuş farklı dillerin görece uyumsuz kurgularının bir araya getirilip karıştırılması ile ortaya çıkan bir sorun olduğunu belirtmektedir⁹⁸⁷. Bu durum doğal koşullarda kır toplumunda büyük bir soruna dönüşmez ve örfün bu yönüyle hukuka kaynaklık etmesi daha kolaydır, üstelik kırdaki toplum yeni ortaya çıkan dilsel bir olguyu daha kolay benimser ve uygulamaya geniş bir yaygınlıkta koyabilir çünkü asabiyyenin sağladığı etkin etkileşim olanakları bunu kolaylaştırmaktadır⁹⁸⁸.

Örfün diğer önemli bir yönü ise özellikle kent toplumlarında ticaret ve zanaat ile uğraşarak geçimi elde eden insanların birbirlerine karşı belli düzeyin altında zorlayıcı ve ahlaksız bir tutum takınmalarını kamu yararı için engelleme özelliği göstermesi yani meslek ahlakı oluşturmalarıdır. Günümüzde batı toplumlarında Masonluk olarak bilinen yapı ile Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde etki gösteren Ahilik bu yönde ortaya çıkmış kurumlardır ve başlangıçtaki yapıları günümüzdeki meslek odaları örgütlenmelerinden farksızdır. Temelde bir iş kolunun hem o işe yeni girenlerin kıdemliler tarafından sömürülmesini engelleme⁹⁸⁹, hem toplumsal bir güvence olarak yaşlanmış meslek sahiplerinin gelirlerini güvence altına alma hem de onların haklarını diğer bazı kamu kurum ve kuruluşlarına karşı örgütlü biçimde savunma gücü tanıyan bir yapıdadır, örf. İbn Haldun'a göre örfün bu yönü ancak uzun yıllar üst üste aynı kentte aralıksız taze asabiyyelere bağlı olarak kurulmuş devletler altında güvence ile gelişen yerleşik bir toplumca ortaya çıkarılabilmektedir⁹⁹⁰.

2. DEVLET TARAFINDAN OLUŞTURULAN HUKUK OLARAK ÖRF

Devletin doğal gelişim süreci içinde kendini toplumun dinsel eğilimlerinin ötesinde güce dayalı bir alana yönlendirmesi ile İslam'ın herhangi dinsel egemenlik merkezi oluşturmadan genişleyip toplumsal tabana yayılması doğal olarak batının

⁹⁸⁶ Dönmez ve Akman, "Örf", s. 90.

⁹⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 1019 vd.

⁹⁸⁸ *A.g.e.*, 2:s. 1021–1029.

⁹⁸⁹ *A.g.e.*, 2:s. 990.

⁹⁹⁰ *A.g.e.*, 2:s. 724 vd.

feodalite artı kilise mantığında işleyen çekişmeli siyaset mantığından insanları büyük oranda korumuştur. Bu nedenle İbn Haldun'un tanık olduğu ve inceleme fırsatına kavuştuğu devletlerde de yönetim yapılanmasını temellendiren, devlet maliyesini düzenleyen, toplumla ilişkileri belirleyen, diğer devletler ile ilişkileri belirleyen kurallar konusunda devlet genellikle özgür kalmıştır⁹⁹¹.

Bunun yanında yaptırım tekeli elinde bulundurmasından ötürü özellikle İslam Şeriatının uygulanması için gereken yükümlülükler çoğunlukla devletli ve devlet görevlilerinin üstüne düşmektedir. Doğal olarak devlet bu tür alanlarda da hukuksal yöntem geliştirmek zorunda kalabilmektedir. Ayrıca bu gereklilikten ötürü devletin oluşturacağı hukukun da doğal olarak bireye dışsal bir zorlama getirmesi sık sık karşılaşılan bir olgudur. Diğer bir deyişle devlet, geniş bir sinir ağı ve bağımsızlık sistemi ve iskelet olarak örgütlenirken toplum ve onun oluşturduğu umranı korumak için takındığı tavır genellikle antibiyotikler gibi "Kurunun yanında yaş da yanar." atasözüne yaraşır biçimde yüzeysel, hızlı ve acımasız olabilmektedir⁹⁹². İbn Haldun devletin oluşturduğu hukukun özellikle bu yönünün asabiyyeyi toplumda büsbütün körelten insan doğasını yıpratıcı bir özellik gösterdiğini yakınlıkla belirtmiştir⁹⁹³.

Öte yandan devletin asabiyyenin amacı olduğunu ve eğer öğretilde azınlıkta bulunan ve devletsizliği savunup⁹⁹⁴ yalnızca Şeriatın hakkıyla uygulanmasını yeterli görenlerin bu süreci görmezden geldikleri için olası en adil yöneticiyi seçmek amacıyla çabalamak yerine bir devletlinin kendiliğinden türemesine yol açmış olacaklarını belirtmektedir ki bu da başta korktukları şeyin ta kendisidir⁹⁹⁵. Bu bakımdan değerlendirdiğimizde İbn Haldun'a göre devletin oluşmasının kaçınılmazlığı onun kendine ait bir hukuksal yapısının oluşmasının da kaçınılmazlığını yanında getirmektedir⁹⁹⁶.

Devlet yapılanmasında örfün ortaya çıkış biçimi de toplum arasında yayılan örf hukuku (gelenek görenek) gibi önceki başlıkta belirtilen, genel biçimde benimsenme,

⁹⁹¹ Aydın, **ODHuvA**, s. 18 vd.

⁹⁹² Bu durum genellikle devletin İslam hukukunun sınırlarını aşındırıp zorlaması ile uygulamaya koyduğu acımasız kanunlar üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir. Geniş bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 29–30.

⁹⁹³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 330–332.

⁹⁹⁴ **A.g.e.**, 1:s. 425.

⁹⁹⁵ **A.g.e.**, 1:s. 426.

⁹⁹⁶ **A.g.e.**, 1:s. 425–426.

yaygın uygulama ve süreklilik biçiminde ortaya çıkmaktadır. Sonrasında devletlinin dönemler kuramında ikinci aşamayı bitirip egemenliğini tek başına ilan etmesi ile doğrudan devletlinin çıkardığı kurallar biçimine bürünmektedir⁹⁹⁷. Bu nedenle bu aşamadan sonra ortaya çıkan örf hukukunun çoğu -amaca uygunluğu gerçek olsun olmasın- çoğunlukla devletlinin konumunu güvenceye almasını sağlamaya yönelik geliştiği söylenebilir.

İbn Haldun'a göre örfün genişleyip sertleşmesi devletin yıkılacağına belirtilerinden biridir, çünkü devletlinin öncelikli görevi sorunların onlar ortaya çıktıktan sonra kurallar koyarak kendiliğinden çözülmesini beklemek değil, etkin eylemlerle toplumdaki doğabilecek dengesizlikleri önceden öngörerek ya da öngörenlerden yardım alarak önlemektir. Örneğin hukuk eğitiminde yetkinlik (icazet) zincirinin kopmasını engelleyecek bir miktar kaynağı devlet bütçesinden ayırarak eğitiminin korunup geliştirilmesine harcamalıdır, yoksa sonrasında yanlış karar veren yargıçları sert biçimde cezalandıran hükümler geliştirmesi işlevsiz hatta devletin ömrü açısından zararlı sonuçlar doğuracaktır⁹⁹⁸.

3. DEVLET VE TOPLUM ARASINDAKİ ETKİLEŞİMDEN DOĞAN HUKUK OLARAK ÖRF

Devletin ortaya çıkışı ile artık toplumdaki yatay ilişki düzenine bir de dikey düzeyler silsilesi (hiyerarşi) eklendiği için toplumsal yapıda ortaya çıkan karmaşıklık insanların başlangıçtaki kır yaşamındaki gibi ortak karar alıp buna göre uyumlu davranma yetisinin ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Bunun yanında kent yaşamında ortaya çıkan farklı iş kollarının bütün insanlar tarafından eşit biçimde çözümlenip anlaşılması gittikçe güçleşmektedir. Ayrıca çoğu durumda devletlerde kent yaşamında dili olabildiğinde saf tutma eğilimi -dinsel ya da düşünsel asabiyyenin sağlayacağı bir güdülenme olmadığı sürece- zayıf kalmaktadır. Bu da kent yaşamında farklı meslek dallarının kısa süre içinde kendilerine özgü farklı diller geliştirerek bu konulardan uzak olan toplumun diğer kesimlerine karşı yalan ve hileli

⁹⁹⁷ Aydın, **ODHuVA**, s. 18.

⁹⁹⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 444-445.

davranışlarda bulunma olanaklarının alanlarını genişletmelerine yol açmaktadır⁹⁹⁹. Devlet, bu sürece doğrudan etki etmese de sonrasında ortaya çıkan belli gelenek görenek kurallarını ülke genelinde uygulanmaları için resmileştirebilir ya da bu konularda gerekli görüldüğü sürece belli düzenlemelere doğrudan kendi eliyle gerçekleştirebilir.

Bunun yanında devletin ve toplumun yararına bile olsa devletli istediği zaman süregelen örfü kolay kolay değiştiremez, özellikle dönemler kuramının ikinci aşamasından sonra toplumla doğrudan ilişkiye girerek asabiyye kazanma özelliği büyük oranda zayıfladığından ötürü örfü değiştirmek için yapacağı davranışlar, direnişle karşılaşacak hatta devletin deli olmakla damgalanmasına bile yol açabilecektir¹⁰⁰⁰.

Devletin doğal olarak toplumun oluşturduğu örfle etkileşime girdiği diğer önemli nokta ise iktisadi ilişkilerdir. Bundan iki önceki başlıkta belirtildiği gibi çoğunlukla dilsel bir olgu olarak ortaya çıkan örfün devlet tarafından resmileştirilmesi ve genelleştirilmesi olanaklıdır. Bunun yanında İbn Haldun'a göre iktisadi ilişkiler doğaları gereği umranın gelişiminin hem kaynağı hem sonucu olduklarından devletin bunlardan yararlanmak için araya girmesi kaçınılmaz olmaktadır. Üstelik genellikle başıboş bırakılan umranın ve iktisadi ilişkilerin toplumsal eşitsizlikleri arttırma eğilimi göstermesi, devletin bu alana karışıp buradan elde edilen gelirleri hem devletlinin kişisel istekleri hem de asabiyyenin korunmasını sağlayan vakıf, dernek, imarethane gibi toplumsal yardımlaşma alanlarına yatırması gereklidir. Böylece devletin gücünün korunması güvence altına alınabilir ki bunun için de insanların hepsine eşit adil bir biçimde uygulanan bir vergilendirme hukukuna gereksinim vardır. Yoksa insanlar devlete farklı yerlerden direnç göstermeye yönelebilir. Bu da devletle toplumun etkileşiminden doğan bir örf hukuku oluşumunu sağlayacaktır.

⁹⁹⁹ Canatan, **MuSöz**, s. 425–427.

¹⁰⁰⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 558.

B. ŞERİ HUKUKUN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ, GELİŞİM SÜRECİ VE YÖNTEMLERİ

İslam kültürüne ilişkin hukuk, ahlak ve din kurallarının oluşturduğu bütüne Arapça *Şeriat* - *الشريعة* denmektedir¹⁰⁰¹. Sözcük “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamına gelmektedir¹⁰⁰². Diğer bir deyişle “adalete giden yol” (cadde, bulvar vs.) anlamına gelen bu sözcük önceleri “su kaynağı” anlamına gelmekte olan “şir’at” sözcüğünden türemiş görünmektedir¹⁰⁰³. Anlam bilim açısından incelendiğinde “öze götüren yol, kaynağa ulaştırın yol” anlamına geldiği de söylenebilir¹⁰⁰⁴. Özellikle Kuran Arapçasında “Şeraa” sözcüğünün “Allah’ın yol göstermesi, kural koyması” biçiminde anlaşılıp yorumlanması sözcüğün kullanımının yaygınlaşmasında etkili olmuştur¹⁰⁰⁵.

Dar anlamda ele alındığında özellikle farklı yorumlara açık olan kuralların Şeriat oluşturmak için kullanılabilen yapılar olarak betimlenmesi gerekmektedir¹⁰⁰⁶. Bu durum özellikle Kuran’da geçen ve olaylar gibi belli durumlar ve saptamalar dışında kalan konulardan –öğüt bildiren öyküler ve emir ya da yasak getiren ayetler- “olması gerekene” ilişkin kural çıkartılmasını betimlemek için kullanılmıştır¹⁰⁰⁷. Bu türden çıkarımların fıkıh olarak bilinen –bireysel inanışın eylem yönü ile toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin olan din ve hukuk kurallarına ilişkin- yalnızca uygulamaya dönük biçimde yapılan çıkarımlardan daha geniş bir alanı kapsamından ötürü de bu sözcüğün seçildiği söylenebilir¹⁰⁰⁸. Bunun yanında kaynağa dönme anlamına gelmesi aynı zamanda hukukta ve dinde öne sürülen çıkarımların doğrudan Tanrısal iradeden türetildiği biçiminde bir algının vurgulanmasını da sağlamaktadır¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰¹ Talip Türcan, “TDVA - Şeriat - الشريعة”, TDV İslam Ansiklopedisi içinde, s. 571, son erişim 21 Ocak 2016, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=380571&idno2=c380353#1>.

¹⁰⁰² Bkz. a.g.e.

¹⁰⁰³ A.g.e.

¹⁰⁰⁴ A.g.e.

¹⁰⁰⁵ A.g.e., s. 572.

¹⁰⁰⁶ A.g.e., s. 573.

¹⁰⁰⁷ A.g.e., s. 573–574.

¹⁰⁰⁸ A.g.e.

¹⁰⁰⁹ A.g.e., s. 574.

Genel olarak Şeriat Allah'ın koyduğu kurallar bütünü sayıldığında Allah'a bu yönüyle “Şâri (kural koyan, yasa koyucu,)” olarak betimlendiği görülmektedir, Hz. Muhammed de bir iletici olarak aynı biçimde sıfatlandırılmıştır¹⁰¹⁰. İbn Haldun'un da Allah'ı ve ondan aldığı hükümleri ilettiği için yer yer Hz. Muhammed'i de “Şâri” olarak betimlemesi de bu geleneği sürdürdüğüne kanıt olarak sunulabilir¹⁰¹¹.

1. ŞERİ HUKUKUN İBN HALDUN'A GÖRE KAYNAKLARI VE ÖZELLİKLERİ

İbn Haldun'un temel olarak doğrudan tanrısal kaynaklı olduğunu benimsediği Şeri hukuk birçok yönden özgün bir yapı sunmaktadır. Fakat onun vurguladığı en önemli özelliği ortaya çıktığı zamanda toplumda kolayca içselleştirilmiş olmasıdır. İnsanlar doğrudan örnekle –Hz. Muhammed'le- yakın ilişki içinde bulunduğundan insanların görenek ve uygulamasının nasıl olduğunu bilerek hukuku benimseyip içselleştirdiğini öne sürmektedir¹⁰¹².

Bu durumun nasıl ve hangi koşullarda gerçekleştiğini ve Şeri hukukun hangi özelliklerinin bunda etkili olduğu sonraki alt başlıklarda ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu bilgiler ışığında neden günümüzde benzer bir hukuka bağlılık gösterilemediği de irdelenmeye çalışılacaktır.

a. İbn Haldun'a Göre Ana Kaynakların Değerlendirilmesi

İbn Haldun geleneksel fıkıh usulünü izleyerek, ana kaynakları kaynakları sırasıyla Kuran, Sünnet, İcma biçiminde sıralamaktadır. Kıyas ve içtihat da kaynak olmakla birlikte yöntem olma özellikleri ağır bastığı için onları bundan sonraki “2. İBN HALDUN'A GÖRE ŞERİ HUKUKUN GELİŞİM SÜRECİ VE YÖNTEMLERİ c. Süreç Sonunda Ortaya Çıkan Hukuk Oluşturma Yöntemleri” başlığında incelemek daha doğru olacaktır.

¹⁰¹⁰ A.g.e., s. 573.

¹⁰¹¹ Örnek olarak bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 421.

¹⁰¹² A.g.e., 1:s. 332–333.

Öncelikle *Kuran* ele alınırsa, kutsal kitap olarak bir bütünlük ve İbn Haldun'a göre mucizevi bir mükemmellik gösteren *Kuran*'ın anlamı¹⁰¹³ ile insan ürünü olan ve bundan ötürü kusurları bulunabilen- yazısı arasında fark vardır¹⁰¹⁴. Bunu şöyle belirtmiştir:

“Şu hâlde İslam'ın başlangıcında Arap yazısı sağlam, işlek ve iyi olma bakımından son haddine ulaşmış değildi. Hatta orta hâlli bile değildi. Bu da Arapların bedevî, vahşi (iptidai) ve sanatlardan uzak kalmış olmalarından ileri geliyordu.

Bahsedilen sebepten dolayı sahabenin kendi hatlarıyla yazdıkları Kur'an'ın yazısında görülen hususlara dikkat ediniz. Bu yazı iyi ve sağlam değildi. O yüzden sahabenin yazısı birçok yerde, ehline göre hat sanatındaki resmin (yazım kurallarının)icabına muhalif düşmüştü.”¹⁰¹⁵

Buna rağmen kusurlu okumaları önlemek için aydın kesim tarafından gerekli düzeltmeler yalnızca okuma açısından da olsa sağlanmıştır¹⁰¹⁶. Bundan ötürü öncelikle dil bilgisi, okuma bilgisi, yazım bilgisi gibi konulara değinip bunların gelişmesinin öncelikle Kur'an'ın anlaşılması için ortaya çıktığını vurgulamıştır¹⁰¹⁷.

Sonrasında *sünneti* ele alıp ondan hadisçiliğin nasıl oluştuğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü *Kuran*'da sözü geçen hükümlerin uygulanması için bir biçim gösterisine, örneğe gereksinim vardır¹⁰¹⁸. Bunun başında hadis iletici senetleri gelir¹⁰¹⁹. Bu senetler Hz. Muhammed'in en yakınındakilerden başlayarak iletilen, duyulan görülen, davranış ve sözlerinin ilk duyanlardan başlayarak son kez iletenlere kadar aralıksız biçimde gelip gelmediğini, iletenlerin ussal yönden yeterli olup olmadığını

¹⁰¹³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 815.

¹⁰¹⁴ **A.g.e.**, 2:s. 745.

¹⁰¹⁵ **A.g.e.**, 2:s. 745–746.

¹⁰¹⁶ **A.g.e.**, 2:s. 746.

¹⁰¹⁷ **A.g.e.**, 2:s. 742–762 Buna rağmen yapılan ilk kusurların sahabeler tarafından yapılmış olması Resm-i Mushaf'taki bazı kusurların -bir yararı olduğu zannedilerek- günümüze kadar korunmasına yol açmıştır. Bu da Arapça'nın yazım dili olarak üstün özellikler gösteren bir yapıda olmadığı için kanıt sayılabilir.

¹⁰¹⁸ **A.g.e.**, 2:s. 793.

¹⁰¹⁹ **A.g.e.**

gibi ahlaklarının iyi olup olmadığını¹⁰²⁰ ve son olarak Ebu Hanife'nin yaptığı biçimiyle iletilenlerin usa uygun düşüp düşmedikleri¹⁰²¹ incelenerek hadisler toplanıp kitaplaştırılmıştır. Bunlar sırasıyla “*sahih* (doğru), iyi (*hasen*), zayıf ve *ma'lul*” olarak kullanım yeterliliklerine göre sınıflandırılmıştır¹⁰²².

Özellikle kıyas ve içtihatın sonucu olarak ortaya çıkan bilimsel tartışma ortamında zaman zaman belli hukuksal konularda *uzlaşıya* (*icma*) ulaşılyordu¹⁰²³. Bunların da doğal olarak sonraki süreçte esas alındığı görülmekteydi, bu bakımdan sünnet gibi işlev gördükleri söylenebilir¹⁰²⁴. Sahabenin bu konuda –uzlaşmayı reddedip yok sayanların görüşlerinin yok sayılacağına ilişkin- uzlaşısının varlığı ve Peygamberden aktarılan hadislere dayanılarak kurulan uzlaşma (*icma*) bu da ana kaynaklar içinde üçüncü sırada yer almaktadır¹⁰²⁵.

Sonrasında *kıyas* gelmektedir. Kıyas da yine sahabenin uzlaşısıyla benimsenen bir kaynak sayılmıştır. Doğrudan ilk iki kaynaktan ussal çıkarım yoluyla hüküm elde etme yöntemi biçiminde ortaya çıkmıştır¹⁰²⁶. Kıyas ile yalnızca hukuk hükümleri çıkarılmamakta aynı zamanda Kuran ve sünnetteki hükümlerin kendi içinde özel-genel, önce-sonra, ast-üst ayrımı yapılmaya çalışılmaktadır¹⁰²⁷. Ana kaynakların – özellikle ilk ikisinin- kesinliği ve değişmezliği iki özelliğin gelişmesine yardımcı olmuştur: Uygulamacıların yorum yetilerini zorlayarak güçlendirmelerine, hukukun bir süreklilik göstermesine. Sonraki başlıkta bunlara daha geniş biçimde değinilecektir.

¹⁰²⁰ A.g.e., 2:s. 815; İbn Haldun bunları Mehdi'yle ilgili hadisleri çürütürken başarıyla kullanmıştır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 599 vd.

¹⁰²¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 801.

¹⁰²² A.g.e., 2:s. 800.

¹⁰²³ A.g.e., 2:s. 805.

¹⁰²⁴ A.g.e.; Süleyman Uludağ da aynı görüştedir. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 805.

¹⁰²⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 815 Anlaşılmasının kolaylaşması bakımından günümüzde Yağıtayın “içtihadı birleştirme kararı” vermesi benzer hukuksal anlamda aynı yönde sonuçlar doğurmaktadır.

¹⁰²⁶ A.g.e., 2:s. 815–816.

¹⁰²⁷ A.g.e., 2:s. 816.

b. Genel Anlamda Şeri Hukuku Özgün Kılan Özellikleri ve İlkeleri

Günümüzde Türkiye'deki hukukun devlet eliyle konup değiştirilmesi hukukçuları zaman zaman zor durumda bıraktığı gibi vatandaşları da hukuka olan güvenini zedelemektedir¹⁰²⁸. İslam hukuku ise tanrısal kaynaklı olduğu için temel kaynakları üzerinde oynama yapılması olanaksızdır¹⁰²⁹. Bu da büyük ölçüde hukukun kesintisiz biçimde sürekli uygulanmasına olanak tanımaktadır¹⁰³⁰.

Bu büyük ölçüde hukuki güvenlik sağlamakla birlikte gelişim açısından yorumu zorunlu kılmaktadır. Buna karşılık bu yorumu yapacakların bir ruhban sınıfı oluşturmaları gerekmemektedir¹⁰³¹. Tersine toplumdan herkes gerekli eğitim sürecini tamamlayarak İslam hukukçusu olabilir¹⁰³². Öte yandan bunlar doğrudan Hz. Muhammed'in manevi mirasına varis olmuş olmazlar¹⁰³³. Bunların yaptıklarının toplumsal bir iş olduğu bilinmektedir. Bunu doğru ve adil olarak yerine getirmeleri öncelikle onları için Allah'a karşı ahlaki bir sorumluluk doğurmaktadır¹⁰³⁴, fakat topluma karşı da sorumlulukları büyüktür¹⁰³⁵.

İslam hukuku -günümüzde AİHS'de olduğu gibi- belirli ilkeler çevresinde biçimlenmiştir. Bunları İbn Haldun beş zorunluluk biçiminde belirtmiştir¹⁰³⁶: “*Dinin korunması*¹⁰³⁷, *yaşamın korunması*, *usun (bilimin) korunması*, *soyun korunması*, *mülkiyetin korunması*.”

¹⁰²⁸ Türkbağ, **KaKRoDHuk**, s. 1 vd.

¹⁰²⁹ Ekinci, **HuS**, s. 264–265.

¹⁰³⁰ **A.g.e.**, s. 266.

¹⁰³¹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 467–468; Ekinci, **HuS**, s. 265.

¹⁰³² Ekinci, **HuS**, s. 265.

¹⁰³³ İbn Haldun'a göre bu eğitime uygun olarak eylemde bulunur ve yaşamını sürdürürse kişi tam anlamıyla peygambere varis de olmuş olur. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 467; Süleyman Uludağ da aynı görüştedir. Tek başına eğitim yoluyla bilgilenmiş kişi varis sayılmaz, ya da bilmeden uygulayan içinde aynı durum geçerlidir. Bkz. Uludağ, “SüU Dipnotu”.

¹⁰³⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 462–463.

¹⁰³⁵ **A.g.e.**, 1:s. 463.

¹⁰³⁶ **A.g.e.**, 1:s. 551 İbn Haldun, burada Hart ve Fuller arasında geçen bir yağmacının zorlamasının hukuk olup olmadığı tartışmasının da bir benzerini sunmuştur. Fakat temel farkı yağmacının zorlamasının hukuk olup olmaması değil, bu zorlamanın gerçek bir güç belirtisi olup olmadığına odaklanmıştır. Hart ve Fuller arasındaki tartışmanın özü hakkında bilgi için bkz. Türkbağ, **KaKRoDHuk**, s. 54.

¹⁰³⁷ *Dinin Korunması* ilkesi kendi koşulları içinde değerlendirildiğinde; dinin şeriatle, onun da hukuk düzeni ile bir tutulması ile içiçe geçmiş olmasından ötürü bu ilkenin etkileri bakımından kendi çağı için günümüzdeki “Hukukun Üstünlüğü” ilkesinden çok farklı anlamlar barındırdığını söylemek güçtür.

Görüldüğü üzere bu ilkelerin öncelik sıralamasındaki farklar dışında günümüzdeki insan hakları hukuku ilkelerinden farkı yoktur¹⁰³⁸. Bu durumyla Şeriat kendi döneminde, günümüzdeki ulusal ve uluslararası hukuk ilişkilerine bir gereksinim duymadan kendi başına –örfle düzenlenen alanlar dışında- bütün alanlarda üretkenlik ve etkinlik gösterebilmiştir¹⁰³⁹.

c. İbn Haldun’a Göre Diğer Dinlerin ve Hukukun İlişkisi

İbn Haldun’ a göre özellikle cihadın İslam toplumu için bir görev olması dolayısıyla dini bildirin herkesine gerektiği gibi ulaştırılması için savaşın zorunlu kılınması din ve devletin birleşmesine yol açmıştır. Fakat bu savaşa zorunluluğu İbn Haldun’a göre Hıristiyanlık ve Musevilikte –kural olarak- bulunmamaktadır¹⁰⁴⁰. Hz. Süleyman gibi önderleri devletli olmuş olsa da bu cihad gibi geniş anlamı ve amaçlı olan ve her Müslümanın yapması zorunlu kılınan bir amaçsal asabiyye oluşturacak dini bir nedenden ileri gelmemektedir¹⁰⁴¹.

İlk olarak Museviler; İbn Haldun’un aktardığına göre Hz. Musa’dan sonra bir dönem halifeliğe benzer bir yapı ile yönetildiler. Kohen (haham) adı verilen bir önder ve onun altında dini hükümleri oluşturup öğretmekle yükümlü 70 kişilik bir yaşlılar kurulu görev almakta imiş¹⁰⁴². Sonrasında toplumlari İbn Haldun belirttiği dönüşüm yasaları gereği devlet oluşturmaya yöneldi ve bir dizi savaş sonunda önce Davud sonra Süleyman kral oldu. Sonrasında devletleri çözülmeye başlamıştır¹⁰⁴³. Öncelikle Babil Kralı *II. Nebukadnezar (Buhtünnaşr)* onları topraklarından çıkarıp atmıştır¹⁰⁴⁴.

¹⁰³⁸ Öte yandan bunların yorumu ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. İlki cemaatçi görüştür. Buna göre bu haklar öncelikle Müslümanlara tanınmıştır, Müslüman olmayanlar ancak Müslüman toplumlari antlaşma yoluyla bir bedel ödedikten (cizye) bu haklardan yararlanabilir. Diğeri Hz. Hanifenin öne sürdüğü evrensel görüştür. Buna göre Müslüman toplumlari devletler bu ilkeler hiç bir ön koşul öne sürmeden herkes için geçerlidir ve bu haklar korunma altındadır. Ödenmesi gereken bedel devletin bu işi yerine getirebilmesi için ona güç sağlamak için konmuştur, yoksa devlet güçten düşerek bu ilkerin korunma olanağı büsbütün yitirilmiş olacaktır. Bkz. Şentürk, **İHVİSOVFİY**, s. 46–69.

¹⁰³⁹ İkinci, **HuS**, s. 265.

¹⁰⁴⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 477.

¹⁰⁴¹ **A.g.e.** İbn Haldun, İslam’da bunun da zorunlu olmasının nedeninin devletliyi hem din hem de devlet işlerine eşit olarak yönlendirme amacıyla yapıldığını da öne sürmektedir. Bkz. **A.g.e.**

¹⁰⁴² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 477–478.

¹⁰⁴³ **A.g.e.**, 1:s. 477.

¹⁰⁴⁴ **A.g.e.**, 1:s. 478.

Bundan sonraki süreçte de yeniden devlet kurma eğilimi göstermemişler ve yalnızca dinlerini yaşamaya çalışmışlardır¹⁰⁴⁵.

Hristiyanlar ise; İbn Haldun'un belirttiğine göre yine Musevilere gönderilen Hz. İsa'nın Şeriatını onun havarilerinin farklı dillerde ve bazı aktarım farkları ile kaleme aldığı dört İncil'den yararlanarak öğrenemeye çalışmaktadır¹⁰⁴⁶. İbn Haldun; bu İncillerde ise Hz. İsa'ya gelen vahiyler, onun sözleri (hadisleri) ve havarilerin sözlerinin de karışmasının yanında; İncillerin çoğunlukla öğüt ve öykülerden oluşmasından dolayı içlerinde neredeyse hiç hukuksal hüküm bulunmadığı belirtmiştir. Bu nedenle bunları bir hukuk düzeni oluşturmak için –Kuran'ın tersine- bir alt yapı oluşturulamayacağı sonucuna varmıştır¹⁰⁴⁷.

Bunun dışında onların dinsel bir örgütlenmesinin olduğunu ve bu örgütlenmenin hiyerarşik biçimde geliştiğini belirtmiştir. Fakat başta da ortaya konan sorundan ötürü Hristiyan ve Musevilerin devlet örgütleri genel olarak dinden uzak biçimde gelişmiştir. Üstelik din adamlarının kendilerini toplumdaki soyutlaması ve adi uyuşmazlıkların çözümünü bütünüyle feodal yapılanmalara bırakmaları bu durumu pekiştirmiştir.

Öte yandan İbn Haldun, *Engizisyon* sürecine ve kurumuna değinmemiş ve onların bu türden bir yapısından habersiz olduğunu ortaya koymuştur. Bunun yanında devlet egemenliği altında bu toplumların kendi hukuklarını uygulamalarına karşı bir tutum sergilememiştir¹⁰⁴⁸. Bunun dışında özellikle İslam hukukunun kendine ait bir iç düzeni olduğu için bunu diğer düzenlerle karıştırmasına çokça karşı çıkmıştır¹⁰⁴⁹. Bu konuda Hz. Muhammed'in şu sözlerini aktarmıştır:

“Ehl-i kitabı ne tasdik, ne de tekzip etmeyiniz, (onlarla karşılaştığınızda Rabb'ımızdan), bize indirilene de, size indirilene de iman ettik bizim de sizin de

¹⁰⁴⁵ A.g.e., 1:s. 478–479.

¹⁰⁴⁶ A.g.e., 1:s. 479.

¹⁰⁴⁷ A.g.e.

¹⁰⁴⁸ A.g.e., 1:s. 481; Kendisine ait olduğu tartışmalı olan bir paragrafta çok sert sözler kullanmıştır: “...ya İslam olmak, ya cizye vermek, ya da katolunmak!” Süleyman Uludağ ve Rosenthal bu konuda ilgili sözlerin sonradan başkası tarafından eklendiğinden önemli ölçüde şüphelendiklerini vurgulamışlardır. Bkz. Uludağ, “SülU Dipnotu”, s. 481.

¹⁰⁴⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 783.

*Allah'ı birdir, deyiniz.*¹⁰⁵⁰”. Ayrıca Hz. Muhammed Hz. Ömer’in elinde Tevrat görünce sinirlenmiş ve şöyle demiş: ”*Ben size onun yerine, bembeyaz- tertemiz (bir din) getirmedim mi? Şayet Musa yaşasaydı, vallahi bana tâbi olmaktan başka çare bulamazdı.*¹⁰⁵¹”

2. İBN HALDUN'A GÖRE ŞERİ HUKUKUN GELİŞİM SÜRECİ VE YÖNTEMLERİ

Bu sürecin başlangıçta İslam'ın devrimsel özelliğinden ötürü yanında getirdiği kendisine özgü gelişim ilkeleri¹⁰⁵² yanında İbn Haldun'un ortaya koyduğu dönemler kuramında toplumların evrimleşmesi sürecinde geçen aşamalarda Şeri hukuk sürekli biçim değiştirmiştir. Kaynakları da buna göre gelişim ve değişim göstermiş, onun algılanmasında farklı çevre koşullarından ötürü önemli farklılıklar ortaya çıkmış ve bu farklılıklardan farklı hukuk okulları oluşmuştur. Aşağıda bunlar açıklanmaya çalışılacaktır.

a. Gelişim Süreci

Süreci önce tarihsel gelişim etmenleri bakımından değerlendirdiğimizde İbn Haldun'un Mısır hakkında verdiği bilgileri göz önünde bulundurmak gerekli olmaktadır. Buna göre özellikle Eyyubiler devrinden başlayarak –öncesinden de süregelen bilim geleneğini göz önünde bulundurarak- bölgede bilimsel anlamda yüksek düzeyde bir gelişim söz konusu olmuştur¹⁰⁵³. Bunu sağlayansa Eyyubi ve

¹⁰⁵⁰ A.g.e.

¹⁰⁵¹ A.g.e. İbn Haldun'un bu görüşü önemli bir tehlike barındırmaktadır. Çünkü dine giren bid'atların ayıklanması kaynakları bilinmeden büyük ölçüde zorlaşmaktadır. Buna örnek olarak Yahudilerde bulunan zina edenlere Recm'in uygulanması örnek verilebilir. Hz. Muhammed'in kendi hukukları olduğu gerekçesiyle Yahudi bir çifte bunu uygulamasından sonra bunun onların kendi hukukunun yerine getirilmesi olduğunu unutulup İslam içinde benimsendiği görülmektedir. Hatta açıkça İbn Haldun'un bu görüşünün tersini ileri süren görüşler de vardır. Buna göre eğer Kuran'da açık bir kaldırma ve değiştirme söz konusu değilse diğer dinlerin şeriatı da uygulanabilir. Bkz. Ekinci, **HuS**, s. 277.

¹⁰⁵² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 453–454 Burada kastedilen tarihsel gelişiminin dayandığı bazı yapılanmalar kastedilmiştir, önceki bölümde üzerinde durduğumuz ilkelerin ortaya çıkma biçimine ilişkin ilkeler kastedilmiştir. Bu ilkeler daha çok Hart'ın üzerinde durduğu birincil ve ikincil kurallardan ikincileri kapsamaktadır; yani nasıl kural konulacağına ilişkin kurallar bütünüdürler. Bu bakımdan yalnız biçimde ilkel bir hukuk yapılanması olarak değerlendirilmesi zordur. Bkz. Türkbağ, **KaKRoDHuk**, s. 41 vd.

¹⁰⁵³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 781.

sonrasında gelen Kölemen devletlerinin iktisadi ve yönetsel yapılanmalarında, yüksek kamu görevlileri mallarının devletliler tarafından yağmalanmasından korktukları için ellerindekileri kamu yararına sayılabilecek vakıflara bağışlamaya ya da kendileri ellerindeki kaynaklar ile vakıflar kurmaya başlamışlardır¹⁰⁵⁴. Kendi çocuklarını da buralara yönetici seçtirmişlerdir¹⁰⁵⁵. Böylece birçok yardımlaşma kurumu ve bilim öğrenimi yapılabilecek yer ortaya çıkmıştır¹⁰⁵⁶. Sonuçta kaynakların bu alana yoğunlukla aktarılmasından ötürü bilgi ve eğitim yapmak için dünyanın dört bir yanından insan buralara akın etmeye başlamıştır. Kısa sürede bu alanlarda hızlanan iktisadi yapılanma sonuçta bilimsel gelişmede büyük bir atılıma yol açmıştır. Özellikle hukuk alanında birçok düşünce insanı böylece yetişmiştir¹⁰⁵⁷.

İslam hukukunu diğer birçok hukuk düzeninden ayıran başlıca olgu, onun doğrudan kaynağını Allah'tan aldığı inancı başlangıçta neyin hukuk olup neyin olmadığı biçiminde batıda çağdaş olarak yürütülegelen ve çoğunlukla kuramsal düzeyde kalan geniş ve çelişkili tartışmaları büyük ölçüde önlemiştir¹⁰⁵⁸. Bu bakımdan hukukun amacı üzerine de yapılan kuramsal tartışmalar İslam hukukunda bir öncelik taşımamaktadır. Çünkü Allah mutlak iradesinin kötü yönde olması umulmamaktadır. Bunun yerine daha doğru ve başarılı hukuk hükümleri nasıl çıkarılır, onun üzerinde durarak: “Toplumsal sorunlara çıktıkları anda ya da çıkmadan önce nasıl çözüm üretilir?” gibi daha uygulamaya yönelik ve işlevsel konular öncelik kazanmıştır.

Öte yandan İbn Haldun'un dönemler kuramı ile devletlerin gelişimi sırasında hukukun toplum içinde yeniden konum alması durumunu göz önünde bulundurulması ile hukuk hakkında yapılan bu türden tartışmaların verimli sonuçlar doğurması ancak ona dıştan bakan birilerinin de bulunmasıyla olanaklı olmaktadır. Bu dıştan bakış da doğal olarak bilimsel bir tavır getirmektedir¹⁰⁵⁹. İbn Haldun bu

¹⁰⁵⁴ **A.g.e.** Benzeri bir durumun Osmanlı için de geçerli olduğu bilinmektedir. Hatta -I. İslam hukuku Öğrenci Sempozyumunda edinilen bilgiye göre- yalnızca bu tür nedenlerle Aydın'da 20nin üstünde mektep ve medrese eğitim etkinliği sürdürmeye başlamıştır.

¹⁰⁵⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 781.

¹⁰⁵⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 781.

¹⁰⁵⁷ **A.g.e.**, 2:s. 781 vd.

¹⁰⁵⁸ Köksal, **FUMavG**, s. 243–245.

¹⁰⁵⁹ Bilimsel tavır ve hukuk anlayışına etkileri için bkz. Türkbağ, **KaKRoDHuk**, s. 50.

nedenle süreci anlatırken sakinliğini korumuş, fakat hukuk konusuna daha yakından değinmesi gerektiğinde duygularına egemen olamamıştır¹⁰⁶⁰.

Bu da özellikle –sonraki başlıkta daha geniş değineceğimiz- *fıkıh usulü* olarak bilinen yöntemlerin geliştirilmesine yol açmış ve hukukun tam anlamıyla teknik bir işe ve bilim dalına dönüşmesine olanak sağlamıştır. Bu hızlı gelişim yapısı sayesinde devletin kendi başına asla ulaşamayacağı bir hızda gelişerek geldiği konum da Müslüman toplumlarda devletin hukuk düzenine karışmasını hem gereksiz hem de büyük ölçüde olanaksız kılmıştır. Toplum doğrudan kendi adalet gereksinimini kendi karşılayarak devleti –ve onun bütün siyasi çekişmeleri ve güç elde etmeye yönelik çatışmalarını- kendi yaşam alanından dışlamayı bu biçimde başarmıştır. Böylece tanrısal kökenli hukuk aynı zamanda pozitif hukuk anlamını kazanmış olmaktadır¹⁰⁶¹.

İbn Haldun mezheplerin oluşumuna ilişkin tarihsel süreç hakkında da kapsamlı bilgi vermektedir. Yine toplumsal ve çevresel olanaklar içerisinde gelişebilen mezhepleri öncelikle ikiye ayırmıştır. İlki *usa* öncelik tanıyanlar (*ehli rey*) ikincisi iletilen hadise öncelik tanıyanlar (*ehli hadis*) biçimindedir¹⁰⁶². İlk topluluk Irak bölgesinde hadis iletimi olanaklarının zayıf olması nedeniyle öncelikle *usa* başvurmaya ve bu alanda ustalık ve yetkinlik kazanmaya başlamışlardır¹⁰⁶³. Ebu Hanife bunların başında gelir ki¹⁰⁶⁴; İbn Haldun kendi mezhebinden olmamasına rağmen onun tutumunu canla başla savunarak bilimsel tartışmanın İslam hukuku ve Şeriatın gelişimi için öncelikli olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur¹⁰⁶⁵.

İkinci topluluktakiler Hicaz da Şafii önderliğinde ortaya çıkmışlardır¹⁰⁶⁶. Çünkü hadislere ulaşma olanakları diğerlerine göre daha çoktur ve iletilen hadisler

¹⁰⁶⁰ Ebu Hanife hakkındaki söylentilere karşı son derece savunmacı bir tavır takınması bundan ileri gelmektedir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 801.

¹⁰⁶¹ Köksal, **FUMavG**, s. 247 Bu durum çağdaş batı hukuk düzeninin bütünüyle yabancı olduğu bir anlayıştır. Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında, yükselme döneminde Müslüman toplumlarında yaygın eğilim olan çok yönlü çok boyutlu düşünme ve aynı anda birçok amaca hizmet etmesi umulan işlevsel eylemler yapma eğilimi etkili olmuştur.

¹⁰⁶² İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 803.

¹⁰⁶³ **A.g.e.**

¹⁰⁶⁴ **A.g.e.**

¹⁰⁶⁵ **A.g.e.**, 2:s. 801.

¹⁰⁶⁶ **A.g.e.**, 2:s. 803.

sorunların çözümü için -başlangıçta- büyük ölçüde yeter görünmektedir¹⁰⁶⁷. Bunların bir kısmı iyice uç noktaya yönelip usu kullanmayı bütünüyle reddetmeye karar vermiştir. Biçimciler (zahirîler) olarak biliniyordu¹⁰⁶⁸. Fakat bunların verimsiz tutumu onların bir süre sonra bilim sahasından silinmelerine yol açmıştır, bunu yöneticilerin onlara karşı aldığı sert tutum da hızlandırmıştır¹⁰⁶⁹.

Hukukçuların belli kural koyma yöntemleri (fıkıh usulü) geliştirmelerinden sonra her olayla ilgili hüküm tek tek çıkartılmıştır ve uygulanmıştır¹⁰⁷⁰. Yöntem yönüyle soyut bir yapıda kalarak işlevselliğini günümüzde bile koruyan yapılar geliştirilmiştir¹⁰⁷¹. Fakat uygulamada ortaya çıkan kurumlar ve hükümlerin yapısı bunun tersinedir, kazuist bir anlayışta hüküm üretilmiş ve gerek duyulduğu düzeyde gelişmiştir¹⁰⁷². Toplum doğal olarak yorgun düşünce ve ana kaynaklara dayanarak kural koyma yöntemlerini bilmek ile kuralları bilmek arasında da kesin bir ayrıma gidilemediği için düzen, eğitim sürecini baltalamıştır. İbn Haldun'un iletilen yöntemsel ve kuramsal bilgi ile uygulamaya dönük, ezberci bilgi hakkında hukuk için bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Bu da iletilen geleneksel bilimlerdeki içe çökmenin ne kadar derin ve sıkıntılı olduğunu göstermektedir. İbn Haldun'un kendisi de hukukun ikincil kaynakların karmaşıklığından ve işlevsizliğinden yakındığı eğitim sürecinin zorlaştığından söz etmiştir¹⁰⁷³. Sonuçta toplumda hukuk bilgisinin bir türlü düzenli biçimde örgütlenememesi öncelikle kıyas ve içtihata dayalı kural üretme yolunun tıkanmasına yol açmıştır¹⁰⁷⁴. Çünkü toplumda hiç kimse aynı anda önce gelen bütün hukuk ustalarının ve içtihat üretenlerin kaynaklarını okuma ve bu kaynaklara egemen olma olanağı –kaynakların çok ve düzensiz olmasından ötürü- olanaksızlaşmıştır. Diğer bir deyişle hukuk bilgisi üretimi, başlangıçta aşırı bir hız gösterdiği ve toplumu bu hızla aştığı için –sindirilemeyecek düzeyde- toplumu doygunlaştırmıştır. Bu da sonraki çağlarda hukuk üretimine karşı toplumda büyük bir

¹⁰⁶⁷ **A.g.e.**

¹⁰⁶⁸ **A.g.e.**

¹⁰⁶⁹ **A.g.e.**, 2:s. 804.

¹⁰⁷⁰ İkinci, **HuS**, s. 267.

¹⁰⁷¹ İslam hukuku bu yönüyle Hart'ın belirttiği ikincil kuralları yani kural koymaya ilişkin kuralları bilimsel bir yöntem olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Hart'ın hukuk kuramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Türkbağ, **KaKRodHuk**, s. 46–49.

¹⁰⁷² İkinci, **HuS**, s. 267.

¹⁰⁷³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 778.

¹⁰⁷⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 806.

isteksizlik oluşmasına yol açmıştır¹⁰⁷⁵. Öte yandan toplum hukukun bu gelişme hızına koşut, umran atılımları –umran kaynaklarının öncelikle hukukçulara ayrılmasından ötürü- yapamamış, bu da kısa bir süre sonra hukukun toplumsal olasılıkları tüketmesinden ötürü durgunlaşmasının diğer bir nedeni olmuştur¹⁰⁷⁶. Bu bakımdan istikrarlı bir hukuk gelişimi için umranın sağladığı olanakların her alanda olabildiğince eşit biçimde dağıtılması gerekmektedir. Diğer bir deyişle İbn Haldun dengeli kalkınma siyaseti izlenmediği, toplumda da gelişme ve kalkınmaya karşı böyle bir eğilim olmadığı için İslam hukukunun yapılanmasının Müslüman toplumlar üzerine çöktüğünü söylemiş olmaktadır¹⁰⁷⁷.

Sonuç olarak İbn Haldun'un dönemler kuramının ilk evresinde Şariat yalnızca insanların içindedir, doğrudan ahlak demektir. Toplum bir bütün olarak Şariatı oluşturup uygular ve bu yüzden insanlar kolayca onu içselleştirebilmektedir. Bu durum İbn Haldun'a göre ikinci aşamanın ortasına kadar böyle gider. Bu duruma örnek İbn Haldun açısından halifelik devridir.

Sonrasında devlet ortaya çıkar ve toplum içinde güç dengeleri değişerek dördüncü dönemin ortasına kadar hukuk bir bilime dönüşür ve yalnızca uzmanlarınca

¹⁰⁷⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 806 Her ne kadar İslam aydınları ve bilginleri (âlimler) dışarıdan bakanlar için ayrı bir sınıf gibi görülse de bu algı yanıltıcıdır. Bir kere İslam'da bilgi kimseye özgülenmiş değildir, ayrıca herkes Kuran'ı kendisi okuyup anlamakla ve kendisi için yorumlamakla yükümlüdür. Başkalarına kolaylık olsun diye geliştirilen hukuk okullarının amacı da başlangıçta mezhep önderlerinin kendi Şariat yorumlarından başka bir şey değildir. Toplum 4 önderin düşüncelerini -ortaya çıktıkları yerlerde- beğenip öğrenip öğretmeyi alışkanlık durumuna getirdikleri ve sonrasında gelen hiç bir düşünürün onları aşacak bir düşünce düzeni kuramaması da bu alışkanlığı perçinlemiştir. Yoksa batıda Katolik kilisesinin skolastik anlayışında olduğu gibi bilginin güç kaynağı olduğu fark edilerek siyasi egemenlik elde etmek için kullanılması istisnaidir. Bunlarda kısa sürede bastırılmıştır. İslam hukukunun uzmanlık koşullarını yerine getiren -liyakat özelliklerini gösteren- herkesin etkinlik gösterebildiği bir toplumsal üretim alanı olduğuna ilişkin görüşler için bkz. Köksal, **FUMavG**, s. 201.

¹⁰⁷⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 806.

¹⁰⁷⁷ Günümüzde de kentsel düzeyde kalkınmanın temeli dengeli bir kalkınma tasarısına ve bunun tutarlı biçimde izlenmesine bağlı olduğu baskın görüştür. Geniş bilgi için Bkz. Gary P Green, Steven C Deller, ve David W Marcouiller, **Amenities and Rural Development Theory, Methods and Public Policy**, Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2005, s. 48 vd., <http://site.ebrary.com/id/10471424> Öte yandan şu an ülkemizde -inşaat sektöründe- olduğu gibi bir sektörün aşırı gelişmesi iktisadi anlamda bir balon oluşturmakta ve bu dengesizlik tehlikeli sonuçlar doğurabilmektedir. İbn Haldun, tam olarak bu nedenle İslam toplumlarında hukuka aşırı yatırım yapılmasının çöküntüye yol açtığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kendisinin -hukukçu olmasına rağmen- başka alanlarda çalışma üretme eğilimi ve çabası da bu tehlikeyi sezmiş olmasından başka bir nedenle açıklanması zor bir olgudur. Sıkıntılı olan hukuk öğrenimi için bol miktarda kaynak ayrılmasına rağmen eğitilmiş hukukçuların beklentilerini karşılayacak bir iktisadi getiri, o zamanki toplumlarda da sağlanabilir bir olanak da olmamıştır. Sonuçta birçok insan kolay yaşam olanağı sunan -medrese- hukuk eğitimi girse de süreç tamamlanınca başka alanlara -özellikle de siyasete- yönelme eğilimi göstermeye başlamıştır.

yorumlanıp geliştirilir. Bu da İbn Haldun'a göre medreselerde –üniversitelerdeki hukuk öğrencileri gibi- yeterliliğini bilimsel olarak kanıtlayan -icazet alan (sertifika)- kişiler Şeri hukuk üretmeye ve uygulamaya uygundur, demektir. Bu tür insanlara İbn Haldun, özellikle mezhep imamlarını örnek sunmuştur. Yoksa uzmanlığını kanıtlayamayanlar, uzman olanlara öykünmek onlardan yardım istemek zorundadır. Bu da dördüncü dönemin ortasına kadar böyle sürer. Bu aşamada hukuk insanların hem –ahlak gibi içselleştirilmiş olarak- içinde hem de devlet eliyle uygulanması ve uzmanları tarafından öğreti odağında geliştirildiği görülmektedir.

İbn Haldun'un dönemler kuramının dördüncü aşamasının ortasından sonra ise hukuk Şeriat yani yol gösterici olma ve toplum tarafından içselleştirilme özelliğini büsbütün yitirmektedir. İbn Haldun'un belirttiği üzere Toplumun kendisi gibi ürettiği umran üzerinde oluşturduğu kurumlar da yıpranmıştır, artık öğretim kurumlarında gerçek anlamda eğitim kalmamıştır. Bu da yetkin kişilerin yetiştirilmesini nerdeyse olanaksız kılmaktadır. Üstelik hukuk yalnızca insanların dışındadır. Yorgun düşen toplum eskisi kadar kolay biçimde Şeriatı öğrenip içselleştiremez, bu Şeriatın güçsüzlüğünden değil toplumun tükenmişliğinden ileri gelen bir durumdur. İbn Haldun'a göre toplum asabiyyeye dayalı özünü yenilemeden bu süreçten çıkamaz.

b. Süreç Sonunda Ortaya Çıkan Hukuk Oluşturma Yöntemleri (Fıkıh Usulü)

İbn Haldun'a göre yukarıda sunduğumuz toplumsal gelişim süreci sonunda ulaşılan hukuk ilkeleri, usa vurum yöntemleri ile ana kaynaklar üzerinde yorum yapmaya dayanan bütün etkinliklerin bir araya toplanması ile elde edilen bir yöntem topluluğu ortaya çıkmıştır¹⁰⁷⁸. Buna da *fıkıh usulü* adı verilmiştir¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 816.

¹⁰⁷⁹ **A.g.e.**; İbn Haldun -kendisi maliki olmasına rağmen- Hanefi mezhebinin hüküm üretme konusunda baştan beri usa yakın tutumu ile büyük başarı gösterdiklerini vurgulamıştır. Bkz. **A.g.e.**, 2:s. 817–818 Bunlardan İbn Saâti (Ahmet b. Ali) adlı bir kişinin bu konudaki yapıtlarının -İbn Haldun'un yaşadığı çağda- en çok ilgi gören değerli sayılan kitaplar olduğunu belirtmiştir. Günümüzde fıkıh usulünün ne olduğuna ilişkin birçok görüş bulunmaktadır. Batılı düşünürler ise üç temel görüş üzerinde toplanabilir. İlki fıkıh usulünü mevzuatın derlenip düzenlenmesini sağlayan bir araç olduğunu ileri sürmektedir. İkinci görüş fıkıh usulünün diğer toplumsal olguları hukuk alanında meşrulaştırmak için ortaya çıkmış bir dil oyunu ve cambazlık sanatı olarak betimlemektedir. Sonuncusu ise hem yeni hukuk üretmek hem de eski hükümlerin neden ortaya konduğunu ussal çıkarımla ortaya koyarak hukuksal bütünlüğü korumaya yaradığını savunmaktadır. Bu üç odak noktasının arasında gezen üçünü ya da tek tek her birini, bazen ikisini kabul eden anlayışlar da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Köksal, **FUMavG**, s. 189–203.

Bu yöntemin omurgasını öncelikle kıyas ve içtihatlar oluşturmaktadır. Fakat bunların ortaya çıkartılması için de belli yöntemler kullanmak gereklidir. İbn Haldun Aristo üzerinden ellerine ulaşan mantık kurallarını ve usa vurma yöntemlerini incelerken; onun ortaya attığı üç yöntemi irdelemiştir¹⁰⁸⁰:

- *Kıyas*; bir olayın ve durumun belli yönlerden başka bir olay ve durumu benzetilerek bunlar hakkında ortak yönde karara varmayı sağlamaktadır. Örneğin “İnsanlar ölür, çünkü belli bir ömürleri vardır. Eşyalar bozulur, çünkü onların da belli bir kullanım ömrü vardır.”
- *Evleviyet*; kapsamlı olan bir kural ve olgunun daha azı için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin “Okyanuslar tuzlu sudan oluşur. Okyanusun bir parçası olan denizler de tuzlu sudan oluşur.”
- *Karşıtıdan anlam çıkarma (meʿhumu muhalif)*; “Bir şey ya kendisidir ya da değildir. Değilse de karşıtıdır.” Olarak betimlenebilecek bu ilkeyi İbn Haldun reddetmektedir. Ona göre örneğin “Bir şey ak, değilse karadır. Ya kadınsın ya erkek. Eğer dostum değilsen, düşmanımsın!” gibi sonuçlara götüren bu anlayışın tehlikeli olduğu ortadadır, üstelik bilimsel gelişme için de araştırma alanlarını daraltmaktadır. Bu bakımdan İbn Haldun bu ilkeyi reddetmektedir. Özellikle hukukta bunun uygulanmasının tehlikeli sonuçları olacağı da belirgindir. Fakat bu günümüzde bile sorgulanmadan öğretilen bir usavurma yöntemidir¹⁰⁸¹.

Bu aşamaya kadar anlatılan yöntemler bireysel usun kullanımına dayalı olup başka insanlara gerek göstermeyen yöntemlerdir. Kişi bu yöntemleri hakkıyla uygulayarak kendi başına ana kaynaklardan hüküm çıkartabilir.

İbn Haldun’un üzerinden durduğu diğer yöntemler yukarıdaki yöntemlerle elde edilen görüşler hakkında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Belli konular için farklı kaynakları esas alan ve öncelik tanıyan kıyasçılar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Buna göre de iki çeşit tartışma biçimi geliştirilmiştir:

¹⁰⁸⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2005, 2:s. 885–890.

¹⁰⁸¹ *A.g.e.*, 2:s. 889.

- İliki *karşılaştırmalı hukuk (hilaftiyat)*; olarak bilinmektedir. Hukuk okulları arasında yapılan bu tartışmaya –bu tür yöntemleri reddeden Hanbeliler dışında- üç mezhepten düşünce insanları katılır ve üçte ikilik çoğunluğu kim elde ederse o görüş geçerliliğe kavuşmaktadır¹⁰⁸².
- Diğeri *cedel (diyalektik)* olarak bilinen karşılıklı etkileşme biçimidir. Buna göre belli terbiye ve ölçütler geliştirilerek yanlış kanıtlarla tartışma sürdürmenin önüne geçilmesi sağlanmaya çalışılmıştır¹⁰⁸³. Temelde iki ayrı yol benimsenmiştir¹⁰⁸⁴:
 1. *Âmidi'nin yoluna* göre; hangi kaynaktan olursa olsun bilgi tartışmada uygun düştüğü ölçüde kanıt olarak sunulabilir.
 2. *Pezdevi'nin yoluna* göre ise yalnızca fıkıh usulünün ana kaynaklarından yani Kuran, sünnet, icma ya da önceden çıkartılmış bir içtihattan başka bir şey tartışmada kanıt olarak sunulamaz.

İbn Haldun bu yöntemlerin başlangıçta güzel görüldüğünü ve çekici olduğunu kabul eder; fakat çoğunlukla laf kalabalığına yol açan ve uygulamaya ilişkin kesin ve işlevsel sonuçlar elde etmekten uzak olan sonuçlar da doğurduklarını belirtmiştir¹⁰⁸⁵.

C. İBN HALDUN'A GÖRE ÖRF VE ŞERİ HUKUKUN ETKİLEŞİMİ

Yukarıda belirtilen yapı ve özelliklerinden ötürü İslam hukukunun başlangıçta toplumun yaşamının –devlet örfü dışında- neredeyse her yönüne egemen olduğu söylenebilir. Özellikle kır yaşamında çokça farklılık oluşturacak herhangi bir toplumsal nedenin bulunmadığı düşünüldüğünde dini hukukun ve diğer bir deyişle ahlakın toplumda hızlı biçimde etkileyemediği ya da etkilenemediği bir alan kolay kolay bulunmamaktadır. Fakat toplumların evrim sürecinde devletleşme

¹⁰⁸² Uludağ, “GİHveM”, s. 818–819.

¹⁰⁸³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2005, 2:s. 819.

¹⁰⁸⁴ **A.g.e.**, 2:s. 820.

¹⁰⁸⁵ **A.g.e.**; Süleyman Uludağ, bu konuda Cevdet Paşa'nın kendi çevirisine yaptığı düştüğü dipnotu da örnek göstererek İbn Haldun'un bu konuda yanılığa düştüğüne inandığını ortaya koymuştur. Bkz. Uludağ, “SüIU Dipnotu”, s. 820.

aşamasına gelmelerinden sonra artık dinin düzenlediği asgari alanların ya da düzlemlerin ötesinde farklı toplumsal boyutlar ortaya çıkmaktadır. Doğal koşullarda bu boyutların da düzenlenmeye gereksinim duyduğu apaçık ortadadır. Fakat dinsel kurallar –özellikle İslam- bu alanların düzenlenmesini toplumların kendisine bırakmıştır¹⁰⁸⁶. Bu alanlar özerktir. Bu nedenle toplumlar bu alanlarda kendilerine ait, özgün hukuk kuralları oluşturabilmektedirler¹⁰⁸⁷.

İbn Haldun'a göre süreç içinde Şeriatın yani dini hukukun alanı dini siyaset izleyen devletlerde bile toplumun içgücünü yitirmesinden ötürü git gide daha dar bir alanda etkin kalabilmektedir¹⁰⁸⁸. Çünkü dinin doğrudan üzerinde düzenleme yapmadığı boyutlarda toplumun yaptığı gelişim ve hareket dinin düzenleme yaptığı boyutun ötesinde olmamakla birlikte, devlet ve toplum zamanla dini hukukun düzenlediği alanda hareket etme yetisini farklı boyutlarda sorumsuzca hareket edebilmek uğruna terk edebilmektedir. Bu da dini hukukun ya uygulamada büyük ölçüde etkisiz kalmasına ya da toplumun dini hukuku farklı bir biçime sokarak uygulamasını sürdürmeye çalışması ile sonuçlanabilir. İkinci durumda dini hukuk toplumda bir sanat dalı ve uzmanlık gerektiren bir işe dönüşmüş olacaktır¹⁰⁸⁹.

Bu süreç sırasında devletin gelişimi doğal olarak dönemler kuramında 3. aşamaya girmiş olmaktadır. Bu aşamada devletin üreteceği örf de toplumdan alıp kullanacağı örf de doğal koşullarda Şeriat gibi gelişmektedir. Fakat Şeri hukukun daha etkin olduğu düşünülebilir. Devlet bu nedenle doğrudan örfe dayalı yasalar çıkarmak yerine bazı Şeri hükümleri hatta bir mezhebi resmileştirip ülke genelinde uygulamaya koyabilir¹⁰⁹⁰. Başta bunun Şeri hukukun devlet tarafından benimsenmesi olarak görülmesi olanaklı olsa da sonuçları Şeri hukukun bilimsel yapısına zarar vermektedir. Bir mezhebin bütün olarak devlet genelinde uygulanmasının zorunlu kılınması Şeri hukuk alanında yapılan cedel ve münazara yöntemlerine dayalı etkileşimleri ve bundan doğacak gelişme sürecini baltalamaktadır¹⁰⁹¹. Özellikle bu türden bir olasılığa karşılık -İbn Haldun'un bağlı olduğu fıkıh mezhebinin kurucusu-

¹⁰⁸⁶ Köksal, **FUMavG**, s. 201.

¹⁰⁸⁷ **A.g.e.**

¹⁰⁸⁸ **A.g.e.**, s. 245.

¹⁰⁸⁹ **A.g.e.**, s. 142.

¹⁰⁹⁰ İkinci, **HuS**, s. 285.

¹⁰⁹¹ **A.g.e.**, s. 280.

İmam Mâlik, kendi yapıtlarının ülke genelinde uygulanması için yapılan önerileri reddetmiştir. Benzer tutumlar diğer fıkıh mezhebi kurucuları için de geçerlidir.

İkinci olarak bir ya da birçok Şeri kuralın –fetva ya da içtihatın- resmileştirilip uygulanmaya konması¹⁰⁹² da daha tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Yukarıda da değinildiği üzere mezheplerin oluşumu da -İbn Haldun'un çokça üzerinde durduğu üzere- büyük ölçüde çevre koşulları tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla her mezhebin kendine özgü bir içsel bütünlüğü bulunmaktadır. Farklı konularda farklı hükümler getirmekle birlikte kendi iç düzenleri büyük ölçüde tutarlı bir bütün oluşturmaktadır. Dolayısıyla farklı bir mezhebin konuyla ilgili hükmü diğer mezheplerin o konuya ilişkin hükümleri göz ardı edilerek uygulandığında, mezhebin işlerliği bozulabilmektedir.

Bunun yanında İbn Haldun'a göre Şeriattaki gelişim, Allah'ın doğrudan etkilemesi dışında -günümüz hukukunda olduğu gibi- yine O'nun yaratmış olduğu toplumsal yaşamda ve umranda ortaya çıkan gelişimlere de bağlıdır. Bu durum Allah'ın iradesinin dolaylı bir yansımasıdır. Diğer bir deyişle toplumsal olgudan kaynaklı olarak bir konuda etkileyici ve zorlayıcı bir durum ortaya çıkmadıkça Şeriatta da o konu açısından bir gelişme görülemez. Dolayısıyla dönemler kuramının dördüncü ve beşinci aşamalarında –adaletsiz vergilendirme ve bozulan iktisadi denetim yüzünden- yıpranıp durgunlaşan umran dokusunun toplumu durgunlaştırması, doğal olarak toplum içinden yetişen hukukçularla gelişme olanağı bulan Şeriatin da durgunlaşmasına yol açmaktadır. Sonuçta devlet Şeriatin durgunlaşan yapısının bıraktığı boşluğu daha çok örfi kural geliştirerek kapatmaya çalışacak fakat devletin geliştirdiği her kural -içinde düştüğü durgunluk ve savurganlık eğiliminden ötürü- gittikçe tutarsızlaşıp sertleşecektir. Çünkü Şeri hukukun gelişimindeki içselleştirmenin hem uygulayıcılar ve üreticiler hem de hukuktan yararlananlar bakımından önemli ölçüde yüksek olması, onun toplumsal coşku ve ilgi ile doğrudan toplum tarafından geliştirilmesine bağlıdır. Bu nedenle toplum Şeriati kendi ürettiği için diğer bir deyişle ona emek katarak zenginleştirdiği için onu canla başla korumakta ve benimsemektedir. Öte yandan devletin getireceği hukukta bu özellik yoktur. Yalın biçimde yaptırıma dayanarak toplumda

¹⁰⁹² A.g.e., s. 284, 286–287.

içselleştirilmesine zaman bile tanınmadan sert biçimde uygulamaya geçirilebilir, İbn Haldun'un betimlediği güç devletlerinde –hatta günümüzde bile- olan budur. Devlet ile devletlinin –İbn Haldun'un dönemler kuramının son iki aşamasında- toplumdan kopuk konumundan ötürü toplumsal sorunları yakından tanımadığı ve aldığı kararların sonuçlarını yeterli biçimde öngöremediği için koyacağı kurallar, getirdiği yararlardan çok zarar doğuracaktır. Sonuçta bu devletin maddesi olan umran dokusunu üreten toplumu yıldırıp onu çalışmaktan alıkoyacak, toplumsal yaşamın iktisadi boyutu kentlerde durgunlaşıp dağılmaya başlayacak ve devletli ne yaparsa yapsın artık bu duruma engel olamayacaktır. Sonuçta ya devlet, kendi özünü oluşturan umranı yok ettiği için sona erecek ya da başka bir asabiyye sahibi hanedanlık tarafından ele geçirilmek suretiyle el değiştirecektir.



SONUÇ

Tez içinde birkaç kez yinlendiği üzere İbn Haldun'u özgün kılan en önemli özelliği, -*Mukaddime*'de- anlattığı konulara –Kuran'da Allah'ın en sık betimlenme biçimine uygun olarak- bütüncül ve kuşatıcı biçimde yaklaşmasıdır. O, olayları yorumlarken öncelikle gerçekçiliğe sonrasında İslam geleneğine ve sonunda usuna uygun düşecek biçimde yorumlamak için büyük çaba sarf etmiştir. Bu nedenle görüp duyduğu, bildiği hiçbir şeyi dışlamamak ve yok saymamak ve bunları usu içinde bir yere oturtmak için elinden geleni yapmıştır. Düşüncelerini -çağdaş yapısökümcülerin de benzerlik gösterdiği biçimde- bir çözümleme ile sunmaktadır; fakat bundan sonra ne onları söktüğü bütünden kopuk bırakıp anlamsızlaştırmakta ne de bu edimini gizleyip indirgemecilik yapmaya çalışmaktadır. Bu nedenle görüşlerinin her yönde bilimsel bir bütünlük gösterdiği görülmektedir.

Üstelik yapıtlarında kullandığı dilin günümüzdeki bilimsel dil ile kıyaslandığında daha sıcakkanlı görüldüğü ve sıkça edilgin çatı yerine okuyucuyu çekecek düzeyde etkin çatılı tümceler kullanması da okunurluğunu arttırabilirdi. Ne yazık ki onun bütüncül kavrayışı; günümüzdeki kentlerde insanların boğulmasına yol açan yoğunluk, karmaşa, hızlı yaşamın -onun da sıkça vurguladığı gibi- yaygın olarak insanları etkilemesi ve onların güç ve zamanlarını çalması yüzünden kolaylıkla yüzeysel biçimde görmezden gelinmektedir. Bu nedenle okuyucularının –ikinci bölümün sonunda değinildiği gibi- ona birbirine zıt düşen birçok eleştiri yapması da bu durumun bir sonucu olduğu biçiminde yorumlanabilir. Kent yaşamının söz konusu sorunları, onun toplum kuramı olarak ortaya çıkan asabiyye, güce dayalı devlet anlayışı ve İslam hukukuna bakışında da ve bu bakışlara ilişkin öne sürülen eleştirilerde de belirgin biçimde görülmektedir. Öte yandan kırdan yaşayanların da bunun tersine bilgiye ulaşım olanakları son derece sınırlı ve eğitim olanakları dardır. Bu da düşüncelerinin ancak onun gibi kırdan kente göç edip sürekli hareket etmek durumunda kalan bir azınlık dışında gerçek anlamda kavranmasını büyük ölçüde güçleştirmektedir. Onu anlamak, ne sabah güneş ışığı altında ne de gece lambalarının ışığından yararlanarak olgulara bakmak gibi değil; daha çok gün doğumu ve batımını yakalamaya çalışmak gibidir. Diğer bir deyişle doğru yer ve

zamanda olmadan İbn Haldun'un düşüncelerine derinlemesine nüfuz etmek çok zordur.

İlk bölümde sunulmaya çalışılan asabiyye kavramının tarihsel gelişimi, İbn Haldun'a kadar hep doğrudan soy ve kabilecilikle ve maddi anlamda kan bağıyla özdeşleştirilmiştir. Öte yandan İbn Haldun'un tez içinde de ortaya konulan düşünceleri ışığında toplumun oluşumunun aslında soy olgusu ile gerçek hiçbir bağlantısının olmadığı görülmektedir. İbn Haldun, asabiyye kavramının -sanılanın tersine- bütünüyle düşünsel (psikolojik, zihinsel) bir bağlantıya dayandığını ileri sürmüştür. Ailelerde bulunan kan bağı bile İbn Haldun'un bu konudaki düşüncesine istisna olmamıştır. Bunu İbn Haldun Mukaddime'de iki kez sunmuştur. Tez içinde de değinilenlerden biri şudur: “...zira her ne kadar nesep tabii bir şeyse de, nihayet o da vehmidir.”¹⁰⁹³ Buna göre soya dayalı asabiyye aslında insanda oluşan soy “algısına” dayalı bir asabiyyedir. Amaçsal asabiyye ise dinsel ya da düşünsel bir amaç uğruna birleşen insanların kendilerini tek bir gövdenin parçaları sayarak davranmalarındır, böylece aralarındaki –ırktan, kültürden, renkten vs.- gelen farklılıkları görmezden gelerek ya da bunları sahiplenip özümseyerek toplu eyleme geçmeleridir. Bu etkinlik durumu, soy algısına dayalı asabiyye için de aynen geçerlidir, fakat amaçsal asabiyyeleri üstün kılan soy algısı kadar katı değil, genişlemeye uygun esnek bir yapı sunmalarındır.

İbn Haldun'un asabiyye çözümlemesinden sonra ortaya devletleşme süreci çıkmaktadır. Ona göre devletleşme, kırdan yaşayan sert, ahlaklı ve eyleme geçmeye hazır olan insanların; var olan kentleri, eski sahiplerinin elinden almaya çalışması ya da yenilerini kurmayı denemesi ile ortaya çıkan bir süreçtir. Bu süreçte toplumlar durağan değildir, bu bakımdan kır yaşamını benimsemek ya da kentli olmak yalnızca insanların yaşamları süresince edindiği alışkanlıklarının birikimidir. Kır toplumu olmak ya da kentli olmak (*bedevi ya da hadari olmak*) kalıcı kesin olgular değil, toplumların geçici olarak büründükleri durumsal biçimlerdir. Bu nedenle bu sıfatlar, kişiler eylem biçimlerini ve yaşadıkları konumu değiştirdikçe değişecektir.

¹⁰⁹³ İbn Haldun, **Mukaddime**, 2004, 1:s. 413.

İbn Haldun'a göre toplumların devletleşme sürecinde üretim ve tüketim alışkanlıkları da tarım ve hayvancılıktan bilim, sanat ve ticarete evrilmektedir. Başlangıçta kır yaşamındaki gibi işlenmemiş kaynakları olduğu gibi tüketme eğilimi zamanla yerini işlenmiş ürün alım satımı ile kentlerde kurulan iktisadi ilişkilere ve bu türden ilişkilerin farklı toplumsal boyutlarda çeşitlenmesine bırakmaktadır. İbn Haldun'un devletin yapı malzemesi saydığı *umran* (kültür ve uygarlık) böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu sürecin başında toplumlar arası çatışma ve savaş ortaya çıkmakta ve bundan sonra savaş barışla çözümediği sürece kaybeden kazanana öykünerek yavaş yavaş yok olmaktadır. Bu süreçte hem toplum hem de asabiyyeyle çevresinde toplandıkları önderin kişilikleri de değişmektedir. Başlangıçta yakın ilişkiler yüzünden asabiyyeye dayalı olarak hareket eden insanlar, süreç içinde önce bir kenti ya da devleti ele geçirmek amacıyla başkalarına karşı savaşır, bu amaca ulaştıktan sonra elde edilen olanakların adil biçimde paylaşılması konusunda sıkıntıya düşmelerinden dolayı önderin zorlamasıyla onun çevresinden ve egemenliğinden el çekmek zorunda kalmaktadırlar. Sonrasında devletli durumuna gelen önder, devlet kaynaklarını eldeki kentler için harcadıkça ülkede umran gelişmekte ve böylece iktisadi bolluk, nüfus ve işlenmiş lüks ürün artmaktadır.

İlerleyen süreçte öncelikle devletlilerin öncüllerinin devleti elde etmek için ne tür zorluklara katlandıklarını –kendileri aynı zorluklarla hiç yüzleşmek zorunda kalmadıklarından- öğrenemedikleri için devletlerde önce duraklama, sonra gerileme, en sonunda da çöküş baş göstermektedir. Bu süreçte ya devleti ve kenti dışarıdan gelen bir unsur ya da yönetilen toplum içinden filiz veren yeni bir asabiyye, ele geçirmektedir. Bunlar gerçekleşmezse umranın tüm olanakları kuruyup her şey yok olana kadar devlet varlığını sürdürmektedir.

İbn Haldun'un buraya kadar değinilen, gözlemelerine dayanarak oluşturduğu kuramları ve çıkarımları birçok eleştiri almasına da yol açmıştır. Bunların başında bu değişim sürecini –saatlerin hep saat yönünde dönmesi gibi- belli bir yönde ilerlediğini betimlemesi yüzünden belirlenimcilik (*determinist*) ve kadercilik eleştirilerini almıştır. Bunun yanında kuramlarında gövdeci (*organizmacı*) bir tutum

takinması ve bütün devletlerin mutlaka yokluğa ereceğini belirtmesi yüzünden de karamsarlık eleştirisi ile karşılaşmıştır.

İbn Haldun'un görelî bir belirlenimciliğe sahip olması bilim yapabilmesi için bir öngerekliliktir, çünkü toplumların kaderini yöneten kuralları başka biçimde çözümlene olanağı yoktur. Fakat bu onun kuramlarını istisnasız ortaya koyduğu ve gerçeklere kılıf giydirmeye çalıştığı anlamına gelmemelidir. İbn Haldun gerçekçiliği bir bilim insanı olarak en öne almakta sonra akılcılık ve sonra da aktarıcılık yapmaktadır. Kadere olduğu konusunda ileri sürülen görüşleri ise inançları gereği bulgularını Allah'a belli yönlerden bağlamasından öte değildir. Üstelik İbn Haldun'un İbn Sina'yı eleştirdiği konulardan biri budur. Açıkça İbn Sina'yı mutlak belirlenimci olmakla suçlayan İbn Haldun, bu eleştirileri sırasında insanın özerk bir iradeye sahip olduğuna ilişkin görüşleri kabul ettiğini açıkça belirtmiştir.

İbn Haldun'un kuramlarının belli düzeyde toplumsal değişim ve gelişim sürecini ve devletleşme sürecini açıklarken kullandığı insan benzetmeleri anlatım kolaylığı sağlayan bir yazma biçimi ya da en iyi olasılıkla bir eğitim anlayışı olarak değerlendirilebilir olduğu bu tez sırasında ortaya konmaya çalışılmıştır.

İrkçı mantıklar üreten antropologlar ve kastçı düşünceler üreten filozoflar tarafından sıkça kullanılan bir yöntem olduğu için gövdeciliğin yanlış anlaşılmaya eğilimli bir olgu olması ise İbn Haldun'un onu kullanım biçimindeki yansız tutumunu gözlemlemektedir. Üstelik bu kavramın tez çalışması sırasında anlaşıldığı üzere psikolojideki gestalt, biyolojideki organizmacılık, felsefedeki bütüncülük, tasavvuftaki *vahdetivücut* ile olan bağlantıları bu yukarıdaki kullanımlardan daha belirgin olduğu görülmüştür. İbn Haldun'un gövdeciliği kullanım biçimi daha derin bir inceleme için uygundur. Öte yandan bu konuda daha derinlemesine bir çalışmanın yapılması tez konusunu aşmaktadır, bu nedenle yalnızca eleştirilerin yersiz olduğu ile ilgili ikincil kaynakların ileri sürdüğü karşı tezler sunulmuştur.

İbn Haldun'un karamsar olduğuna ilişkin görüşler ise ölümü ve yokluğu, İbn Haldun'dan ve onun yaşamında elde ettiği bilgilerden uzak oldukları için onun gibi anlayamayanların ortaya attığı bir eleştiridir. Düşüncesinin temelinde bir yaşam ve ölüm döngüsü bulunan İbn Haldun, yalnızca toplumlar ve devletler hakkında yaptığı gözlemleri gerçeğe uygun biçimde aktarmaya çalışmıştır.

Son olarak yapılan diğerk bir eleştiri ise yukarıdakilerinin tersine İbn Haldun'un kuramını sonuna kadar götürmediği, tümevarımını tamamlayamadığı savıyla ortaya çıkan toplumsal atomculuktur. Fakat bu türden bir eleştiriye İbn Haldun zaten kitabının başında alçak gönüllülikle kendi kendisine yapmıştır, buna karşılık söz konusu eleştiriye sunanların İbn Haldun'un kuramından daha iyilerini ortaya koyamamaları ya da onun görüşlerini bütünleştirmek eklemeler yapamamaları bu eleştiri işlevsiz kılmaktadır.

İbn Haldun'un hukuk görüşlerinin zamanın egemen hukuku ve kültürü olan İslam'a dayanmasından ötürü güncel hukuk anlayışlarımızdan farklılıkları bulunmaktadır. Günümüzde yaygın olarak sunulan bazı bilgiler ışığında değerlendirildiğinde İbn Haldun'un görüşleri kusurlu görülebileceği için tezin üçüncü bölümünün başına çağdaş hukuk düzenlerinin kaynakları ve yapısıyla ilgili özet biçiminde çözümlemelere yer verilmiştir. Buna göre çağdaş hukukun üç temel özelliğe dayanarak ortaya çıktığı ileri sürülmüştür: "Ahlak içeriği, kurala dayalı yapı, Toplumsal olgu"

Egemen batı hukukunu bu özelliklerden yalnızca birini temel alarak açıklayamayđı deneyen birçok indirgemeci görüş bulunmaktadır. Genel olarak İbn Haldun'un hukuka ilişkin görüşleri ise bu özelliklerin üçünün de İslam hukukunun oluşumunda etkili olduğunu göstermektedir; fakat o bireysel olarak toplumsal olguyu öne çıkarmaktadır.

Sonrasında batı hukuklarının tarihsel gelişim sürecinde devlete göre konumlanışını belirleyen etmenlere değinilmiştir. Buna göre temel bir anayasa ilkesi sayılan güçler ayrılığı ilkesi incelenmiştir. Buna göre devlet üç erkten oluşmaktadır: "*Kural üretme işlevi olan yasama, Siyaset üretme ve uygulama işlevi olan yürütme, Oluşturulan siyaset ve yasalar ışığında toplumda ve devlette ortaya çıkan uyumsuzlukları çözmekle yükümlü olan yargı*"

Bu ilkeye göre her erk kendisine ait özerk bir alana sahip olan bir devlet işlevini yerine getirmektedir. Öte yandan İbn Haldun'un anlayışı ile güçler ayrılığı ilkesi arasındaki temel farkın, İslam hukukunda yasama ve yargı erklerinin doğrudan

devlete verilmek yerine toplumda bırakılmasından kaynaklandığı görülmüştür. Devlette ise yalnızca son derece geniş bir yürütme yetkisi tanınmaktadır. Buna göre devletlinin devlet içinde daha çok denetleme yetkisi ve görevi bulunmaktadır. Öte yandan toplum için devlet dışında kalan olgulara karşı (düşmanlar, hastalıklar, doğal afetler gibi denetlenemeyen çevre koşulları) koruma görevini yerine getirmesi ömrünü uzatması için zorunludur. Toplumsal kaynakları bu görev yetkilerini gerçekleştirme konusunda ona kolaylık sağlayacak biçimde örgütlemesi gerekmektedir.

İbn Haldun, iktisadi ilişkilerle devletin toplumdaki güç aldığını umranın böyle doğduğunu kabul etmekle birlikte devletin gerçek anlamda onlara bağlı davranmayabileceğini, kendisini yok etme olasılığını bile göze alarak bu ilişkileri bozabileceğini de belirtmektedir. Bu yönde sonuçlar doğurma olasılığı yüksek olan doğrudan devletin iktisadi ilişkilere karışmasını davranışını bu nedenle eleştirmiştir. Bunun devletçe kusurlu bir tutum olduğunu belirten İbn Haldun, devletin toplumların hukukunun da kır yaşamından kentliliğe evrildiği süreçte biçim değiştirerek ahlaki bir olgudan daha çok iktisadi ve kurumsal bir olguya dönüştüğünü belirtmektedir.

Bunun yanında hukukun doğrudan devletle bağlı olmadığını belirten İbn Haldun'un halifelik ve öncesinde asabiyyeye dayalı doğal önderlik durumuyla, kendi içinde bir yönetim durumunda bulunan toplumların da bir hukuk düzeni olabileceğini ortaya koymuştur. Hatta ona göre halifelik kurumunun yapılanması da devlet değildir. Çünkü gerçek anlamda yöneten ve yönetilen ayrışması yoktur, toplum önderinin kararlarını sürekli denetlerken önder de ancak onlara, onların istekleri doğrultusunda yön gösterme gibi sınırlı bir güçle donanmıştır.

İbn Haldun devletin ortaya çıkışının ilk biçimi olarak doğal devleti betimlemiştir. Buna göre zamana ve yere göre gerekli ve tutarlı kararlar alınarak yönetilmesi gereken devletin, bütünüyle keyfi ve tutarsız biçimde yönetilmesi durumu olarak betimlediği bu oluşumu yermiştir ve ondan uzak durulmasını öğütlemiştir.

Bundan sonra siyasal devleti ele almıştır. Siyasal devletin doğal devletten temel farkının umranın ortaya çıkışı ile beliren sınırsız gelişme olanakları içinde belli

öncelikler seçerek davranışa geçilmesidir. Önce hastalar için hastaneler kurmak, sonrasında öğrenmek isteyenler için okullar açmak, sonrasında toplumda dağınık biçimde uygulanan hukuk kurallarını bir düzene sokmak gibi süregiden bir öncelikler sıralaması ile davranışa geçmek ve çok farklı ve zıt görünen davranışlardan kaçınılmasını sağlamak örnek olarak sunulabilir.

İbn Haldun siyasi devleti de iki başlık altında incelemiştir. İlki ussal siyaset güden devlettir. Bu ya doğrudan yöneticilerin çıkarlarına ya da yönetilenlerin yararına bu dünyadaki gereksinimlerini ve isteklerini karşılamak için çaba sarf etmeye dönük bir yapıdır. Bu siyaseti güden devletin görece geniş biçimde kural koyma yetkisi ve eğilimi bulunmaktadır. Bu devlette –çoğunlukla, toplumda var olan- asabiyye bütünüyle terk edilmektedir, azınlık durumunda bir düşünsel asabiyye ile desteklenmektedir.

İkincisi dini siyaset güden devlettir. Bu devlet ise, insanların bu dünyadaki geçici istekleri yanında ölümden sonrası için gerek duyacakları gereksinimlerini de karşılayacak biçimde örgütlenmektedir. Yönetim ilkeleri bakımından ussal siyasete daha yakın olsa da bireysel anlamda devletliyi de içine alacak biçimde herkesin asgari düzeyde gelecek yaşamdaki çıkarları da göz önüne alınarak siyaset oluşturulur ve öncelikler belirlenir. Bu nedenle ve bu sayede güç elde etme ve onu koruma konusunda dini asabiyyeden yararlanmaktadır. Bu da toplumun, olağan koşullarda ussal siyaset güden devletlerde çoğunlukla devlete kalan yardımlaşma, dayanışma ve alt yapı çalışmalarını örgütleyip bitirme gibi görevlerini, toplum sahiplenmekte ve devlete kolaylık sağlamaktadır. Bu da daha uzun ömürlü ve daha kolay işletilen devletlerin oluşmasına olanak tanımaktadır. Burada devletin gütmesi gereken tek zorunlu siyaset farklılık yönetimidir. Çünkü hukuk da çoğunlukla toplumun yönettiği bir olgu olarak yerden yere farklılık göstermekte ve farklı toplulukların kendisine ait olan hukukunun işletilmesi için gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir.

Bu yönüyle dini siyaset güden devletin ussal devlete kıyasla daha geniş bir alanda ve –ussal siyaset güden tutunacağı- daha zor coğrafyalarda devlete yaşam olanağı sağladığı görülmektedir. Fakat dini siyaset güden devletlerin güçlü iken diğer devletlerden daha güçlü olmasının yanı sıra güçten düştüğünde uyguladığı siyasetin topluma etkisi de -ussal siyasete göre- daha ağır sonuçlar doğurmaktadır.

Sonrasında İbn Haldun'un kuramsal bir düşünce olarak ortaya atılan "ütopya" anlayışlarına karşı çıkmasının nedenleri değerlendirilmiştir. Buna göre mükemmel düzenler kurmayı öngören bu türden savların gerçeklikle hiçbir bağlantısı yoktur. Tek başına gözleme dayanmayan bir ussal çıkarım ürünü olmalarından ötürü tutarsızlardır. Kendilerine kenti odak noktası seçmeleri de kusurludur; çünkü kentin doğası toplumsal ilişkilerin iktisadi yönünün ağır bastığı kendi başına ahlak ve adaleti koruma gücünden neredeyse bütünüyle yoksun bir yapıdadır. Bunun yanında İbn Haldun'un siyaset geçmişi de ona bu türden düşünceler peşinde koşup yaşamın gerçeklerinden kopmanın hem birey hem toplum hem de devlet adına son derece tehlikeli sonuçlar doğurabileceği yönündedir. İbn Haldun böyle düşüncelerin ortalama insanlar için acımasız yükümlülükler getirdiğini ileri sürerek tarihsel gelişim sürecinin bütünüyle dışlandığını bu nedenle de gerçekleştirmelerinin olanaksız olduğunu belirtmiştir. Bu yönetimi hukuk açısından da değerlendirmeyi gerekli görmemiştir.

Bundan sonra İbn Haldun'un yaşadığı çağda var olan hukuk düzeni çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda yanlış anlaşılmaları gidermesi açısından belirtilmesi gereken ilk olgu *İbn Haldun'un yaşadığı çağda, İslam toplumlarında hukukun bütünüyle ve ayrıştırılamaz biçimde din ile içiçe geçmiş durumda olmasıdır*. Bu nedenle "din" sözcüğü 16. yy'nin sonuna kadar yabancı dillere doğrudan "hukuk" biçiminde çevrilmiştir. Bunun yanında hukukun o dönem de iki parçadan oluştuğu da görülmüştür. İlki öncelikle doğrudan ve yalnızca toplumsal olgudan sonrasında ise devletin düzenlemelerinden türeyen örfdür. Örfün doğasının da ussal siyaset yapmayı sağlayacak düzeyde hukuk üretimi sağladığı gösterilmiştir. Devlet ve toplum arasında kurulan etkileşim ve iletişim ile gelişip güçlenen bir olgu olan örfi hukukun zamanla toplumsal olgudan devletin yetki ve görev alanına girmesi ile kuralların olumsuz yönde değişme eğilimi gösterdiği görülmüştür. Devlet ne kadar çok hukuk üretirse o kadar çok toplumun yaratılışı ile oynadığı için gittikçe kendi ana maddesi olan umranı üreten insanları ezmeye daha çok yönelen kurallar ortaya çıkmaktadır. Bu da toplumun üretimden vazgeçmesine ve devletin güçten düşerek yok olmasına yol açmaktadır.

Şeri hukuk olarak bilinen geleneksel İslam hukukunun ortaya çıkışı ve oluşumu günümüz hukukundan çok daha farklı ilkelere olgulara dayanmaktadır. Süreçte öncelikle ortalama insanı olası en yüksek ahlaki özelliklere ulaştırmayı sağlayan bir ilkeler bütünü olarak ortaya çıkan *Şeriat; aslında yol yordam ve su kaynağı anlamına gelen bir sözcüktür*. Bu yönüyle çöl gibi –günümüzde uygarlığın kaynağı sayılan su yerine- ortamlarda devlet kurulmasını sağlayacak bir mucize olarak İbn Haldun’a göre İslam uygarlığının ve umranının başlangıçta suyu yani devletleşme olanağının kaynağı olmuştur.

Ana kaynakları değişmez ve değiştirilemez sayılan Kuran, sünnet, uzlaş (icma) ve içtihatır. Dini koruma, yaşamı koruma, usu koruma, soyu koruma, mülkiyeti koruma biçiminde beş ilkeye dayanmaktadır. Allah’a karşı işlenen günahları kanıtlamanın zorluğu, bunların çoğunlukla itiraf sonucu cezalandırılmasına olanak tanıdığı için de gerçek anlamda içselleştirilmeden uygulanması çok zordur.

İbn Haldun’un bir dil ve sağlıklı toplumsal etkileşim mucizesi saydığı Kuran’ın ortaya çıkması insanları görülmemiş düzeyde hızla ve hırsıyla adalet sağlayacak hukuk üretmeye yönlendirmiştir. Çünkü ona göre insanlar, İslam’ın kurallarını uğruna her şeyi feda edebilecek kadar benimsemiş ve içselleştirebilmiştir. Bunu da sağlayan sahabe ve peygamber arasında kurulan sıkı bağlar yani çok güçlü bir asabiyye sağlamıştır. Bu bakımdan İbn Haldun’a göre İslam ya da başka bir din gerçek anlamda asabiyye olmadan varlık bulamayacaktır. Burada hem sünnet sıkıca öğrenilmiş hem de uzlaş büyük ölçüde sağlanıp korunmuştur.

Sonrasında devlet ortaya çıktıkça baştaki biçimi değişmiş toplum ve devlet daha geniş iktisadi ve siyasi olanaklara kavuştukça başta hemen hemen İslam’a giren herkesin yeterli düzeyde bildiği ve uygulayabildiği hukuk ve adalet anlayışı zaman içinde yeni kuşaklara aktarımda ortaya çıkan aksaklıklar yüzünden ilk anlamından soyutlanmaya başlamıştır. Bundan sonra İslam hukuku bir uzmanlık alanına dönüşmüştür, çünkü ona gerçek anlamda hem davranışı hem de ussal çıkarımlarıyla ulaşmak için neredeyse ömür boyu çaba sarf etmeden toplum, kişilerin bu konudaki yetkinliğini kabul etmeyecek bir anlayışa ulaşmıştır.

Devlet ise İslam hukukunun, ortaya çıktığı anda kendi alanıyla ilgili olan alanlarda genişlemesine engel olarak onu doğrudan toplumdaki gelen ve topluma dönen bir döngüye sokmuştur. Bu bakımdan devlet edimleri ile ilgili İslam hukukunun özünden gelen bir düzenleme asla var olmamıştır. Devlet hakkında üretilen düzenlemeler örfdür, yapısı gereği de içselleştirme gerektirmez, devletin baskı ve zorlama gücü hemen hemen her insanın iradesini kırmak için yeterlidir.

Dini siyaset güden devletlerin de etkisiyle Şeri hukuk gittikçe derinleşmiştir. Bir süre sonra ortaya çıkan hukuksal bilgi yığını o kadar çoktur ki ne düzenleyip derlemeye ne de egemen olunup aşılmaya olanak tanımayan bir dağa dönüşmüştür. Uzun dönemde toplum ve devlet umran kaynaklarının çoğunu hukuka (dine) aktarmıştır. Çünkü o çağda “*dinin korunması*” ilkesi günümüzdeki “*hukukun üstünlüğü ilkesi*” anlamına gelmektedir. Kurulan vakıflarda ve medreselerde sayısız hukukçu yetiştirilmiş ve bunlar sonunda dört farklı hukuk okulundan başkasını yeterli bulmayacak kadar standartları yükseltmiştir. Bu nedenle yeni ortaya çıkma eğilimi gösteren akımlar ya kendiliklerin kısa sürede terk edilmiş ve unutulmuştur ya da devletler bunları kendi elleriyle ortadan kaldırmışlardır.

İbn Haldun bu okulların her birinin kendi yolunu tek tek açıklamış ve hepsinin kendi coğrafyasının gereği olarak ortaya çıkan belirli özellikler barındırdığını fakat hiçbirinin öbürüne içtihatları konusunda üstün olmadığını, çünkü kurucularının hepsinin peygamberin ardılı sayılabilecek kadar ahlaklı ve çalışkan olduğunu savunmuştur. Fakat süreçte aşırı ilgi gören ve bilimselleşen hukuk dalı bu özelliğini de zaman için de yitirerek artık büsbütün bir iktisadi gelir alanına dönüşmüştür. Toplum ulaşılan barış ve dinginlikten memnun olduğu için devletler hukuku, kadın hakları ve kölelik alanında içtihat üretmeye yanaşmamış, Şeri hukuk yoğun biçimde doğrudan toplumsal olgudan dolayı olarak da devletin uygulamalarından etkilendiği için durgunlaşmaya başlamıştır. Toplum yeni etkileşim boyutları ve teknik ürün üretmekten ve kullanmaktan sakınmaya başladıkça hukukun da üretim yapabileceği alanlar kurmuştur.

İslam toplumlar süreç sonunda kendi hukuklarına kendi dillerine ve kendi ahlaklarına ve hatta yaratılışlarına yabancılaşmıştır; çünkü din sanıldığı gibi tersine baştaki ahlak ve hukuk düzeni anlamını sonrasında da bilim olma işlevini büsbütün

yitirince yalnızca dünyevi çıkarlar için bir araca dönüşmüştür. İbn Haldun, İslam'ın ilk dönemiyle kıyaslayarak bu durumu şu biçimde dile getirmiştir: “*Onların (Hz. Muhammed ve sahabesi), dünyalarını bozarak dinlerini düzeltmelerindeki halleri işte böyle idi. Biz ise ‘Dinimizi yırtarak dünyamıza yama yapıyoruz, öyle olunca da ne dinimiz kalıyor ne de diktiğimiz’.*”¹⁰⁹⁴

Bunun yanında İbn Haldun’a göre çağında din savunucuğu yapanların çoğu da aslında toplumda daha seçkin bir konuma gelme amacıyla hareket eder duruma gelmiştir; çünkü iktisadi getiriler ve onların elde etmek istediği dünyevi çıkarlar bütünüyle buna yönelmiştir. Bu da Şeri hukukun kuruluşuna denk bir hızla çökmesine yol açmıştır. Peşinden de bütün Müslüman toplulukları sürüklemiştir; çünkü insanlar neredeyse her konuda kendileri için düşünce üretmek yerine –Şeri hukukun uşuz bucaksız içtihatları içinde- kolaya ve hazır alışarak bütün yaşamları ile ilgili konularda Şeri hukuk uzmanlarına danışmayı ve olanları tussalt etmeyi yeterli görmüşlerdir. İbn Haldun’a göre içtihat üretmekte en başarılı okul olan Hanefi hukuk okulu bile bundan kurtulamamıştır. Bu durum dönemler kuramında yöneticiler için geçerli olan üçüncü aşamanın toplumlar için de geçerli olduğuna örnek oluşturmuştur.

İbn Haldun da sürecin gittikçe kısırlaştığını fark ettiği için kendince farklı bir alana doğru yönelme eğilimi göstermiş, umran bilimini kurmaya çalışmıştır. Yalnızca İslam dünyasında elde edilen bilgiyi kısa bir özet biçiminde derlemek gibi görünen *Mukaddime*'yi yazmanın ötesinde yapabileceği çok az şey bulunmaktadır. İbn Haldun da bunun gereğine göre davranarak bilim mirasını gelecek kuşaklara aktarmak için elinden geleni yapmıştır. Çünkü ona göre de şimdi kanayan yaramız olan eğitim düzeni ve eğitimin sürekliliği hem hukukun hem de toplum düzeninin sürekliliğinin temelidir.

¹⁰⁹⁴ A.g.e., 1:s. 446.

Sonuç olarak İbn Haldun'un toplum devlet ve hukuk anlayışı ile ilgili aşağıdaki çıkarımlara ulaşılmıştır:

İlk olarak; İbn Haldun'a göre devlet ve hukuk birbirleri ile mutlak düzeyde bütünlük olmak zorunda değildir. İbn Haldun, toplumdaki ve devletten doğrudan türeyen hukukun genellikle örf (görenek) olması yanında devlet siyasetinin özellikle İslam'ın özünden adalet ilkesine –halifeliğin aksine- uygun bir zemin oluşturmadığını vurgulamıştır. Devlet ve toplum doğası gereği açgözlü ve acımasız olabilmektedir ve devletin güçlü bir yapı olarak herşeyi kendi çıkarları için yontan bir yönü de bulunmaktadır. Öte yandan İbn Haldun'un görüşleri ışığında incelenen Şeri hukukun yaratılışı bununla uyum göstermemektedir. Bu bakımdan gerçek anlamda bir İslam devletinden söz etmek İbn Haldun için olanaksızdır.

Öte yandan bu İbn Haldun'un doğrudan, hukukun da İslami özellikler göstermemesi gerektiğini söylediği biçiminde de algılanmamalıdır. Son derece başarılı ve doğru özellikler gösterdiğini düşündüğü ve her yönüyle savunduğu İslam hukukunun başlangıçta –özellikle Osmanlı gibi- büyük devletlerin oluşumunda yadsınamaz bir katkısı olduğunu belirtmektedir. Fakat süreç içinde devlet güçlendikçe hukuku doğrudan denetimine almakta ve onu kendine yontarak hukuku adalet elde etme amacından saptırmaktadır. Devlet, hukuku zamanla bir güç elde aracına çevirmektedir. İbn Haldun'a göre –Musevilik ve Hıristiyanlık gibi- kaynağını Allah'tan alan Şeri hukukun üstün bir hukuk düzeni olduğuna inandığı görülmüştür. Fakat bu hukuku kullanmak toplumlar için zorunlu değil yararlıdır. Devletler buna dayanmadan da kurulup yaşayabilir; fakat Şeri hukukun adaletle ilişkin sağladığı asabiye ve toplumsal coşkunun İbn Haldun'un görüşleri açısından değerlendirildiğinde, hukukun etkinliğini ve işlerliğini arttırdığı görülmektedir. Bunun yanında hukukun dinsel kaynaklı olması devleti dini temellere dayandırmak zorunda da değildir. Ona göre hukuk dinsel bir görev olarak kalmalıdır, çünkü hukuka kutsallığını veren ve insanların onu salt bir iktisadi ilişki ve çıkar aracı olarak görmesini engelleyecek şey, İbn Haldun'a göre budur. Diğer bir deyişle hukuk toplumda ve uygulayıcıları tarafından ancak böyle içselleştirilebilmekte ve etkinlik alanına kavuşmaktadır. Buna kıyasla doğrudan devletten maddi bir yaptırım tehdidi yalnızca hukuka güç ve işlerlik kazandırmakta daha yetersiz kalmaktadır. Üstelik bu korkuya dayalı bir yönetim oluşturacağı için de insanları bezginlik ve tembelliğe

sürükleyebilmektedir. Ona göre aslında devletin hukuk ve toplum karşısında olması gereken tutum, yani devletin işi ve işlevi ise hem kendisini, hem de hukuku üreten toplumu koruyacak ve geliştirecek etkinliklerde (alt yapı çalışmaları, kamusal yatırımlar, toplumsal yaşamı kolaylaştıracak her türlü araç ve gereç üretimi gibi) bulunmaktadır. Yani devletin toplumun hem hukuki hem siyasi hem de iktisadi boyutlarını doğrudan kendisinin yönetip denetlemeye kalkması ancak kendi kaynaklarını kurutmasını hızlandıran ve devleti kararsızlığa, tutarsızlığa ve siyasetçiliğe yönelten bir tutum olmaktadır.

Bilindiği yaygın anlamına göre laiklik dinden bağımsız demektir, ülkemizde hukuki anlamda “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” biçiminde anlaşılmaktadır. Fakat bu konuyla ilgili İbn Haldun’daki fark günümüzde yalnızca devletin işi sayılan hukuk oluşturmayı (yasama işlevi) onun dini bir iş olarak görmesi ve yorumlamasıdır. İbn Haldun’a göre devletin görevi yalnızca yürütmektir. Devletin doğası da onun gerçek anlamda hukuk saydığı tek yapı olan Şeriatı üretmek için elverişli değildir. Şeriatı ona göre gerçek anlamda çalışarak öğrenen kişiler, diğer bir deyişle Şeri hukuk konusunda uzmanlaşmış insanlar üretir, bu düzeyde bilgi ve yeteneği olmayanlar ise ancak bu türden üretimde bulunanlara öykünebilir. Kısaca İbn Haldun’a göre günümüz kavramları ile betimlenirse, devletin laikliği hukukun laikliğini zorunlu kılan bir olgu değildir. Önemli olan hukukun kaynağının dinsel ya da laik olması değil, hukuku toplum için benimsenebilir kılmasıdır. Bunu da sağlayacak şey hukukun toplum tarafından gerekirse her çağda yeniden üretilmesidir. Yani İslam’ın Kuran’dan başlayarak ana kaynaklarını öncelikle kendi içinde kavrayıp sonrasında onları yeniden farklı bir bakış açısıyla ele almak ve toplumsal gerçeklikte görülen önemli sapmaları aşmak için çözümler üretecek biçimde yeniden anlamlandırmak gereklidir. Böylece toplum kendi çağı için gerekenler açısından değerlendirildiğinde kendi hukukunu yine kendisi için üretirken Allah’ın iradesine ters düşmesi gerekmediğini kendiliğinden kavrayabilecektir. Fakat bunun için öncelikle başarılı ve etkin bir eğitim düzeni kurulmalıdır. Bu eğitim düzeninin işlerliği için de öncelikle toplum, kendisine bir güçlü dil yapısı oluşturmalıdır. Eğitimde farklılaşmaya izin verilmeli; fakat bunun dilin asıl amacı olan toplumsal iletişimi engelleyecek düzeyde karmaşılaşmasını engellemek gereklidir. Diğer bir deyişle her mesleğin kendine ait bir meslek jargonu olmamalı, farklı etnik toplumsal dokular da yalnızca kendi dilleri yetinmemelidir. Devlet genelinde toplum içinde

iletişimsizliğe yol açacak biçimde ve eğitimi engelleyecek düzeyde kullanılan dili karmaşıklaştırma, karma diller oluşturma ya da farklılaşmaktaki özgürlükler adına iletişimi koparacak biçimde ortak bir dil kullanımından vazgeçilmesi, İbn Haldun'a göre yerinde değildir. Hatta bu türden bir eğilimin kent yaşamında sıkça görülmesi Kuran'ın doğrudan Araplar tarafından bile yanlış okunup yorumlanmasına yol açabilmektedir ki bu da ona dayanarak tutarlı ve toplumun benimseyebileceği bir hukukun oluşturulmasını büyük ölçüde zorlaştırmaktadır.

İkinci olarak; İbn Haldun'a göre toplum, hem devletin hem de hukukun üreticisidir. İbn Haldun'a göre devletin amacı güç ve özgürlük elde etmek iken hukukun amacı elde edilen bu güç ve özgürlüğün sorumluluk bilinci ile dengelenmesidir. Bunun için hukukun toplumda içselleştirilmesi gereklidir. Bu nedenle devletleşme sürecinde yükselişe geçen her taze asabiyyenin –en azından- destekçilerinin içselleştirebileceği bir hukuku yanında getirmesi yararlıdır. Fakat hukukun üretim ve uygulanmasının –yasama ve yargının- egemenliğin tekelleşmesi aşamasından sonra doğrudan toplumda kalması daha doğrudur. Bu bakımdan İbn Haldun kendi çağı için Şeri hukuk düzenini buna en uygun yapı saymıştır; çünkü toplumsal etkileşim ve tanrısal kökeniyle devletin ve devletlinin el atmaktan çekineceği tek yapı budur. İslam hukukunun tarihsel süreç içinde durgunlaşmasının nedeni ne ilkeleri ne de dayanaklarıdır ne de dinsel kökenli oluşudur. İbn Haldun'a göre bunun nedeni tarihsel süreçte hukuka bağlılığını yitirip ona yabancılaşan toplumun hem hukuk hem de diğer toplumsal etkinlik alanlarında dönemler kuramına göre durgunlaşması ve yığınlaşmasıdır. İslam hukukunun da taze bir asabiyye ile devletleşmeye yönelen bir toplumda ve yeni koşullarda gelişme göstermesi bu nedenle olanaklıdır. Bunun yanında İbn Haldun'a göre devlet içinde farklı çıkarları olan farklı toplumsal unsurların bulunması bunların daha başarılı ve kolay güdülenmesi adına yine bu unsurların içselleştirmesini kolaylaştıracak biçimde kendilerinin ürettikleri farklı hukukları uygulayabilmelerini de gerekli kılmaktadır. Üstelik bu durum, İbn Haldun'a göre *cedel* (eytişim, diyalektik) ve karşılaştırma (*hilaftiyat*) gibi yöntemlerin de kullanımıyla bilimsel anlamda hukukun gelişimine de katkı sağlabilmektedir.

Üçüncü olarak; İbn Haldun'a göre devlet siyaseti zorunlu bir kötülük, çirkinlik ve yanlışlıktır. Fakat toplumun potansiyel gücünün boşa harcanmasına neden olan doğal devlet siyasetisizdir. İbn Haldun'a göre her durumda kaçınılması gereken daha

sorunlu olgu budur. Siyaset uygulayarak devlet; belli öncelikleri asgari bir iyilik, güzellik ve doğruluk elde etmeyi sağlamak adına topluma zorlamakla yükümlüdür. Bu anlayışı nedeniyle İbn Haldun kendisinden önce gelen ana akım İslam Düşünürleri ile benzer görüşlere varmıştır. Biraz daha uçta kalan tasavvufçuları ve filozofları da bu anlayışı yüzünden ve dini, hukuku, devleti -Gazali gibi- birbirine karıştırmalarından ötürü eleştirmiştir. Bu karıştırma onları mükemmeliyetçi bir anlayışa sürüklemiştir ki bu, birçok insanın sırf mükemmel olmadıkları için yaşamaya hakları yokmuş gibi bir anlayışa da götürmüştür. Çünkü –İbn Haldun’a göre her ne kadar birçok yanlışlığa, çirkinliğe ve kötülüğe yol açsa da- siyasetin gerekliliği ortalama insanın doğasıyla elde edebilecek en başarılı güç elde etme ve onu koruma ürünü olmasından gelmektedir. Bunu şu hadisi ileterek ortaya koymuştur: *“En zayıf olanınızın yürüyüşüne göre yürüünüz.”*¹⁰⁹⁵ Bu bakımdan ona göre iyi bir yönetici için gereken özellikler; toplumun ortalamasında dengeli bir düşünme yeteneği ve onların değerlerini yok saymamanın yanında aşağılamayan bir anlayışlılıktır. Bunun yanında İbn Haldun evrim anlayışında, tüm varlıkların kendilerini aşmak için çabalamalarına dayandığını ileri sürmüştür. Onun döneminde azınlık olan birkaç düşünür dışında, devletin zorunlu olduğunu çoğunluk kabul etmiştir; İbn Haldun da bu zorunluluğun nedenlerini ortaya koymayı denemiştir.

Son olaraksa; İbn Haldun’a göre devletin üreteceği örf hukuku ve buna bağlı düzenleyici işlemleri olabildiğince dar bir alanda kalmalıdır. İbn Haldun asgari devlet siyaset anlayışı ile toplumun özellikle hukuk ve iktisadi etkinliklerine devlet tarafından karışılmasının toplum üstünde yıkıcı sonuçlar doğurduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle dönemler kuramında duraklama ve dağılma aşamalarında devletlerin en çok düştüğü yanılığın hem hukuku hem de iktisadı –bu toplumsal etkileşim boyutlarının içsel devingenliklerine bütünüyle egemen olamayacak olmalarına rağmen- kendi eliyle düzenlemeye kalkmasıdır. İbn Haldun’un gözlemleri ışığında, İslam toplumlarında içselleştirilerek uygulanan Şeri hukuk yerini zamanla devletin zor ve baskısına dayanan örf hukuku almaktadır. Hatta Şeri hukuka dayanarak örf üreten devletler bile Şeri hukukun özüne egemen olamayacak bir yapıdadır. Bu nedenle devletler ve hanedanlıklar dönemler kuramında dördüncü aşamaya geldiklerinde içine

¹⁰⁹⁵ A.g.e., 1:s. 419.

düşükleri geri dönölmez yaşlanma durumuna, toplumu da ortak etmektedirler. Bunun için hukuku bir baskı aracına da dönüştürmektedirler.



KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. “TDVA- Cebriyye - الجبرية”. , **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 03 Ocak 2016. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=070205&idno2=c070120#2>.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. “Jean Bodin: Egemen Devletin Belirmesi”. , **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı** içinde, 4. baskı., s. 9–64. İmge Kitabevi Yayınları 88. Kızılay Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- Ahmad, Zaid. **The Epistemology of Ibn Khaldūn**. Culture and Civilization in the Middle East. London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Ahmed, Akbar. “Ibn Khaldun’s Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today”. , **Middle East Journal** içinde No. 1, sayı 56 (Winter 2002): s. 20–45.
- Alkan, Hasan. **İbn Haldun ile Arnold Toynbee’nin Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması - Yüksek Lisans Tezi**. Van: T.C. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. “Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldūn’un Savaş ve Barış Kuramı”, C. 17. İstanbul: **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008. <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuilah/article/viewFile/1023015977/1023015140>.
- “Altruism and Social Solidarity”. , **American Sociological Association** içinde. Erişim 28 Aralık 2015. <http://www.csun.edu/~hbsoc126/>.
- Apak, Adem. **Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri**. 1. Baskı. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- . “TDVA- Şuûbiyye”. , **TDV İslâm Ansiklopedisi** içinde. Erişim 18 Aralık 2015. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=390244&idno2=c390157#2>.
- Arslan, Ahmet. **İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası**. 3. basım. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Aydın, M. Âkif. **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**. 1. basım. İstanbul: Klasik, 2014.
- Aziz Augustine. “İtiraflar”. , **Batiya Yön Veren Metinler** içinde. Erişim 12 Aralık 2015. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/itiraflar/300>.
- Baillie, David (yapımcı). “Did We Invent God?” , **Thought the Wormhole** içinde. Discovery Channel Belgeseli, ilk yayın tarihi: 8 Ağustos 2012. Erişim

Perşembe, saat 13:00, 11 Şubat 2016. <http://www.sciencechannel.com/tv-shows/through-the-wormhole/>

———. “Is Universe Alive?” ,**Thought the Wormhole** içinde. Discovery Channel Belgeseli, ilk yayın tarihi: 13 Haziran 2012. Erişim Perşembe, saat 13:00, 11 Şubat 2016. <http://www.sciencechannel.com/tv-shows/through-the-wormhole/>

———. “Will Eternity End?” ,**Thought the Wormhole** içinde. Discovery Channel Belgeseli, ilk yayın tarihi: 1 Ağustos 2013. Erişim Perşembe, saat 13:00, 11 Şubat 2016. <http://www.sciencechannel.com/tv-shows/through-the-wormhole/>

Bardakoğlu, Ali, Yunus Apaydın, Mehmet Akif Aydın, ve Mustafa Çağrıncı. **İlmihal II - İslam ve Toplum**. Editör Hayrettin Karaman. 1. baskı. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayıncılık (Divantaş), 1999.

Barnes, Harry E. “Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature on JSTOR”. ,**American Journal of Sociology** içinde, sayı 23–2 (1917): s. 174–247.

Başar, Fahmettin. “TDVA- Fetret Devri”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 25 Ocak 2016. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=120480&idno2=c120292#1>.

Bayraktar, Mehmet. “İbn Haldun’un Sosyal Atomculuğu”. ,**Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi** içinde XXVI (1983): s. 625–32.

Bedeve, Esra. “An Analysis of Ibn Khaldun’s Muqaddimah Examination of Asabiyya Conecept”. **A platform for academics to share research papers**. ,**Academia.edu** içinde. Erişim 23 Aralık 2015. https://www.academia.edu/3425745/AN_ANALYSIS_OF_IBN_KHALDUNS_MUQADDIMAH_EXAMINATION_OF_ASABIYYA_CONECEPT.

Bradshaw, Jonathan, ed. **Absent Fathers?** London ; New York: Routledge, 1999.

Braga, Brannon (yönetmen), Pope, Bill ve Druyan, Ann (yazarlar). “Some of the Things That Molecules Do”. ,**Cosmos: A Space Time Odyssey** içinde. USA, National Geographic Belgeseli, 16 Mart 2014. Erişim Perşembe, saat 13:00, 11 Şubat 2016. <http://channel.nationalgeographic.com/cosmos-a-spacetime-odyssey/>

Canatan, Kadir. **Mukaddime Sözlüğü: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü**. 1. Baskı. Rasyo Akademi - Sözlük 1. İstanbul: Rasyo Yayınları, 2009.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. 3. Baskı. İstanbul: Paradigma, 1999.

Chant, Ian. “Nothing Personal: Ants Execute Their Own To Prevent Damaging Population Booms”. ,**The Mary Sue** içinde, Erişim Cuma, saat 14:50 11 Şubat 2016. <http://www.themarysue.com/ant-executions/>.

Choi, Charles Q. “Humans Did Not Wipe Out the Neanderthals, New Research Suggests”. Erişim 26 Kasım 2015. <http://www.livescience.com/47460-neanderthal-extinction-revealed.html>.

Comte, Auguste. **A General View of Positivism: Or, Summary Exposition of the System of Thought and Life, Adapted to the Great Western Republic, Formed of the Five Advanced Nations, the French, Italian, Spanish, British, and German, Which, Since the Time of Charlemagne, Have Always Constituted a Political Whole.** Çeviren J. H. Bridges. Reissued, Truebner and Co, 1865. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.

Çağrıçı, Mustafa. “TDVA- Taassup”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 27 Ocak 2016. <http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=390285>.

Çaksu, Ali. “Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered”. ,**Asian Journal of Social Science** içinde 35, sayı 1 (01 Mart 2007): s. 47–83. doi:10.1163/156853107X170169.

Çelebi, İlyas. “TDVA- Sünnetullah **سنة الله**”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 18 Ocak 2016. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=380159&idno2=c380100#1>.

———. “TDVA- Ye’cûc ve Me’cûc **يأجوج ومأجوج**”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, 2013. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=050312>.

Çetin, Altan, ve Çağ, Galip. **İbn Haldun Umranında Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu: Asabiye Teorisi.** 1. Baskı. İstanbul: Lotus Yayınevi, 2015.

Darling, Linda T. “Social Cohesion (‘Asabiyya’) and Justice in The Late Mediavel Middle East”. ,**Comparative Study of Society and History** içinde 2, sayı 49 (2007): s. 329–57. doi:10.1017/S0010417507000515.

Darwin, Charles. **On the Origin of Species By Means of Natural Selection.** Dover Publications, 2012. <http://lib.myilibrary.com?id=564694> <https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=goWjsFhpGHMC&pg=GBS.PR4.w.13.0.4>.

Demircioğlu, Aytekin. “Gazali ve İbn Haldun’da Narsistik Yönelimler”. ,**Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi** içinde 2, sayı 3 (Bahar 2014). https://www.academia.edu/9382312/Gazali_ve_%C4%B0bn_Haldunda_Narsistik_Y%C3%B6nelimler.

Demirli, Ekrem. “TDVA- Vahdet-i Vücûd **وحدة الوجود**”. ,**TDV İslâm Ansiklopedisi** içinde, 2012. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=420431&idno2=c420313#2>.

the Deputies of the French National Assembly. “Declaration of the Rights of Man and Citizen, 26 August 1789”. ,**Liberty, Equality, Fraternity -Exploring The French Revolution-** içinde. Erişim 21 Ocak 2016. <https://chnm.gmu.edu/revolution/d/295/>.

Diyanet İşleri Başkanlığı. **Kuran-ı Kerim** (versiyon 2.0). Windows, **Türkçe.** Diyanet Yayınları, 2015. <http://kuran.diyanet.gov.tr/>.

- Dönmez, İbrahim Kâfi, ve Mehmet Akman. “TDVA- Örf **العرف**”. , **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 10 Ocak 2016.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=340087&idno2=c340058#1>.
- Dursun, Turan. “İbn Haldun’un Yaşamöyküsü”. , **İbn Haldun’da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü** içinde, Editör Turan Dursun ve Ümit Hassan, 2. Basım., s. 49–59. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008.
- DUYSAK, Erkan. **Gazâlî’nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması - Yüksek Lisans Tezi**. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2015.
https://www.academia.edu/18348047/GAZ%C3%82L%C3%8E_N%C4%B0N_NEDENSELL%C4%B0K_ANLAYI%C5%9E_VE_KUANTUM_F%C4%B0Z%C4%B0C4%9E%C4%B0_KOPENHAG_YORUMU_BEL%C4%B0RS%C4%B0ZL%C4%B0K_%C4%B0LKES%C4%B0N%C4%B0N_KAR%C5%9EILA%C5%9ETIRILMASI_The_Comparison_Between_The_Understanding_of_Causality_in_Gazzali_And_The_Uncertainty_Principle_of_The_Copenha_g_Interpretation_in_Quantum_Physics.
- Ekinci, Ekrem Buğra. **Hukukun Serüveni**. 1. Baskı. Din-Tarih, Sosyoloji Dizisi 28. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2011.
- Eliaçık, R. İhsan. **İhyadan İnşaya İslam Düşüncesi -Süreklilik Alemin Bedeni Değişim Ruhudur**. İnşa Yayınları, 2015.
https://books.google.com.tr/books?id=_Cx_BwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Farabi. **İdeal Devlet (El Medinetü’l Fazıla)**. Çeviren Ahmet Arslan. 5. Baskı. Divan Kitap, 2013.
- Fayda, Mustafa. “TDVA- Bedevi”. , **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 26 Aralık 2015.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=050312>.
- . “TDVA- İbn İshak”. , **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 15 Aralık 2015. <http://www.diyaretislamansiklopedisi.com/ibn-ishak/>.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “İbni Haldun’un Hukuka ait Fikirleri ve Tesiri”. , **Hukuk Fakültesi Mecmuası** içinde 5 ayrı bası (1939): s. 138–55.
- . **İçtimaiyat Dersleri (I. Cilt)**. 1592. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1971.
- . **İçtimaiyat (II. Cilt)**. 3. Basılış. 918. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1961.
- Freeman, Scott, ve Jon C. Herron. **Evolutionary Analysis**. 4th ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2009. Bağlantı aracı: <http://www.evrimagaci.org/sozluk/soy-olus>.
- “French Revolution Facts, Information, Pictures | Articles About French Revolution”. , **Encyclopedia.com** içinde. Erişim 13 Aralık 2015.
http://www.encyclopedia.com/topic/French_Revolution.aspx.

- Gane, Mike. **Auguste Comte**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2006.
- Gangemi, Bernadine. "Theories Regarding Neanderthals". Suny New Paltz. Erişim 26 Kasım 2015.
https://faculty.newpaltz.edu/glenngeher/files/neandertal_lit_rev.pdf.
- Garza, George. "Science and Evolution: How Trees Changed the World". **Blog**, **Science and Evolution** içinde, Aralık 2007.
<http://scienceandevolution.blogspot.com.tr/2007/12/how-trees-changed-world.html>.
- Gedikli, Ahmet Ercüment. **İslam Asabiyye Milliyetçilik**. 1. Baskı. 4. Ankara: Taş Medrese Yayınları, 1990.
- Gibson, Mel. **Cesur Yürek "Braveheart"**. **Yaşamöyküsü, Tarih, Drama**. Paramount Pictures, 1995.
- Giddens, Anthony. **Sosyoloji**. Editör Cemal Güzel. 2. Baskı. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- Gierer, Alfred. "İbn Khaldun on Solidarity ('Asabiyah') - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison". **Philosophia Naturalis** içinde, sayı 38 (2001): s. 91–104.
- Gökdağ, Kamuran. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn". **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III** içinde, s. 567–75. Erişim 26 Kasım 2015.
https://www.academia.edu/8933481/_%C4%B0slam_Siyaset_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesinde_Siyasal_Otoritenin_Teorik_ile_Pratik_Uyu%C5%9Fmazl%C4%B1%C4%9F%C4%B1_Sorunu_Uzla%C5%9Ft%C4%B1rma_Teorisi_ve_%C4%B0bn_Hald%C3%BBn_The_Theoretical_and_Practical_Discrepancy_Problem_of_Political_Authority_in_Islamic_Political_Thought_Theory_of_Reconciliation_and_Ibn_Khald%C5%ABn_.
- Gönüllü, Ömer Said. "Karbon 14 Metodu ve Soru İşaretleri". **Sızıntı Dergisi** içinde, Aralık 2001. <http://www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/karbon-14-metodu-ve-soru-isaretleri.html>.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". **İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Editör Recep Şentürk. İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Green, Gary P, Steven C Deller, ve David W Marcouiller. **Amenities and Rural Development Theory, Methods and Public Policy**. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2005. <http://site.ebrary.com/id/10471424>.
- Hall, Brian Keith, Benedikt Hallgrímsson, ve Monroe W. Strickberger. **Strickberger's Evolution: The Integration of Genes, Organisms and Populations**. 4th ed. Sudbury, Mass: Jones and Bartlett, 2008.
- Hassan, Ümit. **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**. 5. Baskı. Siyaset Bilimi 3. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Tarih Felsefesi**. Çeviren Aziz Yardımlı. 2. Baskı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

“How Accurate is Paternity Testing?” ,**BabyMed.com** içinde. Erişim 02 Aralık 2015. <http://www.babymed.com/pregnancy/how-accurate-paternity-testing>.

Hughes, Chris. “Scandal of Britain’s £6bn Arms Deals with War-torn Middle Eastern Countries Which Could Fall to ISIS”. ,**Mirror Online** içinde, 22 Ağustos 2015. <http://www.mirror.co.uk/news/world-news/scandal-britains-6bn-arms-deals-6225129>.

“Humans Vs. Neanderthals: How Did We Win? : Discovery News”. Erişim 26 Kasım 2015. <http://news.discovery.com/human/evolution/humans-vs-neanderthals.htm>.

Huntington, Samuel P. **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması = The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. Çeviren Mehmet Turhan, Cem Soydemir, ve Yusuf Eradam. 2. baskı. İstanbul: Okyanus Us, 2002.

İbn Arabi. **Nefsini Bilen Rabbini Bilir**. İstanbul: HayyKitap, 2011.

İbn Haldun. **Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar**. Çeviren Vecdi Akyüz. 2. Baskı. 1 c. İslam Klasikleri 16. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

———. **Lubāb al-Muḥaṣṣal fī Uṣūl al-Dīn**. Editör Rafiq ‘Ajam. Tab‘ah 1. Maktabah al-falsafiyah. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1995.

———. **Mukaddime 1**. Çeviren Süleyman Uludağ. 3. Baskı. C. 1. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

———. **Mukaddime 2**. Çeviren Süleyman Uludağ. 4. Baskı. C. 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

———. **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlmi**. Editör Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh yayınları, 1998.

“Ibn Khaldun - His Life and Work”. Erişim 25 Kasım 2015. <http://www.muslimphilosophy.com/ik/klf.htm>.

“Ibn Khaldun: His Life and Works | Muslim Heritage”. Erişim 25 Kasım 2015. http://muslimheritage.com/article/ibn-khaldun-his-life-and-works#_Toc2402808332.

“İhanet Şüphesinden Büyük Bir Aile Dramı Çıktı”. ,**Yenişafak** içinde. Erişim 28 Aralık 2015. http://www.yenisafak.com/gundem/ihonet-suphesinden-buyuk-bir-aile-drami-cikti-2375185?utm_source=facebook-yenisafak&utm_medium=facebook-yenisafak&utm_campaign=facebook-yenisafak.

“Indoctrination”. ,**HUDOC** içinde, 29 Haziran 2007. [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["indoctination"\],"itemid":\["001-81356"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).

İngiltere, Fransa ve Almanya'dan Kanun ve Mevzuatları. "1914 Öncesi Hükümet Düzenlemeleri". ,**Batiya Yön Veren Metinler** içinde. Erişim 12 Aralık 2015. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/1914-oencesi-huekuemet-duezenlemeleri>.

Jhering, Rudolf von. **Law as Means to an End**. Çeviren Isaac Husic. Brookline: Boston Book Company, 1913.

———. **Struggle for Law**. Çeviren John J. Lalor. Chicago: Callaghan and Company, 1879.

J.O. "Hegel and The Perfect Union of Altruism and Selfishness at the End of Capitalism". ,**Not Philosophy** içinde, Nisan 2014. <http://notphilosophy.com/hegel-and-the-perfect-union-of-altruism-and-selfishness-at-the-end-of-capitalism/>.

Kant, Immanuel. "‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt". ,**Kant** içinde, Çeviren Özgü Çelik ve Nejat Bozkurt, s. 263–73. Fikir Mimarları Serisi. İstanbul: Say, 2005.

Kaya, Eyyüp Said. "TDVA- Mâlikî Mezhebi". ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 25 Ocak 2016. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=270519&idno2=c270359#1>.

Kaya, Mahmut. "TDVA- Meşşaiyye المشائية". ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 18 Ocak 2016. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=290393&idno2=c290245#1>.

Kayapınar, Mehmet Akif. "İbn Haldun". ,**Diyanet Dergisi** içinde, Haziran 2013.

Kayapınar, Mehmet Âkif. "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". ,**İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Editör Recep Şentürk, s. 121–92. İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Korkud Çelebi. **İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçerden bir Eleştiri: Hallu İskâli'l-Efkâr fi Hilli Emvâli'l Küffar- Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri**. Editör Âsım Cüneyd Köksal. Çeviren Osman Güman. 1. Baskı. İSAR yayınları 2. İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013.

Korkut, Şenol. "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-Medeniyye' Teorisini Eleştirisi". ,**İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Editör Recep Şentürk, s. 161–93. İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Köksal, Asım Cüneyd. **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**. 2. Baskı. İlim Araştırmalar Dizisi 23. Ankara: İSAM yayınları, 2014.

Kurgan, Erdal. **Mukaddime'de ve Leviathan'da Devlet Anlayışı - Yüksek Lisans Tezi**. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Lacoste, Yves. **İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu**. Çeviren Mehmet Sert. 1. Baskı. İdeaAyrıntı Dizisi 12. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Mahdi, Muhsin. **Ibn Khaldun's Philosophy of History**. 1. Baskı. 1 c. London: George Allen and Unwin Ltd., 1957.
- Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**. 21. baskı. "Cemil Meriç Bütün Eserleri 7" 379. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Mirandolalı Pico. "İnsan Haysiyetine Dair". ,**Batiya Yön Veren Metinler** içinde, 1486. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/insan-haysiyetine-dair>.
- Mumcu, Ahmet. **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl**. 1. Baskı. 180. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.
- Needham, Joseph. "Organicism in Biology on JSTOR". ,**JSTOR** içinde. Erişim 26 Kasım 2015. http://www.jstor.org/stable/3745903?loginSuccess=true&seq=1#page_scan_tab_contents.
- Nietzsche, Friedrich. "Ahlakın Soykütüğü". ,**Batiya Yön Veren Metinler** içinde, 1887. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/ahlakin-soykuetuegue>.
- Nizamülmülk. **Siyasetname**. Çeviren Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Ocakoğlu, Ömer Faruk. **Hanefi Mezhebinin İç İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidin'in Örf Risalesi Örneği -Yüksek Lisans Tezi**. YÖK: Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Olson, Jonas. **Moral Error Theory: History, Critique, Defence**. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Öktem, Niyazi, ve Ahmet Ulvi Türkbağ. **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**. 5. Basım. 316. İstanbul: Der Yayınevi, 2012.
- Özdemir, Muhammet. "İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı". ,**Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** içinde 8, sayı 7 (Yaz 2013): s. 415–28.
- Özdemir, Şuayip. "Toplumsal Dayanışmanın Sağlanmasında Caminin Fonksiyonu". ,**Diyanet Dergisi** içinde. Erişim 28 Aralık 2015. <http://www.diyanetdergisi.com/diyanet-dergisi-22/konu-351.html>.
- Özel, Ahmet. "TDVA- Cihad". ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 05 Aralık 2015. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=070527>.
- Palmer, Brian. "Neanderthal vs. Homo Sapiens: Who Would Win in a Fight?" Erişim 26 Kasım 2015. http://www.slate.com/articles/health_and_science/explainer/2012/10/neanderthal_vs_homo_sapiens_who_would_win_in_a_fight.html.

- Parsons, Talcott. **The Structure of Social Action**. 5. Printing. New York: the Free Press, 1967.
- Pearson, Karl. “İnsan Türünün Seçimi Doğaya Bırakılmalı mıdır? -”. ,**Batıya Yön Veren Metinler** içinde, 1901. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/insan-tueruenen-secimi-dogaya-birakilmali-midir>.
- Platon, Eflatun. **Yasalar**. İstanbul: Kabalcı, 2007.
- Plato, Platon, Eflatun. **Devlet**. Çeviren Sabahattin Eyuboğlu. 12. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- “Polybius - Wikipedia, the Free Encyclopedia”. ,**Wikipedia** içinde. Erişim 05 Aralık 2015. <https://en.wikipedia.org/wiki/Polybius>.
- “Reliability of DNA evidence”. ,**ALRC** içinde. Erişim 02 Aralık 2015. <http://www.alrc.gov.au/publications/44-criminal-proceedings/reliability-dna-evidence>.
- Reporter, Daily Mail. “Are You a Man or a Mouse? How Humans Evolved from Rodent That Lived in China 160m Years Ago”. ,**Mail Online** içinde, Ağustos 2011. <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2029844/We-evolved-rodent-lived-China-160m-years-ago.html>.
- Said, Edward W. **Orientalism**. 1st Vintage Books ed. New York: Vintage Books, 1979.
- Salama, Mohammad. **Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn**. Library of Middle East History 22. London ; New York: I B Tauris & Co Ltd, 2011.
- Sander, Oral. **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918’e**. 13. Baskı. Ankara: İmge, 2005.
- “Social Darwinism”. ,**Amnh.org** içinde. Erişim 26 Kasım 2015. <http://www.amnh.org/exhibitions/darwin/evolution-today/social-darwinism>.
- “Social Darwinism”. ,**Britannica.com** içinde. Erişim 26 Kasım 2015. <http://global.britannica.com/topic/social-Darwinism>.
- Sümer, Fatma. “Seyyid Bey ve ‘Hak Mefhumunun ve Kuvve-i Müeyyidesinin Sureti Telakkisi Hakkında İslam Felsefe-i Hukuku ile Avrupa Felsefe-i Hukuku Arasında Bir Mukayese’ Başlıklı Konferansı”. ,**Yeniyüzyıl Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi** içinde 1, sayı 2 (04 Şubat 2014): s. 3.
- Şentürk, Recep. **İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhî Yaklaşımlar**. Editör Asım Cüneyd Köksal. 1. Baskı. Yenibosna, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- . “Takdim”. ,**İbn Haldun: Güncel Okumalar** içinde, Editör Recep Şentürk. İz Yayıncılık İnceleme, araştırma dizisi 591 211. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Taslaman, Caner. **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**. İstanbul: İstanbul, 2007. https://books.google.com.tr/books?id=mpZxAQAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&output=reader&pg=GBS.PA2.

- . **Cennet mi Daha Önemli, Allah Rızası mı? / Ödül ve Ceza Sistemi.** youtube. Erişim 28 Aralık 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=Zixu1upU3u0>.
- Taylor, Simon. “The True Meaning of *In The Long Run We Are All Dead*”. **Blog.** ,**Simon Taylor: Behind The Blue Eyes** içinde, 05 Mayıs 2013.
<http://www.simontaylorsblog.com/2013/05/05/the-true-meaning-of-in-the-long-run-we-are-all-dead/>.
- TBMM. **Türk Medeni Kanunu.** ,**Özel Hukuk** içinde. C. 4721, 2001.
<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin1.AspX?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=medeni%20kanun&Tur=1&Tertip=5&No=4721>.
- “Tevekkül Ne Demektir, Kader ile İlişkisi Nedir?” **Bilgilendirme Platformu.** ,**Din İşleri Yüksek Kurulu Dini Bilgilendirme Platformu** içinde. Erişim 28 Aralık 2015. <https://fetva.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/35792/tevekkul-ne-demektir--kader-ile-iliskisi-nedir->.
- Tezcan, Mahmut. “İbn Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri”. ,**Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi** içinde 14, sayı 1 (1981): s. 205–12.
doi:10.1501/Egifak_0000000754.
- Teziç, Erdoğan. **Anayasa Hukuku: Genel Esaslar.** 16. Baskı. Hukuk Dizisi 1444. İstanbul: Beta, 2013.
- The Editors of Encyclopædia Britannica. “Determinism”. ,**Encyclopedia Britannica** içinde, 04 Haziran 2015. <http://global.britannica.com/topic/determinism>.
- “The Peril of DNA: It’s not Perfect”. ,**article.latimes.com** içinde. Erişim 02 Aralık 2015. <http://articles.latimes.com/2008/dec/26/local/me-dna26>.
- Tosun, Necdet. “TDVA- Râbıta- الرابطة-”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 27 Ocak 2016.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=340378&idno2=c340250#1>.
- Türcan, Talip. “TDVA - Şeriat- الشريعة-”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 21 Ocak 2016.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=380571&idno2=c380353#1>.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi. **Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin’in Hukuk Kuramı.** 3. Basım. 158. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Tyson, Peter. “NOVA”. ,**Being Queen** içinde. Erişim 06 Aralık 2015.
<http://www.pbs.org/wgbh/nova/nature/being-queen.html>.
- Tzortzis, Hamza. **87.500.000 Kişi Öldürüldü! Gerçek Terörizm Budur!** youtube, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Bb9ePmGuwn8>.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”. ,**Mukaddime 1** içinde, 3. Baskı., 1:s. 13–154. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

- . **İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri**. 1. Baskı. Biyografi 1. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2013.
- . “Süleyman Uludağ’ın Dipnotu”. ,**Mukaddime** içinde, 1. Cilt 3. Baskı, 2. Cilt 4. Baskı., 1:–2:s. 157–1090. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Uygun, Oktay. **Devlet Teorisi**. 1. Baskı. İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2014.
- . **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, 2008.
- Üçok, Coşkun, Ahmet Mumcu, ve Gülnihâl Bozkurt. **Türk Hukuk Tarihi**. 12. bası. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “TDVA- Kaderiyye **القدرية**”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 03 Ocak 2016.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=240064&idno2=c240044#1>.
- Weber, Max. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**. Çeviren Zeynep Gürata. 2. Baskı. Ayraç Yayınevi, 1999.
- . **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**. Çeviren Özer Ozankaya. 1. Baskı. 1 c. Kültür Dizisi. İstanbul: Cem Yayınevi, 2011.
- Wilberforce, Samuel. “Din Modern Bilim ile Bağdaştırılabilir mi?” ,**Batiya Yön Veren Metinler** içinde, 1860. <http://www.dusuncetarihi.com/makale/din-modern-bilim-ile-bagdashirilabilir-mi>.
- “Yaratılış 11. Ayet”. ,**İncil** içinde. Erişim 25 Aralık 2015.
<http://incil.info/kitap/Yaratilis/11>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “TDVA- Mâtürîdiyye **الماتريدية**”. ,**TDV İslam Ansiklopedisi** içinde. Erişim 03 Ocak 2016.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=280165&idno2=c280089#1>.
- Yıldırım, Ömer. “Auguste Comte ve Üç Hal Yasası”. ,**Felsefe.gen.tr** içinde. Erişim 26 Kasım 2015. http://www.felsefe.gen.tr/auguste_comte_ve_3_hal_yasasi.asp.
- Yıldız, Mustafa. “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”. ,**Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi** içinde, sayı 10 (Güz 2010): s. 25–55.
- Yüksel, Edip. “Islamic Theory of Evolution (Shanavas)”. ,**19.org** içinde. Erişim 26 Kasım 2015. <http://19.org/books/islamic-theory-of-evolution-shanavas/>.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Ercan Er. 1988 yılında Ankara-Keçiören’de doğmuştur. Liseye Köy Hizmetleri Anadolu Lisesinde başlamıştır. Hazırlığı orada bitirdikten sonra 2003 yılında Diyarbakır’a taşınmıştır. Diyarbakır Anadolu Lisesi’nde lise eğitimini 2006’ya kadar sürdürüp başarıyla sonuçlandırmıştır. 2006-2011 yılları arasında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde okumuş ve eğitimini bu süre sonunda başarıyla sonuçlandırmıştır. 2011-2013 yılları arasında Ankara Barosunda avukatlık stajını bitirmiştir. 2013-2016 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi Kamu Hukuku Yüksek Lisans Bölümünü “İbn Haldun’un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri” adlı teziyle bitirmiştir.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Galatasaray Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı : Ercan ER
Tez Başlığı : İbn Haldun'un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme
Sürecinde Hukukun Yeri
Savunma Tarihi : 10 Şubat 2016
Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Birden Güngören BULGAN

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı

İmza

Yrd. Doç. Dr. Birden Güngören BULGAN

Prof. Dr. Oktay UYGUN

Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAG

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK