

42600

**T.C.
DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI**

**Hazırlayan
HÜSEYİN SADOĞLU**

42600

**İBN HALDUN'DA SOSYO-EKONOMİK
DEĞİŞME**

**Danışman
Doç.Dr.BÜNYAMİN DURAN**

*Bu yüksek Lisans Tezi Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Lisansüstü
Tez Yönergesine Uygun Olarak Hazırlanmıştır*

**KÜTAHYA
Temmuz 1995**

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
TEZ MERKEZİ**



İBN HALDUN' DA
SOSYO - EKONOMİK DEĞİŞME
(Yüksek Lisans Tezi)
Hüseyin SADOĞLU
Kütahya - 1995

ÖZGEÇMİŞ

1969 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesine bağlı Eğridere Köyü'nde doğdum. İlk-orta ve lise tahsilimi Çaykara'da tamamladım. 1987 yılında Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Kamu Yönetimi bölümüne girdim. 1991 yılında aynı bölümden mezun oldum. 1992 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı Nazmi Kalafatoğlu Eğitim Merkezi'nin bir yıllık İngilizce hazırlık programına devam ettim. 1993 yılında Dumlupınar Üniversitesi, Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Tarihi Anabilim dalına Araştırma Görevlisi olarak atandım. Aynı zamanda Dumlupınar Üniversitesine bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İktisat Anabilim dalında yüksek lisans eğitimine devam ettim. Halen Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak göreve devam etmekteyim.

ADRES:

Dumlupınar Üniversitesi
Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fak.
11000- BİLECİK

02.10.1995

Hüseyin SADOĞLU

ÖZET

İbn Haldun, değişim teorisini insanların sosyal varlıklar olduğu varsayımı üzerinde inşa etmiştir. Ona göre sosyal organizasyon gerekli bir şeydir. Çünkü hiç kimse kendi kendine yeterli değildir. İnsanlar saldırıya engel olacak kuvvetli bir otoriteye aynı zamanda ihtiyaç duyarlar. Halk üzerinde mutlak bir otoriteye sahip ve onları birbirlerinin saldırılarından koruyacak bir hükümdara gerek vardır.

İbn Haldun'un değişim teorisi iki farklı sosyo-ekonomik yapıya dayanır (göçebe-yerleşik). O, tarihsel gelişmeyi bu yapıları gözlemleyerek açıklamıştır. Yerleşik hayat görece olarak seküler, zengin ve gelişmiştir. Ahlaki, ruhi, fiziki ve kültürel açıdan yerleşik ve göçebe halk iki ayrı dünyada yaşarlar. İbn Haldun'un teorisi yerleşik halk ile göçebe halkın çatışmasına dayanır. Çöl göçebeleri şehrin lüksüne sahip olmak ister; kentleşme onların bu amaçlarını gerçekleştirmek için kurulur. Bu nedenle göçebeler sürekli olarak atak olur ve şehirleri ve kasabaları fetheder. Kentsel alanların fethedilmesi sonucunda devlet ya da imparatorluk kurulur. Fakat fetihçiler bir kere şehre yerleştiklerinde, egemenliği altına aldıkları yerleşik halkın dejenerasyonuna uğrarlar. Bu nedenle tarih, döngüsel bir değişimdir.

Asabiyet, toplumun gelişmesinde en önemli faktördür. Bu soyut kavram bir birlik fikrini ifade etmektedir ki; bu da sosyal grup bağlılığını sağlamaktadır. Benzer şekilde kan bağı da aynı sosyal gruplaşmayı temin eder. Bununla birlikte bu bağın, yani asabiyetin kan bağı ilişkisine dayanmış olması gerekmez. Asabiyet sosyal olduğu kadar, psikolojik, fiziksel ve siyasi bir fenomendir.

ABSTRACT

Ibn Khaldun built his theory of change on the premise that humans are social creatures. According to him social organization is something necessary. Because no one is self-sufficient. At the same time people required strong authority in order to restrain aggression. A sovereign is required who will have absolute authority over the people, and prevent them from attacking one another.

Ibn Khaldun's theory of change is based on two different socio-economic structures (Nomadic-Sedentary). He explained the historical development by observing these structures. Sedentary life is relatively secular, affluent and development. Morally, spiritually, physically and culturally sedentary and nomadic people live in two different worlds. Ibn Khaldun's theory is based on conflict, the clash between nomadic and sedentary people. The desert nomads covet the luxuries of the city; urbanization is found to be the goal of them. The nomads, therefore continually attack and conquer cities and towns. As a result of the conquest of the urban areas, a state or empire is formed. But once the conquerors settle in the cities, they fall to the degeneration of the sedentary people they conquered. Thus, history is a cycle of change.

Asabiyah is the most important factor in the development of society. This abstract concept conveys the idea of the bond that ensures the cohesion of a social group just as, analogously, the tendons ensure the cohesion of flesh to the bones. However, this bond, asabiyah is not necessarily based on consanguinal relation. It is a social as well as psychological, physical and political phenomenon.

İÇİNDEKİLER

Giriş	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN HAYATI VE MUKADDİME

I.İbn Haldun'un Hayatı ve İlmi Kişiliği	4
1-İbn Haldun'un Hayatı	4
2-İlmi Kişiliği	8
3-Devlet Adamı İbn Haldun	9
II.Mukaddime'yi Ortaya Çıkaran Siyasal ve Sosyal Çevre	10
1-14. Yüzyılda Kuzey Afrika ve Endülüs	10
2-Siyasal Bunalımların Etkisi	12
3-Entellektüel Çevresi	13
4-Mukaddime'nin Muhtevası ve Sosyoloji İlmi	14
III.Mukaddime'nin Osmanlı'ya ve Batı'ya Girişi	16
1-Mukaddime'nin Osmanlıya Girişi ve Siyasal Etkileri	16
2-Mukaddime'nin Batıya Girişi	18

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞMENİN NİTELİĞİ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME TEORİLERİ

I.Toplumsal ve Ekonomik Değişmenin Niteliği	20
II.Toplumsal Değişmenin Çeşitli Biçimleri	21
III.Toplumsal Değişme Teorileri	23
1-Çizgisel(Linear) Teoriler	24
a-A.Comte ve Entellektüel Bilgi	25
b-Spencer'in İlerlemeci Organizmacı Yaklaşımı	26
2-Diyalektik Teoriler	26
a-Hegel'de Diyalektik İlerleme	26
b-Marx'ın Diyalektik Materyalizmi	28
3-Ritmik ve Devri (Cylical) Teoriler	30
a-Toynbee'de "Meydan Okuma ve Cevap Verme" Süreci	31
b-Pareto'nun "Seçkinlerin Sirkülasyonu" Teorisi	32
c-Oswald Spengler'in Kültür Organizmaları	33

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN BİLİMSEL YÖNTEMİ VE TOPLUM FELSEFESİ

I.İbn Haldun'un Tarih Anlayışı ve Bilimsel Yöntemi	36
1-İbn Haldun'un Batını Tarih Anlayışı	36
2-İbn Haldun'da Determinizm ve Çeşitli Biçimleri	39
3-İbn Haldun'da Takdir-i İlahi - Determinizm İlişkisi	42
4-İbn Haldun'da Ekonomik Determinizm	43
II.İbn Haldun'un Toplum ve İktidar Felsefesi	45
1-İbn Haldun'da İnsan Doğası	45
2-İbn Haldun'da Toplumun Varlık Nedeni	49
3-İbn Haldun'da İktidar Felsefesi	51

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'DA SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞMENİN SEYRİ

I.Bedevi Toplumun Sosyo-Ekonomik Yapısı	55
1-Göçebe Üretim Tarzı	56
2-Bedevi Toplumun Sosyal Yapısı	57
3-Bedevi Toplumda Siyasal Otorite	58
II.Bedevi Toplumdan Haderi Topluma Geçiş	60
1-Geçiş Sürecinde Asabiyetin Rolü	61
2-Tavırlar(Etvar) Nazariyesi	62
III.Medeni Toplumun Sosyo-Ekonomik Yapısı	65
1-Haderi Toplumda İktisadi ve Sosyal Düzen	66
2-Kentleşmenin Yaygınlaşması	68
3-Siyasal İktidarın Kurumsallaşması	69
IV.Medeni Toplumun Çözülmesi ve Devletin Çöküşü	72
1-Ekonomik Faktörlerin Çöküşe Etkisi	72
2-Devletin Önlenemez Çöküşü	75

BEŞİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN TEMEL
DİNAMİKLERİ

I.Toplumsal Değişmenin İtici Gücü: Asabiyet	78
1-Asabiyetin Niteliği	78
2-Asabiyetin Biçimleri	81
3-Asabiyeti Ortaya Çıkaran Çevre	83
4-Asabiyetin Seçkin Niteliği	86
5-Asabiyet ve Toplumsal Dayanışma	88
II.İbn Haldun'da Toplumsal Değişmenin Ekseni	90
III.Toplumsal Değişmede Dış Etken Olarak Taklit	91
IV.İbn Haldun'da Sosyo-Ekonomik Değişmenin Niteliği	93
Sonuç	96
Bibliyografya	99

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı; İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde ortaya koyduğu sosyo-ekonomik değişme teorisini sistematik bir bütün haline getirerek temel dinamiklerini ve niteliğini belirlemektir.

Genel anlamıyla değişme; bireysel yaşantımızdan ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel düzeylere kadar varlığını sürekli hissettiren bir olgudur. Dahası bugün değişme kavramı, ekonomik ve toplumsal kurumların değişmez bir niteliği olarak kabul edilmektedir. Öte yandan hemen hemen bütün kültür ve ideolojiler de insan toplumlarının sürekli bir değişme içerisinde olduklarını kabul ederler.

Günümüzde ekonomik ve toplumsal kurumların hızla ve durmaksızın değiştiği bir ortamda bilime düşen görev; bu değişimin nedenlerini, ölçeğini ve niteliğini ortaya koymaktır. Toplumlar, bilimsel çalışmaların sağlayacağı bu bulgular sayesinde değişme karşı tavrı belirleme imkanlarına sahip olabileceklerdir.

Bu noktada İbn Haldun'un sosyo-ekonomik değişme teorisinin temel dinamiklerinin ve niteliğinin belirlenmesi hem günümüzün ekonomik ve toplumsal kurumlarını doğru yorumlamak, hem de ülke ölçeğinde uygulanacak politikaların belirlenmesinde yardımcı olabilir. İbn Haldun'un sosyal teorisi her ne kadar 14.yüzyılın Kuzey Afrika'sının sosyal ve siyasal olaylarının bir ürünü olsa da, onun düşüncelerini incelemek zamanımıza sırt çevirmek anlamına gelmez. Çünkü İbn Haldun, ulaştığı sonuçlar itibariyle günümüz toplumlarının bir çok iktisadi ve toplumsal sorununa da ışık tutmaktadır. Öte yandan İbn Haldun'un sosyo-ekonomik değişme teorisi, gözlemlerinin dayandığı 14.yüzyılın Kuzey Afrika ve Ortadoğu toplumlarının bugün bile az gelişmişlik sürecini aşamamaları gerçeği göz önünde tutulursa, bu toplumsal ve ekonomik yapıların anlaşılmasında önemli katkılar sağlayabilir.

İbn Haldun'un sosyo-ekonomik değişme teorisinin yer aldığı eser, "El-İber" adlı kitabının giriş kısmını oluşturan Mukaddime adlı eseridir. İbn Haldun, İslam dünyasının iktisadi, siyasi ve entellektüel gerilemenin başladığı 14. yüzyılda, bir türlü istikrar kazanamayan hanedanlıklarda 25 yıl bir çok siyasi ve idari görevde bulunduktan sonra politik mücadelelerden uzaklaşarak "İbn Selame Kalesi"nde Mukaddime'yi kaleme alır. Bu itibarla beş aylık bir

çalışmanın ürünü olan Mukaddime, uzun siyasi tecrübelerin bir kritiği niteliğindedir.

İbn Haldun'u İslam düşüncesi ve günümüzün sosyal bilimleri açısından öncü kılan nitelik, ekonomik ve toplumsal olayların arkasındaki gerçek nedenleri determinist bir yaklaşımla açıklama çabasıdır. Ona göre olayları sadece nakletmekle yetinen zahiri tarih, olayların sebep-sonuç ilişkisini ortaya koymadıkça hiç bir anlam ifade etmez. Bu itibarla sosyal değişme ya da ilerleme yasaları, ancak bir çok veriyi toplamak ve bu olaylar arkasındaki nedensellik bağının ortaya konulması suretiyle elde edilebilir.

Tüm bilimsel gerçeğin kökeninin Allah'ta olduğunu iddia etmesine rağmen, İbn Haldun olayların kanun ve düzenliliklerini araştırmada inancın bir yöntem olamayacağını ortaya koymuştur. İbn Haldun'a göre bilimsel bilgiye ulaşmanın tek yolu; maddi, somut ve deneysel yöntemlerdir.

İbn Haldun'a göre tarihsel olaylardan yola çıkarak elde edilecek genellemelerin her şeyden önce pratik birtakım faydaları vardır. Bu faydalar: "İnsanların cemiyetler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan umrana, medenileşmeye ve insan cemiyetlerine arız olan zati hastalıkları teşhis etmek, kainatın sebep ve illetlerini anlamaktır. Böylece kişi mukallitlikten kurtulacak, kendinden önce geçmiş çağların ve kendinden sonra gelecek kavim ve nesillerin durumlarını anlamış olacaktır."

Toplumunu veya tarihi, ilmi yapılabilir bir alan olarak tesis etmek isteyen İbn Haldun; tarihin rastlantısal olmayan düzenli olaylardan meydana geldiğini kabul etmiştir. Bu kanuni düzenlilikleri izlemeyen birtakım olaylar olmuştur ve gelecekte de olacaktır; ancak bu tür olaylar arızî niteliktedir ve böyle bir genellemenin yapılmasına engel değildir.

Ashında İbn Haldun'un düşüncelerini anlamak, toplumsal değişme teorisinin niteliğini ve sınırlarını belirlemek, sanıldığı gibi aksine oldukça zor bir çalışmadır. Bu durum daha çok, İbn Haldun'un zaman zaman Mukaddime'ye eklemeler yapmasından ve bugün iki ayrı Mukaddime nüshasının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bugün mevcut olan tercümelerin de bir ölçüde yukarıdaki durumdan kaynaklanan farklılığı, bu çabayı daha da güçleştirmektedir.

Bu çalışma yapılırken, İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri temel kaynak olarak belirlenmiştir. Ancak burada tek bir tercüme ile yetinilmemiş, üç farklı tercüme karşılaştırılarak, Mukaddime'nin bütünlüğüne en uygun olan veriler tercih edilmiştir. Ayrıca İbn Haldun üzerine çalışma yapan birçok araştırmacının da eserlerinden büyük ölçüde istifade edilmiştir. Netice

itibariyle İbn Haldun'un değişim dűşüncesi hiç bir zorlama yoruma girilmeden olabildiğince objektif bir şekilde ortaya konulmuştur.

İbn Haldun'un sistematik bir bütün haline getirmeye çalıştığımız sosyo-ekonomik değişme teorisi, bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede çalışma beş bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde; İbn Haldun'un düşüncelerini büyük ölçüde belirleyen sosyal ve siyasal çevre tahlil edilmiştir. Bu bölüm; İbn Haldun'un hayatı, ilmi kişiliği, Mukaddime'yi ortaya çıkaran sosyal ve siyasal çevre, Mukaddime'nin Osmanlı'ya ve Batı'ya girişi kısımlarından oluşmaktadır.

İkinci bölümde; sosyo-ekonomik değişmenin niteliği belirlemeye çalışılmıştır. Bu itibarla bölümün ilk kısmında toplumsal ve ekonomik değişmenin niteliği, ikinci kısımda toplumsal değişmenin gelişme, ilerleme, evrim, devrim gibi çeşitli biçimleri ele alınmış ve son kısımda toplumsal değişme teorilerinin genel bir özeti yapılmıştır.

İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisinin temel varsayımlarını oluşturan üçüncü bölüm, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İbn Haldun'un tarih anlayışı ve bilimsel yöntemi, ikinci kısımda insan doğası anlayışına bağlı toplum ve iktidar felsefesi izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ana bölümleri, dördüncü ve beşinci bölümleridir. Dördüncü bölümde, İbn Haldun'un bedevi toplum başlangıç olmak üzere; devletin kurulması ve çöküş süreci tahlil edilmiştir. Bu itibarla birinci kısımda bedevi toplumun sosyo-ekonomik yapısı, ikinci kısımda bedevi toplumdaki haderi topluma geçiş, üçüncü kısımda medeni toplumun sosyo-ekonomik yapısı, dördüncü kısımda ise medeni toplumun çözülmesi ve devletin çöküşü izah edilmiştir.

İbn Haldun'da toplumsal değişmenin temel dinamiklerinin tahlili niteliği taşıyan beşinci bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İbn Haldun'un sosyal teorisinin anahtar kavramı olan asabiyetin niteliği, biçimleri, seçkinci özelliği tartışılmış; onun sosyal çevre ve dayanışma biçimleriyle ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Nihayet ikinci kısımda toplumsal değişmenin eksenini oluşturan devletin ve umranın, kültür ve medeniyetle karşılaştırmalı bir analizi yapılmış, son kısımda da toplumsal değişmenin niteliği ve dış dinamiği belirlenmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN HAYATI VE MUKADDİME

İnsan; davranışlarının karmaşıklığına rağmen, bilinç sahibi olması sayesinde düzenli tepkiler verebilen ve içinde yaşadığı toplumla uyum sağlayabilen sosyal bir varlıktır. İşte insan eylemleri böyle bir düzenliliği gösterebildiği için bir çok sosyal bilimin konusu olabilmektedir. Öte yandan her insan eylemi gibi, düşünce sistemleri de ortaya çıktıkları siyasal ve sosyal çevreden soyutlanamazlar. Bu itibarla İbn Haldun'u ve onun Mukaddime'sini, 14. yüzyıl Ortaçağ İslam dünyasının toplumsal ve siyasal koşulları içerisinde mütalaa etmek gerekir.

Bu çalışmada, İbn Haldun'un hayatı ve Mukaddime adı altında düzenlenen birinci bölüm; önce İbn Haldun'un hayatı ve ilmi kişiliği, daha sonra Mukaddime'yi ortaya çıkaran siyasal ve sosyal çevre, son olarak da Mukaddime'nin Osmanlı'ya ve Batı'ya girişi ana başlıkları altında sunulacaktır.

1-İbn Haldun'un Hayatı ve İلمي Kişiliği

Asıl adı Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed olan İbn Haldun, otobiyografisini "El-İber" adlı kitabının yedinci cildinde ayrıntılı bir şekilde kaleme almıştır. Biz bu çalışmada fazla ayrıntıya girmeden İbn Haldun'un hayatını üç ayrı safhada ele alacağız¹.

1-İbn Haldun'un Hayatı

Veliyüddin lakabıyla da anılan İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta dünyaya geldi². İbn Haldun diye anılmasının nedeni atalarının Tunus ve Endülüs'te Haldunoğulları adıyla tanınmasıdır. İbn Haldun'un soyağacı sahabeden Va'il'e kadar dayanmaktadır. Haldunoğulları Yemen ve Tunus civarında genellikle askeri, idari ve ilmi alanlarda ün yapmış soylu bir aile olarak bilinmekteydi. Ailesi aslen Hadramut'lu olup Endülüs'ün fethi sırasında önce Karmuna'ya oradan da İsbiliye (Sevilla) şehrine göç etmişti. Burada İbn Haldun'dan çok önce XI.yüzyılda felsefe, astronomi ve matematikte ün

¹-İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), M.E.B.Y., İst.1990, Cilt:1, s.1

²-Franz Rosenthal, "İbn Khaldun in His Time" (Edit by Bruce B. Lawrence, *İbn Khaldun an Islamic Ideology*, Leiden: E.J. Brill, 1984, s.14). İbn Haldun'un doğum tarihi konusunda kaynaklar farklı tarihleri göstermektedir. Rosenthal ve Uludağ 27 Mayıs olarak bildirirken, Ugan 19 Mart'ı göstermektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.1

yapmış bir filozof³ bulunduğu gibi Haldunoğulları uzun yıllar Endülüs'te hükümdarlara danışmanlık hizmetlerinde bulunmuş, müslümanların hıristiyanlar karşısında gerilemesi sonucunda Muhammed bin Hasan komutası altındaki askerlerle beraber İşbiliye şehrinden Tunus'a göç etmek zorunda kalmışlardı.

İbn Haldun 1332 yılından 1351 yılına kadar babasının nezaretinde yetişti. Böylece ilk hocası da babası olmuş oldu. İlk önce Kur'an'ı ezberledi ve zamanın ulemasından kıraat, kelam ve fıkıh dersleri almaya başladı⁴. Tunus'un ünlü Zeytuniye medreselerinde okudu.⁵ O dönemin tanınmış ilim adamlarından olan Muhammed bin Bezzal-i Ensari'den kıraat, Muhammed El-Arabi El-Hasayidi ve Şeyh Muhammed Şevvaş El-Mezazi gibi alimlerden edebiyat, Ebu Abdullah Muhammed bin Bahr'den kelam, Şeyh Ebu Kasım Muhammed bin Kusayr ve Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed bin Süleyman'dan hadis ve fıkıh dersleri alıp bu ilimlere vakıf oldu. Okuduğu ve tetkik ettiği kitaplardan bahsederken, "bu kitapları herkesin yaptığı gibi ezberlemedim, sadece okudum" diyor⁶. Sık sık Tunus ulemasının fikir meclislerine katılıp onlardan istifade etmeye çalıştı. 18 yaşından sonra iki hocanın nezareti altında Tunus medreselerinde ders vermeye başladı⁷.

Genç yaşta ilmi şahsiyetiyle siyasi çevreler tarafından takdirle karşılanmış, Fas hükümdarı Sultan Ebu İnan kendisini Fas'a çağırmış ve ona katiplik ve Saltanat dairesi sekreterliği görevi vermiştir. Fakat genç yaşta bilgi ve yeteneği sayesinde devlet bürokrasisindeki hızlı yükselişi sultanın yakın çevresindeki idarecileri rahatsız etmişti. Sonuçta onların tezgahladıkları siyasi bir komploya uğrayınca Sultan Ebu İnan'ın ölümüne kadar hapiste yatmak zorunda kaldı. Her ne kadar saltanat Sultan Ebu Salim'in eline geçtikten sonra serbest bırakılmış ve eski görevine iade edilmişse de, İbn Haldun Fas'tan ayrılarak Endülüs'e gitti⁸.

İbn Haldun Endülüs'e varınca, İspanya'daki son islam devleti olan Beni Ahmer devletinin hükümdarı Sultan Ebu Abdullah bin Ahmer tarafından hürmetle karşılandı. 1366'da Sultan kendisini barış konusunda görüşmeler yapmak üzere Kastilla kralı Alfons'a temsilci olarak Sevilla'ya gönderdi. Kral

³-Cemil Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Yayınevi, cilt:3, İstanbul 1976, s.13

⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Hazırlayan:Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, 2. Basım, İst.1988, s.17

⁵-Meydan Larousse, İbn Haldun Maddesi Cilt: 6, s.160

⁶-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İbn Haldun ve Felsefesi", İş Mecmuası, Sayı:8, Cilt:1, İstanbul, 1937, s.4

⁷-Fındıkoğlu, a.g.e.,s.5

⁸-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1... s.III

Alfons, Sevilla'nın İbn Haldun'un atalarının eski yerleşim yeri olmasından da yararlanarak, ailesinin geçmişte ikamet ettiği toprakları kendisine vermek karşılığında kendi hizmetinde çalışmasını önerdiyse de bu öneriyi reddederek tekrar Gırnata'ya döndü⁹.

Bu sırada Becaye Sultanı Ebu Abdullah, bedevi kabilelerin sık sık çıkardıkları iç isyanları bastırmak üzere kendisini yanına çağırdı. Bu görevi yürütürken kendisine çok geniş yetkiler tanındı. İç isyanları başarılı bir şekilde bastırıldığı sırada Sultan Ebu Abdullah, amcasının oğlu Ebu Abbas tarafından öldürülünce önce Beskere'ye, oradan da 1375 yılında Beni Tucin'deki İbn Selame Kalesine gitti¹⁰.

İbn Selame Kalesi (Benu Selame, Taoughzout Kalesi), o dönemde Arifoğulları kabilesinin denetimi altında idi. İbn Haldun, değişik hükümdarın yanında yaklaşık 25 yıl bir çok siyasi ve idari hizmette bulunduktan sonra iç isyanlardan, siyasi kavgalardan, iktidar mücadelelerinden uzak olmak, kendini ilmi araştırmaya sevk etmek maksadıyla 1375 yılından 1379 yılına kadar bu kalede ikamet etmiştir. Düşünür, 25 yıllık siyasi tecrübe ve gözleminin ürünü olan "Mukaddime" sini burada beş aylık bir çalışmanın sonucunda kaleme almıştır¹¹. Meriç'in deyimiyle "çağının her büyük faciasında ya oyuncu, ya da seyirci" olan düşünür "kılıcı ile fethedemediği ülkeleri kalemiyle fethediyor."¹²

İbn Haldun, Mukaddime'yi tamamladığında onun bir nüshasını 1378'de Tunus Sultanı Ebu Abbas'a sunmuş, bir nüshasını da Sultan Ebu Faris Abdülaziz'in Tunus Saray Kütüphanesine takdim etmiştir. Sultan Ebu Abbas, kendisinden Mukaddime'de incelediği metodlar çerçevesinde genel bir tarih kitabı yazmasını istediğinde "El-İber"i kaleme alır¹³.

Aslında bugün Mukaddime olarak bilinen eser "El-İber" in giriş kısmını teşkil etmektedir. Bununla birlikte düşünürün kendi orjinal "Sunuş'u" ve "Birinci Kitap", Mukaddime diye bilinen bağımsız bir çalışma oldu. İbn Haldun kendi otobiyografisinin 1394 baskısında "Birinci Kitap" tan bu şekilde bahseder¹⁴.

⁹-Sena, a.g.e., s.13

¹⁰-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1... s.V

¹¹-İbn Haldun, Mukaddime,(Çev.S.Uludağ),Cilt:1... s.17,49

¹²-Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 1977, s.149,150

¹³-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1... s.IV

¹⁴-İbn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History; (Translated from the Arabic by Franz Rosenthal), Vol:1, Princeton University Press, Princeton 1987, s.lxviii

İbn Haldun'un Tunus saray kütüphanesine takdim ettiği "El-İber" in ve dolayısıyla "Mukaddime"nin bu nüshasına "Tunus Nüshası" adı verilmektedir. Bu nüsha şu bölümlerden meydana gelmektedir:

1-Mukaddime

2-İslamdan önceki Arapların Tarihi

3-Emevi ve Abbasi devletleri tarihinin bazı bölümleri

4-Berber ve Zenata tarihi

İbn Haldun, Mısır'a geldikten sonra Mukaddime ve el-İber'de zaman zaman değişiklikler yapmış; el-İber'in kapsamına Arap olmayan devletlerin tarihlerini de ekleyerek onu bir "dünya tarihi" haline getirmeye çalışmıştır. Bu arada "et-Tarif" diye bilenen kendi otobiyografisini de "Yedinci Kitap"ın sonuna ilave etmiştir. Mukaddime'nin bu değişiklikleri içeren baskısına da "Mısır Nüshası" adı verilmektedir¹⁵.

İbn Haldun, 1381'de Hacca gitmek amacıyla önce Mısır'a hareket ediyor. Bu dönemde Mısır'da Memluk sultanı Berkog daha henüz tahta geçmişti. Düşünür, İskenderiye'ye geldiğinde öğrencilerinin ricasıyla Ezher Medreselerinde fıkıh dersleri vermeye başladı. Kısa zaman sonra medreselerden birine müderris olarak tayin oldu. Bu arada gittikçe artan ilmi şöhreti sayesinde Sultan Berkog tarafından Maliki mezhebinin kadılığına getirildi. Ancak bir süre sonra Fas'takine benzer bir komploya uğrayınca Maliki kadılığından istifa edip tekrar Ezher'de ders vermeye başladı.¹⁶

İbn Haldun, bundan sonra Hac farizasını yerine getirmek için Sultan Berkog tarafından bütün ihtiyaçları karşılanarak Mekke ve Medine'ye gitmiş, ardından Kudüs'ü de ziyaret etmiştir¹⁷. Hac yükümlülüğünü yerine getirdikten sonra Mısır'a döndüğü sıralarda Şam, Timur tarafından ele geçirilince Sultan Nasireddin Ferec, kendisini barış konusunda Timur'a temsilci olarak gönderdi. Geniş siyasi tecrübesi ve olgun tavırlarıyla Timur'u hayretler içinde bırakınca, kendisine onun hizmetinde kalması için telkinde bulundu. Ancak Timur'un hizmetinde girmek veya uzun zaman sonra tekrar siyasi bir görevi almak istemeyen düşünür, bir müddet sonra geri dönmek kaydıyla onun yanından ayrıldı.

Hayatının son dönemlerinde Mısır'da Sultan Salih'in türbesinde fıkıh ve hadis dersleri vermiş olan İbn Haldun, daha önce ayrılmış olduğu Maliki

¹⁵-Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s.21

¹⁶- Sena, *İbn Haldun'un Maliki mezhebi kadılığından ayrılmasını ailesinin tümünü bir deniz kazasında kaybetmesine bağlar*. Bkz. Sena, a.g.e., s.13

¹⁷-İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1... s.17

mezhebinin kadılığını kesintili de olsa uzun yıllar ifa etti. Yazdığı Mukaddimesi ile yalnızca İslam dünyasında değil Batıda da hayret ve takdirle karşılanan düşünür 17 Mart 1406'da 74 yaşında Kahire'de vefat etti. Kabri Kahire'deki Sofiyye kabristanında bulunmaktadır.¹⁸

2-İlmi Kişiliği

İbn Haldun bir çok ilimle meşgul olmakla birlikte bugün daha çok sosyoloji, tarih felsefesi ve medeniyet tarihi gibi alanlarda öncü veya kurucu olarak nitelendirilmektedir. Aslında kelamdan matematiğe, fıkıhtan edebiyata kadar bir çok alanda ilmi tetkiklerde bulunan düşünürün yetişmesinde en etkili olan alimlerin çoğu Endülüs Müslümanları zayıf düştükten sonra Kuzey Afrikaya (özellikle Tunus'a) göç etmek zorunda kalan ilim adamlarıydı. Onun akli ilimler alanında en çok istifade ettiği düşünür Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmeş Şerif Haseni idi. Ondan özellikle İbn Sina'nın "İşarat"ını ve "Şifa"sını, ve Aristo'nun "Telhis" lerini okudu¹⁹.

İbn Haldun, antik Yunan filozofları arasında özellikle Sokrates, Platon ve Aristo'dan bahseder. Ancak Aristo'yu akli ilimlerde bir otorite kabul etmekle beraber İbn Rüşd'ten sonra müslüman filozofların bu eserler üzerinde büyük araştırmalar yapmalarıyla Yunan felsefe ekolünün çok üstüne çıktıklarını iddia eder. Kendisi felsefeye pek rağbet etmemekle beraber Farabi'yi, İbn Sina'yı, İbn Bace'yi ve İbn Rüşd'ü bu konuda otorite olarak kabul eder²⁰.

Teşekkül devri istisna tutulursa, İslam düşüncesinin en güçlü temsilcilerini 7. ve 14. asırlar arasında ortaya çıkardığı söylenebilir. Bu dönem felsefede İbn Sina, Farabi, İbn Rüşd; kelamda Fahrüddin Razi ve İbn Teymiye; tasavvufta İbn Arabi ile en güçlü çağını yaşamıştır. İbn Haldun'un böyle bir kültürel ve bilimsel birikimi en iyi şekilde değerlendiren ve bu kuşağın sosyoloji alanındaki temsilcisi olduğu söylenebilir²¹.

İbn Haldun'un bilimsel yöntemini daha sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde ele alacağımızdan burada daha fazla ayrıntıya girmiyoruz.

¹⁸-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1... s.VI

¹⁹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. S.Uludağ), Cilt:1... s.69

²⁰-Muhsin Mehdi, "İbn Haldun", (Çev: Mustaf Armağan), Düzenleyen: M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1983, s.112)

²¹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1... s.5

3-Devlet Adamı İbn Haldun

Kuzey Afrika ve Endülüs'te merkezi imparatorlukların parçalanmaya yüz tuttuğu, iç karışıklıkların ve hanedan çatışmalarının hüküm sürdüğü bir dönemde, yaklaşık 25 yıl birçok devlet bürokrasisinde görev yapan İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu değişim teorisini büyük ölçüde bu siyasal tecrübe ve müşahadeye borçlu olduğu söylenebilir. İbn Haldun'un olağanüstü ilmi dehasının yanında üstlendiği birçok siyasal görevde de çok başarılı bir bürokrat olduğu da görülmektedir. Karşılaştığı birçok hükümdarın kendisiyle birlikte çalışması için ısrarı, hatta zorlaması bu iddiayı destekler niteliktedir²².

Ancak birtakım Batılı düşünürler, İbn Haldun'u siyasal anlamda pragmatist olarak nitelemektedirler. Örneğin Bargues, düşünürü kişisel menfaat ve maslahata göre hareket eden ve tutum belirleyen, hatta bu amaçla her türlü aracı mübah görecektir kadar arivist bir siyaset adamı olarak görmektedir²³.

Uludağ, düşünürün bu eğiliminin daha çok; hangi sebeple olursa olsun ortaya çıkan fırsatlardan yararlanma, hangi yollarla olursa olsun amaca ulaşmak biçiminde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Örneğin Fas Sultanı Ebu İnan kendisini çok genç yaşta ilim meclisine aza olarak tayin ettiği ve sarayda katiplik görevi verdiği halde vefatsızlık göstererek, sultan aleyhine düzenlenen siyasi düzen ve entrikalara karıştığını iddia etmektedir. Uludağ bu durumun İbn Haldun'un kendi hal tercemesinde de itiraf edildiğini ancak düşünürün kendini temize çıkarmak için çeşitli sebepler ileri sürdüğünü ifade etmektedir²⁴. Öte yandan Ugan, İbn Haldun'un bu konuda sergilediği tavrın tamamen dönemin siyasal ve sosyal koşullardan kaynaklandığını ve bu nedenle mazur görülmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre "hükümdarlar katında dolaşmak kusurunu İbn Haldun'a isnad edenler ıstıraplar ve kargaşalıklar içinde çalkalanan o çağın Endülüs'ü ve Batı Afrikası gibi ülkelerde yaşayanlar için bunun bir kusur teşkil etmeyeceğini" veya etmemesi gerektiğini ihmal etmişlerdir²⁵.

Eldeki veriler yukarıdaki iddiayı destekler nitelikte olmakla birlikte İbn Haldun'un ortaya koyduğu siyasal tavrılarda yaşadığı çağın olağanüstü koşullarının da hesaba katılması gerektiği açıktır. Zira bir sonraki bölümde derinlemesine incelenecek olan bu dönem, merkezi otoritenin zayıfladığı,

²²-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan). Cilt: I... s.V

²³-Aynı eser, s.VII

²⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ). Cilt: I... s.33

²⁵-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt: I... s.VII

siyasal iktidarın küçük kabileler arasında paylaşıldığı ve iktidar kavgalarının hüküm sürdüğü Machiavelli İtalyası'na benzemektedir. Machiavelli'nin daha sonra kendi adıyla da anılacak olan "arivizm"²⁶ düşüncesi hatırlanacak olursa her iki düşünürün de bu konudaki tavırlarının arkasında, felsefi veya ahlaki saiklerden ziyade birtakım siyasal kaygıların yattığı görülür.²⁷ Ancak hemen burada İbn Haldun'un arivizminin sadece pratikle sınırlı kaldığını; teorik alanda Machiavelli ile karşılaştırılamayacağını da belirtmek gerekir.

II-Mukaddime'yi Ortaya Çıkaran Siyasal ve Sosyal Çevre

Sosyal bilimlerde genel olarak kabul gören bir düşünceye göre her düşünür, belirli toplumsal koşulların sonucu olarak bilimsel yada estetik bir eseri meydana getirir. Oysa Meriç'e göre İbn Haldun, uygarlık tarihinde böyle bir genellemeye dahil edilemeyecek tek düşünürdür. Meriç'in bu iddiasını Şeker'de aynen tekrarlamaktadır²⁸.

Bununla birlikte bilimsel bir eseri yorumlarken bunun bilinçli bir insan eyleminin ürünü olduğunu hatırla tutmak gerekir. Bu bilinçli insan eyleminin kavranabilmesi için, sadece bu eylemin ortaya koyduğu eseri değil, aynı zamanda bu eylemin yaratıldığı siyasal, toplumsal ve tarihsel bütünlüğün de dikkate alınması gerekir²⁹.

1-14. Yüzyılda Kuzey Afrika ve Endülüs

İbn Haldun'un yaşadığı 14. yüzyıl'da İslam dünyası siyasal, ekonomik, kültürel ve bilimsel alanlarda gerilemeye başlarken, Avrupa daha sonra Rönesans ve Reformu ortaya çıkaracak büyük değişimlerin eşliğindeydi. Bu dönemde Endülüs (İspanya) küçük bir kısmı hariç Hıristiyanların eline geçmişti. Dar bir alana sıkıştırılan Beni Ahmer Devleti bir yandan haçlı

²⁶-Siyaset literatüründe "arivizm" ya da "makyavelizm" gibi adlarla anılan yaklaşım "amaca ulaşmak için her araç meşrudur" biçiminde ifadesini bulur.Bkz. Murat Sarıca, 100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1983, 6. Baskı, s.54

²⁷-16. yüzyılda yaşamış İtalyan düşünürü Niccolo Machiavelli (1469-1527) döneminde Fransa, İspanya, ve İngiltere'de merkezi krallıklar kurulmuş olmasına karşın İtalya henüz siyasi birliğini sağlayamamıştı. İtalya; başta Venedik, Milano, Floransa olmak üzere Yunan site devletlerine benzer biçimde irili ufaklı devletçiklere bölünmüştü. Machiavelli, "Prens" adlı yapıtında bu parçalanmayı önleyecek ve İtalya'nın siyasal birliğini sağlayacak prens birtakım öneriler sunmaktadır.Bkz. Sarıca, a.g.c., s.51

²⁸-Montesquieu, "Kanunların Ruhu" adlı yapıtını Ovidius'un şu mısrası ile niteler:"prolem sine matre ceratam (anasız doğan çocuk). Meriç'e göre anasız doğan çocuk iltifatı düşünce tarihinde tek esere yarışır.Mukaddime'ye. Bkz.Meriç, a.g.e., s.358; Ayrıca Murat Şeker, İktisadi ve Sosyal Bilimler'de Yöntem ve Yaklaşım Sorunları, Değişim Yayınları, Ankara 1986, s.84

²⁹-Ahmet Öncü, Sosyoloji ya da Tarih: İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme, Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s.47

ittifakının yoğun baskısına dayanmaya çalışırken, öte yandan içteki sosyal ve siyasal bunalımlar iç ayaklanmalara ve siyasal çatımalara neden oluyordu. Afrika'da ise Mağrip diye adlandırılan Libya'dan Atlas Okyanusuna kadar uzanan coğrafi bölgede berberber tarafından kurulan üç hanedanlık Muvahhidler Devleti'nin mirasçısı olarak hüküm sürmekteydiler. Bu dönemde Fas'taki Meriniler, Tunus'taki Hafsiler, Cezayir'deki Abdülvadoğulları istikrarsız siyasal yönetimler olarak iktidarda kalmanın mücadelesini verirken, bu coğrafi bölge sık sık bu hanedanlıkların kendi aralarında çıkan kanlı savaşlara sahne oluyordu³⁰.

Öte yandan Meşrik diye adlandırılan Mısır, Suriye Hicaz, Irak, İran, Anadolu, Horasan ve Hindistan bölgesinde güçlü Moğol saldırılarını durdurma başarısını da gösteren Mısır'daki Memluk hanedanlığı en güçlü dönemlerini yaşamaktaydı. Bu dönemde Mısır'da bir yandan Nil Vadi'sinde yapılan yoğun tarım, üretimi artırıp güçlü bir iktisadi yapıyı ortaya çıkarmış, öte yandan Kahire daha bir kaç yüzyıl önce dünyanın bilim merkezi kabul edilen Endülüs'ten savaş yüzünden yoğun bilim adamı göçüyle İslam dünyasının bilim başkenti oluvermişti. Kısacası Mısır; iktisadi, düşünsel ve kültürel alanlarda kendi ortaçağ tarihinin en parlak dönemlerindeydi³¹.

14. yüzyılda dünyanın en güçlü siyasal birliği; önce Cengiz Han, daha sonra Timur önderliğindeki Moğol prensliklerinin oluşturduğu Moğol İmparatorluğu idi. Bu siyasal gücün egemenlik alanı Tuna'dan Annam'a kadar uzanıyordu. Bu güç, bir süre önce güçlü hükümdarlıkların hüküm sürdüğü Afganistan, İran, Irak, Azerbaycan ve Kuzey Hindistan'ı ele geçirmiş ve ancak Mısır'da durdurulabilmişti. Fakat güçlü Moğol ordusu bu başarısızlıktan sonra Anadolu'da daha yeni filizlenen bir imparatorluğun büyüme sürecinin kesintiye uğramasına neden olmuştu. Bununla birlikte Moğol saldırılarının yarattığı tahribatı en ağır biçimde ödeyen Bağdat halifeleri oldu. Bir süre önce Haçlı seferlerinin Selçuklu Türkleri'nin desteği ile güçlkle savuşturulduğu Ortadoğu, Moğol saldırılarından sonra sosyal ve siyasal çalkantılara sahne oldu. Bundan sonra, yaklaşık üç asır bu bölgeye egemen olan güçlü Bağdat halifelerinin otoritesi zayıflamış, jeopolitik açıdan bu bölge eski önemini yitirmişti³².

Öte yandan Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin mirası üzerinde yeni bir devletin temellerini atan Osmanlı Türkleri, ağır ağır çökmeye yüz tutan

³⁰-S.Uludağ, a.g.e., s.4

³¹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. S.Uludağ), Cilt: I... s.18

³²-Yves Lacoste, İbn Haldun, (Çev: Mehmet Sert), Sosyalist Yayınları, İstanbul 1993, s.23

Bizans'ı kısaç altına almışlardı. 1396'daki Niğbolu zaferinden sonra Osmanlı egemenliği Balkanlara kadar uzanmıştı. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi güçlü bir imparatorluğa doğru büyüme sürecine giren Osmanlı devleti, 1402'de Timur'un Ankara'da Yıldırım Beyazıt'ı bozguna uğratmasıyla bir "fetret" dönemine girdiyse de kısa süre içinde toparlandı³³.

2-Siyasal Bunalımların Etkisi

İşte İbn Haldun, yukarıda özetle ifade etmeye çalıştığımız tarihsel olayları yaşamış ve gözlemlemiş bir siyaset adamı olarak sözkonusu istikrarlı yönetimlerin kaygan politik zemininde yaklaşık çeyrek asırlık bir deneyime sahipti. Düşüncenin bilinçli bir insan eylemi olduğu, dolayısıyla tarihsel ve toplumsal çevreden soyutlanamayacağı iddiası kabul edilecek olursa Mukaddime'nin, 14. yüzyılın siyasal ve sosyal bunalımlarının bir ürünü olduğunu ileri süren düşüncelere hak vermek gerekir. Bu durumda Mukaddime'nin bir anlamda ortaya çıkan sosyal bunalımların nedenleri ve sonuçlarını ortaya koymaya yönelik bir otokritik olduğu söylenebilir. Üstelik İbn Haldun ve Mukaddime'nin Osmanlı aydınları arasında revaç bulmasının bu tür siyasal bunalımların ortaya çıktığı döneme denk düşmesi de bu iddiayı desteklemektedir³⁴.

Öte yandan Stowasser'e göre yaşamının orta yaş bunalımı denebilecek bir noktada, İbn Haldun'un önce ücra bir çöl kalesine, oradan da haç faraziyesini yerine getirmek üzere Mısır'a hareket etmesi bireysel bir çıkmaz içinde bulunduğu açık göstergesi idi³⁵. 25 yıllık politik mücadele sonunda, dönemin siyasal konjonktüründen kaynaklanan bunalım ve kriz; düşünürü teoride politikayı mevcut sorunları çözebilecek bir araç olmaktan çok, tehlikeli bir araç olarak görmesine, pratikte de politik mücadeleden uzaklaşmaya itiyor. Başka bir ifadeyle İbn Haldun'un içinde bulunduğu kriz ya da çıkmaz, bireysel olmaktan çok siyasal ve sosyal düzeylerde bir krizdir³⁶.

Görüldüğü üzere düşünürün hangi düzeyde olursa olsun bir çıkmazın içinde bulunduğu hiç bir şüpheye yer vermeyecek kadar açıktır. Bu itibarla

³³-Yves Lacoste, a.g.e., s.24

³⁴-İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s.92

³⁵-Stowasser, o dönemde hacca gitmenin daha çok kişisel, mesleki ya da siyasal bir çıkmazın ortaya çıktığı durumlarda daha çok sözkonusu olduğunu belirtmektedir. Ona göre "O devirde hacca gitmek demek aylar, bazen yıllar, hatta bazı hallerde tümüden iç politika baskılarından kurtulmak anlamına geliyordu". Bkz. Barbara Stowasser, "İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", (Çev:Nermi Abadan Unat), *AÜSBFD*, Cilt:XXXIX, No:1-4, Ankara 1984, s.175

³⁶-Ahmet Öncü, a.g.e, s.51

Mukaddime, dönemin siyasal bunalımlarının etkisiyle kaleme alınan ve İbn Haldun'un politik mücadelelerinin kuramsal ifadesi olarak görülebilir.

3-Entellektüel Çevresi

İbn Haldun, Mukaddime'de uyguladığı yöntem ve ortaya koyduğu teori itibariyle hem Antik Yunan hem de Ortaçağ İslam düşünürlerinden pek çok bakımdan ayrılır. Özellikle yöntem konusunda gözlem ve müşahadeye dayanan bu nitelik kendinden önceki düşünürlerin hiç birinde görülmez. Öte yandan bizzat kendisi, oluşturduğu değişim teorisinin daha önce ele alınıp alınmadığını araştırırken, İbn Mukaffa ile Ebu Bekr Tartuşi'nin isimlerini zikretmektedir. İbn Mukaffa, insan topluluklarının hayatı ve siyasi kuralları üzerine bir takım düşünceler ileri sürmüşse de bu düşünceler daha çok edebi bir nitelik arzetymekte, sosyal değişimlere vakıf olamamaktadır. Keza Ebu Bekr Tartuşi'nin "Sırac el-Mülük" adlı eseri şekil itibariyle Mukaddime'ye çok benzemekle birlikte, içerik açısından öğüt ve nasihat sınırını aşmamıştır. Aynı şekilde Abdurrahman b. Nasr'ın Selahaddin Eyyubi için yazdığı "Nech el-Suluk" adlı eseri de bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. İbn Haldun'a göre sözü edilen eserlerin tümü doğruluğundan dahi şüphe edilecek tarihi olayları sadece nakletmekle kalmış, olayların sebep ve sonuçları üzerinde hiç bir düşünce üretmemiş, "tarihin batını" yönünü kavrayamamıştır³⁷.

Rosenthal'e göre İbn Haldun, döneminin düşünürlerinden çok farklı bir perspektife sahip olmasını ailesinin Endülüs çıkışlı olmasından kaynaklanan İspanya bağlantısına borçludur. Bu itibarla düşünür içinde bulunduğu kültürün gereklerini yerine getirmekle beraber, düşünceleri dikkate alındığında marjinal kalmaktadır. Buna karşın Lacoste, İbn Haldun'un Ortaçağ İslam düşüncesinin sınırları içerisinde algılanması gerektiği görüşündedir. Bu bağlamda düşünürü dönemin sofizm akımının içinde değerlendiren Lacoste, İbn Haldun'un vahiyle akli birbirinden ayırmasını, felsefeyi kendi başına düşünüldüğünde yararsız bir uygulama olarak görmesini ve her ne kadar nedensellik ilkesini kabul etse de gerçeğin salt akılla kavranabileceği ilkesini yadsımasını, ait olduğu uygarlık çevresine bağlar.³⁸

Öte yandan İbn Haldun'un Yunan düşüncesinden etkilenen filozofları etkili bir şekilde eleştirmesine rağmen, kendisinin ortaya koyduğu düşüncelerin ve realist yönteminin dönemin köktenci uleması tarafından şiddetle eleştirildiği

³⁷-Fındıkoğlu, İbn Haldun ve Felsefesi...s.54,55

³⁸-Franz Rosenthal, "İbn Khaldun in His Time", (Edit by Bruce B. Lawrence..., s.18,19), Lacoste, a.g.e.,s.208

iddiası da yaygındır. Özellikle asabiyeti peygamberliğe uygulaması ve ilahi vahye dayanan bir dinin bile yayılabilmesi için asabiyete ihtiyacı olduğunu ileri sürmesinin o dönemin dinsel muhalefeti ile karşılaştığı düşüncesi, daha çok İbn Haldun'u İslam'ın ortaya çıkışını ve gelişimini ekonomik , toplumsal nedenlerle açıklayan bir düşünür olarak görenlerin temel iddialarından biri oldu³⁹.

4-Mukaddime'nin Muhtevası ve Sosyoloji İlmî

İbn Haldun, birçok alanda inceleme ve araştırma yapan bir düşünür olmakla birlikte bugünkü anlamda daha çok sosyoloji yada tarih felsefesi ile ilgili birtakım düşünceler ortaya koymuştur. Kendisi Mukaddime'nin içeriğinden bahsederken "dünya mamurluğunun ve insan cemiyetlerinin zatına hadis ve arız olan devlet, kavmiyet, şehir ve ülkelerde yerleşik veya göçebe hayatı sürmeler, göç ve hareketler, şevket ve kuvvet kazanmalar, zelil ve hakir düşmeler, çoğalma ve azalma, ilim ve sanat, ticaret, kar etme ve ziyana uğrama kabilinden olan hadiseler, asırların ve zamanın geçmesiyle hallerin değişmesi, göçebe hayatını bırakarak yerleşik hayata geçmeler ve husule gelen ve beklenen hal ve durum gibi ne varsa hepsini sebep ve illetleriyle⁴⁰" açıkladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla onun Mukaddime'sine bir anlamda genel sosyoloji yapıtı olarak bakılabilir.

Husri, yukarıdaki düşünceye katılmakla beraber Mukaddime'yi belli başlı altı bölüme ayırır. Ona göre birinci bölüm genel anlamda insan topluluklarını incelediği için genel bir sosyoloji denemesidir. İkinci bölüm, göçebe hayatın sosyo-ekonomik yapısını ortaya koyan göçebe hayat sosyolojisini teşkil eder. Üçüncü bölüm, devlet iktidarının ele geçirilişi ve doğası hakkında dikkat çekici görüşleri ihtiva eden bir siyaset sosyolojisi denemesini oluşturur. Dördüncü bölüm, göçebe hayattan yerleşik yaşama geçişi ve yerleşik yaşamın birtakım gereklerini ve doğurduğu sonuçları ele aldığı için bir yerleşik hayat sosyolojisi olarak kabul edilebilir. Beşinci bölüm; emek, üretim, işbölümü, artı değer gibi günümüzün önemli iktisadi kavramlarının da gayet açık biçimde tanımlandığı bir iktisat sosyolojisi olarak görülebilir. Nihayet altıncı bölüm; ilimleri, eğitim ve öğretimi, ahlakı ihtiva eden bir bilgi veya ahlak sosyolojisi olarak nitelendirilebilir⁴¹.

³⁹-Pervez Hoodby, *İslam ve Bilim*, (Çev:Eser Birey), Cep Kitabevi,2. baskı, İstanbul 1993, s.171; Gaston Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi*, (Çev: Afşar Tımuçin), Gelişim Yayınları, İstanbul 1975, s.25

⁴⁰-İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt: I... s.14

⁴¹-Sati el-Husri, "İbn Haldun Sosyolojisi", (Çev: Mehmet Bayyığıt), *Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı:4, Konya 1991, s.225,226

Lauer, Batı dünyasında birçok düşünür tarafından sosyoloji biliminin kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun'u bu konuda sadece "öncü" olarak kabul etmekle beraber "sosyolojinin üzerine oturması gereken altı temel ilkeyi" ilk olarak ortaya koyduğuna işaret etmektedir:

a)-Sosyal olgular kanuni yollar izler. Bu sosyal kanunlar, fizik kanunlar kadar katı olmasa bile, tanınlanması için yeterli düzenliliğe sahiptirler.

b)-Kanunilik tüm sosyal düzeylerde geçerlidir. Sosyal olguların belirlenmesinde her ne kadar bireyin rolü olsa da, bu etki sosyal olgular tarafından sınırlandırılmıştır. Bu itibarla köklü siyasal bunalımların, yöneticilerin değişmesiyle ortadan kalkacağını iddia etmek desteksiz bir düşüncedir.

c)-Sosyal değişme ya da ilerleme yasaları, ancak birçok veriyi toplamak ve bu değişkenler arasındaki ilişkiyi ve nedensellik bağımlı ortaya koymak suretiyle elde edilebilir.

d)-Toplumlar yapısal olarak birbirinden ayrılabilir. Bu durumda sosyal yasaların ancak yapısal olarak benzer toplumlar için geçerli olduğu söylenebilir.

e)-Değişme olgusu toplumların özüne ilişkin bir olgudur. Fakat değişme oranı toplumdaki topluma değişebileceği gibi, zamandan zamana da değişebilir. İbn Haldun'a göre geçmiş çağlarda yer alan toplumların değişme hızı nispeten yavaş olmakla birlikte, kendi döneminde özellikle teknolojiadaki değişmeler dünyayı sanki baştan ve yeniden yaratmış gibidir.

f)-Toplumsal değişim yasaları, biyolojik yada fiziksel değil, sosyolojiktir. İbn Haldun'a göre iklim, sıcaklık, besinler gibi faktörler tarihî anlamada önemli etkenler olmakla birlikte, asıl hayati faktörler dayanışma, liderlik, üstünlüğü ele geçirme gibi sosyal olgulardır⁴².

Aslında İbn Haldun'un bizzat kendisi yeni bir bilimin temellerini attığını farkındadır:"Bil ki bu birinci kitapta inceleyeceğimiz kaide ve usuller, benim tarafımdan icad edilmiş yeni bir ilim olup, faydası çok ve kalpleri şiddetle kendine çeken bir ilimdir". İbn Haldun, bu ilmin ilk defa kendisi tarafından ortaya konduğunu belirtmekle beraber, geçmiş dönemlerin gafleti nedeniyle böyle bir eserin kendi dönemine intikal edemeyebileceği ihtimalini de göz önünde bulundurur. ⁴³ Düşünür "İlmu'l Umran"ı (Umran İlimi), "insanların ve

⁴²-Robert H. Lauer, *Perspectives on Social Change*, Boston:Allyn an Bacon, 1991,s.36,37

⁴³-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt:1...s.91

ferdin, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmek ⁴⁴olarak tanımlar.

Öte yandan İbn Haldun, ortaya koyduğu sosyal teorisinin kapsamı konusunda çelişkili birtakım açıklamalarda bulunur. Bu teorisinin, onun Mukaddime'de ifade ettiği gibi "hilkatten beri yaşamakta olan bütün kavimlerin tarihini içine" aldığı kabul edilirse onun evrensel bir değişim teorisi olduğu söylenilebilir. Ne var ki, daha sonra aynı eserinde "benim bu eseri yazmaktan maksadım, ancak batı yurtlarının ve kitlelerin, bu yurtlarda kurulan devletlerin hallerini anlatmaktır" diyen İbn Haldun, doğu toplumlarının tarihi hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığı için kendi toplumsal değişim teorisinin tamamının bu toplumlara teşmil edilemeyeceğini ifade etmektedir⁴⁵.

Görüldüğü üzere Mukaddime'de ortaya konulan değişim teorisinin kapsamı konusunda bizzat düşünürün kendisi çelişkili birtakım beyanlarda bulunmaktadır. Ancak İbn Haldun'un hayatını ele aldığımız bölümde düşünürün Mısır'a geçtikten sonra El-İber'in kapsamını genişletip onu bir dünya tarihi haline getirme çabası hatırlanacak olursa, Mukaddime üzerinde sonradan yapılan düzeltmelerin yol açtığı bu tür çelişkiler daha iyi anlaşılabilir.

III-Mukaddime'nin Osmanlıya ve Batıya Girişi

İbn Haldun'un Mukaddime'si batılı oryantalistler tarafından keşfedilmeden çok önce Osmanlı'da tanınmış ve ortaya koyduğu sosyal teori dönemin aydınları arasında büyük rağbet görmüştü. Ancak İbn Haldun'un Osmanlı yurdunda gündeme gelebilmesi için daha önce kısaca sözü edildiği gibi siyasal krizlerin ortaya çıkmasını beklemek gerekmiştir. Dolayısıyla İbn Haldun ve Mukaddime, ancak 16. yüzyıldan sonra Osmanlı aydınları ve devlet ricali tarafından etraflıca tetkik edilebilme imkanına kavuşmuştur.

1-Mukaddime'nin Osmanlı'ya Girişi ve Siyasal Etkileri

Kimi yazarlar Mukaddime'nin Osmanlı devletinde 15. yüzyılın başlarında incelenmeye başlanmış olduğunu iddia etmelerine karşın bu konuda hiç bir sağlam delil bu iddiayı desteklememektedir. Bu konuda ilk sağlam kaynak 1598'de bilim adamı ve şair Veysi'nin Mısır'da Mukaddime'nin elyazmasını ortaya çıkarmasıdır. Bundan sonra Osmanlı düşünürleri ancak 17. yüzyılın

⁴⁴-Aynı eser, s.7

⁴⁵-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. S. Uludağ), Cilt:1... s.77

ortalarında Mukaddime'yi açıkça referans göstermeye başlarlar⁴⁶. Bu yüzyıldan itibaren birçok Osmanlı tarihçisi ve fikir adamı İbn Haldun'un Mukaddime'sinden açık bir biçimde etkilenmiş ve onun özellikle medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü hakkındaki düşüncelerini benimsemişlerdi. Bu düşünürler arasında Katip Çelebi, Naima, Taşköprülüzade, Müneccimbaşı, Mansurizade Mustafa Paşa, Hayrullah Efendi, Cevdet Paşa ve Suphi Paşa gibi tarihçi ve devlet adamları yer almıştır⁴⁷.

Nihayet 18. asırda Pirizade İakabıyla anılan Şeyhulislam Muhammed Sahib Efendi Mukaddime'nin üçte ikisini Türkçeye çevirir. Pirizade'nin "Unvanu's-Siyer" adıyla yaptığı bu tercüme ilk beş bölüm ile altıncı bölümden feraiz bahsine kadar olan kısmı ihtiva eder. Geriye kalan kısmını da Cevdet Paşa 1858-1862 yılları arasında tercüme etmiş ve üç cilt olarak yayınlamıştır⁴⁸.

J.V.Hammer, İbn Haldun'un Mukaddime'sinin Osmanlı ilim ve devlet adamları tarafından çok okunan ve tartışmalara yol açan bir eser olduğunu bildirmektedir. Hatta Osmanlı'daki siyasi cereyanları Mukaddime'de ortaya konulan tarih telakkisi ile izaha çalışan düşünürlerin varlığından bahseder⁴⁹. Gerçekten İbn Haldun'un özellikle "tavırlar nazariyesi" Naima'dan itibaren Osmanlı'da yaygın kabul görmüştür. Katip Çelebi, 1657'de "Keşf el-Zunun" adlı ansiklopedik eserinde Mukaddime'yi konularına göre listelemiş, yönetimde reform konusunda kaleme aldığı "Destur'ul Amel Li Islah'il Halel" adlı yapıtında da İbn Haldundan ve Mukaddime'den çokça istifade ettiğini açıkça ifade etmiştir⁵⁰. Öte yandan Fındıkoğlu'na göre 17. yüzyılda yaşamış olan Naima, Tunus'lu tarihçinin bu yüzyıldaki Türk talebesidir. Naima, Mukaddime'deki değişim teorisini etraflıca incelemiş ve büyük ölçüde kabul etmişti. Ancak Naima, İbn Haldun'un devleti insan bünyesine benzeten organizmacı görüşüne katılmakla birlikte, çelişkili de olsa çöküş konusunda hocasından ayrılarak "akilin hüsnü tedbiri" ile siyasal sistemin devam ettirilebileceği düşüncesindedir⁵¹. Buna karşın Osmanlı İbn

⁴⁶-Cornel Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and İbn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters", (Edit by Bruce B. Lawrence, *İbn Khaldun and İslamic İdeology*, Leiden: E.J.Brill, 1984, s.47); Sena ise İbn Haldun'u bilim ve uygarlık alemine ilk tanıtan düşünürün Osmanlı Türklerinden Muhammed bin Ahmet Hafız al-Din Acami olduğunu iddia eder. Bu düşünür "Medinet'ul İlm" adlı eserinde İbn Haldun'dan ve eserlerinin muhtevasından bahsetmektedir. Bkz. Sena, a.g.e., s.14

⁴⁷-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İctimaiyat*, Cilt:2, Metodoloji Nazariyeleri, İ.Ü.İ.F.Y., 3.Baskı, İstanbul 1961, s.117,118

⁴⁸-Uludağ, a.g.e., s.28; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul 1985, s.158

⁴⁹-Togan, a.g.e.s.159

⁵⁰-Fleischer, a.g.m., s.47

⁵¹-Fındıkoğlu, *İctimaiyat Dersleri*, İ.Ü.İ.F.Yayınları, Cilt:1, İstanbul 1971, s.87

Halduncuları arasında en önemli isim Ahmet Cevdet Paşa'dır. Kendisi İbn Haldun'un düşünceleri üzerindeki etkisini açıkça belirtmekle beraber, yukarıda sözü edildiği gibi Mukaddime'nin en sağlıklı tercümelerinden birini yapmıştır. Bununla birlikte Cevdet Paşa, Mukaddime'de ortaya konulan birtakım düşünceleri benimsemekle kalmamış, yöntem konusunda da İbn Haldun'dan epey istifade etmişti. O, özellikle asabiyet ve tavırlar nazariyesini tarihi hadiselerin izahında en önemli faktörler olarak görmüştür⁵².

Togan'a göre İbn Haldun'un toplum, siyaset ve devletlerin mukadderatına ilişkin görüşleri çözülme devrindeki Osmanlı devlet ricalinin düşünceleri üzerinde karamsar bir etki yaratmıştır. Devletlerin çöküşünü kaçınılmaz bir sonuç olarak gören bu düşünce, aynen Osmanlı'nın da suni müdahalelerle belki bir müddet daha yaşatılabileceğini fakat yıkılmasının tarihsel bir zorunluluk olduğu biçiminde algılanmıştır⁵³. Nitekim Mukaddime bu nedenle ve de özellikle hilafet ve devlet konusunda içerdiği bazı görüşler dolayısıyla II. Abdülhamit döneminde yasaklanmıştı⁵⁴.

2-Mukaddime'nin Batıya Girişi

İbn Haldun'un yaşadığı çağda siyasal, kültürel, teknolojik ve bilimsel sahalarda güçlenme eğilimlerine daha yeni giren Avrupa, İbn Haldun'u ancak ondan 5 asır sonra tanıma imkanına kavuşabilmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren batılı oryantalistler İbn Haldun'u ve onun sosyal teorilerini incelemeye başladılar. Meriç'e göre Tunus'lu düşünce adamını batıya ilk tanıtan tanınmış sosyolog Charles Rappoport'tur. Bununla birlikte Baron de Slane, 1862-68 yılları arasında Mukaddime'yi Fransızcaya çevirir.⁵⁵

W.Barthold, İbn Haldun ve Mukaddime'nin batıda özellikle, Baron de Slane, L.Gumplowicz, Rene Maunier, G.Bouthoul, Sobhi Mahmassani, Georges Hostelet, H.A.R.Gibb, Walter J.Fischel tarafından incelendiğini ve takdirle karşılandığını ifade etmektedir⁵⁶.

Öte yandan İbn Haldun'un daha çok tarih felsefesi yanı sıra ilgilenen bilim adamları arasında yer alan Avusturyalı oryantalist Baron Von Kremer, 1879'da ünlü kitabı "İbn Khaldun und Seine Kultur-Geschichte der Islamischen Reiche (İbn Haldun ve Onun İslam İmparatorluğu Medeniyeti Tarihi)"nı yazdı.

⁵²-Findıkoğlu, İctimaiyat , Metodoloji Nazariyeleri...a.g.e.,s.124

⁵³-Togan, a.g.e.,s.162

⁵⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. S.Uludağ), Cilt:1...s.68

⁵⁵-Meriç,a.g.e.,s.356

⁵⁶-W.Barthold, İslam Medeniyeti Tarihi,(Düzenleyen:Fuat Köprülü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1984, s.169,170

Kremer bu eserinde İbn Haldun'u müslüman ulusların medeniyet tarihini yazan "Medeniyet Tarihçisi (Kulturhistoriker)" olarak nitelendirdi⁵⁷.

Avrupalı bilim adamları İbn Haldun'un felsefi, sosyal ve iktisadi düşünceleri ile karşılaşınca, hayret ve bir ölçüde de burukluğu aynı anda yaşadılar. Zira o zamana kadar tarih felsefesinin, sosyoloji ilkelerinin, siyasal ekonominin ilk kaşifi batılı araştırmalar olduğu sanılırken, İbn Haldun'un bu konuları ele alan Mukaddime'si incelendiğinde onun batıdan çok önde olduğu anlaşıldı. Böylelikle İbn Haldun'un üzerinde çalıştığı teorilerin; bir asır sonra Machiavelli, üç ya da dört asır sonra Vico, Montesquieu, Adam Smith ve Auguste Comte tarafından ele alındığı görüldü. Nihayet bundan sonra düşünür, batılı araştırmacılar tarafından "filozof, medeniyet tarihçisi, sosyoloji bilgini, siyasal ekonomi bilgini" gibi sıfatlarla nitelendirilmiş ve gerçek bilimin kaşifi olarak görülmüştür. Öte yandan başlangıçta farklı birçok sahada inceleme yapan batılı araştırmacının dikkatini çeken İbn Haldun, son dönemlerde ağırlıklı olarak sosyologlar tarafından rağbet görmüştür. Onun ortaya koyduğu sosyal teoriler, bugün bile bir çok araştırmacı için karşılaştırmalı analiz ve çalışma alanı sağlamaktadır⁵⁸.

⁵⁷-Muhammed Abdullah Enan, İbn Khaldun: His Life and Work, Lahore, 1941, s.153

⁵⁸-Enan, a.g.c, s.153

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞMENİN NİTELİĞİ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME TEORİLER

Genel anlamıyla değişme, bireysel yaşantımızdan siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal düzeylere kadar sık sık şahit olduğumuz bir olgudur. Değişme kavramı kimi düşünürler tarafından toplumlara özgü bir zorunluluk olarak algılanmış ve olumlu birtakım değer yargılarıyla kuşatılmıştır. Bu çalışmada sözü edilen sosyo-ekonomik değişmenin izlediği seyir ele alınmadan önce, toplumsal ve ekonomik değişmenin niteliğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu bölümde önce toplumsal ve ekonomik değişme kavramları tanımlanacak ve toplumsal değişmenin "gelişme, ilerleme, devrim ve evrim" gibi çeşitli biçimleri ele alınacaktır. Bölümün sonunda ise çeşitli toplumsal değişme teorileri, farklı sınıflandırmalar gözönünde bulundurularak özetlenmeye çalışılacaktır.

I-Toplumsal ve Ekonomik Değişmenin Niteliği

Toplumsal değişme denildiğinde, çok basit bir tanımla toplumda meydana gelen değişiklikler anlaşılır. Oysa toplum kavramı sosyolojinin tanımlanması en zor kavramlarından birisi olmakla birlikte, somut insan topluluklarından çok farklı bir muhtevaya sahiptir. Toplumun içeriğinde elbette insan topluluğu vardır ama kavrama asıl niteliğini veren bu insan topluluklarının ilişkileridir. Bu itibarla toplumu "insanların meydana getirdikleri sosyal münasebetler ve teşkilatlar ağı"⁵⁹ olarak tanımlayabiliriz.

Öte yandan toplumsal değişme kavramının da nitelik ve kapsam bakımından çeşitli tanımları yapılabilir. Berelson ve Steiner'e göre bu kavram sıradan ve günlük değişmeleri ihtiva etmez. Daha çok "ailenin örgütlenişindeki, hayat kazanma yollarındaki, dinsel davranışlardaki, insanlar tarafından benimsenen değerlerdeki ve kullanılan teknolojideki değişmeleri"⁶⁰ yani kurumsal değişmeleri içerir. Buna karşın Sezal, toplumsal değişmeyi kapsam itibariyle ikiye ayırıyor. "a-Sosyal bünye veya sistemin mahiyet ve

⁵⁹-İhsan Sezal, *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, Akçağ Yayınları, Ank.1991. s.37

⁶⁰-B.Berelson-G.A.Steiner, *Human Behavior*, Harcourt, Brace and World, New York, 1961, s.588

muhtevasında görülen farklılıklar, b-Sosyal bünye veya sistemin belli başlı unsurlarının nisbi önemlerinde meydana gelen farklılıklar"⁶¹.

Görüldüğü üzere toplumsal değişme daha çok sosyal kurumlarda ve ilişkilerde meydana gelen değişiklikler olarak anlaşılakta ve yapısal değişimleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla sosyal kurumlarda ve ilişkilerde meydana gelen değişme, üretim biçimlerinden toplumsal örgütlenmeye, siyasal kurumlardan iktisadi kurumlara kadar çok geniş bir alandaki değişimleri göstermektedir. Bu itibarla biz de ekonomik yapı ve ekonomik değişme üzerinde ayrıca durmuyoruz. Çünkü toplumsal yapı, bir bütün olarak ekonomik yapıyı da içine almaktadır⁶².

Toplumsal değişme çok çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir. Bu faktörler toplumun iç yapısından kaynaklanabileceği gibi, toplumlar arası etkileşimde de kendini gösterebilir. İç etkenler daha çok toplumsal gerilim ve çatışmanın sözkonusu olduğu dönemlerde etkili olur. Dış etkenler ise başka toplumlardan kaynaklanan etkinliklerin meydana getirdiği faktörlerdir. Bu faktörler zamana ve sözkonusu toplumsal yapılara göre de değişebilmektedir. Aslında sosyal değişmelerin nedenleri üzerindeki farklı düşünceler bugün siyasal ve sosyal ideolojileri birbirinden ayıran temel kriter durumundadır. Bu faktörlerin değişmeyi meydana getirmedeki göreceli etkinlik oranları bile ideolojiler arasında farklılığa neden olabilmektedir⁶³. Kimi düşünürler toplumsal değişmeyi daha çok ekonomik faktörlerin etkilediğini ve hatta belirlediğini ileri sürerken, kimileri de değişimin bilinçli bir insan eylemi ürünü olduğunu, dolayısıyla özgür insan düşüncesinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncelerin ilki materyalist düşüncenin temel bir özelliği olmakla birlikte değişme, daha çok ilerleme biçiminde algılanmıştır. İkincisi ise idealist düşüncenin bir uzantısıdır ve toplumsal değişmeyi çok yönlü bir olgu olarak görür.

II-Toplumsal Değişmenin Çeşitli Biçimleri

Toplumlarda her zaman ilerleme ve evrim olmamıştır ama, her zaman hızlı veya yavaş bir değişme olmuştur diyebiliriz. Bu itibarla toplumsal değişme birtakım alt kategorilere ayrılmıştır. Toplumsal gelişme, evrim, ilerleme, devrim gibi kavramlar bu tür alt kategorilerdendir. Bu kavramlar toplumsal

⁶¹-Sczal, a.g.e., s.116

⁶²-Bu konuda bkz.Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Yayınevi, 4. Basım, İst.1984, s.30,31

⁶³-Doğan Ergun, Sosyoloji ya da Tarih, Yar Yayınları, İstanbul 1973, s.31

değişmenin yönünü, izlediği seyri nitelemekle beraber belli bir değer yargısını da taşırlar. Bu nedenle bilimsel ve nesnel olmaktan uzaktırlar ve ancak değişmenin özel şekilleri olarak görülebilirler⁶⁴.

Toplumsal evrim kavramı 19. yüzyılda biyolojinin sosyoloji ve tarih felsefesi üzerindeki etkisiyle, organsist akımın ortaya koyduğu bir değişme kavramıdır. Toplumun bir organizmaya benzeten bu düşünce akımı, toplumun da birey gibi bir evrime tabi olduğunu ileri sürmüştür. Spencer bu tür düşünürler arasında sayılabilir. Dolayısıyla toplumsal evrim, dışsal veya içsel birtakım faktörlerin etkisiyle toplumun belirli bir seyri takip ederek köklü bir değişim geçirmesini ifade eder.

Devrim ise toplumsal değişmenin hızını ve yeniliğini niteleyen bir kavramdır. Toplumun geçmişte yaşamadığı (A'nın daha önce mevcut olmamış B'ye dönüşmesi) bir sürece aniden geçişini ifade eder. Devrimle birlikte artık toplumsal ilişkilerin niteliği değişmiştir. Bu nedenle eski durumlarını muhafaza etmek isteyen toplumun kimi kesimleri bu duruma kolay kolay razı olmaz. Dolayısıyla devrim, çatışmayı ve toplumsal gerilimi de beraberinde getirir⁶⁵.

Öte yandan toplumsal gelişme ya da ilerleme kavramları da değişmenin mahiyeti ve karakterini yansıtan kavramlar olarak kimi değer yargılarıyla kuşatılmışlardır. Bu itibarla gelişme ve ilerleme, şu veya bu sebeplerle daha iyi, daha ideal sayılan toplumsal yapıya geçişi ifade eder. Gelişme terimi, daha yakın dönemlere kadar sanayileşmiş batı toplumları ile az gelişmiş tarım toplumlarını birbirinden ayırmak için kullanılıyordu. Ancak tüm insanlık tarihini kapsayan değişim teorilerini ileri süren düşünürler, doğal olarak batıdaki sanayileşmiş toplumları az gelişmiş toplumların buldukları toplumsal düzeyi aynen yaşamış ve bir üst toplumsal kategoriye geçmiş olarak gördüler. Bu yaklaşımlar toplumsal değişim sürecini geleneksel toplum, geçiş durumundaki toplum ve modern toplum olarak üç aşamalı evrensel bir sınıflamaya tabi tuttular. Dolayısıyla geleneksel toplumların ya da geçiş durumundaki toplumların değişim yönünde izledikleri seyri, gelişme ve ilerleme olarak nitelendirdiler. Bu arada gelişme ve ilerleme terimlerinin toplumun üretim kapasitesinin, sanayileşmenin, işbölümünün artması gibi ekonomik büyüme terimleri ile yakından bağlantılı olduğu söylenebilir.⁶⁶

⁶⁴-Kongar, a.g.e.,s.59

⁶⁵-Alan Macfarlane, Kapitalizm Kültürü, (Çev.Remzi Hakan Kır), Ayrıntı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul 1993, s.177

⁶⁶-T.B.Bottomore, Toplumbilim Sorunlarına ve yazınına İlişkin Bir Kılavuz, (Çev.Ünsal Oskay), Beta Yayınları , 2.Basım, İst.1985, s.301,302

III-Toplumsal Değişme Teorileri

İnsan toplumlarının değişimini açıklamaya yönelik düşünceler Herakleitos'tan itibaren birçok düşünür tarafından ileri sürülmekle birlikte, bu konuda ilk sistemli teoriler sosyal felsefenin hakim olduğu 19. yüzyılda ortaya konulmuştur. Bu ilk teoriler, o dönemde yalnızca toplum hakkında bilimsel bilgi vermek amacıyla kuruldukları halde, daha sonra gelen birçok sosyolog tarafından toplumsal değişme teorileri olarak tanımlandı. Tarihle ilgili felsefi yorumlarla da yakından bağlantılı olan bu çalışmalar, buldukları toplumu sabit varsayarak geçmiş toplumların değişim süreçlerini incelemeye ve bugünü geçmişle izah etmeye yönelikti. Aynı zamanda bu noktadan hareketle gelecekte neler olabileceğinin, bir başka deyişle toplumu ne tür değişimlerin beklediğinin kestirilmesi hedefleniyordu⁶⁷.

Günümüzde toplumsal değişme teorileri farklı açılardan birçok sınıflamaya tabi tutulmuştur. Kongar, bu teorileri önce kuramlara, sonra da modellere ayırarak ele almıştır. Bu sınıflamada toplumsal değişme teorileri; "büyük boy, orta boy, küçük boy kuramlar" olarak üçlü bir sınıflamaya tabi tutulurken, "organizmacı, evrimci ve diyalektik modeller" büyük boy kuramlar içerisinde mütalaa edilmiştir. Bütün insanlığın aynı modellere göre bir değişim süreci geçirdiklerini ileri süren, ve değişmeyi daha çok sosyo-kültürel değişme olarak anlayan büyük boy kuramlardan hemen sonra toplumu değişimin temel birimi olarak ele alan orta boy kuramlara yer verilmektedir. Bu kuramlar da "yapısal-fonksiyonel" ve "çatışma modelleri" olmak üzere ikili bir ayrımla ele alınmıştır. Öte yandan değişmeyi grupsal süreçlerle ve psikolojik öğelerle açıklamaya çalışan sosyo-psikolojik ve psikolojik modeller de küçük boy kuramlar içerisinde sınıflandırılmıştır⁶⁸.

Buna karşın Gürkan, toplumsal değişme teorilerinde değişimin yönünü dikkate alarak bu teorileri: "(1)Toplumdaki değişmelerin çizgisel (linear) şekilde ilerlediğini savunan teoriler, (2) Değişmelerin diyalektik bir hareketlilik izlediğini savunanlar ve; (3) Değişmelerin bir ritm ve devrilik (cyclical) izlediğini kabul edenler" olmak üzere üçe ayırıyor. Bu sınıflamadan hareketle Gürkan, Comte ve Spencer'in teorilerini çizgisel; Hegel ve Marx'ın teorilerini diyalektik ve Spengler'in teorisini de ritmik(cyclical) olarak ele alıyor⁶⁹.

⁶⁷-Ülker Gürkan, "Sosyal Değişmeler", *Abadan'a Armağan*, A.Ü.S.B.F.D.Ankara,1969, s.455,456

⁶⁸-Kongar,a.g.e., s.60

⁶⁹-Gürkan,a.g.m.,s.456,457,458

Öte yandan Bottomore, bu teorileri Gürkan'a benzer biçimde (1)doğrusal ve (2) devresel teoriler olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte, diyalektik teorilerin birçoğunu doğrusal teoriler kategorisinde mütalaa etmiştir. Ona göre doğrusal teoriler arasında en önemlileri Comte, Spencer, Hobhouse teorileriyle Gürkan'ın diyalektik teoriler içerisinde sınıflandırdığı Marx'ın toplumsal değişim teorisi yer almaktadır. Buna karşılık Pareto'nun "Seçkinlerin Akımı", Toynbee'nin "Meydan Okuma-Cevap Verme" teorisiyle Sorokin'in teorisi devresel teoriler içerisinde incelenmektedir.⁷⁰

Görüldüğü üzere bu teoriler, farklı açılardan değişik sınıflamalara tabi tutulmuş, zaman zaman da kimi teoriler yapılan sınıflamaların dışında bırakılmışlardır. Aslında Kongar'ın belirttiği gibi sosyal bilimlerde yapılan her sınıflama kimi açılardan eksik kalmaya mahkumdur. Çünkü her toplumsal teori taşıdığı benzer nitelikler itibariyle aynı kategoriye dahil edilebilmesine rağmen, taşıdığı farklı öğeler itibariyle de başka bir kategori içerisinde ele alınabilir. Bu itibarla böyle bir sınıflandırmanın objektif bir kriteri olmamakta ve büyük ölçüde sınıflamayı yapanın amacına, görüşüne ve temel felsefesine göre değişmektedir. Örneğin İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisi, Kongar'ın yaptığı sınıflama içerisinde organizmacı olması nedeniyle "büyük boy kuramlar" içerisinde yer almakla birlikte, değişimi "asabiyet" gibi psikolojik bir faktörle açıklamaya çalıştığı için de "küçük boy kuramlar" içerisinde ele alınabilir. Ancak belli ki Kongar, İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisinde asıl vurguyu onun organizmacılığında görmüş ve onu "büyük boy kuramlar" içerisinde açıklamaya çalışmıştır⁷¹.

Bu bölümde ise Gürkan'ın yaptığı sınıflama esas alınarak sırasıyla önce çizgisel(linear), sonra da diyalektik ve devresel teorilerin genel özelliklerinden bahsedilecek, bu arada özellikle Comte,Spencer,Hegel, Marx, Pareto,Spengler ve Toynbee'nin değişim tezleri ana hatlarıyla özetlenmeye çalışılacaktır.

1-Çizgisel(Linear) Teoriler

Bu teoriler, biyolojideki evrim teorisinin sosyoloji ve tarih felsefesine yansması sonucunda toplumların düz bir çizgi halinde ilerleme, gelişme veya bir evrim geçirdiğini ileri süren teorilerdir.Çizgisel teoriler, toplumsal değişmeyi daha çok tüm insanlık tarihinin değişimi biçiminde ele aldıklarından bu değişimin daha önceki toplumların entellektüel ve teknik birikimlerinden

⁷⁰-Bottomore, a.g.c.,s.308,309,310

⁷¹-Kongar,a.g.c.,s.60,61

kaynaklandığı iddiasını taşırlar. Bu teorilerden en önemlisi A.Comte'nin teorisidir.

a-A.Comte ve Entellektüel Bilgi

Modern sosyolojinin kurucusu sayılan A.Comte'nin teorisi üç temel varsayımına dayanır. Bu varsayımlardan birincisi "her sosyal olgunun ancak ait olduğu global bağlam içinde anlaşılıp izah edilebileceği"; ikincisi "toplumların her yerde ve her zaman aynı yönde evrim gösterdiği"; üçüncüsü de "toplumsal ilerleme veya evrimin itici gücünün bilgi ve bilginin ilerlemesiyle" ilgili olduğudur. Bu itibarla toplumların doğal çevrelerini denetim altına almaları, diğer insanlarla ilişkileri ve üretim biçimleri tamamen sahip oldukları entellektüel güce bağlıdır.

Comte'ye göre bir toplumun ekonomik gelişmesi onun fizik çevre ve üretim teknolojisi hakkında sahip olduğu bilgilere bağlıdır. Her toplum, kendinden önceki toplumlardan devraldığı bilgi birikimine kendi çabasıyla birşeyler katarak üretim biçimini değiştirme ve doğayı denetim altına alma yönünde bir ilerleme kaydeder. Öte yandan bu değişim, toplumsal ilişkilerin niteliğinin ve toplumsal organizasyonların biçiminin ya da ölçeğinin değişmesine neden olur⁷².

Comte'ye göre uygarlık tarihi; insanın biyolojik varlık olması nedeniyle sahip olduğu bilgi birikiminin artması nedeniyle hayvansal özelliklerinin zamanla azaldığı, insani özelliklerinin ise arttığı bir evrim gösterir. Böylece insan toplumları, bir sonraki öncekinden bir ileri aşamayı ifade eden üç evreden geçer. Bu evreler: (1)Dinsel aşama; (2)Metafizik aşama; (3)Pozitif veya Bilimsel aşamadır⁷³. "Üç aşama yasası" diye bilinen teolojik, metafizik ve pozitif dönemler arasındaki bağlantı ve geçiş, insanlık tarihini bir bütün olarak açıklamayı amaçlamaktadır. Comte'nin teorisi birçok bakımlardan eleştirilmekle beraber, entellektüel bilginin toplumsal değişimler üzerindeki etkilerini analiz etmesi ve özellikle sanayi toplumunun ortaya çıkışında teknik bilgilerin önemini vurgulaması bakımından bugün bile büyük önem taşımaktadır⁷⁴.

⁷²-Cihan Dura, "Sosyal Değişimin İki Yönü: Değişim Hızı ve Ölçek Değişmesi", *Sosyo Politik Yaklaşım*, Sayı:2, 1993, s.4.

⁷³-Gürkan, a.g.c., s.456,457.

⁷⁴-Bottomore, a.g.c.,s.308

b-Spencer'in İlerlemeci Organizma Yaklaşımı

Çizgisel teoriler arasında değerlendirilebilecek bir başka teori Herbert Spencer'in teorisidir. Bu teori Comte'nin teorisine göre daha kapsamlı ve daha çok ampirik verilere dayanmaktadır. Spencer'e göre toplum üstün bir organizma olup tek yönlü bir ilerleme göstermektedir. Ancak Spencer, bu toplumsal evrimin oluşmasında ve etkenlerin belirlenmesinde ortak bir kriter bulmanın güçlüğüne kabul eder. Öte yandan toplumları bir bütün olarak ele aldığımızda evrim kaçınılmaz olarak görünse de her toplumda mutlaka değişim olacağı söylenemez. Bununla birlikte toplumsal evrimin oluşmasında en önemli etkenler toplumdaki fonksiyon farklılığının artması ve daha çok savaş yoluyla toplumun boyutlarının genişlemesidir. Spencer'in ifadesiyle onun toplumsal değişim teorisi, "belirsiz bir istikrarsız heterojenlikten, belirli bir istikrarlı homojenliğe" geçiş biçiminde görülen kozmik bir evrim teorisine dayanmaktadır⁷⁵.

2-Diyalektik Teoriler

Diyalektik teoriler, toplumsal değişimin izahını, temellerini felsefi sistemlerde bulan ve tarihsel süreci, bir anlamda çatışmalar süreci olarak gören yaklaşımlardır. Tarihin itici gücü olarak nitelenen bu karşıt öğeler kimine göre manevi, kimine göre de maddidir. Bu itibarla diyalektik teorileri ortaya koyan düşünürler arasında toplumun tarih boyunca diyalektik bir hareketlilik içerisinde mutlak bir amaca doğru ilerlediğini savunan Hegel ile ondan öğrendiği diyalektiği tarihi materyalizme uygulayan Marx'ın toplumsal değişim teorilerinden kısaca bahsetmek gerekir.

a-Hegel'de Diyalektik İlerleme

İdealist felsefenin en önemli temsilcileri arasında sayılan Hegel'e göre madde ruhun ürünüdür. Bu itibarla gerçek, aslında bilinç alanında bulunur ve her bilincin gelişme aşamasına uygun düşen bir toplumsal düzen sözkonusudur. Daha açık bir ifadeyle özel zihin (geist), tek insanın hayatında görünen bilinçtir ve eksik bir durumdadır. Nesnel zihin (objektiver geist) ise amacı özgürlük olan bir toplumsal düzende gerçekleşebilir ve bu toplumsal düzen devlettir. Nihayet mutlak zihin (absoluter geist) ile bilinç tam bir birliğe erişir ve mutlak gerçeğe kavuşmuş olur. Bu son durum felsefenin, sanatın ve dinin sonsuz bir gelişme göstermesi sayesinde gerçekleşir.

⁷⁵-Bottomore, a.g.e.,s.309

Hegel'e göre tarih başlangıçtaki bilincin, yani geist'in mutlak bilince (absoluter geist) doğru gelişmesinden başka bir şey değildir. Ancak geist'in nesnel zihne doğru gelişme süreci diyalektik bir yol izler. Varlığın özü olan bu çelişkiler, oluşumun ve değişimin ilkesidir. Tez, antitez, sentez biçiminde gelişen bu süreçte her önerme reddedilmeyi de zorunlu kılar. Hegel'in felsefi alanda bu şekilde ifade edilebilecek değişim düşüncesi, toplumsal alanda devletin zorunluluğu biçiminde kendini gösterir. Çünkü Hegel'de devlet liberal düşünürlerin ileri sürdüğü gibi bireylerin hak ve özgürlüklerini teminat altına alan bir araç değil, insan özgürlüğünün gerçekleşebileceği bizatihi kendisi bir amaç olan bir kurumdur⁷⁶.

Hegel'e göre gerek insanlar ve gerek hayvanlar barınmak, yemek, giyinmek gibi birtakım biyolojik ihtiyaçlara sahiptirler. Ancak insan için en önemli ihtiyaç kendi bedenini korumaktır. Öte yandan insanı hayvandan ayıran en önemli nitelik, kendi saygınlığının başka insanlar tarafından kabul edilmesidir. Hegel bunu başkaları tarafından "kabul görmek" biçiminde ifade ediyor.

Birey herşeyden önce insan olarak, belli bir onura ve saygınlığa sahip bir varlık olarak kabul görmek ister. Hatta insan, kendi saygınlığının sözkonusu olduğu bir mücadelede yaşamını bile riske etmeye hazırdır. Hegel'e göre tarihte toplumsal mücadelelerin kaynağını birtakım insanların saygınlıklarının başkaları tarafından kabul görülmemesidir. İlk egemenlik ilişkisi de kendi onurunu başkalarına kabul ettiremeyen ve giriştiği mücadelede karşısındakilere ölüm korkusu nedeniyle otoriteye boyun eğmek zorunda kalanların ilişkisinden doğmuştur. İşte tarihin bu ilk mücadelesinde sözkonusu olan yiyecek, barınak ya da güvenlik değil, bireylerin saygınlığının kabul görmesidir.

"Tutku" veya "kabul görme" terimleriyle ifade edilen bu duygu aynı zamanda insanın değer verdiği nesnelere ya da ilkelerin diğer insanlar tarafından benimsenmesini de içerir. Bu durumda her insan belli bir değere sahip olduğuna inanır ve başkaları bu değeri kabul etmezse öfke duyar. Kabul görme ihtiyacı ve bunun tatmin edilmemesi halinde ortaya çıkan öfke siyasal hayatta önemli roller oynayan faktörlerdir. İşte Hegel'e göre bu faktörler tarihsel sürecin veya toplumsal değişimin itici güçleridir.

Tarihin bir döneminde bu saygınlık ya da kabul görmeden kaynaklanan ilk mücadele aristokrat bir sınıfın eşitliksiz bir düzen kurmasıyla sonuçlanınca, aslında ne aristokratlar ne de uşaklar kabul görme ihtiyaçlarını tatmin edemediler. Köle-efendi ilişkisine benzeyen bu toplumsal ilişkilerde aristokrat

⁷⁶-Sarica, a.g.e., s.123,124

sınıfın denetimi altında bulunanlar doğal olarak bu tür saygınlıktan uzaktı. Zira onlar insan olarak bile kabul edilmiyordu. Öte yandan aristokratlarında elde ettiği kabul görme de yeterli değildi; çünkü bu saygınlık insani değere bile sahip olmayan bir kesimin nezdindeki saygınlıktı. İşte bu durumda aristokratik düzende hiçbir toplumsal kesimin tatmin edemediği kabul görme duygusu yarattığı "çelişki" ile toplumsal, siyasal ve tarihsel değişmeye neden oluyor.

Hegel'e göre bu tutkunun yarattığı çelişki toplumun tüm kesimlerinin kabul görme ihtiyacının tatmin edilmesine kadar her defasında kendini tekrarlayan bir olguydu. Ancak ne var ki, Hegel bu çelişkinin en sonunda devlet tarafından ortadan kaldırıldığı görüşündeydi. İşte bu durumda köle-efendi ilişkisinde görülen karşılıklı eksik kabul görmenin yerini, her vatandaşın başka vatandaşların insanlık onurunu kabul etmesiyle ifade edilen evrensel, eşitlikçi ve karşılıklı bir kabul görme aldı⁷⁷.

b-Marx'ın Diyalektik Materyalizmi

Aslında toplumsal değişmeyi, ilerleme veya gelişme biçiminde ele aldığı için Marx'ın değişim teorisi bu yönüyle çizgisel teoriler kategorisinde mütalaa edilebilir. Ancak kullandığı yöntem dikkate alındığında Gürkan'ın yaptığı biçimde diyalektik teoriler içerisinde de incelenebilir. Ne var ki Marx toplumsal değişim teorisinde Hegel'in diyalektik yöntemini kullanmakla birlikte, onun tam tersine maddenin düşünceye egemen olması anlamında maddecidir. Dolayısıyla onun değişim teorisi, diyalektik materyalizmin topluma ve insanlararası ilişkiye uygulanması biçiminde görülür.

Marx'a göre insanlararası ilişkileri belirleyen temel ilke üretim ilişkileridir. Üretim ilişkileri de üretim güçlerinden, yani emek ve insanın yaptığı üretim araçlarından kaynaklanır. Üretim güçleri değiştiği zaman üretim ilişkileri de değişir. Bu itibarla bir toplumsal düzenden başka bir toplumsal düzene geçiş, üretim güçlerindeki değişimin, bu değişime uygun düşen üretim ilişkilerini ortaya çıkarması sayesinde mümkün olur. Başka bir ifadeyle altyapı diye nitelenen üretim güçleri ve üretim ilişkilerindeki değişmelerin, üstyapı diye ifade edilen hukuk, din, siyasal ve sosyal sistemde yeni ilişkileri ve yeni biçimleri ortaya çıkarması sözkonusudur. Marx'ın ifadesiyle "el değirmeni feodal beyi, buharlı değirmen ise sını kapitalist toplumu" ifade eder.

Marx, insanlık tarihinde üretim güçlerinin gelişmesine uygun düşen beş ayrı aşamadan söz eder: a-Üretim araçları mülkiyetinin ortak olduğu ilkel

⁷⁷-Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Çev. Zülfi Dicleli), Simavi Yayınları (Tarih ve yer belirtilmemiş), s.15,16,17

toplumlar,b-Bireyin üretim aracı sayıldığı köleci toplumlar,c-Üretim araçlarının feodal bey ve kısmın de serfler arasında paylaşıldığı feodal toplumlar,d-Üretim araçlarının tamamına kapitalist girişimcinin sahip olduğu kapitalist toplumlar, e-Üretim araçları mülkiyetinin tüm topluma ait olduğu ancak henüz gerçekleşmemiş sosyalist toplumlar⁷⁸.

İşte bu toplumsal aşamaların her biri tez, bir sonraki de anti-tez niteliğindedir. Üretim güçlerindeki değişimin toplumsal alanda yarattığı değişim diyalektik bir süreç izlemektedir. Üretim güçlerindeki gelişme emeğin verimliliğini, dolayısıyla artı ürünü ve işbölümünü artırır. Bu durumda üretim ilişkileri, üretim ilişkilerinin gösterdiği gelişmeye uygun bir değişim gösteremezse, bunlar arasında bir zıtlama ve çatışma yaşanır. Ne var ki bu durumda üretim ilişkileri üretim güçlerinin yeni durumuna uymak zorundadır. Bu iki faktör arasındaki çelişki, zaman zaman büyük toplumsal dönüşüm hareketlerine veya bir devrime yol açabilir. İşte toplumların bir toplumsal aşamadan, başka bir toplumsal aşamaya geçmesi bu devrimler yoluyla olur⁷⁹.

Öte yandan teknolojinin gelişmesi biçiminde de ifade edilen üretim güçlerindeki değişim, hem zorunlu hem de insan iradesinden bağımsızdır. Daha genel bir ifade ile insanların varlığını belirleyen bilinçleri değildir, aksine bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır⁸⁰. Teoriye maddeci niteliğini veren bu bilinç dışı zorunluluk, insanların iradeleri dışında belirli üretim ilişkilerine girmek zorunda oldukları varsayımına dayanır. Üretim güçlerindeki değişim bütün toplumsal değişimlerin temeli olarak tarihsel sürece sınıf mücadelesi olarak yansır.

Toplum, yukarıda sözü edildiği gibi her biri belirli üretim ve mülkiyet ilişkilerinin egemen olduğu çeşitli aşamalardan geçer. Ancak bu geçiş barış ve uzlaşma ile olmaz. Çünkü mevcut üretim ilişkilerinin kendi lehine işlediği, ya da bir başka ifade ile üretim araçlarının mülkiyetini ellerinde bulunduran hakim sınıflar, üretim araçlarına sahip olmayanlar üzerindeki denetimlerini kaybetmek istemezler. Toplumsal anlamda denetimin kaybedilmesi, iktisadi açıdan sömürülen sınıfların yarattığı artı üründen vazgeçmek anlamına gelir. Dolayısıyla üretim araçlarının gelişmesiyle, üretim ilişkilerinde ve üstyapı

⁷⁸-Gülten Kazgan, İktisadi Düşünce ya da Politik İktisadın Evrimi, Remzi Yayınevi, 4.Basım, İst.1989, s.356,357,358,

⁷⁹-Mehmet Selik, 100 Soruda İktisadi Doktrinler Tarihi, Gerçek Yayınevi, 4. Baskı, İst. 1988, s.324,325

⁸⁰-Aynı eser, s.326

kurumlarında meydana gelecek değişime karşı üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran hakim sınıflar büyük bir direnme gösterir⁸¹.

Marx, Hegel ve klasik iktisatçıların teorileri üzerine bina ettiği toplumsal değişim teorisinde daha çok yaşadığı çağın kapitalist üretim ilişkilerinden yola çıkarak birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Tarihin ekonomik yorumu diye de nitelenen bu teoriye göre kapitalist toplumda üretim araçları gittikçe tekelleşecek ve sermaye belirli merkezlerde yoğunlaşacaktır. Bu durum bir yandan iktisadi bakımdan güçlü, fakat az sayıdaki kapitalistin ortaya çıkmasına neden olurken öte yandan büyük bir işsizler ordusunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu durumda kapitalist üretim ilişkilerini oluşturan emek-sermaye ilişkileri yeni bir toplumsal sınıfta ortaya çıkarıyor. İşçi sınıfı veya proleterya diye adlandırılan bu sınıf, mevcut toplumsal düzenin de temel çelişkisi oluveriyor. Çünkü bu toplumsal sınıf, kapitalist toplumda değer yaratıcısı olduğu halde üretim araçlarına sahip değil. Bu durum emeğine yabancılaşan proleterya ile burjuvaziyi karşı karşıya getiriyor. Sonunda işçi sınıfı iktidarı ele geçirip üretim araçlarının tüm topluma ait olduğu, toplumsal sınıfların bulunmadığı bir toplumsal düzene, yani proleterya diktatörlüğüne geçiyor⁸².

Görüldüğü üzere Marx'ın ortaya koyduğu evrensel toplumsal değişim teorisinde, değişimin itici gücü üretim güçleridir. Bu üretim güçlerinin ortaya çıkardığı mülkiyet sistemi ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki, diyalektik bir biçimde önce çatışmaya, sonra uyuma dönüşerek toplumsal değişimi sağlıyor. Nihayet bu değişime, tüm toplumsal sınıfların ortadan kalktığı, üretim araçlarının toplumsallaştığı bir aşamaya kadar devam edecektir.

3-Ritmik ve Devri (Cylical) Teoriler

Batıda özellikle 20. yüzyılda sosyal bilimlerde sağlanan gelişmeler ve bu arada geçmiş dönemlerde kurulan büyük uygarlıklar hakkında elde edilen veriler dönemin düşünürlerinin, değişimin ritmik ya da döngüsel biçimde olduğu iddiasının ortaya atmalarına neden olmuştur⁸³. Toplumsal değişimi ritmik ya da döngüsel biçimde yorumlayan pek çok düşünür olmasına rağmen biz burada önemine binaen Toynbee, Pareto ve Spengler'in değişim teorilerinden özetle bahsedeceğiz.

⁸¹-Maurice Cornforth, *Tarihsel Materyalizm*, (Çev.Cem Gönenç), El Yayınları, İst.1987, s.75,76,77

⁸²-Sarica, a.g.c.,s.141,142,143

⁸³-Gürkan, a.g.m.s.462

a-Toynbee'de "Meydan Okuma ve Cevap Verme" Süreci

İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, yaptığı çalışmada bir çok medeniyetin ortaya çıkışını ve çöküş nedenlerini ele alıyor. Bu sırada ileri sürdüğü "meydan okuma-cevap verme" teorisinde uygarlıkların, çok sert olmayan sosyal ve fiziki çevre ile yaratıcı bir azınlığın ürünü olduğunu ortaya koyuyor. Dolayısıyla Toynbee, aynı zamanda seçkinci, diyalektik ve ritmik biçimde niteleyebileceğimiz bir toplumsal değişim teorisi oluşturuyor⁸⁴.

Toynbee' ye göre toplumsal değişimin temel eksenini uygarlıklardır. Tarih; sosyal ya da fizik çevrenin uygarlıklara sürekli meydan okumasına karşılık, uygarlıkların bu duruma yeni cevaplar verme sürecidir. Verilen her cevap, yeni meydan okumalara neden olmaktadır. Uygarlıklar bu meydan okumalara olumlu bir cevap verebildikleri sürece varlığını sürdürür, veremeyince çöker. Bu itibarla " insan soyu varoldukça ne tarih, ne de başka herhangi bir insan edimi nihai olamaz."⁸⁵

Toynbee, ortaya koyduğu değişim teorisinin izahına girişmeden önce determinist teorileri insanın özgür iradesini sınırladıkları için eleştirir. Ona göre toplumsal irade aynı koşullarda bile aynı tepkiyi vermeyebilir. Buna karşılık Toynbee, kendi toplumsal değişim teorisinin köklerini mitolojide bulur. Öyle ki antik Yunan'da "sevgi ve nefret" , Çin dünyasında "Yin ve Yang" olarak birbirini diyalektik biçimde izleyen ve tamamlayan süreçleri, teorisinde "meydan okuma-cevap verme" biçiminde formüleştirebilir.

Ona göre bir uygarlığın ortaya çıkması ve büyümesi için ilk koşul insani ya da coğrafi çevrenin olağanüstü dayatmasıdır. Onun ifadesiyle " İnsan topluluklarının karşılaştıkları çeşitli teşvik edici etkileri gözden geçirdiğimizde, uygarlıkların, insana olağanüstü rahat yaşama koşulları sağlayan elverişli çevrelerde doğduğu yolundaki genel görüşü bir yana atmıyoruz."⁸⁶Öte yandan insani çevrenin meydan okuması da aynı biçimde uygarlığın ortaya çıkması için teşvik edici etki yapar. Toynbee bu duruma bazı alanlarda kendilerini göstermeleri sınırlanan ya da yasaklanan kesimlerin, enerjilerini başka alanlara yönelterek, bu alanlarda olağanüstü başarılar kazanmalarını örnek olarak gösterir. Batı dünyasında Protestanlar 1660 Restorasyonundan sonra mevcut yönetimler tarafından uygulanan ayrımcı ve baskıcı uygulamalar nedeniyle çalışmalarına izin verilen bankacılık, endüstri ve perakende ticarete büyük başarılar kazandılar. Aynı şekilde bunlardan daha sert bir baskıya uğrayan

⁸⁴-Meriç, a.g.e.,s.121

⁸⁵-Arnold J.Toynbee, Tarih Bilinci (Çev.Murat Belge),Bates Yayınları, İst.1975, s.14

⁸⁶-Toynbee,a.g.e.,s.120

İngiliz Püritenleri ile Amerikalı Mormonlar yeni kıtaya göç edip, büyük bir uygarlığın öncüsü oldular⁸⁷.

Öte yandan sosyal ya da fizik çevrenin meydan okuması bir uygarlığın ortaya çıkması ya da büyümesi için zorunlu bir koşul olmakla birlikte yeterli değildir. Zira bu meydan okumanın toplum tarafından cevaplandırılması gerekmektedir. Ancak bu elverişsiz koşullara cevap verecek olan toplumun tek tek fertleri değil, yaratıcı azınlığıdır. Toynbee, toplumun kaderinin bu yaratıcı insanlar azınlığının elinde bulunduğunu vurgular: "Topluma bu yardımı yapan ve böylece içinde doğdukları toplumların büyümesini sağlayan bireyler kelimenin hem de sözlük anlamında insanüstüdürler. Çünkü kendilerini denetlemede üstün bir yere erişerek, ender bulunan bir kendini belirleme (self-determination) kudreti gösterebilmişlerdir. İnsanlığın bütününe vurmak ve özünde yaratılmış bir şey olan bir türlü yaratıcı bir çabaya çevirmek; tanımı gereği bir duraklama olan şeyi harekete dönüştürmek olan imtiyazlı insanlardır."⁸⁸

Ancak, her ne kadar önemli bir güçlük(sosyal veya fiziki meydan okuma), yüksek düzeyde yaratıcı bir tepkiye neden olsa da, zaman zaman bu güçlüğü şiddetinin büyüklüğü teşvik edici bir unsur olmaktan çıkıp karşı konulmaz bir güç haline gelebilir. Bu durumda uygarlıklar ya doğmadan ölür, ya da uzun bir dönem duraklar.

Toynbee, uygarlıkların çöküş nedenini ise insani veya coğrafi çevrenin meydan okumasına karşı yaratıcı azınlığın aynı cevaplar vermesine, yaratıcı azınlığın egemen azınlığa dönüşmesine ve bu azınlığın toplumu sürüklemeye gücünü kaybetmesine bağlar: "Toplumun yaratıcı önderleri yaratıcı olmayan kitleyi sürüklemek için toplumsal talime başvururlar ve bu mekanik araç, yaratıcılığı tükenen efendilerine düşman olur. Çoğunlukla bir toplumun önderleri, toplumsal talimin, alt kademedeki önderleri izlemeye mecbur eden kuru itaat duygusuna bel bağlarlar; ama bu yaygın çare, kendi içinde bir başarısızlık tohumu taşır"⁸⁹ve dolayısıyla uygarlık çöker.

b-Pareto'nun "Seçkinlerin Sirkülasyonu" Teorisi

Devresel teoriler arasında değerlendirebilecek bir başka teori İtalyan Vilfredo Pareto'nun "Akıl ve Toplum" adlı eserinde ortaya koyduğu "Seçkinlerin Sirkülasyonu" teorisidir. Daha çok bireyler arasındaki biyolojik

⁸⁷- Aynı eser, s. 129

⁸⁸- Aynı eser, s. 153

⁸⁹- Toynbee, a. g. c., s. 155

farklılıklara dayanan bu teori, toplumsal değişimin toplumdaki elit kesimler arasındaki iktidar mücadelesinden kaynaklandığını ileri sürer. "Pareto'ya göre, atak ve yeni başarı kazanmış seçkinlerin döneminde sert ve hırçın bir yönetim dönemine; gerilemekte olan bir seçkinler döneminde ise insancıl bir yönetim dönemine girilmektedir."⁹⁰

Oluşturduğu toplumsal değişim teorisinde büyük ölçüde Gaetano Mosca'nın seçkinci anlayışından etkilenen Pareto, onun kullandığı "yönetici sınıf" kavramı yerine "elit" terimini kullanmıştır. Ona göre elit, toplumda her meslek grubundan kendi dallarında en başarılı kişilerin oluşturduğu toplumsal sınıftır. Bu durumda toplum elit olan ve olmayan diye iki ayrı toplumsal sınıfa bölünmüş olacaktır. Ancak elit tabaka da kendi içinde yönetici elit ve yönetici olmayan elit diye ikiye ayrılır. Yönetici elit, toplumun yönetiminde doğrudan doğruya etkili olan veya siyasal iktidarı kullanan kesimleri ifade eder. Pareto'ya göre toplumların kaderini belirleyen de işte bu yönetici elit tabakasıdır.

Yönetici elit dönemin koşullarına göre aristokratik, askeri veya bürokratik bir nitelik taşıyabilir. Ancak toplumsal değişimin aktörü konumundaki elit tabaka zamanla yerini başka bir elit kesime bırakabilir. Seçkinlerin sirkülasyonu biçiminde ifade edilen bu değişim son derece doğaldır. Bu itibarla toplumun alt kesimlerinden elit kesimlerine doğru sürekli bir hareket ve dolaşım vardır. Bu dolaşım engellendiği durumda toplumsal ve siyasal sistemde tıkanıklık ve krizler meydana gelir. "Tarih bir aristokrasiler mezarlığıdır" diyen Pareto'ya göre her dönemde ve bütün toplumlarda bir elit kesimi vardır ve olacaktır.⁹¹

Bottomore'ye göre Pareto, oluşturduğu toplumsal değişim teorisinde sadece eski Roma'daki durumu incelemiş, demokratik toplumların siyasal ve sosyal yapısını tamamıyla görmezlikten gelmiştir.⁹²

c-Oswald Spengler'in Kültür Organizmaları

Çizgisel teorilere karşı geliştirilen en etkili toplumsal değişim teorilerinden biri Alman düşünürü Spengler'in "kültür organizmaları" teorisidir. Spengler, bu teorisinde toplumsal değişimin tarih boyunca devirsel ve ritimsel bir özellik gösterdiğini ileri sürmüştür. O ünlü eseri "Batının Çöküşü"nde canlı organizmalara benzeyen kültürlerin nitelik açısından birbirinden tamamen

⁹⁰-Bottomore, a.g.e.,s.311

⁹¹-Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 6.Basım, Ank.1992, s.155,116

⁹²-Bottomore,a.g.e.s.312

farklı olduğunu savunmuştur. Ancak Spengler, diğer organizmacı düşünürlerden farklı olarak bu kültürlerin zorunlu olarak belirli bir amaca doğru ilerleme gösterdiği düşüncesine katılmaz⁹³.

Spengler'e göre dünyada birçok kültürler vardır; bu itibarla evrensel kültürden bahsedilemez. Hatta kültürler arasında benzerlikten bile söz edilemez. "Bütün kültürlerin aynı şekilde kabul ettiği, aynı tarzda anladığı, aynı yönde yorumladığı hiç bir inanç veya değer yoktur." Dolayısıyla bir kültürün unsurları başka bir kültür için olsa olsa malzeme olarak kullanılabilir. Öte yandan bir kültür ancak kendi sınırları içerisinde bir anlam kazanır ve yalnız kendi insanları tarafından anlaşılabilir.

Her kültür, organizmanın geçirdiği aşamalardan aynen geçer. Bu aşamalar çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlıktır. Kültürler, kendilerine özgü büyüme ve serpilme dönemi geçirdikten sonra zorunlu bir biçimde kendi medeniyetini yaratır. Kültürler medeniyet haline gelmekle artık katılmış, yaratıcılığını kaybetmiş olarak büyüme sürecini tamamlamış olurlar⁹⁴.

Kültür öncesi dönemlerde devlet ve toplumsal sınıflar yoktur. Bu dönemde toplum, tıpkı İbn Haldun'un tasvir ettiği gibi göçebe bir hayat yaşamakta ve toplumsal örgütlenmenin temel birimi kan bağına dayalı kabileler olmaktaydı. Ancak zamanla bu toplumsal birimler doğa ile mücadeleleri sonucunda kültürleri meydana getirirler. Bu toplumsal yapının ortaya çıkmasında kentleşme önemli bir rol oynar. Öte yandan bu toplumsal aşama kendini derebeylik ve aristokratik devlet biçimleriyle gösterir. Buna karşın bu sosyal aşamadan itibaren milli devletin ortaya çıkması süreciyle kültürler yaşlanmaya başlar. Bu durum burjuvazinin ortaya çıkması ve siyasal iktidarı ele geçirmesi biçiminde görülür. Bu dönemin en önemli özellikleri kentin köye egemen olması, siyasal iktidarın mutlaklaşması, paranın hakim güç olarak ortaya çıkması ve geleneksel sosyal yapıların yıkılmasıdır.

Kültürün son dönemi ise medeniyet aşamasıdır. Bu aşamada kent, artık büyük, yapay ve şekilsiz bir megapolis halini almıştır. Devlet ve toplum çözülmeye, siyasal yapı çökmeye yüz tutmuştur. Kentlerin içinde boğulan insanlar tekrar doğaya dönmek ister. Demokrasi erdemini kaybeder ve imtiyazlı bir sınıfın elinde oyuncak haline dönüşür. Bu durumda iktisadi gücü elinde bulunduranlar siyasal sisteme de egemen olur. Çünkü büyük ölçüde ekonomik koşullara bağlı olan kitle propagandası insanların özgürce

⁹³-Gürkan, a.g.m.s.462

⁹⁴-Meriç, a.g.c. s.119,120

düşüncelerini engelleyerek doğru seçim yapmalarını önler. Sonunda tam bir diktatörlüğe dönüşen siyasal sistem, barbarlığı ortaya çıkarır ve kültür ölür⁹⁵.

⁹⁵- Kongar, a.g.e.,s.75,76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN BİLİMSEL YÖNTEMİ VE TOPLUM FELSEFESİ

İbn Haldun'u günümüzün tarih felsefesi ve sosyoloji biliminde farklı ve öncü kılan nitelik onun ulaştığı toplumsal teorilerden ziyade, tarihsel olayların incelenmesinde kullandığı yöntemdir. Bu itibarla İbn Haldun'un toplumsal değişme teorisini konu edinen bir çalışmada, onun kullandığı yöntemin ve oluşturduğu teorinin temelini oluşturan toplum ve iktidar felsefesinin derinlemesine tahlilinin yapılması zaruridir.

Dolayısıyla bu bölümde; birinci kısımda İbn Haldun'un ortaya koyduğu batını tarih anlayışının muhtevası, toplumsal olayların incelenmesinde uyguladığı bilimsel yöntem, İbn Haldun'da tarihsel determinizmin ve materyalizmin sınırları ele alınacaktır. İkinci kısımda ise İbn Haldun'un çok yönlü insan doğası, toplum ve iktidar felsefesi zaman zaman batılı düşünürlerle kıyaslanarak izah edilmeye çalışılacaktır.

1-İbn Haldun'un Tarih Anlayışı ve Bilimsel Yöntemi

İbn Haldun'u islam düşüncesi ve genel olarak sosyal bilimler alanında farklı kılan en önemli özelliğinin, onun toplumsal olayların tahlilinde kullandığı yöntem olduğundan daha önce sözedilmiştir. Nitekim İbn Haldun'un çağında ve ondan önce pek çok düşünür, toplumsal sorunlar üzerinde birtakım düşünceler ileri sürmüşlerse de, bu düşünceler siyaset felsefesinin ötesine geçememiştir. Öte yandan İbn Haldun'a kadar tarihi olayları sadece nakletmekle kendini gösteren tarih anlayışı, onunla yepyeni bir anlam kazanmıştır. Zira İbn Haldun, tarihin zahiri(yüzeysel) ve batını(iç bünyeye inebilen) yönlerini ele almış, asıl önemli olanın olayların temelindeki sebep-sonuç bağının ortaya konulması olduğunu savunmuştur.

1-İbn Haldun'un Batını Tarih Anlayışı

İbn Haldun Mukaddime'sinde, yukarıda ifade edildiği gibi hem muhteva, hem de yöntem itibarıyla döneminin tarih anlayışına yepyeni bir perspektif kazandırmıştır. Kendisi, tarih ilmini insan toplulukları için en faydalı ilimler arasında saymakla birlikte nakilci tarih anlayışına şiddetle karşı çıkar. Tarihin zahiri(görünen) yönünü gösteren bu eserler bir devletin ilk kuruluşunu ve

derece derece yükselişinin keyfiyetini bilemezler. Başka bir deyişle tarihin sadece bu yönünü ele alan çalışmalar, siyasal ve sosyal sistemlerin iç dinamiklerini ortaya koymaz; olayları sadece nakletmekle yetinir.

Oysa İbn Haldun'a göre batını tarih (iç bünyeye inebilen) , elde edilen verilerden yola çıkarak araştırmacıya yararlı birtakım genellemeler kurma imkanını verebilir. Ona göre "tarihin içinde saklanan mana; incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve hikmetin içine dalmıştır."⁹⁶

İbn Haldun'a göre tarihsel olaylardan yola çıkarak elde edilecek olan genellemelerin herşeyden önce pratik birtakım faydaları vardır. Bu faydalar; " insanların cemiyet ve fertler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan umrana, medenileşmeye ve insan cemiyetlerine arız olan zati hastalıkları teşhis etmek, kainatın sebep ve illetlerini anlamaktır". Böylece kişi "mukallidlikten kurtulacak ve kendinden önce geçmiş çağların, hadiselerin ve kavimlerin ve kendinden sonra gelecek olan kavim ve cemiyetlerin hal ve durumlarını anlamış olacaktır"⁹⁷.

İbn Haldun, yeni medeniyet biliminin paradigmasını bu şekilde belirlerken, diğer yandan yöntem konusunda da kendi döneminin çok üzerine çıkmıştır. Akad'a göre gerçekte İbn Haldun'un İslam düşüncesi içerisindeki özgün yeri onun toplum sorunlarını ele alışındaki ve incelemesindeki yöntem konusunda kendini gösterir. Onun benimsediği yöntem, ilahi takdir gibi metafizik bir yöntem olmayıp, gözlem ve deneye dayanmaktadır. Günümüzün bilim anlayışına tamamen uygun olan bu yöntem sayesinde İbn Haldun, bugün bile sosyal araştırmalarda sık sık referans gösterilen bir düşünür hüviyetini kazanabilmiştir.

Şunu da önemle belirtmek gerekir ki İbn Haldun; Farabi ve İbn Sina'yı tıpkı Gazali gibi tehlikeli ve faydasız olarak nitelediği Yunan felsefesinden etkilenme konusunda şiddetle eleştirmektedir. Ne var ki kendisi bu şekilde derin bir inanç sahibi olmasına ve tüm bilimsel gerçeğin kökeninin Allah'ta olduğunu iddia etmesine rağmen, evrenin kanun ve düzenliliklerini araştırmada inancını bir yöntem olamayacağını da ortaya koymuştu. Ona göre bilimsel bilgiye ulaşmanın tek yolu maddi, somut ve deneysel yöntemlerdir⁹⁸.

⁹⁶-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan),Cilt:1...s.5

⁹⁷-Aynı eser, s.11

⁹⁸-Mehmet Akad, Genel Kamu Hukuku, Filiz Kitabevi, İst.1993, s.36

İbn Haldun, toplumsal ve siyasal olayların tahlilinde yeni bir yöntem ortaya koyduğunun farkındadır:

"Ben bu eserimi tezhip, yani fazla lüzumsuz şeyleri çıkartarak güzel bir surette telif etmek ve bab ve bölümlere ayırmak hususunda bugüne kadar takibedilmeyen bir usul seçtim. Konuları bilginlerin ve havassın(seçkinlerin) anlayışına yaklaştırdım. Eserin telifinde acaip bir usul icat ve yeni bir yol ve metod takibettim⁹⁹".

İbn Haldun, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere sosyal olayların ortaya çıkışında ve gelişmesinde birtakım düzenlilikleri ortaya koyarken, günümüzde bile sık sık gündeme gelen islam-bilim tartışmalarına ışık tutacak biçimde inanç ile bilimsel bilgiyi birbirinden ayırır. Bu itibarla toplumsal ve siyasal olayların her ne kadar ilahi bir kanuna ve nizamla göre değiştiğini savunsa da, bu oluş ve değişimin sınırlı olarak kabul ettiği insan aklıyla kavranabileceğini de itiraf eder. Başka bir ifadeyle İbn Haldun'a göre tarihsel olaylar, gözlemlemek ve genelleştirebilmek için yeterli düzenliliği gösterirler¹⁰⁰.

Togan, İbn Haldun'un tarihte usul konusunda iki önemli ilkenin mucidi sayar. Bunlar, "Tahmîş el-ahbar ve Talîl el-Vakayi"dir. Tahmîş el-Ahbar, geçmiş dönemlerin siyasal ve sosyal olayları hakkındaki verilerin hakikate uygunluğunu tesbite veya doğru haberi yalan haberden ayırt etmeye yarayan bir yöntemdir. İbn Haldun bu konuda kendi Mukaddime'sinde birçok örnek vermektedir. Ta'lîl el-Vakayi ise tarihsel olaylar arasındaki determine ilişkilerin ortaya konulmasıdır. Bu sayede mevcut olaylar ile bunları meydana getiren sebeplerin ortaya konulması ve tetkik edilmesi mümkün olabilmektedir. İbn Haldun'a göre bu iki meseleyi ihmal eden araştırmacılar gerçek anlamda aydın sayılmaz¹⁰¹.

Azmeh'e göre İbn Haldun'u günümüzün bilim formasyonunu yerine getiren bu realizminin asıl kaynağı onun uzun yıllar politika içerisinde bulunmasıdır. Bu itibarla onun realizminin felsefi bir realizmden ziyade politik bir gerçekçilik olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle onun gerçekçiliği " olanın olduğu kadarıyla gösterildiği, günlük algısal gerçekçilik"tir¹⁰².

⁹⁹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt:1...s.11

¹⁰⁰-Şeker, a.g.e.,s.3

¹⁰¹-Togan, a.g.e., s.160

¹⁰²-Aziz Azmeh, İbn Khaldun, Arabic Thought an Culture, London: New York; Routledge, 1990, s.150

2-İbn Haldun'da Determinizm ve Çeşitli Biçimleri

Genel olarak determinizm, her olayın bir illiyet kanununa uygun bir şekilde meydana geldiğini savunur. Bu düşünce sistemine göre her hadise sebebini de bizzat kendi içinde taşır. Bu itibarla olayların belli bir yönde cereyan etme zorunluluğunu da ihtiva eder¹⁰³. Ancak kimi araştırmacılar determinizmin sadece sebep-sonuç ilişkilerini yansıtan tanımını kabul etmekle birlikte bunun bir zorunluluk olarak da algılanmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu düşünceye göre mevcut toplumsal olaylar ve toplumsal ilişkiler birdenbire ve kendiliğinden oluşmamıştır. Dolayısıyla bugünkü ilişkilerin ya da toplumsal yapıların geçmişteki toplumsal olaylarla yakından bağlantısı vardır. Determinizm, bu zorunlu ilişkinin varlığını kabul etmek ve mevcut durumu bu yaklaşımla izah etme çabasıdır.

Bu noktada determinizmin zaman zaman çok katı, zaman zaman da esnek biçimleriyle karşılaşılması birlikte, toplumsal olayların oluşumundaki sebeplerin belirlenmesine göre de farklı nitelikler kazanmaktadır. Bu itibarla olayları ekonomik sebeplerle izah etmeye çalışan biçimleri ekonomik determinizm, coğrafi nedenlerle açıklamaya çalışan biçimleri coğrafi determinizm, psikolojik faktörlerle izah etmeye çalışan biçimleri de psikolojik determinizm olarak adlandırılmaktadır.

İbn Haldun, toplumu veya tarihi herşeyden önce ilmi yapılabilir bir alan olarak tesis etmek istediğinden, tarihin raslantısal olmayan, düzenli olaylardan meydana geldiğini kabul etmiştir. Nitekim ona göre tarih, olayların birbirlerini kanuni düzenlilikler içinde izlediği bir alandır. Şüphesiz birtakım olaylar bu düzenlilikleri izlemez. Ancak bu tür olaylar arızı niteliktedir ve böyle bir genellemenin yapılmasına engel değildir. Bu durumda tarihçiye düşen görev, arızı olayları genellemenin dışında bırakarak geçmişteki toplumsal olaylar arasındaki sebep-sonuç bağımlı ortaya koymak ve bunların gelecekte nasıl bir gelişim çizgisi izleyebileceğini kestirmektir¹⁰⁴.

İbn Haldun, toplumsal olayların birtakım sebep ve illetlerden kaynaklandığını belirttikten sonra bu olayları toplumun ve insanın doğasına dayandırır. "Ahvali itibariyle umranın tabiatları vardır" veya " olayların tabiatları vardır" derken toplumsal değişimin yasal bir seyir takip ettiğini vurgulamaktadır. Uludağ'a göre buradaki "tabiat" kavramı bir sürekliliği ve değişmezliği ifade etmektedir. Örneğin İbn Haldun, "mülkün tabiatı refahtır"

¹⁰³-Sezal, a.g.e., s.47

¹⁰⁴-Ahmet Arslan, "İbn Haldun ve Tarih", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı:1, İzmir 1993, s.28

derken devlet ile iktisadi gelişme arasında bir zorunluluk ve kanuniliğe işaret etmektedir. Hatta zaman zaman İbn Haldun, tarihi olaylar arasındaki nedensellik ilişkisini doğrudan doğruya "zorunluluk" kavramıyla ifade etmektedir. Mesela "mülkte bedevilik tavrını zorunlu olarak haderilik izler" der. Nitekim o, daha da ileri giderek bu zorunlu ilişkiler karşısında bireysel iradenin hiç bir anlamı olmadığını ve etkisiz kaldığı düşüncesindedir. Şöyle ki, Muaviye'nin hükümdar oluşundan söz ederken: "Muaviye, mülkü kendisinden ve kabilesinden uzaklaştıramazdı. Zira tabiatı gereği asabiye onu hükümdarlığa sevk etmişti" demektedir. Bir başka ifade ile Muaviye'nin hükümdarlığı ele geçirmesi onun iradesi ile izah edilemez, bu durum bulunduğu toplumsal koşullardan kaynaklanmaktaydı demektedir¹⁰⁵.

İbn Haldun, toplumsal olayları tahlil ederken olabildiğince ilk nedene inme gayreti içerisindedir:

"Göçebe yaşayıştan ilkönce bahsetmem, aşağıda söyleyeceğimiz gibi, insanlar ilkönce göçebe hayatı yaşadıkları içindir. Devletler bahsini şehirler, kasaba ve köyler bölümünden önce anmamız da aynı sebepten, yani devletlerin şehir ve kasaba kurulmadan önce kurulmuş olmasından ileri gelmiştir. Geçinmeyi diğerlerinden önce anmamıza gelince, geçinme tabii bir zaruret ve ihtiyaç olduğu içindir. İlim bir meziyet ve kemaldır veyahut ihtiyaç ve zaruret sevkiyle öğrenilen bilgidir. Zaruri olan şey kemal olan nesneden önce gelir. Hüner ve sanayiî kazançlarla bir arada anmamız sanayiî bazı cihazlarını ve sosyal önemi itibariyle kesp(kazanç) nev'inden olduğu içindir."¹⁰⁶

İbn Haldun'un toplumsal olayları tahlilinde determinist bir yöntem izlediğini gösteren başka birtakım kavramlar da vardır: "eşyanın tabiatı, varlığın tertibi, sosyal hadiselerin tabiatı ve bunların zorunluluğu, tabii hususların değişmezliği, Allah'ın sünneti"¹⁰⁷. Öte yandan İbn Haldun, sosyal olaylar arasındaki determine ilişkilerin bir anlamda ilahi olduğu düşüncesindedir. Ancak ilahi güç bile kurduğu bu düzenli ilişkilere müdahale etmemektedir. Nitekim peygamberler bile bu toplumsal yasalara uygun biçimde hareket ederler ve ancak bu şekilde kendilerine verilen görevi ifa ederler.

¹⁰⁵-Uludağ, a.g.e., s.56

¹⁰⁶-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.99

¹⁰⁷-Uludağ,a.g.e.,s.57

Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun'da sert ve katı bir determinizm, hatta lüzumundan fazla bir realizm vardır¹⁰⁸. Nitekim İbn Haldun; insan hayatı için toplumu, toplum için egemenliği, egemenlik için de asabiyeti zorunlu sayar. Aynı şekilde egemenlik mutlak monarşiye dönüştüğü an, şehir uygarlığının en yüksek noktasma ulaşılmış; uygarlık çözüldüğü zaman da asabiyetin yokolması sözkonusudur¹⁰⁹.

İbn Haldun, tarihsel olayların kanuni bir seyir takip ettiğini kabul etmekle birlikte bu determinine ilişkilerin çok farklı unsurlardan kaynaklanabileceğini savunur. Nitekim oluşturduğu toplumsal teoride bir yandan coğrafi ve iktisadi şartlar gibi maddi faktörlerin toplumsal değişimi etkileme gücünden bahsederken, öte yandan devletin oluşumunda ve egemenliğin sürdürülmesinde asabiyet gibi psikolojik bir faktöre ağırlık verir. O yedi iklim anlayışı ile coğrafi şartların toplum üzerindeki etkisini, hatta insan ahlakı üzerindeki belirleyiciliğini tek taraflı ve kesin biçimde ileri sürmüştür. Öyle ki medeniyetin gelişebileceği iklim bölgelerini bile zikreder. Dolayısıyla bu iklim bölgelerinden hangilerinin umrana elverişli veya elverişsiz olduklarını izah etmekle coğrafi bir determinizmi açıkça benimsemiş olur¹¹⁰.

İbn Haldun, iklimin umranın oluşmasındaki etkisinden bahsederken, gıda maddelerinin üretiminin ne çok kolay, ne de çok zor olduğu iklimleri umrana elverişli alanlar olarak belirler. Hatta peygamberliğin bile bu iklimlerde zuhur ettiğini, diğer iklimlerde böyle bir zuhura sebep olacak faktörlerin mevcut olmadığını kaydeder¹¹¹.

Öte yandan düşünüre göre iktisadi faktörler de, yani üretim biçimi ve üretim ilişkileri de toplumsal değişimde önemli faktörlerdir. Öyle ki yapısal anlamda toplumları birbirinden ayıran yegane faktör onların geçim biçimlerindeki farklılıklardır. Ancak daha sonra daha detaylı bir şekilde inceleneceği gibi İbn Haldun, her ne kadar asabiyetin ortaya çıkışında coğrafi ve iktisadi faktörleri gerekli bir koşul olarak görürse de, asabiyetin oluşması için yeterli bir şart olarak da görmez. Bu itibarla coğrafi ve iktisadi amiller, asabiyetin vücut bulmasına zemin hazırlayan uygun koşullardır.

Ülken, İbn Haldun'un ortaya koyduğu toplumsal teoride uyguladığı yöntemi; coğrafi, iktisadi, demografik, antropolojik ve psikolojik faktörlerin

¹⁰⁸-Fındıkoğlu, İctimaiyat...s.99

¹⁰⁹-Arslan, a.g.m., s.28

¹¹⁰-Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İ.Ü.İ.F.Yayımları, İst.1978, s.67

¹¹¹-Fındıkoğlu, İctimaiyat...s.99

birleştirildiği bir faktörler teorisi olarak görür. Dolayısıyla onun çok yönlü determinizmini "eklektik bir sosyolojik determinizm" olarak niteler¹¹².

3-İbn Haldun'da Takdir-i İlahi-Determinizm İlişkisi

Daha önceki bölümlerde açıkça ifade edildiği gibi İbn Haldun, ortaya koyduğu toplumsal teoride bir yandan determinist bir yöntem izlerken, diğer yandan toplumsal olaylardaki bu kanuniliğin islami akidelere de aykırı olmadığı düşüncesindedir. Nitekim o, Mukaddime'de vardığı her genellemeyi çoğunlukla bir ayetle desteklemektedir. Aynı şekilde ilimlerin künhüne varmada insan aklının eksik ve yetersiz olduğunu vurgulamakta, vahiy ve aklın sınırlarını kesin bir biçimde çizmektedir. Bu itibarla İbn Haldun'un düşüncelerinin islam kaynakları ile tam bir paralellik ve uyum gösterdiği söylenebilir. Kozak, İbn Haldun'u dönemi içerisinde asıl farklı kılan özelliğinin bu nitelik olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifade ile İbn Haldun, "düşünce sistemini dinden ayrı geliştirdiği için değil, düşünce sistemi ile dini görüşleri arasında en iyi bir uyum sağladığı için büyüktür".¹¹³

İbn Haldun, kainattaki bütün oluş ve değişimin ilahi iradenin yetkisi dahilinde cereyan ettiğini kabul etmekle birlikte, bu tarihi olaylar arasındaki ilişkinin doğal nedenlere dayandırılması düşüncesindedir. Allah, hiç şüphesiz ki, evrenin ve insan tabiatının faili ve ilk nedenidir. Ancak bu ilahi otorite, yarattığı toplumu ve evreni birtakım kurallara ve değişmeyen yasalara bağlı kılmıştır. İlk insanın yaratılışından bugüne kadar bütün insan toplulukları, bu yasalara uygun hareket etmiştir. Başka bir ifade ile Allah, kurduğu nizama ve sosyal kanuniliğe aykırı hareket etmemektedir. Örneğin Allah, hiç şüphesiz eğer istemiş olsaydı, devletin kurulması için bir toplumsal grubu asabiyete muhtaç olmadan başarıya ulaştırabilirdi.

Daha sonra "Asabiyet'in Oluşum Süreci" bölümünde ele alınacağı üzere, İsrailoğullarının 40 yıl kadar Tih çölüne sürgün edilmelerinde olduğu gibi, Allah toplumsal değişimin yasal seyrine karışmamıştır ve karışmamaktadır. Nitekim peygamberleri bile başarıya erişmeleri için asabiyetin ortaya çıkmasına müsait ortamlarda göndermiştir. Dolayısıyla İbn Haldun, bir yandan toplumsal olayların cereyanı ile ilahi nizam arasında bir çelişki görmezken, diğer yandan bu olayların izahında "takdir-i ilahi" anlayışını bilimsel bir yaklaşım olarak görmez ve her seferinde doğrudan ilahi iradeyi işin içine

¹¹²-Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, Ülken Yayınları, 2.Baskı, İst.1983, s.253

¹¹³-I.Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, İst.1984, s.220,221

kariştirmaz. Ona göre toplumsal değişme, mevcut somut toplumsal ilişkiler ve faktörlerle izah edilmelidir.¹¹⁴

Benzer biçimde Rosenthal, İbn Haldun'un insan ilişkilerindeki olağanüstü ilahi etkiyi sınırlandırığı dşncesindedir. Bununla birlikte ilahi etki sık sık kendini psikolojik faktörler olarak açığa vurabilir. Bu noktada, psikolojik faktörler mücadelenin sonucu bakımından sayılardan ve silahlardan daha etkili olabilir. Yani ilahi g, nadiren görülen ve sağlanan büyüklüğe eklenen "extra itici güç" olarak kendini gösterir. Örneğin dinsel alanda, somut politik destek olmadan bu dünyada başarılı olmaları mümkün olmayan peygamberler, siyasal hareketleri yoğunlaştırabilir ve hızlandırabilir. Tarihde bu konuda islamın yüksek başarıları gibi birçok uygun örnek yer almaktadır.¹¹⁵

4-İbn Haldun'da Ekonomik Determinizm

İbn Haldun'da söz konusu olan determinizmin, maddi ve manevi faktörlerin birleşiminden oluşan "ok yönlü" veya "eklektik sosyolojik determinizm" olarak nitelendiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bununla birlikte İbn Haldun üzerinde çalışan birçok sosyal bilimci onun toplumsal teorisinde maddi faktörlerin baskın bir rol oynadığı grşindedir.

Bilindiği gibi sosyal bilimlerde maddi determinizmin en katı biçimini "tarihsel materyalizm" oluşurmaktadır. Zira tarihsel maddecilik, diyalektik maddeciliğin tarihe ve insanlararası ilişkilere uygulanmasından ibarettir. Dolayısıyla bu durumda maddi faktörlerin, toplumsal olayların oluşumunda etkileme gücünden çok, belirleyiciliği söz konusu olmaktadır.

Marx ve Engels tarafından ortaya konulan bu düşünce sistemine göre, toplumsal ilişkileri belirleyen temel ilke, insanların gerekli geçimlik araçları üretmeleri ve bunları mübadele etmeleridir. Tarihin ekonomik veya maddi yorumu olarak da nitelenen bu yaklaşım, üretim güçlerinin değişmesiyle toplumsal ilişkilerin de değişeceği iddiasını yansıtır. Böylece tarihi maddecilik, aynı zamanda bir iktisadi gerekircilik(determinizm) olmaktadır. Zira insanlar arasındaki ilişkiler ve toplumsal kurumlar üretim güçlerinin gelişimine mutlak surette uymak zorundadırlar¹¹⁶.

Öte yandan tarihsel materyalizm, insanların birtakım üretim ilişkilerine girerken iradelerinden bağımsız hareket ettikleri düşüncesine dayanır. Bu

¹¹⁴-Arslan, a.g.m., s.28

¹¹⁵-İbn Khaldun, Muqaddimah, ev.Franz Rosenthal...s.lxxiii

¹¹⁶-Kazgan, a.g.e.,s.359,360

itibarla, tarihsel gelişmenin insan bilincinden bağımsız bir seyir takip ettiği söylenebilir¹¹⁷.

İbn Haldun, yukarıda değinildiği gibi determinist sürecin hem tabiat, hem de toplum için geçerli olduğunu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Hassan, İbn Haldun'un determinizminin daha çok temel ekonomik unsurlara dayandığı düşüncesindedir. Ancak, ekonomik temel ilişkiler zaman zaman kültürel unsurlardan etkilenebilir¹¹⁸.

Hassan, İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisinde insan bilincinin bile büyük ölçüde maddi gelişmeye bağlı olduğunu söyler. Öyle ki, İbn Haldun bütün sanayinin fikir ve zihinleri geliştirmeye hizmette olduğunu, sanayinin bilinç üzerinde etkiye bulunduğunu savunur. Teknolojik gelişmenin yarattığı bu etki, yeni bir düşünüş yarattığı ve zekayı kuvvetlendirdiği için yeni bir hünerin kazanılmasını veya sanatın öğrenilmesini kolaylaştırır. İnsan bilinci ile maddi faktörler arasındaki bu diyalektik ilişki sayesinde toplumsal ilerleme sağlanır. Bu itibarla Hassan, İbn Haldun'u ekonomik determinizmin bir anlamda öncüsü olarak kabul eder¹¹⁹.

Öte yandan Lacoste, tıpkı Hassan'a benzer biçimde Mukaddime'de ortaya konulan değişim teorisinde işbölümünün ve üretim biçiminin hayati faktörler olduğunu ileri sürer. İbn Haldun'a göre üretimin artması ve işbölümünün yaygınlaşması sayesinde insanlar çok geri bir toplumsal düzenden, daha gelişmiş bir toplumsal düzene geçerler. Bu toplumsal düzende üretim teknikleri daha yetkinleşmiş ve işbölümü daha yaygın bir hale gelmiştir. Bu itibarla tarihsel maddeciliğin önemli öğelerinden biri olan üretim biçimindeki değişim ile toplumsal yapılar, siyasal yaşam biçimleri, hukuksal düzenlemeler ve toplum psikolojisi arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Her ne kadar İbn Haldun, bütün bu değişkenler arasında tek yönlü bir ilişkiden ziyade, karşılıklı bir etkileşimi kabul etse de ekonomik faktörlere ağırlık verdiği için Lacoste göre o, tarihi maddecilik içinde mütalaa edilmelidir¹²⁰.

Buna karşın Kozak, birçok batılı ve yerli sosyal bilimcinin İbn Haldun'un metodolojisini "tarihsel materyalist" ya da "iktisadi determinist" olarak nitelmesini şiddetle eleştirmektedir. Ona göre, İbn Haldun kainatın yaratılışı ve ilk sebep konusunda hiç bir şüpheye yer vermeyecek biçimde tavrını İslam düşüncesinden yana ortaya koymuştur.

¹¹⁷-Cornforth, a.g.e., s.73

¹¹⁸-Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, A.Ü.S.B.F. Yayınları, 2.Basım, Ank.1982, s.125

¹¹⁹-Aynı eser, s.141,142

¹²⁰-Lacoste, a.g.e., s.177

Kozak, İbn Haldun'u izlediği yöntem itibariyle tüm toplumsal olayları salt maddi şartlarla açıklamaya çalışan materyalist düşünce ile, sosyal ve ekonomik yapıların bütününe inanç sistemlerinden kaynaklandığını ileri süren idealist tarih görüşü arasında görür. İbn Haldun, bir yandan üretim tarzının sosyal ve siyasal yapılar üzerinde etkili olduğunu ileri sürerken, diğer yandan siyasal ve sosyal değişkenlerin de iktisadi yapıyı etkilediğini belirtmektedir. Daha açık bir ifade ile insanlar bir yandan düşündükleri, inandıkları gibi yaşamaya ve bu inançlara uygun altyapıyı oluşturmaya çalışırken; diğer yandan da içinde buldukları maddi şartlara uygun biçimde düşümler. Dolayısıyla İbn Haldun'da maddi ve manevi faktörler arasındaki ilişki, tek yönlü değil; karşılıklıdır.

Örneğin İbn Haldun, tarihi materyalizme aykırı biçimde siyasî gücü elinde bulundurmanın servet sahibi olmayı kolaylaştıracağı düşüncesindedir. Bu noktada İbn Haldun, protestan ahlakının kapitalizmi oluşturduğunu savunan Weber'e benzer biçimde, bir üstyapı kurumunun altyapıyı belirleyebileceğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde medeni toplumda artı-değer ve sömürü ilişkileri, tarihi materyalist yaklaşımlardan çok farklı bir seyir göstermektedir. Öyle ki; iktisadi anlamdaki değer yegane kaynağı emek olmakla birlikte, servet emekle izah edilemez. O, serveti; siyasal gücü elinde bulundurma, makam ve mevki sahiplerine yaltaklanma, dalkavukluk ve aşağılanmaya katlanma gibi kişilik özellikleriyle açıklamaya çalışır¹²¹.

II-İbn Haldun'un Toplum ve İktidar Felsefesi

İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisini tahlil etmek için, bu değişimin temel eksenini olan toplum anlayışının ve tavırlar teorisinin konusunu oluşturan devlet felsefesinin ayrı ayrı ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü İbn Haldun, bir yandan toplumla devleti birbirinden ayırırken, gelişmiş bir siyasal organizasyon olarak devleti ilkel siyasal iktidarlardan farklı bir kategori içerisinde değerlendirmiştir. Öte yandan İbn Haldun, toplumu ve siyasal iktidarı insan için tabii ve zaruri olarak gördüğü için onun ayrıca insan doğası anlayışının da irdelenmesi gerekmektedir.

1-İbn Haldun'da İnsan Doğası

Sosyolojik anlamıyla insan doğası; nerede yaşarsa yaşasın, hangi uygarlık içinde bulursa bulunsun, insanların olaylar ve olgular karşısında mutlaka

¹²¹-Kozak, a.g.e., s.52,53,56

takınmaları gereken tavrı ve tutumları ifade eder¹²². Başka bir ifade ile insan doğası; insanların kültürel varlıkları dışında kalan değişmez ve zorunlu ilişkileridir denilebilir.

İnsan doğası teriminin önemi birçok toplumsal ve ekonomik teorisinin dayandığı temel varsayım olma niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu terim, düşünce tarihi boyunca farklı biçimde nitelendirilmiş ve doğal olarak birbirine tamamen zıt toplumsal teorilere dahi konu olabilmektedir.

Klasik iktisatçılara göre insan doğası değişmez; sabit bir veri niteliğindedir. Onlara göre değişmeyen bu insan doğası, sürekli rasyonel hareket eden ve kendi yararını gözetken nitelikleri ile kendini gösterir¹²³. Bu noktadan hareketle klasikler, insan doğasının her yerde aynı olduğunu, dolayısıyla toplumsal ve ekonomik yasaların da evrensel olduğu düşüncesini ortaya atmışlardır. Homo economicus tüm toplumlarda; rekabeti, en dayanıklı ve güçlü olanın yaşamasını, dayanıksız ve güçsüz olanın tasfiye olmasını sağlar¹²⁴.

Aynı şekilde Hobbes da insan doğasının olabildiğince hazzı ulaşmak ve acıdan uzaklaşmak yönünde bir nitelik taşıdığını, hatta zaman zaman insanın hemsinsinin kurdu (homo homini lupus) olabileceğini ileri sürmüştür¹²⁵. Hem Klasiklerde hem de Hobbes da sözkonusu olan bu tek boyutlu evrensel insan doğası, toplumun da tek boyutlu olarak algılanması sonucunu doğurmuştur.

Aslında Hegel'den önce birçok düşünür, insanın özünü teşkil eden değişmeyen bir insan doğasının bulunduğu yolunda farklı pek çok düşünce ortaya atmıştı. Ancak Hegel, insanın önemli özellikleri bakımından belirlenmiş olmadığını ve bu nedenle kendi doğasını yaratmada özgür olduğunu ileri sürmüştür. Benzer biçimde Rousseau da insan doğasının tarih boyunca değişebileceğini savunmuştur¹²⁶.

Öte yandan Kurumcular¹²⁷, klasiklerin bu tek boyutlu insan doğası anlayışına karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla, evrensel ve toplumsal kurumları, her yerde ve her zaman sabit olarak kabul ettikleri insan doğasına dayandıran soyutlamacı anlayışlarını da şiddetle eleştirmişlerdir. Bu itibarla insanın homo

¹²²-Bronislaw Malinowsky, İnsan ve Kültür, (Çev. M.Fatih Gümüş), V Yayınları, Ank.1990, s.73

¹²³-Beşir Hamitoğulları, İktisadi Sistemlerin Temelleri, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ank.1984, s.31

¹²⁴-Kazgan, a.g.e.,s.47

¹²⁵-Sarica,a.g.e.,s.62

¹²⁶-Fukuyama, a.g.e., s.94,116

¹²⁷-Kurumcular, Neoklasik iktisatçıların soyutlayıcı yöntemine karşı çıkarak, iktisadi analizin konu edindiği ülkenin sosyo-politik, tarihsel ve psikolojik yapılarının da dikkate alınması gerektiğini savunan ve 20.yüzyılın son çeyreğinde ABD'de etkili olmuş düşünce akımıdır. Bkz. Ömer Demir-Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayınları, 2. Baskı, İst.1993, s.223

economicus olduğu ve hareketlerini sadece kişisel çıkarlarına göre rasyonel olarak şekillendirdiği görüşünü de kabul etmezler. Onlara göre, ekonomik çıkar dışında kalan kimi özellikler insan doğasına egemen olabilir. Dahası insan doğası, farklı ortamlarda çok yönlü bir biçim alabilir. Bir başka ifade ile kurumcular, klasiklerin aksine insan doğasının zaman ve zemine göre değişim gösterebileceğini savunurlar¹²⁸.

İbn Haldun, onun siyaset teorisinin önemli bir dayanağını oluşturan insan doğası meselesini birçok bakımdan inceleme altına almıştır. O; insan tabiatını bir yandan iyi ve kötü nitelikleri ile izaha çalışırken, diğer yandan da değişen ve değişmeyen nitelikleri üzerinde durmuştur.

İbn Haldun'a göre insan tabiatı, iki zıt özelliği bünyesinde taşır. Allah, insanları hem iyilik, hem de kötülük üzere yaratmıştır. Bu itibarla insanın işbirliğine, dayanışmaya ve toplum içinde yaşamaya elverişli olan doğası mutlak anlamda iyi olan tabiatıdır. Öte yandan insanın mücadelecisi ve saldırgan yönü ise onun hayvani tabiatını oluşturur. Dolayısıyla siyasal iktidarın görevi, insanın hayvani tabiatlarını önlemeye yöneliktir¹²⁹.

Diğer yandan İbn Haldun tıpkı La Boetie'ye benzer biçimde tarihsel ve toplumsal koşulların eğitim ve alışkanlıklar yoluyla insan doğasını değiştirebileceğini savunur. İbn Haldun'a göre:

"İnsan alışkanlıklarının oğludur. Onunla alışıp kaynaşmıştır. Kendi tabiat ve mizacının oğlu değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler, onun yaratılış ve tabiatı, onun için bir meleke ve alışkanlık olur. Bu alışkanlıklar insan için bir tabiat ve yaratılıştan gelen bir özellik gibi bir şey olur."¹³⁰

Görüldüğü gibi İbn Haldun'da insan tabiatı, doğuştan değil, sonradan kazanılmadır. İnsanlar gibi devletler ve toplumlar da genel niteliklerini sonradan kazanır. Birtakım alışkanlıklar zamanla insanı ve toplumu değiştirebilir ve onlara yeni bir öz kazandırır. Nitekim gelenekler ve görenekler de sonradan kesinlik kazanmış alışkanlıklar olarak görülebilir.

İbn Haldun'un düşünce sisteminde çok önemli bir yer tutan asabiyet, insan doğasının iki yönünü de yansıtır. Asabiyet; bir yandan aynı kabileye veya topluluğa aidiyet duygusuyla bağlanma, kabile içinde dayanışma ve işbirliği ile kendini gösteren medeni insan doğasını, diğer yandan da saldırgan eğilimlerin

¹²⁸-Hamitoğulları, a.g.e., s.35

¹²⁹-Kozak, a.g.e., s.116

¹³⁰-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1,...s.315

dış düşmanlara yöneltildiği hayvani insan doğasını yansıtmaktadır. Bu itibarla insanlar, hayvani ve medeni tabiatlarını aynı zamanda kendi bünyelerinde barındırabilmektedir.¹³¹

Aslında İbn Haldun, tıpkı kendinden iki asır sonra yaşamış olan La Boetie¹³² gibi insan doğası ile insan doğasının özü arasında bir ayırım yapmaktadır. İnsan tabiatının eğitim ve alışkanlıklar yoluyla değişebileceğini savunan La Boetie, insanın toplumsallaşmadan önceki doğasını "insan doğasının özü" olarak kabul eder:

"İnsanın doğal özelliği özgür olmak ve özgür olmayı istemektir. Fakat doğası öyle bir şekilde yapılmıştır ki; doğal olarak insanın özelliği, eğitimin kendisine verdiği biçimi alır. Öyleyse insana eğitim ve alışkanlıklar yoluyla kazanılmış her şeyin doğal olduğunu söyleyelim. Fakat yalın ve yozlaşmamış doğasının belirttiği, yalnızca doğasının özüne ilişkin olmalıdır."¹³³

İbn Haldun, toplum halinde yaşamının ve devlet kurmanın insan tabiatından kaynaklandığını belirtmekle devletin ve toplumun evrensel kurumlar olduğuna işaret etmektedir. Bu itibarla İbn Haldun da, La Boetie'ye benzer biçimde değişken insan doğası ile insan doğasının özünü birbirinden ayırmaktadır. Daha açık bir ifade ile İbn Haldun'da değişken insan doğası, bedevi ve haderi safhalarda asabiyetin yoğunluğundaki artış ve azalışlara benzer şekilde maddi ve manevi faktörlere bağlı olarak zaman zaman değişen bir olgudur.

İbn Haldun; insan doğasının hayvani ve medeni ayrımında, medeni insan tabiatının bir öz teşkil eder biçimde insan fitratına daha yakın olduğu düşüncesindedir:

"İçtimai tabiatın gereği olarak, insan için mülk tabii bir şeydir. Nitekim bunu anlatmıştık. İnsan mantıki düşünme gücü ve esas fitratı itibariyle şer nevinden olan hasletlerden çok, hayır kabilinden olan hasletlere yakındır. Zira şer ve kötü duygular, ona sadece kendisinde mevcut olan hayvani kuvvetler cihetinden gelmiştir. İnsan olması itibariyle hayra ve hayır nevrinden olan şeylere daha yakındır. O; sırf insan olması bakımından, mülk (devlet) ve siyaset kendisinde mevcut olmuştur. Zira mülk ve siyaset, hayvanlara değil; sadece

¹³¹-Kozak, a.g.e., s.117

¹³²-Etienne de La Boetie, 16. yüzyıl Fransız düşünürüdür. Bkz. Etienne de La Boetie, "Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev", (Çev.Mehmet Ali Ağaoğulları), Düzenleyen: Mete Tunçay, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt:2, Teori Yayınları, Ank.1986,s.97

¹³³-La Boetie, a.g.e.,s.114

insanlara hastır. O halde, mülke ve siyasete münasip düşen ondaki hayır hasletleridir. Çünkü hayır ve iyi olan bir şey siyasete uygundur."¹³⁴

2-İbn Haldun'da Toplumun Varlık Nedeni

İbn Haldun, Batılı sözleşmecî düşünürlerden farklı olarak toplum ile devleti(siyasal iktidarı) birbirinden ayırır. Başka bir ifade ile İbn Haldun'a göre, toplum ve siyasal iktidarı meydana getiren unsurlar başka başkadır. Toplumsal yaşam, her ne kadar zorunlu olarak bir otoriteyi zorunlu kılmakla birlikte, ondan ayrı olarak mütalaa edilmelidir.

İbn Haldun, toplumu insan cinsi için ekonomik ve sosyal bir gereklilik olarak kabul eder. Yani toplumun varlık nedeni önce ekonomik, daha sonra da güvenlik gereksinmesine dayandırır:

"Tanrı'nın insanı diğer hayvanlardan ayırt ettiği hususiyetlerden biri de insanlara cemiyetler halinde yaşayarak yeryüzünü imar ve içtimai hayat yolunu göstermesidir. Bu da bir arada, birlikte oturmak veyahut aşiretler halinde yaşamaya alışmak üzere beraberce sahralarda bir yere konmaktır. Çünkü aşağıda anlatacağımız gibi geçinmeleri için insanların birbirleriyle yardımlaşmaları tabii bir hususiyettir..."

Tanrı, insanı gıdasını bulacak ve kazanabilecek bir kudrette yaratmıştır. Fakat tek bir kişi, yalnız başına muhtaç olduğu gıdayı temin etmekten acizdir. Bu gıda maddesinin en asgari haddini, mesela birinin bir gün yaşaması için gereken buğdayı bir örnek olarak alır isek: Buğdayın un haline, unun hamur haline, hamuru ekmek haline getirmek zarureti vardır. Bu üç işin her biri çanak, alet ve esbaba muhtaçtır. Bunlar demirci, marangoz ve çömlekçi tarafından yapılır. İnsanın, buğdayı un ve ekmek haline getirmeksizin taneler halinde yemesini farzederseniz, buğdayın taneler halinde istihsalı dahi bunlardan daha ağır olan iş ve çalışmalara, bu cümleden tohum halinde yere ekmeğe, yetiştikten sonra hasada ve bu taneleri başaklarından çıkarmak üzere dövmeye ve bunların her birini ekmek haline getirmek için gereken vasıtalarından daha çok, birtakım aletlere ve birçok hüner ve zanaatlara muhtaçtır..."

Bundan başka insanların her biri kendisini koruyabilmek için, kendi cinsinden olan başkalarından yardım istemeye muhtaçtır."¹³⁵

¹³⁴-İbn Haldun, Mukaddime, Hazırlayan, (S. Uludağ), Cilt:1...,s.458

¹³⁵-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt:1...,s.98,100,101

Öte yandan İbn Haldun'a göre toplumsal yaşam bir ekonomik ve sosyal bir zaruret olduğu gibi aynı zamanda tabii bir durumdur. Toplumsal yaşamın tabiiliği yukarıda izah edilmeye çalışılan insan doğası kavramıyla yakından bağlantılıdır. Bu durumda o, insanın medeni doğasının toplum halinde yaşamak olduğunu ileri sürmüştür. Filozofların "insan tab'an medenidir" biçiminde ifade ettikleri bu durum, insanı doğuştan toplumsal kabul eden Aristo'nun toplum anlayışına benzer¹³⁶.

İbn Haldun, tarihin her döneminde insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için işbirliğine, yani toplumsal örgütlenmeye gerek duyduklarını ifade ederken, bunun bir anlamda Allah vergisi olduğu düşüncesindedir. Bu itibarla tarih ve toplum biliminin en birincil sabit varsayımı insanların toplum içinde yaşamak biçiminde kendini gösteren doğal arzularıdır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bireyi içinde bulunduğu toplumsal bütünlüğün dışında düşünmek mümkün değildir. Başka bir ifade ile insan, toplumla varolur ve varlığını sürdürür. Bu noktada İbn Haldun'un toplum anlayışı, Batı'da geliştirelen sosyoloji kuramlarından tamamen farklı biçimde bireyin toplumdaki ayrışabildiği bir öznellik taşımıyor¹³⁷.

Kurtkan Batı'daki sözleşmecî teorilerin toplumu, insanların düşünerek ve isteyerek meydana getirdikleri bir düzen olarak müşahade ettiklerini ifade eder. Tarihsel süreci kurgusal düzeyde "doğa hali" ve "toplum hali" diye ikiye ayıran bu teoriler; insan doğasının bir anlamda toplum halinde bulunmak değil, tek başına ayrı ayrı bireyler halinde yaşamak olduğunu ileri sürerler.¹³⁸ Örneğin Hobbes, Aristonun aksine insanı doğuştan toplumsal kabul etmez. Ona göre doğuştan bencil olan ve sadece kendi yararını düşünen insan, varlığını korumak için sürekli olarak başkalarıyla savaşa ve mücadeleye girmek zorundaydı. Bu doğa halinde, insanlar kendi varlıklarını güvenceye almak amacıyla başkalarını feda edebiliyorlardı. İşte bu durumda, kargaşaya ve iç savaşa son vermek isteyen insanlar çareyi sözleşme ile toplum haline geçmekte bulur. Ancak Hobbes'e göre toplum haline geçen insanlar, doğal durumdaki haklarını mutlak bir biçimde bir siyasal otoriteye de devretmiş olur. Dolayısıyla Hobbes, toplumla siyasal iktidarı özdeş olarak kabul eder.¹³⁹

¹³⁶-Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History*, Princeton, NJ. USA: Darwin Press, 1987, s.99

¹³⁷-Öncü, a.g.e., s.66,67

¹³⁸-Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İst. 1976, s.46

¹³⁹-Akad, a.g.e., s.54

Aynı şekilde Rousseau da her ne kadar doğa halini Hobbes'ten çok farklı bir biçimde kurgulasa da toplum halini tabii olarak kabul etmez. Doğal durumda mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkmasıyla özgür insan doğasının bir daha geri dönülmeyecek biçimde toplumsallaşma sürecine girdiğini ileri sürer¹⁴⁰.

Kurtkan'a göre sözleşmecî teoriler, insanın ya da bireyin toplumun dışında ve toplumdaki ayrı biçimde düşünüldüğü hatalı bir varsayımına dayanmaktadır. Bu itibarla insanların toplum durumuna geçmezden önce birey olarak varlıklarını idame ettirdikleri düşüncesi, fert ile toplumun birbirlerinden ayrılamayışları hakikatini ihmal etmiştir.¹⁴¹

İbn Haldun'un toplum teorisi, yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere sözleşmecî toplum teorileriyle, toplumu bireyle sıkı sıkıya bağlı kabul eden düşünce arasında görülebilir. Başka bir ifade ile insanın hayvani tabiatı, onun ayrı ayrı birey olarak toplumun dışında yaşamasını gerektirirken, medeni tabiatı da cemiyet içinde yaşamasını gerekli kılar. Şunu da belirtmek gerekir ki insanın hayvani doğası, tabiatındaki hayvanların aksine tek başına yaşamasını mümkün kılmaz. Zira tek başına insan kudreti; barınma, beslenme ve savunma gibi ihtiyaçlarının karşılanmasından acizdir. İşte bu durumda insan, zorunlu olarak medeni tabiatına uygun biçimde hareket etmek ve toplum içinde yaşamak mecburiyetindedir. Eğer insan hayvani içgüdülerinden ayrılamasaydı, insan insanı yiyebilirdi¹⁴².

3-İbn Haldun'da İktidar Felsefesi

İbn Haldun'un toplumla siyasal otoriteyi birbirinden ayırdığından yukarıda kısaca söz edilmişti. Ona göre toplumla iktidar, doğal kurumlar olmakla birlikte insanların farklı ihtiyaçlarına binaen ortaya çıkmıştır. Öte yandan devlet iktidarı da gelişmiş bir siyasal organizasyon olarak, göçebe toplumdaki şefin(başkann) otoritesinden tamamen farklı nitelikler taşımaktadır. Bu itibarla siyasal iktidar da tıpkı topluma benzer şekilde doğal ve zaruri birtakım ihtiyaçların sonucu olarak ortaya çıkmıştır:

¹⁴⁰-J.J.Rousseau, Toplum Sözleşmesi. (Çev. Vedat Günyol), M.E.B.Y., İst.1992, s.17

¹⁴¹-Kurtkan, a.g.c., 47

¹⁴²-Rosenthal, İbn Haldun'un toplum teorisini oluşturmada İbn Sina'nın "Kitab eş-Şifa" ve onun kısaltılmış biçimi olan "Kitab en-Nacah" adlı eserlerden büyük ölçüde istifade ettiğini belirtmektedir. Aslında o dönemde, bu konuda en yetkin eser Es-Shahrazuri'nin felsefe ansiklopedisidir. Ancak bu eser İbn Haldun'un elinde mevcut değildi. Bkz. İbn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History; (Translated from the Arabic by Franz Rosenthal), Translator's Introduction, Vol:1, Princeton University Press, Princeton 1987, s.lxxiv

"Yukarıda anlattığımız gibi, içtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hakime) muhtaçtırlar. Yoksa, düşmanlık ve zulüm, insanın hayvani olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırırlar ve tecavüzlerde bulunurlar, hükümet olmadığı takdirde onları bu tecavüzlerden kimse koruyamaz. Isırıcı ve yaralayıcı hayvanlara karşı kullandığı silah ve aletler de insanları bundan koruyamaz. Çünkü bu silahlar onların hepsinde de var. Bundan dolayı kendilerini diğerlerinin tecavüzlerinden korumak için diğer vasitalara muhtaçtırlar. Hayvanlar bunu idrakten aciz oldukları için bu vazifeyi göremezler. Bundan ötürü , bu yasakçının insanların kendilerinden biri olması zaruridir. O yasakçı, onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin manası işte budur. insanlar için bu hakimiyet bir zarurettir. Filozofların anlattığına göre bu hakimiyet bir zarurettir."¹⁴³

İbn Haldun, toplumsal hayatın oluşmasıyla, umran sürecine girildiğini, ancak insanların birbirlerinin saldırılarından korunmak için siyasal bir otoriteye gerek duyduklarını ortaya koymaktadır. İbn Haldun'un "hükm" diye adlandırdığı siyasal iktidar, hem ilkel kabilelerde hem de devlette sözkonusu olmaktadır. Başlangıçta asabiyetle ortaya çıkan bu otorite bağı, zamanla devlet iktidarına dönüşüyor. Ancak kabile üyeleri ile kabile şefinin siyasal otoritesi arasındaki bağ, örf ve adet kurallarının desteklediği, kendiliğinden doğma (spontane) bir bağıdır. Kabile şefi, devlet iktidarında olduğu gibi kabile üyeleri üzerinde mutlak egemenlik yetkilerine sahip değildir. Bu itibarla asabiyeğin var olduğu kabilelerde güçlü siyasal iktidarların olduğu söylenemez¹⁴⁴. Meriç'e göre İbn Haldun'da devlet otoritesi, ilkel bedevi topluluklardaki asabiyeğin yerini almaktadır. Bu itibarla bedevi topluluklarda insanın hayvani içgüdüleri asabiyet sayesinde dış düşmanlara yöneltilmekte, haderi toplumlarda artık bu görevi göremeyen asabiyeğin yerine devlet otoritesi geçmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla bedevi toplumdaki haderi topluma geçiş sürecinde, asabiyet ile siyasal iktidar arasında ters bir orantı vardır; asabiyet zayıfladıkça siyasal iktidarın egemenlik alanı genişler.

¹⁴³-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.104

¹⁴⁴-Sarica, a.g.e., s.49

¹⁴⁵-Meriç, a.g.e.,s.158

Görüldüğü üzere İbn Haldun'da toplumun varlık nedeni ekonomik ve sosyal gereksinmelere dayandırılırken, siyasal iktidarın nedeni yalnızca bireyin güvenliğidir. Ancak buradaki güvenliğin dış düşman saldırılarıyla bir ilgisi yoktur. Siyasal iktidarı ortaya çıkaran güvenlik gereksinmesi, aynı kabile veya toplum içinden kaynaklanan saldırılar ve tecavüzler için sözkonusu olmaktadır. Nitekim bu itibarla güçlü asabiyete sahip topluluklarda, asabiyet kabile içi dayanışma ve bağlılık duygularını pekiştirdiğinden mutlak bir siyasal iktidara da gerek duyulmaz.

İbn Haldun'a göre toplum ve siyasal iktidar insanın medeni tabiatından kaynaklandığı için doğal kurumlardır. Ancak kimi hayvan topluluklarında da (arılar ve çekirgeler) bunlara benzer kurumlara rastlanmaktadır. Ne var ki, hayvanlarda görülen bu kurumlar, bu toplulukları oluşturan hayvanların düşüncelerinin ürünü değildir; içgüdüselidir.¹⁴⁶

İbn Haldun'a göre devlet, en gelişmiş siyasal iktidar olarak öteki bütün siyasal otoritelerden ayrılır. Devlet iktidarı mutlak anlamda egemenliğin kurulmasıyla, yani "boyun eğdirme, vergi toplama, temsil yeterliği bulunma ve sınırları koruma" ile kendini gösterir¹⁴⁷.

Aslında en ilkel biçimiyle devlet; yöneten-yönetilen farklılaşmasının, dolayısıyla siyasal iktidar olgusunun kendini açıkça gösterdiği siyasal örgütlenmedir. Fakat modern anlamıyla devlet; belli sınırlar içerisinde yerleşmiş bir insan topluluğunun istikrarlı bir siyasal örgüt ve kurumsallaşmış bir siyasal iktidar içinde oluşturduğu siyasal birim olarak kabul edilir. Bu anlamıyla devletin ortaçağın sonlarıyla yeniçağın başlarında Avrupa'da feodalitenin çöküşünden sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Başka bir ifade ile modern devletin ortaya çıkışı İbn Haldun'un yaşadığı dönemlere raslar. Öte yandan 9. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan bir çok siyasal birimin modern anlamıyla devletin bütün özelliklerine de sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu itibarla İbn Haldun'daki devlet kavramının modern anlamda devletle aynı olduğu hiç bir şüpheye vermeyecek biçimde açıktır. Nitekim o, ilkel topluluklardaki siyasal iktidar ile devlet iktidarını, nitelikleri itibariyle kesin bir biçimde birbirinden ayırır. Oppenheimer de İbn Haldun'u modern devletin sosyolojik teorisinin ilk teorisyeni olarak tanıtır.¹⁴⁸ Bu arada sırası gelmişken, devlet iktidarını ortaya çıkaran nedenlerin bu çalışmanın odak

¹⁴⁶-Fındıkoğlu, İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri...s.102,103

¹⁴⁷-Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi...s.257,258

¹⁴⁸-Aziz Azmeh, İbn Khaldun in Modern Scholarship; A Study in Orientalism, London: Third World Centre for Research and Pub, 1981, s.162,163

noktasını oluşturduğunu ve bu itibarla daha sonraki bölümlerde detaylı bir biçimde tartışılacağını belirtelim.

İbn Haldun, devleti insanların bilinçleriyle yarattıkları ve varlığını kabul ettikleri yapay bir kurum olarak görür. Bu itibarla devlet, insanların varlığından ayrı bir gerçekliğe veya kutsallığa sahip değildir. Her ne kadar devlet, insanın yaratılışına uygun ve insan cinsi için gerekli bir kurum olsa da, bir "yaratık" değil; bir "kuruluş"tur. Devletin özü insan topluluklarıdır ve ondan bağımsız düşünülemez. Bu noktada İbn Haldun, bir yandan Eski Yunan ve Latin filozoflarının devleti ve toplumu ancak düşüncede yaşayan yüce bir varlık olarak görmelerine karşı çıkarken, öte yandan İslam dünyasında hakimiyet hakkını peygamberliğe dayandıran düşünürleri de şiddetle eleştirmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁹-Öncü, a.g.e.,s.69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN HALDUN'DA SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞMENİN SEYRİ

İbn Haldun'da sosyo-ekonomik değişme, göçebe toplumdaki modern siyasal örgütlenme biçimi olan devletin çöküşüne kadar ilerleyen bir süreci kapsamaktadır. Bu itibarla onun toplumsal teorisinin temel dinamiklerini ortaya koymadan önce bu sürecin nasıl bir seyir takip ettiğini tahlil etmek yerinde olacaktır.

İbn Haldun, "El-İber" adlı tarih eserinden çıkardığı sonuçları Mukaddime'sinde formülleştirirken, sadece geçiş dönemlerinin niteliklerini ve değişimin temel nedenlerini ortaya koymamıştır. O; elde ettiği verilerden yola çıkarak her şeyden önce göçebe ve yerleşik toplumların ekonomik, sosyal ve siyasal niteliklerini kuramsal bir dille izah etmiş, daha sonra da ilkel bir sosyo-ekonomik yapıdan gelişmiş bir sosyo-ekonomik yapıya geçişin analizini yapmıştır.

İbn Haldun'da sosyo-ekonomik değişme adını verdiğimiz dördüncü bölümü, yukarıdaki ifadelerle uygun biçimde dört kısımda ele almayı uygun gördük. Birinci kısımda göçebe toplumun iktisadi, sosyal, siyasal yapısı ve bu yapıları ayakta tutan temel unsurlar tasvir edilmiştir. İkinci kısımda bedevi toplumdaki haderi topluma geçişi önemli ölçüde belirleyen asabiyyetin rolü ve İbn Haldun'un toplumsal teorisinin esasını teşkil eden "Tavırlar Teorisi" ana hatlarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü kısımda ise kentleşme, sanayileşme ve siyasal iktidarın kurumsallaşması olgularıyla kendini gösteren yerleşik (medeni) toplumsal yapı, zaman zaman göçebe toplumla karşılaştırılarak açıklanmıştır. Nihayet dördüncü kısımda medeni toplumun çözülmesine ve devletin çökmesine neden olan ekonomik, toplumsal, siyasal ve psikolojik faktörler tahlil edilmiştir.

1-Bedevi Toplumun Sosyo-Ekonomik Yapısı

İbn Haldun, Mukaddime'de iki toplumsal ve iktisadi yapıyı gözlemlemiştir. Bunlardan birincisi bedevi toplum, diğeri haderi toplumdur. Ona göre toplumları birbirinden ayıran en önemli ölçüt bu toplumların sahip olduğu üretim tarzlarıdır: "Kavim ve nesillerin hallerinin başkılığı ve çeşitliliği, onların geçinme ve usllerinin birbirinden başka ve türlüce olmasından ileri

gelmektedir." Bu üretim tarzları kendilerine uygun sosyal ve siyasal yapıların da oluşmasında önemli ölçüde etkili olurlar.

Bu itibarla İbn Haldun'da toplumsal değişimin seyrini ele alırken, bütün toplumların geçirmesi zaruri olan göçebe yaşam tarzından başlamak uygun olacaktır.

1-Göçebe Üretim Tarzı

İbn Haldun'un gözlemlediği iktisadi yapılardan ilki göçebe üretim tarzıdır. Ona göre göçebelik, toplumlar için doğal bir aşamadır. Göçebe toplum, hayvan besleyerek ya da toprağa yerleşmek suretiyle tarım yaparak zorunlu ihtiyaç maddelerini karşılamak amacındadır. Bu itibarla Mukaddime'de "bedevi" diye nitelenen toplumlar göçebe olmanın yansıra yerleşik de olabilirler. Dolayısıyla bedvi toplumlar ekonomik yapılarını, sadece avcılık ve toplayıcılığa değil, tarıma da dayandırmış olabilirler¹⁵⁰. İbn Haldun bu toplumların üretim biçimini şöyle izah etmektedir:

"İnsanların bir kısmı yere ağaçlar dikerek ve ekinler ekerek, bir kısmı da koyun, inek, keçi, bal arısı ve böcekler beslemek ve bunları üretmek, doğurtmak, bunlardan istifade etmek suretiyle geçinmelerini temin ederler. Bu vasıtalarla geçinmelerini temin edenler göçebe hayatı yaşamaya mecburdurlar. Çünkü sahralar geniş olduğundan oralarda ekilecek yerler ve hayvanları otlatacak otlaklar ve geniş tarlalar vardır. Bundan dolayı bu yolda geçinmelerini temin için sahralarda ve köylerde yaşamak bir zarurettir...

Bunlar bu ihtiyaçlarını ancak hayatlarını koruyacak ve ancak yaşamalarına yetecek miktarda temin edebilirler. Çünkü bundan fazlasını temin etmekten acizdirler Bu tarz hayat yaşayanlar sonradan halleri genişleyerek ihtiyaçlarından artacak derecede zenginlik ve yerleşmeye ve geniş yaşayışa sevk eder. Bunlar bundan sonra hayat için bir zaruret olan nesnelere fazlasını elde etmek üzere, birbirine yardım etmeye başlarlar"¹⁵¹

İbn Haldun'a göre bedevi üretim tarzıyla, haderi üretim tarzını ayıran faktör, haderiyette yaratılan artı üründür. Zira göçebe üretim biçiminde, insanlar sadece zorunlu ihtiyaç maddelerini (kendini geçindirebilecek) elde edebilirler. Bu itibarla "kişi ancak zaruri olan ihtiyacını temin ettikten sonra hayatta mükemmeliği ve genişliği arar." İşte ancak bu aşamadan sonra

¹⁵⁰-Akad,a.g.e.,s.39

¹⁵¹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.303

toplumlar karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği sayesinde artı değeri yaratabilir. Bir başka ifade ile bedevilik, medeniyetin ilk merhalesidir ve yalnızca temel biyolojik ihtiyaçların karşılanabildiği bir üretim düzeyine denk düşer. Dolayısıyla bu ekonomik yapı bolluk ve refahın hüküm sürdüğü medeni iktisadi yapıyı izlemek durumundadır¹⁵².

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Haldun'un göçebe üretim tarzından kastı sadece avcılık ve toplayıcılık değildir. Bununla birlikte göçebeliliğin ana özelliği çobanlıktır; fakat zaman zaman bedevi toplumlar çobanlığı aşan üretim faaliyetlerinde bulunmaktadır.

Falay, İbn Haldun'un toplumları birbirinden ayıran ölçüt olarak "geçinme şekil ve usulleri" deyiminden yola çıkarak onun temel yapı olarak ekonomiyi aldığını ve bunun da kavramsal olarak "üretim tarzı" demek olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Falay, Mukaddime'de yapılan sınıflandırmada üç ayrı üretim kategorisinin bulunduğu görüşündedir. Bu itibarla göçebeler; avcılık ve toplayıcılık yoluyla geçinmelerini sağlayan toplumlar olmakta, şehirde yaşayanlar ise sanayileşme olgusuyla yaratılan artı değer sayesinde medeni hayatın inceliklerine ve lüks tüketim maddelerine sahip olmaktadır. Dolayısıyla bu sınıflandırmada çiftçilik bir ara kategori olarak yer almaktadır¹⁵³.

2-Bedevi Toplumun Sosyal Yapısı

İbn Haldun'da her üretim biçiminin, kendisine uygun bir toplumsal ve siyasal yapı ortaya çıkarıp çıkarmayacağı sorununu "Ekonomik Determinizm" bölümünde tartışmıştı. Bu itibarla Mukaddime'de mutlak manada bir iktisadi determinizm bulunmasa da, iktisadi ve sosyal yapılar arasında yakın bir ilişki bulunduğu muhakkaktır.

Bedevi toplumda sosyal örgütlenmenin temel birimi kan bağına dayanan kabile örgütlenmesidir. Dolayısıyla toplumsal hayatın sürdürülmesinde daha sonra ele alınacak olan asabiyetin (nesep asabiyetinin), büyük bir önemi vardır. Kabile üyeleri arasındaki bu dayanışma biçimi veya grup akli bir yandan iç barışı temin ederken, diğer yandan başka kabilelerin saldırılarına karşı dış güvenliği sağlamaktadır.

Göçebe yaşam biçimini belirleyen bir başka etken fiziksel çevredir. Göçebe; kendisi ve ailesinin yiyeceğini temin edebilmek ve hayvanlarının yemlenebilmesi için iklimin döngüsüne uygun biçimde bir bölgeden başka bir

¹⁵²-İbn Haldun, Mukaddime, (Çe.Z.K.Ugan), Cilt: 1...s.304

¹⁵³-Nihat Falay, İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri, İ.Ü.İ.F.Yayımları, İst.1978,s.20

bölgeye sürekli hareket etmek zorundadır. Bu durum doğal olarak bir yandan başka kabile saldırılarına karşı her zaman hazırlıklı olmayı gerektirirken, diğer yandan birbirinden uzak sulama noktalarını ve otlakları çok dikkatli hesaplamayı zorunlu kılar. Bu itibarla göçebe başkan, her şeyden önce kendine güvenmek ve maddi-manevi dayanıklılık gibi erdemlere sahip olmalıdır¹⁵⁴.

Sosyal ve fiziksel çevrenin kabile üyeleri üzerindeki etkisi bir anlamda tehdit niteliğindedir ve bu tehdidin şiddeti son derece yüksektir. Bu itibarla kabile üyelerinin tümüne yönelen tehdit, telafi edilmesi imkansız yıkımlara neden olacağından, fertler bu tehlikeye karşı tüm benlikleriyle tavır almak zorunda kalmaktadırlar¹⁵⁵.

İşte tüm bu zorluklar karşısında kabile üyeleri arasında dayanışma (asabiyet) zorunlu bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada asabiyet bedevi topluluğun varlığını sürdüren yegane unsur olmaktadır. Öte yandan asabiyet dış güvenliği sağlamakla birlikte, kabile içerisinde eşitlikçi sosyal yapıyı da muhafaza etmektedir. Buna ilaveten güçlü asabiyet duygusu bireyin cesur, yardımsever, hoşgörülü ve doğru sözlü olması gibi birtakım erdemlere sahip olmasını da sağlamaktadır¹⁵⁶.

3-Bedevi Toplumda Siyasal Otorite

Göçebe toplumda sosyal örgütlenmenin kabile ölçeğiyle sınırlı kaldığını daha önce belirtmiştik. Ancak her toplum biçiminde olduğu gibi bedevi toplumda da insan doğasının gerekli kıldığı bir siyasal otoritenin mevcudiyeti zorunlu bir koşuldur¹⁵⁷.

Bedevi toplumlarda, sosyal düzen kendiliğinden oluşan genelek kurallarıyla sağlanmaktadır¹⁵⁸. Bu hukuk kuralları meşruiyet temellerini aynı kabileye mensup olmak biçiminde ifade edilen nesep asabiyetinden almaktadırlar. Bu topluluklarda kimi yetenekleri ile kendini kanıtlamış kişiler, bir yandan kabile üyeleri arasında çıkabilecek çatışmaları önlemeye çalışırken, diğer yandan dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı her an hazır olunmasını sağlamaktadırlar.

¹⁵⁴-Toynbee, a.g.e., Cilt:1, s.146

¹⁵⁵-Bünyamin Duran, *İslam Topluluklarında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İst.1995, s.16

¹⁵⁶-Ümit Hassan, "İlkel Toplum-Uygar Toplum İlişkisi Konusundaki Yaklaşımlara Bir Bakış", *Aziz Köklü'nün Anısına Armağan*, A.Ü.S.B.F.Yayınları, Ank.1984, s.239

¹⁵⁷-Öncü, a.g.e., s.73

¹⁵⁸-Akad, a.g.e., s.39

Bir anlamda tabii lider¹⁵⁹ olarak da nitelendirilebilecek olan kabile reisi, otoritesini kabile üyelerinin asabiyetinden almaktadır. Kabile reisi, dış güvenliği sağlamak için genç ve cesur üyelerinden oluşan bir silahlı güç kurar. Bu silahlı gücün, dışarıdan gelecek saldırılara karşı başarılı olabilmesi de büyük ölçüde dayanışma duygularının (asabiyetin) şiddetine bağlıdır. Başka bir ifade ile asabiyet, bedevi toplumun siyasal sistemini de ayakta tutan en önemli unsur durumundadır¹⁶⁰.

İbn Haldun, bedevi topluluklardaki siyasal örgütlenmeyi "riyaset" olarak nitelendirir. Riyaseti ele geçiren kabile reisi, bu otoritesini sürdürebilmek için, mensup olduğu kabilenin gücüne dayanmak zorundadır. Bu itibarla riyasetin asabiyeti en güçlü kabile mensupları eline geçmesi doğaldır:"Başkanlık(riyaset), kuvvet, kudret ve galebe ile olduğundan kudret ve galibiyeti temin etmek için, özel olan bu nesepten gelen sülalelerin diğer boy ve batınlara göre üstün ve kuvvetli olması gerekir ki, ancak bu taktirde bu sülale bütün uruğlara başkanlık edebilsin". Başka bir ifade ile siyasal otorite fiziki güç ve kuvvet sayesinde öteki bütün kabile üyeleri üzerinde siyasal egemenlik kurar. Ancak bu fiziki güç, bütünüyle riyaseti ele geçiren grubun asabiyetinden kaynaklanır. Bu asabiyet varlığını sürdürdüğü müddetçe diğer uruğlar siyasal otoriteye boyun eğer ve onun egemenliğini tanır. Aksi taktirde asabiyeti zayıf olan grupların iktidarı ele geçirmesi durumunda, bu egemenlik geçici olur¹⁶¹.

Kurtkan'a göre bedevi topluluklarda siyasal otorite daha çok geleneksel nitelik taşır. Bu itibarla riyaset sahipleri, topluluk üzerindeki otoritelerini kişisel kudretlerinden değil; başkalarına emniyet vermeleri, yaşlılık dolayısıyla tecrübeli olmaları gibi geleneksel faktörlerden alırlar. Dolayısıyla bedevi topluluklarda sözkonusu olan otoritenin kaynağını örf ve adetlerden alan geleneksel otorite olduğu söylenebilir¹⁶².

İbn Haldun'a göre bedevi topluluklardaki siyasal otorite, devlet iktidarına göre oldukça zayıftır. Bu durum, daha önce açıklandığı üzere asabiyetin ilkel topluluklarda güçlü, uygar toplumlarda zayıf olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zira niteliği gereği siyasal iktidar; toplumda iç barışı sağlamak amacıyla ortaya çıktığından, dayanışmanın ve kardeşlik duygularının

¹⁵⁹-Tabii liderin resmi liderden farkı, sahip olduğu resmi otoriteden ziyade cemiyet tarafından kendiliğinden ve istenerek kabul edilme veya kendini kabul ettirebilme yeteneğine sahip bulunmasıdır. Bkz.Kurtkan, Genel Sosyoloji...s.48

¹⁶⁰-Ümit Hassan, İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi...s.73

¹⁶¹-Hassan, İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi...s.215

¹⁶²-Kurtkan, Sosyal İlimler Metodolojisi...s.68

yoğun olduğu bedevi topluluklarda güçlü siyasal iktidarların bulunmasına gerek yoktur. Yani asabiyet zaten büyük ölçüde iç barışı ve huzuru sağlamaktadır. Fakat medeni topluma geçişle birlikte asabiyetin zayıflaması, iç barışı sağlamada güçlü bir devlet iktidarını zorunlu kılmaktadır. Bu noktadan hareketle İbn Haldun riyaset (başkanlık) ile mülkü(devlet iktidarını) birbirinden ayırmaktadır:

"Bu, riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten ibarettir ve riyaset sahibi rehberdir. Verdiği hükümleri, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tegallüp ve zorla hüküm demektir.

Asabiyet sahibi, bir rütbeye ve kademeye ulaştınca, onun üstündekini talep eder. İmdi o, bey ve rehber olma rütbesine ulaştınca ve tegallüp ve kahra yol bulursa, artık bunu bir daha terketmez. Çünkü bu, nefis için bir tatlıp ve makbul bir şeydir."¹⁶³

Görüldüğü üzere bedevi kabile reisinin otoritesi devlet iktidarına göre oldukça sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla riyaset, bir anlamda "primus inter pares(eşitler arasında birinci) olarak nitelendirilebilir. Bu itibarla riyasetin göçebe topluluklarda kabile üyeleri arasında huzuru ve güveni sağlamasından çok, dışarıdan gelecek saldırılara karşı koymada önderliğinden sözedilebilir. Hassan'a göre bedevi toplumda siyasal iktidarın maddi anlamdaki temelini kabile örgütlenmesi, manevi anlamdaki temelini sevgi, esirgeme ve dayanışma duygularını ihtiva eden asabiyet oluşturmaktadır. Bu yolla ortaya çıkan siyasal otorite, kabile önderleri tarafından kullanılır¹⁶⁴.

Bedevi toplumda büyük ölçüde kabile üyeleri arasında paylaştırılmış olan siyasal iktidar, sosyal ve siyasal alanlarda da eşitlikçi bir düzenin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla göçebe toplumun siyasal yönetiminin askeri nitelikte bir demokrasi özelliği gösterdiği söylenebilir. Öte yandan riyaset sahipleri siyasal iktidar üzerinde tekel kurmuş değildir. Daha güçlü asabiyete sahip olan gruplar, her an siyasal iktidarı ele geçirebilir¹⁶⁵.

II-Bedevi Toplumdan Haderi Topluma Geçiş

Bedevi toplumun siyasal, ekonomik ve sosyal yapısını büyük ölçüde kabile dayanışmasının(asabiyet) belirlediğini yukarıda görmüştük. Ne var ki, asabiyet bedevi toplumda sosyal ve siyasal yapıları ayakta tutan hakim unsur olmakla

¹⁶³-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1...s.450

¹⁶⁴-Hassan, İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi...s.218,219

¹⁶⁵-Aynı eser, s.216

birlikte, medeni topluma geçişi de belirleyen en önemli faktör konumundadır. Bu itibarla bedevi toplumdan medeni topluma geçiş sürecinde asabiyetin oynadığı rolün ortaya konulması gerekmektedir.

1-Geçiş Sürecinde Asabiyetin Rolü

İbn Haldun, asabiyetin niteliğini "düşmanların saldırısından korunmak ve saldırıları kovmak, birlikte harekete geçmek" biçiminde belirlemiştir. Bu itibarla asabiyet sadece bir duygu değil, hareket tarzını ifade etmektedir. Ancak bu hareket tarzı bireysel değil; kolektiftir. Ona göre kavimlerin kuvvet ve güç kazanmaları ancak kan bağı ile veya buna benzer bir bağ (sebeup asabiyeti) sayesinde mümkün olur¹⁶⁶. Bir kabile içerisinde çok çeşitli asabiyetlerin bulunması mümkündür. Ne var ki, bu asabiyetle en güçlü asabiyete boyun eğmek zorundadır. Böylece farklı asabiyetler, en güçlü asabiyet içerisinde kaynaşır ve tek bir asabiyet gibi hareket eder¹⁶⁷.

İbn Haldun'a göre asabiyetin nihai amacı devlet (mülk) kurmaktır. Bedeviyetten devlete geçerken kabile üyelerinin devlete yönelen duygu ve istekleri oldukça yüksektir. Bu itibarla devletin kurulması için bütün varlıklarını ortaya koymuşlardır.

Bedevi toplumla haderi toplumu birbirinden ayıran en önemli özellik iktisadi yapıların farklılığı olmasına rağmen haderiyete geçişi sağlayan olay servet birikiminin şu veya bu şekilde elde edilmesi değil, asabiyetin siyasal iktidarın niteliğini değiştirmesidir. Nitekim göçebe toplulukların ekonomik yapısı toplumsal artı üretmeye elverişli değildir. Bu itibarla haderi iktisadi yapı artı ürünün elde edilmesini sağlamaktadır. Başka bir ifade ile riyaset, hükümdarlığa dönüştüğü zaman sosyo-ekonomik değişme başlamıştır:

"Hükümdarlık ise kahır ve şiddetle galebe çalmak ve hükmü altına almaktan ibarettir, arkasında kendisini koruyan ve kendisine yardım eden nesilden gelen akrabaları veyahut kölelik, azadlık, anlaşma ve kademelik gibi bağlarla kendisine bağlanmış olan yardımcıları bulunan kimse, ululuk derecesine erişir ve uyruğunun kuvvet ve kudretini yeter derecede olup da kahır ve galebe çalarak idareyi eline alır, çünkü bu nefsin arzu ve talep ettiği bir şeydir. Hükümdar bunu ancak kendisine tabiiyet ettirecek derecede kuvvet ve kudret sahibi olmakla elde edebilir. Üstün glerek devlet kurmak asabiyetin amaç ve sonudur ki bizim yukarıdaki açıklamalarımızdan sen bunu anladın. Bir uruğun

¹⁶⁶-Aynı eser, s.201

¹⁶⁷-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1...s.451

içinde çeşitli soylar, boylar ve dallar bulunduğu takdirde, idare ve hakimiyeti ele geçirmek ve elde tutabilmek için bu soy ve boyların hepsinden daha kuvvetli bir asabiyete ihtiyaçları vardır. Bu kuvvetli boy diğer soy ve boyları kendi idaresi altına alır ve bunları büyük bir asabiyet haline getirir¹⁶⁸."

Öncü, göçebe toplumdaki medeni topluma geçişin iki türlü yorumlanabileceği düşüncesindedir. Bunlardan birincisi yukarıda anlatıldığı gibi güçlü asabiyete sahip toplulukların, çevrelerinde iktisadi bakımdan gelişmiş ancak siyasal bakımdan güçsüz devletlere saldırarak, bu devleti egemenlik altına almalarıyla mümkün olur. Bu durumda göçebe kabile istila ettiği devletin mirası üzerinde yeni bir devlet kurar. İkincisi, göçebe toplumların zamanla işbölümü ve zanaatları geliştirmesiyle medeni iktisadi hayata geçmeleriyle olur¹⁶⁹.

Öte yandan medeni toplumların hantal yapısı ve çöküşün zarureti de, güçlü asabiyete sahip göçebe toplulukların ihtiyarlama çağındaki devletleri ele geçirmesini kolaylaştırmaktadır. Mukaddime'de ortaya konulan değişim teorisinde sık sık böyle bir siyasal çevrimden bahsedilmektedir. Bu itibarla İbn Haldun'da bedevi toplumdaki haderi topluma geçiş, siyasal ve sosyal olgularla yorumlanabilir. Nitekim daha sonra görüleceği üzere kentleşme ve sanayileşme büyük ölçüde siyasal yapıdaki değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.

2-Tavırlar (Etvâr) Nazariyesi

Tavırlar teorisi, İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu siyasal çevrimin temelini oluşturur. Bu teori, devletin kuruluşundan çöküşüne kadar, tüm siyasal, sosyal ve ekonomik değişimlerin beş ayrı aşamada gerçekleştiğini gösterir. Bu aşamaların her birinde birbirine uygun düşen iktisadi ve sosyal yapılar söz konusudur. Dolayısıyla İbn Haldun'un tavırlar teorisi, onun toplumlar için öngördüğü değişim seyrinin genel bir görünümü mahiyetindedir. Genelde organizmacı düşünürlerin devletin geçirdiği aşamaları kuruluş, gelişme ve çökme olarak üç salhada ele almalarına rağmen, İbn Haldun değişim sürecinde beş farklı ekonomik ve sosyal yapının varlığını belirler:

"Bil ki devlet türlü devreler ve zamanın geçmesiyle yenilenen türlü haller geçirir. O devleti idare edenlerin huyları, o devrelerin hallerine göre değişir, bir devredeki hal ve ahlakları diğer devrelerdeki hal ve

¹⁶⁸-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.353

¹⁶⁹-Öncü, a.g.e., s.74

ahlaklarına benzemez. Çünkü ahlak, tabiatıyla bulunduğu çağın halinin mizacına tabidir. Devletin katlandığı hal ve geçirdiği devreler çoğunlukla beş devreden ibaret olup bundan fazla değildir.¹⁷⁰

Birinci tavır zafer ve amaçlara erişme aşamasıdır. Daha önce sözü edildiği gibi bu dönemde asabiyyetin devlete yönelen şiddeti oldukça yüksektir. Güçlü asabiyyete sahip olan kabile bu sayede devletin topraklarına el koyar ve kendi devletini kurar. Bu amaçla yeni vergiler konur, kuruluş için gerekli kaynaklar ve sosyal düzen sağlanır. Asabiyyet varlığını muhafaza ettiği için devlete yönelen saldırılar topyekün savuşturulur. Hükümdar, iktidarın kullanılmasında asabiyyete sıkı bir şekilde dayanmak zorunda olduğundan kendi kabilesine danışmadan hiç bir iş yapmaz. Bu itibarla siyasal iktidarın, bedevi dönemde olduğu gibi kolektif niteliğini muhafaza ettiği söylenebilir¹⁷¹.

İkinci aşama, siyasal iktidarın ya da egemenliğin kişileştiği aşamadır. Bir başka ifade ile bu aşamada bir yandan siyasal iktarda mutlakiyete sapma eğilimleri görülürken, diğer yandan yönetici kesimin yapısı tamamen değişir. Toplumda yöneten-yönetilen farklılaşmasının açıkça belirgin bir hal almaya başladığı bu devirde hükümdar askerî gücünü devşirmelerle oluşturma yoluna gider:

"Hükümdarın kavmini boyunduruğu altına alarak devleti kendi başına, onları işe karıştırmadan idare etmeye başladığı ve devletin idaresini paylaşmaktan ve ortaklaşmaktan onları uzaklaştırdığı ikinci devrede dahi asabiyyet eskisi gibi muhafaza olunur. Devlet başkanı bu devrede köleler edinmeye ve ihsaniyle adamlar besliyerek onları kendisine yardımcı yapmaya önem verir, onların sayılarını çoğaltır. Bundan maksadı devleti kendisiyle paylaşan ve devlette hükümdarın kendi hissesi nispetinde payları bulunan mensup olduğu uruğ ve boyları hakir düşünmektir. Hükümdar bu devirde onları hükümetin idaresinden, servet ve nimetlerinden uzaklaştırmak, onları arkaya sürmek ve hükümdarlık kendi sülalesinde kararlaşsın diye, onları kendisine boyun eğdirmek, ululuğu kendi sülalesine tahsis etmektir. Hükümdar bu suretle onlara galebe çalmak ve onları devletin nimetlerinden uzaklaştırmak hususunda devleti ilk kuranların katlanmış oldukları ve belki de ondan daha şiddetli hallere katlanır. Çünkü ilkönce hükümet sürenler yabancıları koğmamışlar, kudret ve kuvvet sahibi olan uruğları onlara arka olmuşlardı, hepsi de

¹⁷⁰-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt:1...s.444

¹⁷¹-Kongar, a.g.e.,s.70

düşmanlara karşı birlikte çalışmış ve çarpışmışlardır. Hükümdar bu ikinci devrede ise, akrabalarını uzaklaştırmakla uğraşmaktadır ve bu şekilde akrabalarını devletin nimetlerinden uzaklaştırırken, yardımcısı azdır, bunlar da yabancılarıdır. Bundan dolayı birtakım zorluklarla karşılaşmaktadır."¹⁷²

Üçüncü tavır, kurulan siyasal ve sosyal sistemin(mülk) meyvelerini verdiği dönemdir. Kurulan devlet sayesinde başlangıçta iktidarı ele geçiren bedevi topluluk sadece zorunlu ihtiyaçlarını değil, bundan çok daha fazlasını elde edebilmektedir. Bu durumu bir yandan teb'anın lüks ve rahatlık içinde bir hayata kavuşmasına, öte yandan asabiyetin oldukça zayıflamasına neden olur. Daha doğrusu siyasal iktidarın nimetlerinden faydalanmaya başlayan toplumun başlangıçtaki ilkeleri büyük ölçüde kaybolur. Teb'anın içinde bulunduğu lüks ve konfor aynı zamanda saraya da yansımıştır, ama bu durum devletin önemli bayındırlık hizmetlerine girişmesine engel değildir. Toplumun elde ettiği artı ürün ince zevklerin gelişmesine, dolayısıyla sanatların ortaya çıkmasına neden olur. Hükümdarın, devlet işlerini ehil insanlara devrettiği bu dönemde rüşvet, suistimal gibi olaylara rastlanmaz. Zira devlet yönetiminde başarılı olanlar hükümdar tarafından rütbe ve bağışlarla ödüllendirilir. Kısaca bu dönemin devletin iktisadi ve siyasal açıdan en parlak dönemi olduğu söylenebilir¹⁷³.

Dördüncü tavır kanaat ve barışla yaşama tavrıdır. Bu dönem bir anlamda siyasal iktidarın mevcut durumunu muhafaza ile yetindiği "duraklama" dönemi olarak nitelendirilebilir. Nitekim hükümdar, hudut beylerinin merkezi hükümete karşı ayaklanma çabalarını barışçı yollarla önleme çabası içerisindeydi. Çünkü devlet, bu aşamada artık eski gücünü kaybetmiş, zayıflama dönemine girmiştir:

"Dördüncü devre kanaat ve barışla yaşama çağı olup, hükümdarlar bu çağda kendilerinden önce gelip geçen hükümdarların eserlerini kendilerine örnek edip benzerleri olan hükümdarlarla barış üzere yaşarlar, onların izlerini karış karış kolluyarak onların yolundan bir yana sapmazlar. Bu devir, hükümdarların selefleri yolunu takibedecek en doğru ve en hayırlı yol olduğuna ve onların izinden ayrılmamanın devlet ve yurdun düzeninin bozulmasını icabettireceğine kani olarak, yaşadıkları bir devredir. Seleflerinin kendilerinden daha isabetli fikir

¹⁷²-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.445

¹⁷³-Kongar, a.g.e., s.71

sahibi olduklarına ve isabetli düşünceleri sayesinde devlete bu ululuk ve şerefi kazandırmış olduklarına inanırlar."¹⁷⁴

Beşinci aşama ekonomik israf ve siyasal çöküş dönemidir ve devletin son aşamasıdır. Hükümdarlar, bu dönemde kendilerinden önce elde edilen servet birikimini arzu ve zevkleri uğruna harcamakla meşgul olurlar. Bu itibarla devlet bürokrasisinde görev alabilmek için ehliyetten ziyade, hükümdarın yakın çevresine hoş görünmek ve onlara itibar etmek önem taşır. Dolayısıyla hükümdar siyasal iktidarın gerçek kontrolünü de kaybeder. Bununla birlikte sınırlı boylarındaki güç odaklarının isyan hareketleri, merkezi hükümetin sürekli taviz vermesine ve siyasal otoritenin sınırlanmasına neden olur. Rosenthal'in ifadesiyle hükümdar sadece ismen hükümdar olmuş olur¹⁷⁵.

Devletin zeval vakti olarak da nitelendirebilecek bu aşamada toplum da bir yandan aşırı harcamalar içinde bulunan hükümdarın ağır vergileri altında ezilirken, diğer yandan artık kendisi için zorunlu ihtiyaç maddeleri olarak kabul edilen lüks tüketim maddelerini elde edemediği için ahlaki bunalım içine düşer. Yöneticilerle yönetilenler arasındaki gelir uçurumu teb'a arasında büyük hoşnutsuzluk doğurur. Dolayısıyla siyasal iktidarın meşruluğunu büyük ölçüde yitirdiği de söylenebilir. Netice itibarıyla bütün bu olaylar devleti önlenemez bir çöküşe doğru sürükler.

III-Medeni Toplumun Sosyo-Ekonomik Yapısı

Bedevi toplumların nihai gayesi medeni duruma geçmek, yani devlet kurmaktır. Toplumların göçebe durumdan mülk(devlet) haline gelmesiyle bir yandan siyasal ilişkilerde ve otoritenin niteliğinde büyük değişimler yaşanırken, öte yandan toplumsal ve iktisadi yapıda da köklü değişimlerin oluşması sözkonusudur. Haderi toplumda yaşayanların bir kısmı, sanat ve sanayi alanında çalışarak, bir kısmı da ticaretle meşgul olarak geçimini temin etme yoluna gider. Medeni toplumun en önemli özellikleri kentleşme, sanayileşme ve kurumsallaşmış siyasal iktidardır. Bedevi topluluklarda zayıf olan siyasal iktidar, devletin kurulmasıyla birlikte artık mutlak monarşiye dönüşmüştür.

¹⁷⁴-İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev.Z.K.Ugan),Cilt: 1, s.446

¹⁷⁵-İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, (Translated by Franz Rosenthal), Vol:1, Princeton University Press, Princeton 1987, s.lxxxiii

1-Haderi Toplumda İktisadi ve Sosyal Düzen

Asabiyete sahip göçebe topluluk, netice itibariyle devleti kurunca artık yeni bir iktisadi ve sosyal yapıya geçmiştir. İbn Haldun'a göre devlet kurumunun ortaya çıkmasıyla şekillenen iktisadi düzen işbölümünün artması, kentleşmenin ve sanayileşmenin yaygınlaşması biçiminde kendini gösterir. Bu itibarla göçebe üretim tarzları olarak nitelenen hayvancılık ve tarım büyük ölçüde önemini yitirir. Öte yandan üretim tarzının değişmesiyle artı ürün elde edilmeye, dolayısıyla ince zevklerin ve sanatların gelişmeye başladığı bir sosyal düzen ortaya çıkar. İbn Haldun, şehir ahalesinin iktisadi hayatını tahlilinde bu toplumsal değişimin açık bir biçimde artı üründen kaynaklandığını vurgular:

"Bunların bir kısmı sanat ve sanayi alanında çalışarak geçinmeyi, diğer bir kısmı ticareti meslek edinirler. Bunlar göçebelere ve köylerde yaşayanlardan daha çok para kazanır, göçebe ve köylülerden daha iyi ve geniş bir hayat yaşarlar. çünkü bunlar gereken miktardan daha çok para kazandıkları için yaşayışları da o nispette genişler..."

Bil ki nüfusu, istihsal ve bayındırlığı artmakla, türlü uruğların yaşadığı il ve bölgeler ahalesinin ekonomik durumu ve hali düzgünleşir, mal ve servetleri, şehir ve kasabaları çoğalır. Bunun sebebi yukarıda söylediğimiz gibi, istihsal ve işlerin çoğalması ve aşağıda anlatacağımız gibi, çalışmanın artmasıyla istihsalin fazlalaşması, istihsal edilen maddelerin ahalinin ihtiyacından pek çok miktarda fazla kalması, yurdun bayındırlığı nispetinde bolluğu ve artan bu maddeleri satarak ahalesinin para ve servet kazanmasıdır. Bunun bir sonucu olarak o nispette bolluk ve refah derecesi yükselir. Bu yolla ekonomik haller gittikçe ilerleyip geçim genişler, zenginlik artar. Pazarlarda alışverişin çoğalmasıyla da devletin geliri o nispette fazlalaşır."¹⁷⁶

Görüldüğü üzere medeni toplumda bir yandan kentleşme ve nüfus yoğunluğu nedeniyle, diğer yandan da ekonomik refah düzeyinin artmasına paralel olarak halkın ihtiyaçları hem nitelik hem de nicelik itibariyle artmaktadır. Dolayısıyla üretim talep nispetinde artarken, ihtiyaçların çeşitlenmesi de yeni üretim alanlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun'a göre şehirlere mahsus olan bazı üretim dalları yardımlaşmayı, yani işbölümünü gerekli kılar. Ona göre böyle bir işbölümünü

¹⁷⁶-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.304,281,282

sağlayan emek, sadece medeni hayatın iktisadi yapısına özgü bir durumdur. Artan ihtiyaçlar karşısında ortaya çıkan işbölümü, belli bir zaman sonra uzmanlaşmayı da beraberinde getirir. İbn Haldun'un ifadesiyle "şehirlerdeki halk, o işlerle meşgul olur, onunla ilgili sanatta maharet kazanır". Şehir halkı geçimini tamamıyla bu işlerden temin eder. Dolayısıyla halk tarafından talep edilmeyen mal ve hizmetler üretilmezler. Bir başka ifade ile medeni iktisadi yapıda üretim, arz-talep dengesine dayanmak zorundadır¹⁷⁷. Bu noktadan hareketle İbn Haldun, işbölümündeki artışı ve üretim hacmindeki büyümeyi ülkenin uygarlık düzeyi ile ilişkilendirir. Ona göre, "medeniyet yükseldikçe, refah ve tekellüflü hayatın itiyatlarından olan madde ve nesnelere imal etmek zarureti hasıl olduğu için sanayi de o nispette yükselir, kuvveden fiile çıkar".¹⁷⁸

İbn Haldun'a göre şehir hayatı, göçebe yaşayışa nispetle çok daha zor ve külfetlidir. Çünkü şehir ahalisinin ihtiyaçları çok ve çeşitlidir. Medeni toplumda yaşamın iktisadi güçlüğü özellikle çöküş döneminde kendini açık biçimde hissettirir. Nitekim bolluk ve refah döneminde elde edilen artı ürün, artan ihtiyaçların karşılanmasına yetmektedir. Kişinin kazancıyla orantılı olan bu lüks ihtiyaçlar zamanla zorunlu ihtiyaçlar olarak karşımıza çıkar. Ancak çöküş döneminde kamu giderlerindeki artış, kişinin harcayabileceği geliri düşürür. Böylece toplumun alım gücü düşer. Fakat kişiler bu durumda harcamalarını kısma yoluna gitmezler. Çünkü İbn Haldun'a göre az önce sözü edildiği gibi refah dönemindeki hayat standardını sürdürmek toplum için bir zaruret halini almıştır. Öte yandan toplumun bu lüks ihtiyaç maddelerine olan talebi sürekli arttığı için , onların fiyatları yükselir. Dolayısıyla kişiler kendilerinin ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak için eskisinden çok daha fazla harcama yapmak zorunda kalırlar. Ne var ki, kişilerin emekleriyle elde ettikleri kazançlar bu harcamaları karşılamaktan çok uzaktır.

Oysa göçebe üretim tarzında temel biyolojik ihtiyaçların karşılanması sözkonusudur. Bu itibarla göçebe geniş salıralarda ve çöllerde yaşadığından az bir emek ve üretimle geçimin temin eder. Dolayısıyla göçebe toplumlar, şehir hayatına uyum sağlamada büyük zorluklarla karşılaşır, hatta "hakir ve zelil" düşebilirler. Ancak belli bir servet birimini elde eden göçebeler, şehrin geniş pazarlarından istifade etmek ve medeni topluma özgü olan sükunet ve rahatlık arzusuyla şehirlere taşınırlar¹⁷⁹.

177-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:2...s.886

178-Falay, a. g. e.,s.24

179-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z.K.Ugan), Cilt:1...s.280,281

Lacoste, medeni iktisadi düzenin oluşmasında devletin fetihler yoluyla dünya ticaretinin önemli yollarını denetim altına almasının önemli bir faktör olduğu görüşündedir. Dolayısıyla devletin gelirleri büyük ölçüde siyasal gücün denetleme olanağı verdiği ticari etkinliklerden kaynaklanır. Ancak ona göre bu ticari faaliyetlerden alınan vergiler ne kadar yüksek olursa olsun, üretim araçları önemli bir artı üretim ortaya koyamadığı zaman, bu kazançlar tek başına büyük bir devletin kurumlarını ayakta tutmaya yetmez. Dolayısıyla devletin iktisadi gücü büyük ölçüde ticari etkinliğe ve verimliliğe bağlıdır.¹⁸⁰

2-Kentleşmenin Yaygınlaşması

İbn Haldun'a göre devletin kurulmasıyla ortaya çıkan bir başka olgu kentleşmedir. Nitekim ona göre şehir ve kabalarn kuruluşu devletin ikinci devresine rastlar. Çünkü insanlar için lüks barmaklar ve büyük şehirler inşa etmek medeniyetin gereklerinden olup, büyük miktarda servet birikimine ihtiyaç duyar. Bu servet birikimi de ancak toplumun iktisadi anlamda artı ürün yaratabildiği devletin ikinci aşamasında elde edilir. İnsanlar bu sayede kuruluş devresini geçirdikten sonra şehir ve kabalar kurmaya ve kaleler inşa etmeye başlarlar. Üstelik bu yapılar, devlet ölçeğinde büyük yatırımları ve işbirliğini zorunlu kılar. Bu itibarla göçebe topluluklar için bu gibi büyük yapılar ve barmaklar zorunlu ihtiyaçlar sayılmadığı için, kendi istekleriyle bir araya toplanarak böyle bir çalışmanın içine girmezler. Bu durumda ancak bir siyasal gücün otoritesi (mülk) ile şehir ve kasabalar kurmaya muvaffak olurlar.¹⁸¹ İbn Haldun'un ifadesiyle "devlet ve hükümetin işe karışması şarttır, şehir ve kasabaların kurulması için devlet ve hakimiyetin kurulmuş olması gerekir."

İbn Haldun, yukarıda da ifade edildiği gibi kentleşmenin ortaya çıkması için devletin kurulmasını ya da güçlü bir siyasal otoritenin varlığını zorunlu bir şart olarak görerken, kentleşmenin temelde bir servet birikiminden kaynaklandığını da açıkça vurgulamıştır.

Netice itibariyle İbn Haldun'un kentleşmeyi iki temel koşula bağladığı söylenebilir. Bu koşullardan birincisi ekonomik, diğeri siyasaldır. Ekonomik koşul, şehirlerin inşası için gerekli olan maddi kaynakların varlığıdır ki, bu toplumsal artının elde edilmesine bağlıdır. Siyasal koşul ise bu tür büyük yatırımların organize edilmesidir ve bunu da teb'a üzerinde mutlak egemenlik kuran devlet başarabilir.

¹⁸⁰-Lacoste, a.g.c.,s.41

¹⁸¹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.225

İbn Haldun, devletin şehir ve kasabalar kurmadaki amacının ise güvenlik ve refah olduğunu ileri sürer:

"Bu iki sebepten biri, devletin sukunet ve rahatlığı icabettirmesi ile ağırlıkları bırakmak ve göçebelik hayatında eksik olan imar ve bayındırlığı bütünlemek ihtiyaç ve mecburiyetidir. İkinci sebep ise devleti ele geçirmek üzere harekete geçmeleri beklenenlerden korunmaktır. Çünkü, etraftaki şehirlerin devleti ele geçirmek isteyenler için bir sığınak teşkil etmesi mümkündür. Bunlar isteklerine ermek için bu şehirleri birer sığınak edinebilirler. Şehir ve kalelere sığınanlara galebe çalmak son derece zor ve zahmetlidir".¹⁸²

Baali'ye göre, asabiyetin amacı bir devletin kuruluşudur ve göçebe toplumun hedefi de kentleşmedir. Göçebe topluluk bir keresinde hayat için yeterli gereksinmelerini karşıladıklarında, yerleşik hayatın yumuşaklığını, konforunu ve lüksünü aramaya başlar. Bu nedenle bir devletin, kentleşme olmadan kuruluşu akla uygun değildir. Ayrıca yerleşik kültür olmadan kentleşmenin varolması da mümkün değildir. Yerleşik kültür de ancak servet birikimiyle ortaya çıkar. Netice itibarıyla döngüsel olarak devlet servet birimine, servet birikimi yerleşik kültüre, yerleşik kültür kentleşmeye neden olur. Bu itibarla büyük bir devletin, büyük kentleri ortaya çıkaracağı söylenebilir.¹⁸³

3-Siyasal İktidarın Kurumsallaşması

İbn Haldun'a göre devlet(mülk), yöneten-yönetilen farklılaşmasının olduğu basit bir organizasyon değildir. Ona göre devlet; bünyesinde artı değer yaratıldığı, işbölümü ve kentleşmenin yaygınlaştığı toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimidir¹⁸⁴. Buna ilaveten devlet kendi teb'asına karşı siyasal egemenliğin, başka kavimlere karşı da bağımsızlığın belirginleşmesiyle ortaya çıkar.

Oppenheimer, devlet iktidarını İbn Haldun'a benzer biçimde "oluşumu sırasında tümüyle, varlığının ilk aşamalarında ise özünde ve neredeyse tümüyle, zafer kazanmış bir insan grubunun, yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek ayaklanmalara ve dıştan gelecek saldırılara karşı güvenceye almak amacıyla, yendiği gruba zorla

¹⁸²-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.226

¹⁸³-Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: İbn Khaldun's Sociological Thought*, Albany State University of New York Press, 1988, s.48

¹⁸⁴-Duran, a.g.e., s.20

kabul ettirdiği" bir siyasal yapı olarak görür. Ancak Oppenheimer'e göre bu egemenliğin nihai amacı yenilenlerin, yenilenler tarafından ekonomik açıdan sömürülmesidir.¹⁸⁵

İbn Haldun'a göre başlangıçta sadece yenilenler üzerinde kendini açık biçimde hissettiren egemenlik ilişkisi, zamanla asabiyet sahipleri de dahil olmak üzere toplumun tüm kesimleri üzerinde yaygınlaşmaktadır. Bu itibarla bir yandan kurumsallaşma düzeyinin artmasına paralel olarak devletin üstün ve emredici müeyyideler koyan vasfı pekiştirilirken, diğer yandan siyasal iktidar monarşiye doğru kayma eğilimine girer. Ona göre kurumsallaşma sürecinde siyasal iktidarın tek elde toplanması hem doğal hem de zarıdır:

"Reis olan şahıs, halkı kendine tabi kılma ve onlara hükmetme hususunda müzaheme ve müşareket (eşitlik ve ortaklık) kabul etmekten imtina eder. Bununla beraber, hakimlerin ihtilafa düşmeleriyle her şey fesada uğrayacağından, siyaset de hükümdarın infiradını ve tek olmasını icabettirir. Reis gücü yettiği kadar, hakimiyet konusunda tek başına kalır, o derecede ki işi onlardan hiç birine bırakmaz. Bu durum devletteki hükümdarlardan ilki için gerçekleşmeyebilir ama sabiyetlerin kuvvetli ve mukavemeti ölçüsünde ikinci ve üçüncü hükümdar için gerçekleşebilir. Şurası muhakkaktır ki bu durum devletlerde ve hanedanlıklarda mutlaka tahakkuk eden bir şeydir."¹⁸⁶

Aslında başlangıçta bedevi topluluk tarafından ortak olarak kullanılan siyasal iktidarın monarşi eğilimine girmesi asabiyetle yakından bağlantılıdır. Bedevi toplumda insanın doğası gereği ihtiyaç duyduğu toplumsal düzen, güçlü asabiyet sayesinde mutlak bir hükümdara gerek duymaz. Fakat medeni topluma geçişle birlikte asabiyetin şiddetinin azalması, toplumsal barışın sağlanması için tek kişinin iktidarını zorunlu kılar. Ancak Lacoste göre asabiyetin yokoluşu bir neden değil, hükümdarın tutumundan kaynaklanan bir sonuçtur. "Kabilenin hukuksal olarak değil, zorla efendisi durumuna gelmiş bulunan hükümdarın tahta çıkışı, onu kuramsal açıdan ilke olarak mutlak bir iktidarın sürdürücüsü durumuna getirir. Hükümdar gerçekte egemen ve bağımlı kabilelerin toplamından başka bir şey olmayan bir devleti birleştirmek ve tek elden yürütmek ister. Kendisi bir kabile önderidir, ama bir hanedan kurmak ister. Eskiden kendi kabilesinin içinde asabiyetin gelişmesine önayak olduğu ve kabilesi onun hizmetine koşan dayanışma bağlarına dayandığı halde, şimdi

¹⁸⁵-Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset Sosyolojisi*, Der Yayınları, 2.Basım, İst.1994, s.171

¹⁸⁶-İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1...s.500

gerçek bir mutlak yönetimin kurulmasını ciddi olarak engelleyen bir siyasal yapıyı ortadan kaldırmaya çalışır."¹⁸⁷

Görüldüğü gibi hükümdar zaman içinde belirli bir siyasal desteği biriktirmiş, asabiyet sahiplerinin belli isteklerini yerine getirdikten sonra da artık onları siyasal iktidardan uzaklaştırma yoluna gitmiştir. Aslında bu durum, özellikle siyasal devrimler sonunda sık sık karşılaşılan bir durumdur. İktidarı ele geçirmeye çalışan kişi veya gruplar, başlangıçta kimi kesimlerin desteğini alabilmek için onlarla işbirliği yoluna giderler. Ancak iktidar ele geçirildikten sonra mücadelede önemli rol oynayan bu kesimler, siyasal iktidarı kullananlar tarafından tasfiye edilir.¹⁸⁸

Öte yandan, siyasal iktidarın kurumsallaşmasıyla siyasal otoritenin meşruluk tipinde de önemli bir değişiklik olmuştur. Başlangıçta büyük ölçüde demokratik (hukuksal) veya karizmatik otorite olarak nitelendirilebilecek olan kabile başkanının (riyaset) otoritesi, iktidarın monarşiye kaymasıyla geleneksel otorite biçimine dönüşür. Zira geleneksel otorite tipinde siyasal iktidar meşruluğunu eski zamanlardan beri yerleşmiş olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına duyulan inançtan alır. Yönetilenler, siyasal iktidarın buyruklarına uymayı bir görev olarak kabul ederler.¹⁸⁹

Mutlak monarşiye itaatın nedenlerini ortaya koymaya çalışan La Boetie'ye göre de bu gönüllü kulluğun nedeni zamanla oluşan göreneklerdir. İnsanın siyasallaşma sürecini, hayvanların evcilleştirilmesine benzeten La Boetie'ye göre "kulakları ve kuyruğu kesik en cesur atlar, ilk önceleri gemi azıya alır, fakat daha sonra buna alışır; bir zamanlar eyere saldırırken, şimdi koşum takımları içinde gururlu ve kibirli bir şekilde dolaşırlar." Dolayısıyla insanlar da bu atlar gibi her zaman kul olduklarını ve babalarının da kendileri gibi yaşadıklarını zannederler. Mutlak monarşinin egemenliği altında bulunmayı bir görev olarak kabul ederler.¹⁹⁰ İbn Haldun'a göre bu durum devletin ikinci aşamasında tam anlamıyla gerçekleşir:

"Devlet ve hükümet ilk kuruluş çağında yabancı bir kuvvet gibi olup halk ona alışmamış olduğu için, ahalinin o hükümete boyun eğmesi zor olur. Ahali ona ancak kuvvetinden dolayı boyun eğer. Çünkü halk henüz onun idaresine alışmamış, ona itaati adet etmemiştir. Devlet reisliği belli bir düzen üzere bir soyda karar bularak

¹⁸⁷-Lacoste, a.g.e.,s.134

¹⁸⁸-Kemali Saybaşılı, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, Bircy-Toplum Yayınları, Ank.1985, s.140

¹⁸⁹-Kapani, a.g.e.,s.89,90,91

¹⁹⁰-La Boetie, a.g.e.,s.114

ve hükümdarlık birinden öbürüne geçerek oğullarına geçtikten ve biri arkasından başkaları hükümet sürdükten sonra, insanlar o devletin ilk halini unuturlar. Hükümdarlık o sülaleden gelenlerin tabii olan hak ve hukuku şeklini alır ve onlara boyun eğmenin dini bir ödev olduğu bir inan ve inanç haline gelir. Kalplerde bu inan yerleştikten sonra, insanlar inauçları koruyarak savaştıkları gibi, onların düşmanları ile savaşırlar. Bu inan hasıl olduktan sonra kuvvetli bir asabiyete muhtaç olmazlar, bu sülaleye itaat artık Tanrının kitabına inanmak, uymak gibi değişmez bir inanç halini alır."¹⁹¹

IV-Medeni Toplumun Çözülmesi ve Devletin Çöküşü

İbn Haldun'a göre devletler diğer toplumsal kurumlar gibi değişme ve gerileme yasalarına tabidir. Başlangıçta güçlü asabiyet duyguları sayesinde halk tarafından bölüşülen siyasal iktidar, yukarıda ifade edildiği gibi devletin kurumsallaşmasıyla birlikte mutlaklaşma eğilimine girer. Kendi kabile üyelerini iktidardan topyekün uzaklaştıran hükümdar, devşirme güçlerin desteğinde iktidarını güç ve kuvvet üzerine tesis eder. Bundan sonra yöneten-yönetilen arasındaki sınıfsal ayrım daha da belirgin bir hal alır. Dolayısıyla sınıfsız bir toplundan sınıflı bir toplumsal yapıya da geçilmiş olur. Bir yandan hükümdarın mutlakiyetçi tutumu, diğer yandan medeni hayatın konforu asabiyeti büsbütün yok eder. Öte yandan yöneticiler, başta hükümdar olmak üzere ihtişam ve sefahatin içine dalmıştır. Devlet harcamalarındaki artış, ağır vergilerle telafi edilmeye çalışılır. Ne var ki, bu durum iç isyanlara, ekonomik bunalımlara, ahlaki çökuşlere neden olur. İbn Haldun'a göre bütün bu olaylar devletin zeval vaktinin geldiğinin açık işaretleridir. Netice itibariyle çöküş geciktirilebilir, ama büsbütün durdurulamaz.¹⁹²

I-Ekonomik Faktörlerin Çöküşe Etkisi

İbn Haldun, devletin siyasal çöküşünü büyük ölçüde ekonomik nedenlere bağlar. Medeni toplumun zevklerinin değişmesi ve gelir seviyesindeki artış, başlangıçta talep miktarının yükselmesine ve üretimin artmasına neden olur. Ne var ki, medeni toplumun iktisadi düzeni bu talep artışının, yapılan üretim tarafından karşılanmasına bağlıdır. Lüks tüketim ve daha rahat yaşam tarzının yerleşmesi bir yandan toplumun dinamizmini kaybetmesine yolaçarken, diğer yandan arz-talep dengesini talep aleyhine bozar. Bu itibarla İbn Haldun'un

¹⁹¹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.394

¹⁹²-Meriç, a.g.e.,s.160

ifadesiyle "şehir ve kasabaların bayındır olduktan sonra yıkılmaya yüz tutması, zevk ve refaha dahi devletın zevalini bildiren alamettir."¹⁹³

İbn Haldun'a göre iktisadi anlamda çöküş umranın ve insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Zira medeni hayat sürekli yeni ihtiyaçları gündeme getirir. Bu ihtiyaçlar tıpkı temel biyolojik ihtiyaçlar gibi zamanla zorunlu ihtiyaçlar olarak algılanır. Tabiatıyla bu artan ihtiyaçlar iktisadi verimliliğin ve sanayileşmenin azami haddine ulaşıldıktan sonra kişilerin emekleriyle elde ettikleri kazançlarla karşılama imkanı bulamazlar. Bununla birlikte bir yandan devletın kontrol ettiği coğrafi alanın büyüklüğü, diğer yandan hükümdarın ve yakın çevresinin lüks masraflarının artması kamu giderlerini önemli ölçüde artırır. Bu durum hem üretimin düşmesine, hem de fiyatların artmasına neden olur. Ağır vergiler nedeniyle alım gücü düşen halk, ahlaki bakımdan da büyük bir bunalımın içine girer. Hırsızlık, yalan, dolandırıcılık, kumarbazlık çöküş döneminin en önemli özellikleridir:

"Zira hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azami haddine ulaştığı sıralarda kemal noktasına varır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, o vakit hanedanlığın giderleri çoğalmıştır. Konulan vergiler, pahalılık şeklinde, alın-satılan mal ve hizmetlere inikas eder. Zira tüm esnaf ve tüccar şahsi külfete, masrafa varıncaya kadar harcadıkları her şeyi, sattıkları ticari mal ve emtianın içinde hesap eder ve onların üzerine ilave ederler. işte bundan dolayı, netice itibarıyla vergi, satılık eşyanın kıymetine ve fiyatına dahil olur. Bu suretle de hadarilerin masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır. Hiç bir şekilde bu durumdan kurtulmak için bir çıkar yol bulamazlar."¹⁹⁴

Öte yandan haderi umrana özgü olan iktisadi sömürü ilişkileri, özellikle çöküş döneminde kendini açık biçimde hissettirir. İbn Haldun'a göre değerın yegane kaynağı emektir. Bu itibarla insanlar geçimlerini temin etmek amacıyla emek sarfederek zorunlu nesnelere elde eder. Kişi bu emeğiyle zorunlu olan ihtiyacından daha fazlasını temin ettiğinde, bu kazanç "refah ve bolluk" durumu olarak nitelendirilir. İbn Haldun "mülkün tabiatı refahtır" derken devlet örgütlenmesi içerisinde artı ürünün meydana getirilebileceğini ifade etmek istemiştir. İbn Haldun'a göre değerın kaynağı emek olmakla birlikte servetin kaynağı emek değildir. Servet sahibi olmak, büyük ölçüde

¹⁹³-Falay, a.g.c., s.44

¹⁹⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S. Uludağ), Cilt:2....s.867

şeref ve rütbe sahibi olmaya bağlıdır. Bu itibarla servetin elde edilmesi makam ve mevki sahibi kimselerin "işlerini parasız gördürmesi" biçiminde olur:

"Şeref ve derece sahibinin ihtiyaçlarını, onun tekellüflü yaşayışını ve bolluğun itiyatlarını temin etmesi için ona yardım eder. Bunların iş ve emeklerinin kıymeti, rütbe sahibinin kazancı sayılır, adeta para ile çalıştıracağı işleri parasız olarak bunlar tarafından görülür. Bu suretle bu iş ve emeklerinin kıymeti olan paralar rütbe sahibinin elinde toplanır. Rütbe sahibi elinde kalan bu paraların bir kısmını ihtiyaçları için sarfeder, kalan kısmını gereken vakti için alıkoyar., bu suretle rütbe sahibinin elinde çok para toplanır. Şeref ve rütbe sahibinin görülecek işleri çoktur. O, bu işleri parasız gördürdüğü için, az vakitte servet sahibi olur. Gün geçtikçe serveti artar. Bundan ötürü, yukarıda anlattığımız gibi , emirlik ve beylik kazançlar temin eden sebep ve vasıtalarından birini teşkil eder. Derece ve rütbe sahibi olmayan kimsenin mal ve parası var ise de, onun zenginliği elindeki parası, çalışması ve emek sarfetmesi nispetindedir."¹⁹⁵

Görüldüğü üzere İbn Haldun, artı değer olarak nitelendirilebilecek olan servet birikimini, sermaye-emek ya da kapitalist-işçi ilişkisine dayandırmaz. Oysa İbn Haldun'da siyasal örgütlenmenin ekonomik sürece bağımlı olduğunu ileri süren Hassan'a göre yukarıdaki durum servet kazanmanın sadece bir yoludur. İbn Haldun, geçim yollarını incelediği ve tabii geçim yolları ile tabii olmayan geçim yolları arasındaki ayrımı ortaya koyduğu bahislerde sömürü mekanizmasını açık bir biçimde ele almış, kapitalizm öncesi sanayi biçimlerinde görülen bir artı değer teorisi geliştirmiştir.¹⁹⁶

İşte medeni toplumlara özgü olan bu sömürü ilişkileri devletin çöküş dönemine yaklaşıldığında büyük yoğunluk kazanır. Bu durum toplumda yöneticiler ile yönetenler arasında büyük gelir uçurumlarının oluşmasına yolaçarken toplumsal huzuru ve siyasal düzeni tahrip eder. Yönetilenler arasında yayılan hoşnutsuzluk zamanla yöneticilere karşı düşmanlığa, kine dönüşür, iç ayaklanmalar başgösterir. Öte yandan kamu düzeni tamamen harap olur; rüşvet, suistimal ve adam kayırma yaygınlaşır. Sonuç olarak iktisadi hayatta meydana gelen olumsuz gelişmeler devletin çöküşünü önemli ölçüde etkiler.

¹⁹⁵-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan),Cilt:2...s.341

¹⁹⁶-Hassan, İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi....s.156,157

2-Devletin Önlenebilir Çöküşü

Göçebe bir topluluğun asabiyeti üzerine inşa edilen bir siyasal örgütlenme biçimi olan devlet, çöküş nedenini de kendi içinde taşır. Zira asabiyet devletin asli unsuru olmakla birlikte, kurduğu siyasal yapı tarafından ekonomik ve sosyal nedenlerle yok edilmektedir. Çünkü daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi asabiyetin vücut bulduğu ortam ile devletin öngördüğü ortam birbirleriyle tam bir tezat teşkil eder. Başka bir ifadeyle varlığını asabiyete borçlu olan siyasal düzen zorunlu bir biçimde asabiyeti yok etmekte ve devlet doğal olarak çökmektedir.

Asabiyeti ortadan kaldıran nedenler ekonomik ve siyasal olmak üzere iki türdür. Ekonomik neden temelde devletin doğası gereği refahı gerektirmesidir. Oysa asabiyet bedevi toplumdaki olağanüstü zor koşulların ürünüdür. Lacoste göre devletin kurulmasıyla yönetici kabile tarım ve ticaret ürünlerinden sağlanan kazançlar sayesinde büyük bir iktisadi refah düzeyine kavuşur. Fakat bu zenginlik kabile dayanışmasını bozar, yani asabiyeti zayıflatır. Çünkü elde edilen kazançlar büyüdükçe kabile üyeleri arasındaki eşitsizlik artar. İktisadi eşitsizlik zamanla siyasal eşitsizliği de beraberinde getirir. Asabiyet sahipleri bu durumun bilincine vardıklarında bir tür aldatılma duygusuna kapılırlar. Çünkü kurulan siyasal düzen yalnızca hükümdarın ve onun yakın çevresinin lehine işlemektedir. Bu durum kan bağlarının önemini iyice azaltır ve zamanla asabiyet tamamen yok olur.¹⁹⁷

Öte yandan devletin kurulmasıyla birlikte bedevi toplumdaki yönetim biçimi olan riyaset hükümdarlığa dönüşür. Zira devlet iktidarı egemenliği gerektirmektedir. Ancak bu durum göçebe kabilenin iktidarını veya aristokrasiyi ortaya çıkarmaz. Hükümdar yetkileri tek elde toplayarak siyasal iktidarı monarşiye dönüştürür. Bu durumda iktidarı paylaşmak istemediği kendi kabile mensuplarını yönetimden uzaklaştırırken, yerlerine her an kendisine itaat edebilecek olan paralı askerleri getirir. Bu durum, yönetici kabilenin siyasal iktidara verdiği desteği tamamen geri çekmesine sebep olur.

İbn Haldun'a göre iktisadi çöküş devletin savunma ve güvenlik alanlarında da gerilemesine neden olur. Giderlerini, gelirleri ile karşılayamayan devlet, memleketi ve sınırları koruyan silahlı kuvvetlerin sayısını sürekli azaltmak mecburiyetinde kalır. Dolayısıyla devletin egemenlik alanlarını korumak işi zaafa uğrar. Neticede askerigücünü yitirdiği hissedilen devlete karşı bir yandan komşu devletler saldırıya geçerken, diğer yandan egemenliği altında bulunan

¹⁹⁷-Lacoste, a.g.c., s.133

milletler isyan eder¹⁹⁸. Aslında bu durum, devletin siyasal ve coğrafi olarak kontrolünün artmasının bir sonucudur. Üstün konuma geçen devlet, büyümesi oranında birtakım taahhütlerde bulunmak zorunda kalır. Nihayet askeri harcamaları, iktisadi gücünü geride bırakmaya başlayınca çöküş daha da hızlanır.¹⁹⁹

İbn Haldun'a göre ihtiyarlama çağı gelen devletin tıpkı insana benzer biçimde birtakım suni tedbirlerle ömrü uzatılabilir, ancak çöküş hiç bir surette önlenemez:

"İhtiyarlık, tabii olarak hanedanlığa arız olur. Bu, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan hastalıklardandır. Çünkü tabii bir şeydir ve tabii olan şeyler değişmezler.

Siyaset konusunda basiretli olan hanedanlık mensuplarından bir çoğu buna dikkat eder ve hanedanlıklarına çöken ihtiyarlığın araz ve alametlerini görürler. Bunu ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu zannederek, bahiskonusu ihtiyarlığı devletin mizacından uzaklaştırmakla hanedanlığın bünyesini ıslah ve tamir etmeye teşebbüs ederler. Kendilerinden evvelki hanedanlık mensuplarının ve devlet adamlarının ihmal ve kusuru yüzünden bu hastalığın hanedanlığa bulaştığı kanaatına varırlar. Halbuki durum hiç de sandıkları gibi değildir. Çünkü ihtiyarlık (ve onun sebepleri, arazları ve sonuçları) hanedanlıkla alakalı olan tabii hususlardır. Bu teşebbüste bulunanların hanedanlığı tamir ve ıslah etmelerine adetler (itiyatlar, ananeler) mani olur. Çünkü itiyatlar ve adetler ikinci bir tabiat hükmündedir."²⁰⁰

İbn Haldun'a göre çöken devletin mirası üzerinde yeni bir devletin doğması iki şekilde olur. Bunlardan birincisi o devletin uzak bölgelerindeki valilerin, çöküş döneminde bu bölgeler yeterince kontrol edilemediği için bağımsızlıklarını ilan etmeleri biçiminde olur. Bu valilerin kendi aralarında da toprak paylaşımı konusunda mücadeleye girmeleri mümkündür. Bu durumda hangisi daha güçlüyse, o kendisiyle mücadele edenleri yenerek devlete sahip olur. İbn Haldun bu duruma örnek olarak çöküş dönemindeki Abbasileri gösterir. İkinci yol ise çöküş dönemine giren devletin komşu devletler, veya uzun süre devletin koruyuculuğunu üstlenmiş asabiyet sahibi bir kabile tarafından ele geçirilmesidir. Öte yandan çöken devletin ahalisinden de bu müdahalelere karşı bir direniş görülmez. Çünkü toplum hem eski yönetimin

¹⁹⁸-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.429

¹⁹⁹-Mustafa Özcl, Amerikan Yüzyılının Sonu, İz Yayıncılık, İst.1993, s.20

²⁰⁰-İbn Haldun, Mukaddime (Çev.S. Uludağ), Cilt:1...s.721

meşruluğuna duyduğu inancını, hem de devleti savunma gücünü ortaya çıkaran asabiyetini kaybetmiştir.²⁰¹

²⁰¹-İbn Haldun, Mukaddime (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:2...s.110

BEŞİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN TEMEL
DİNAMİKLERİ

İbn Haldun, tarihin ve dolayısıyla toplumsal değişimin muharrik kuvveti olarak asabiyeti belirlemektedir. Asabiyet, bir yandan göçebe toplumu harekete geçirip devletin kurulmasına zemin hazırlarken, öte yandan bu devletin çöküşünü ve hatta geride bıraktığı toplumun kaderini de belirleyen temel ilke konumundadır. İbn Haldun'un, tarihi böylesine tek bir nedene indirgeyerek açıklama çabası daha sonra Hegel, Kant ve Comte gibi düşünürler tarafından da tekrarlanmıştır. Ancak İbn Haldun, bu düşünürlerden farklı olarak tarihin belirli bir amaca doğru ilerlediği düşüncesinde değildir. Ona göre asabiyetin niteliği veya doğası, tarihte döngüsel bir değişimi zorunlu kılar. Dolayısıyla toplumun tüm özelemlerini gerçekleştirdiği, değişimin son bulunduğu bir aşamadan da söz edilemez.

"İbn Haldun'da Toplumsal Değişimin Temel Dinamikleri" adını taşıyan beşinci bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda asabiyetin niteliği, biçimleri, asabiyeti ortaya çıkaran fiziksel ve sosyal çevre, asabiyetin seçkinci niteliği, asabiyetin dayanışma ve dinle ilişkisi ele alınmıştır. İkinci kısımda ise toplumsal değişimin temel eksenini olarak devletin organizmacı niteliği; umran, kültür, medeniyet ilişkisi, değişimde dış etken olarak taklidin rolü tartışılmıştır. Son kısımda ise İbn Haldun'un siyasal çevriminin niteliği ve değişimin yönü ortaya konulmuştur.

1-Toplumsal Değişimin İtici Gücü: Asabiyet

İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisinde en önemli kavram hiç şüphesiz ki asabiyettir. Asabiyet kavramının Mukaddime'de sıkça yer almasının nedeni toplumsal kurumları ve değişimleri belirlemedeki etkinliğidir. Ancak bu duygunun veya davranış biçiminin toplumsal olguları belirlemedeki rolünü anlayabilmek için onun kaynaklarının, biçimlerinin ve oluşum sürecinin tahlil edilmesi gerekmektedir.

1-Asabiyetin Niteliği

Asabiyet, İslamiyetten önceki Arap toplumunda; bir kimsenin baba tarafından olan akrabalarını haklı veya haksız her konuda savunması ve

desteklemesi anlamında kullanılıyordu. Bu itibarla aynı çevrede ve aynı hayatı yaşamayanlar için böyle bir bağdan söz etmek mümkün değildir. Öte yandan asabiyet böyle bir kan bağına dayanmak zorunda olduğundan, kan bağı ilişkilerini sıkı bir şekilde muhafaza eden göçebe topluluklar arasında daha sık rastlanan bir olgudur²⁰². Aralarında kan bağı ilişkisi bulunan kabile, oldukça küçük bir birimdir ve siyasal kurumları da oldukça basittir. Böyle bir toplumsal grubun oldukça elverişsiz çöl ortamında varlığını sürdürebilmek için kabile üyelerinin dayanışmaya gerek duyması zorunlu ve tabiidir²⁰³.

Aslında kavramın etimolojik bakımından kan bağına dayanması, İbn Haldun'un bu kavrama yüklediği anlamla tam olarak çakışmamaktadır. Nitekim İbn Haldun, asabiyetin rolünü ortaya koyarken kan bağına benzer başka bir takım bağların da aynı işlevi görebileceğini belirtmiştir:

"Kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak nesep bağı ile birbirine bağlanmaları veyahut buna benzer müşterek bir bağ sayesinde mümkün olabilir. Hısnılık ve akrabalık bağı az bir kısmı müstesna olmak üzere, insanlarda tabii ve yaradılıştan gelen bir halettir. Herhangi bir zulme uğradığı veyahut bir felakete maruz bulunduğu zaman diğerleri kendinde bir yakınlık ve hakirlik duyar, akrabalarının başına gelen bu felakete engel olmak ister; bu , insanlarda tabii bir halettir. İki aradaki nesep bağı, birlik ve bitişiklik husule getirecek derecede yakın ise, akrabalık pek açık bir surette gözüktüğü için, birbirine yardım etmeleri ve arka olmaları da o nispette kuvvetli olur. Nesep , az çok uzaklaşıp ise, iki aradaki akrabalık bağlarının bir kısmının unutulmuş olması mümkündür."²⁰⁴

Görüldüğü üzere kan bağına dayanan asabiyetin diğer asabiyetlerden üstünlüğü, oluşumunun son derece doğal bir seyri takip etmesidir. Dolayısıyla önemli olan grup içerisinde dayanışmanın, birliğin, bütünlüğün temin edilmesini sağlayacak bir bağın grup üyeleri tarafından dikkate alınmasıdır. Baali, asabiyetin kan bağı ilişkisine dayandırılmasını gerekli görmez. Ona göre asabiyet "belli bir alanda veya toplumda yaşayan ve korumaya çalıştığı bir hayat tarzına sahip olan bir gruba uygulandığında sosyal dayanışma duygusu" anlamına gelir. Bu itibarla asabiyet, doğal ve evrenseldir. Sadece Arap

²⁰²-Meriç, a.g.e., s.356,159

²⁰³-Stowasser, a.g.m., s.176

²⁰⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan)...s.324

toplumıyla sınırlandırılmış değildir; tüm toplumlara ve gruplara uygulanabilir. Dahası sosyal olduğu kadar psikolojik, fiziksel ve siyasi bir fenomendir.²⁰⁵

İbn Haldun üzerine çalışma yapan bir çok araştırmacı, onun sosyolojiye kazandırdığı asabiyet kavramını farklı birtakım anlamlarda kullanmışlardır. Mukaddime'nin en iyi tercümelerinden birini gerçekleştiren Franz Rosenthal, asabiyeti; "grup duygusu (group feeling)"; Kremer, "topluluk duygusu (Gemeinsin)", hatta "milliyetçilik fikri (Nationalitatside)"; Ritter, "dayanışma duygusu (Feeling of Solidarity)"; Gellner, "sosyal iltisak (social cohesion)"; Halpern, "grup dayanışması (group solidarity)"; Mahdi, "sosyal dayanışma (social solidarity) ve Topçuoğlu, "tesanüd bağı, sosyal irtibat bağı" olarak nitelendirmişlerdir.²⁰⁶ Öte yandan Baalı, asabiyet kavramının tam bir tercümesinin mümkün olmadığı düşüncesindedir. Nitekim Simon ve Schimmel, Mukaddime'den tercüme ettikleri kısımlarda kavramın Arapçasını aynen muhafaza etmişlerdir.²⁰⁷

Stowasser, asabiyeti toplumsal örgütlenmenin çapını belirleyen bir faktör olarak görmektedir. Ona göre eğer tüm insanlar eşit ölçüde işbirliği ve dayanışmaya gerek duysalardı, aynı anda farklı toplumsal örgütlenmelerle karşılaşmazdı. Dolayısıyla toplumsal örgütlenmenin çapını ve yoğunluğunu belirleyen unsur, değişken grup duygusu veya grup dayanışması olarak nitelendirilebilecek olan asabiyettir.²⁰⁸

Asabiyet farklı toplumsal gruplardan kaynak bulabilmesiye birlikte, temelde kolektif bir hareket tarzını ve fiziksel bir gücü ifade etmektedir. Nitekim İbn Haldun asabiyetin oluşumunu izah ederken " asabiyet, düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak, birlikte harekete geçmek ve diğer sosyal faaliyetlerle olur" demektedir.²⁰⁹ Dolayısıyla asabiyeti yalnızca akrabalık bağına indirgemek önemli bir eksiklik olur. Kongar, kavramın bugün bile geçerliliğini koruduğunu ve her türlü sınıf ve grup bilincinden ulusal ve toplumsal bilinçlere kadar "eyleme dönüşmüş birlik ruhu" olarak nitelendirilebilecek her kavramın asabiyetten temel aldığı ileri sürer.²¹⁰

Öte yandan asabiyet, sadece statik bir grup duygusunu ifade etmez. O, aynı zamanda birlik kurma kudreti veya belirli bir grubun başka gruplar üzerindeki

²⁰⁵-Baalı, a.g.e., s.43,44,46

²⁰⁶-Hassan, İbn Haldun...s.174,175

²⁰⁷-Baalı, a.g.e., s.44

²⁰⁸-Stowasser, a.g.m., s.175

²⁰⁹-Hassan, İbn Haldun...s.192

²¹⁰-Kongar, a.g.e., s.72

egemenliğini sağlayan hareket tarzı niteliğindedir²¹¹. Dolayısıyla hem bir duygu hem de belli bir hareket tarzı niteliği taşıyan asabiyet, kendisini hareket tarzı ile yaşatmakta, beslemekte ve varlığını sürdürmektedir. Bu davranış biçiminin diğer davranış biçimlerinden en önemli farkı kolektif olmasıdır. Ortaklaşa yaşayış ve aynı kaderi paylaşma zorunluluğu ortak bir düşünceyi doğurmaktadır. Bu duygu zaman zaman harekete dönüşerek hem grubun dinamizmini artırmakta, hem de kendi varlığını sürdürmektedir.²¹²

Baali, asabiyeti yalnızca gruplara dinamizm kazandıran ya da toplumsal örgütlenmenin biçimini belirleyen sosyal bir güç olarak görmez. Ona göre asabiyet toplumda sosyal barışı ve kardeşlik duygularını pekiştiren ahlaki bir güç niteliği de gösterir: "Kuvvetli asabiyet; hatayı affetme, güçsüzlere tolerans, mazlumların şikayetlerinde özen, dinsel yasaların yükümlülüklerine tam uyum, bütün detaylarda ilahi saygı, hileden, namussuzluktan ve sahtekarlıktan kaçınma gibi iyi karakter ve olumlu ilişki gösterir."²¹³

2-Asabiyetin Biçimleri

İbn Haldun'a göre asabiyetin temel kaynağı akrabalık, yani kan bağıdır. Ancak bu durum kan bağına dayanmayan asabiyet biçimlerinin olmadığı anlamına gelmez. Ne var ki, nesep bağına dayanan asabiyet, fizyolojik olması hasebiyle bir tür öncelik taşır.

İbn Haldun "kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak nesep bağı veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde " olabileceğini söylerken kan bağı dışındaki başka bağların da asabiyetin kaynağı olabileceğini kabul eder:

"Aynı nesil ve nesepten gelmeyen cemiyetler, nesep bağlarından çok zayıf olsa dahi, nesepten gelen kardeşlik yerini tutacak diğer bağlarla birbirine bağlanmak isterler. Bu suretle bağlanmak arzusu kişiler için tabii bir haldir. Bazen nesep bağından başka bağlarla bağlanma sonucunda da nesep ile husule gelen hamiyet ve asabiyet husule gelir."²¹⁴

Ancak, daha önce de sözü edildiği gibi bu suretle meydana gelen dayanışma ve kaynaşma biçimleri, kan bağı ile olandan daha zayıftır. Çünkü insan doğal olarak akrabalarına yardım etmeye eğilimlidir. Başka bir ifade ile kan bağına dayanan asabiyet kendiliğinden oluşan (spontane) bir mahiyet

²¹¹-Kurtkan, Sosyal İlimler Metodolojisi...s.68

²¹²-Hassan, İbn Haldun...s.192

²¹³-Baali, a.g.e., s.47

²¹⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan)....s.311

arzettmektedir.²¹⁵ Öte yandan aynı kaderi paylaşan, aynı ülkülere ve inançlara sahip grup üyelerinin de böyle bir asabiyeti meydana getirmeleri mümkündür. İbn Haldun, bu şekilde birbirine bağlanan toplulukların özellikle kent hayatında ortaya çıkabileceğini belirtir. Ona göre bu gruplar öylesine birbirine bağlanırlar ki; kabileler arasındaki dostluk ve düşmanlık aynen bunlarda da görülür ve bu nedenle hiziplere ve fırkalara ayrılırlar.²¹⁶

Görüldüğü üzere asabiyet için önemli olan, birlikte hareket etmenin potansiyelinin mevcut olması ve bunun kendisini sürekli biçimde eylem haline dönüştürebilmesidir. Bu itibarla asabiyetin çeşitleri arasında uygulamada bir fark yoktur. Başka bir ifade ile farklı köklerden kaynaklanmış olması, asabiyetin kolektif aksiyon niteliğini değiştirmez.

İbn Haldun, kan bağına dayanan asabiyeti " nesep asabiyeti" , kan bağından kaynaklanmayan asabiyet biçimlerini de "sebepl asabiyeti" olarak nitelendirir. Nesep asabiyeti doğuştan kazanılmadır ve irade dışıdır. Oysa sebepl asabiyeti sonradan kazanılmadır (müktesep) ve kişilerin iradesine bağlıdır. Bu itibarla İbn Haldun sebepl asabiyetinin üç biçiminden bahsetmektedir:

a-Vela: Bu tür asabiyet, özellikle eski dönemlerde köle ile efendisi arasındaki sevgi ve yakınlaşmadan kaynaklanır. Köle ile efendi arasındaki bu bağ, köle azad edildikten sonra bile devam eder. Pratikte bu bağ, iki taraftan birisine başka biri tarafından bir zarar geldiğinde, diğer tarafın mağdurun tarafını tutması ve yardımına koşması biçiminde kendini gösterir.

b-Hilf: Bu asabiyet, tarafların yazılı veya sözlü bir anlaşma yapmaları sonucu oluşur. Hilf, daha çok gruplar üstü asabiyet niteliğindedir. Çünkü bu tür anlaşmaları yapan taraflar genelde kişiler değil kabile veya devletlerdir.

c-Istisna: Sebepl asabiyetinin son biçimi olan istisna, bir kimsenin özel bir nedenle başkasını dost ve güvenilir kabul etmesidir. Bu durum özellikle devletin ikinci aşamasında hükümdarın kendi kabilesini iktidardan uzaklaştırmasında görülür. Kabilesinin baskısından kurtulmak isteyen hükümdar, aynı soydan olmayan devşirme güçlere dayanmak zorunda kalır. "Ehl-i Istisna" diye adlandırılan bu devşirme güçlerle hükümdar arasında da kan bağına benzer bir dayanışma ve kaynaşma meydana gelir. İbn Haldun, bu duruma Abbasilerin yönetiminde Türklere geniş yetkiler tanınmasını örnek olarak gösterir.²¹⁷

²¹⁵-Baali, a.g.e., s.46

²¹⁶-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:2...s.887

²¹⁷-Aynı eser, s.126,127

3-Asabiyeti Ortaya Çıkaran Çevre

İbn Haldun'a göre toplumların değişimini belirleyen unsurlardan bir diğeri sosyal ve fiziksel çevredir. Aslında çevresel faktörlerin sosyal olgular üzerindeki etkisi doğrudan değil, dolaylıdır. Şöyle ki; kimi coğrafi koşullar bedevi toplumdaki haderi topluma geçişte, asabiyetin oluşumuna uygun zemin hazırlayan çevre niteliğini taşır.

Coğrafi ya da fiziksel çevre denildiğinde genellikle doğal iklim, ısı, yer, engebeler, su dağılımı, hayvanlar ve bitkiler evreni, mevsim değişiklikleri, jeo-fizik süreçler, çekim olayları, depremler ve deniz akıntıları gibi faktörler anlaşılır.²¹⁸ İbn Haldun, bunlardan özellikle iklim, ısı ve gıda maddelerinin üretiminin toplumlar üzerinde etkili olduğu düşüncesindedir. Ona göre iklim toplumlara süreklilik arzeden bazı alışkanlıklar kazandırır, hatta insanların kişiliklerini önemli ölçüde belirler. Bu itibarla soğuk ülkelerde insan zekası sınırlı, sanatlar az gelişmiş, kentleşme ve sanayileşme ilkel düzeydedir. Öte yandan sıcak ülkelerde ise hafifmeşreplik, tedbirsizlik ve sefahat hüküm sürer. Oysa uygarlığın gelişmesine uygun olan iklim bölgeleri ılıman iklimlerdir. Büyük hanedanlıklar, büyük kentler buralarda kurulur, sanatlar buralarda doruğa ulaşır.²¹⁹

Huntington da iklim ile uygarlık arasında İbn Haldun'a benzer bir ilişki kurmaktadır. Ona göre uygarlığın gelişme ve çökmesinin nedeni iklimlerin yeryüzündeki dağılışıdır. Zira iklim sağlığın kesin bir faktörüdür ve toplumların bedence ve zihince verimini belirler. Bu itibarla uygarlığın gelişmesine en uygun bölgeler orta iklim bölgeleridir. Uygarlık merkezlerinin tarih boyunca yer değiştirmesi, uygun iklim bölgelerinin hareketlerinden kaynaklanmıştır. Görüldüğü üzere Huntington da uygarlıkların orta iklim bölgelerinde yükselebileceğini ileri sürmüştür ancak İbn Haldun'dan farklı olarak bu ilişkiyi toplumların sağlığına dayandırmıştır.²²⁰

Oysa İbn Haldun uygun iklim koşullarını, medeniyetin yükselebilmesi için gerekli görmekte birlikte, yeterli de görmez. Dolayısıyla iklim, toplumların karakterini önemli ölçüde belirleyen bir faktördür, ancak medeniyetin ilerlemesi bu kişilik özelliklerini harekete geçirecek başka uyarıcı faktörlere ihtiyaç duyar. Bu uyarıcı faktörler sosyal ve fiziksel çevrenin olağanüstü zor

²¹⁸-P.A.Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev.M.Münir Raşit Öymen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ank.1994, Cilt:1, s.104

²¹⁹-Meriç, a.g.e.,s.162

²²⁰-Sorokin, a.g.e., Cilt:1, s.159

koşullarının dayatmasıdır. Nitekim asabiyet, güvenliği sağlamanın ve gıda maddeleri üretiminin oldukça zor olduğu çöl alanlarda kuvvetlidir. Zira insan , böylesine elverişsiz bir ortamda mensubu olduğu kabile üyelerine dayanmak zorundadır.²²¹

"Yardımlaşma ve birbirini korumaya hizmet eden nesep şecerelerinin çöllerin ve sahraların ıssız köşelerine çekilerek iptidai bir hayat yaşayan Araplar ve onların benzerleri olan kavimler arasında muhafaza edilmesi, onların zor geçinmelerinden, darlık içinde yaşamalarından ve yurtlarının ekonomik durumundan ileri gelmiştir ki zaruret ve ihtiyaç onları bu tarzda yaşamaya mecbur etmiştir.

Onlar bu hayata alışmışlar, onların nesilleri bu tarzda terbiye görmüş, bu yaşayış onlar için bir hulk ve tabiat olmuştur."²²²

İbn Haldun, asabiyetin oluşmasına zemin hazırlayan olağanüstü zor koşulları Kur'an'da zikredilen İsrailoğullarının Tih çölüne sürülmesi olayı ile örneklendirir. Musa (a.s.), İsrailoğullarını Suriye topraklarında hakimiyet kurmaya davet ettiği zaman onlar bu konuda acz göstermişler ve "Orada cebbar bir kavim var, onlar oradan çıkmadıkça biz kat'iyyen oraya girmeyiz"(Maide-22) demişlerdi. Başka bir ifade ile Allah, bizim gücümüz (asabiyetimiz) dışında kendi ilahi takdiri ile onları oradan çıkarırsın demek istemişlerdi. Musa(a.s) bu konuda kendilerine ısrar edince asilik suçunu işleyip "Rabbınla beraber git ve onlarla savaş"(Maide-24) dediler.

İbn Haldun'a göre İsrailoğullarının bu cesaretsizliği uzun yıllar Firavunların egemenliği altında zelil ve hakir bir durumda yaşamalarından kaynaklanmaktaydı. Bunun neticesinde güç ve kuvvetin kaynağı olan asabiyet, tamamen yok olmuştu. Zira zillet ve boyun eğme hali , asabiyetin şiddetini ve etkisini azaltır, mukavemetini kırar.

Neticede Allah, kendilerini Suriye ile Mısır arasında yer alan Tih çölüne sürgün etmekle cezalandırmıştı. İsrailoğulları bu çölde olağanüstü zor şartlar altında ve hiç bir toplumla ilişki kurmadan kırk yıl kadar yaşamıştı.²²³

İbn Haldun, İsrailoğullarının Tih çölünde kırk yıl dolaşmaya mahkum edilmesinin sebep ve hikmetinin ; Allah'ın, kahır ve zillete alışmış bir nesli yok edip, yerine cesur ve bahadır bir nesil yaratması olarak yorumlar.²²⁴ Çünkü bozulmuş olan asabiyet, Allah'ın müdahale etmediği bir medeniyet kanunu

²²¹-Meriç, a.g.e., s.162

²²²-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.326,327

²²³-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1...s.454,455

²²⁴-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.360

sayesinde yeniden elde edilmiş olmaktadır. Nitekim, bu kırk yıl içinde şiddetli hükümlere boyun eğmeyen, kahır ve zulmün ne olduğunu bilmeyen bir nesil türedi. Bu nesil yeni memleketler fethederek zaferler kazanacak olan asabiyet sahibi bir nesildir. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bir neslin yok olup, yeni bir neslin doğması için gerekli süre de asgari kırk yıldır. Bland, İbn Haldun'un bir nesile biçtiği ömür konusundaki düşüncelerinin büyük ölçüde yukarıdaki ayetten kaynaklandığını savunmakla birlikte, olayı sebep-sonuç ilişkisiyle izahını tam bir sosyolojik mekanizma olarak yorumlar.²²⁵

Yukarıdaki olaydan da açıkça anlaşılabileceği gibi İbn Haldun, asabiyyetin oluşması için olağanüstü zor koşulların toplum üzerindeki baskısını zorunlu görür. Nitekim Toynbee de uygarlıkların gelişmesini buna benzer bir süreç içerisinde açıklar.

Toynbee'ye göre uygarlıkların ortaya çıkışı iki temel öğeye bağlıdır. Bunlardan birincisi bir topluma yaratıcı küçük bir azınlığın bulunması, ikincisi ise gelişmeye elverişli olmayan şartların mevcudiyetidir.²²⁶ Onun ifadesiyle "insan topluluklarının karşılaştığı çeşitli teşvik edici etkileri gözden geçirdiğimizde; uygarlıkların insana olağanüstü yaşama koşullarını sağlayan elverişli çevrelerde doğduğu yolundaki genel görüşü" bir yana atmamak zorundayız. Çünkü bu görüşün yanlışlığı uygarlığın doğuşundaki değişiklik sürecini gerektiren yaratıcı eylemi görmemekten kaynaklanmaktadır.²²⁷ Toynbee, medeniyetin büyüme sürecini de bu elverişsiz fiziksel ve insani çevrenin meydan okumasına karşı karizmatik azınlığın sürekli olumlu cevaplar vermesiyle izah eder. Örneğin bazı etkinlik dallarında faaliyet göstermeleri yasaklanan gruplar, ayrımcılığın getirdiği bu meydan okumaya karşı başka alanlarda büyük başarılar kazanmak suretiyle cevap verirler. Toynbee, din ayırımıyla kaynaklanan meydan okumaya karşı verilen tepkiyi Avrupa kapitalizmini yaratan Protestan girişimcilerle örneklendirir.²²⁸

Görüldüğü gibi Toynbee, uygarlıkların doğuşu ve gelişimi ve hatta çöküşünü İbn Haldun'un asabiyyet teorisine benzer bir mekanizma ile açıklamaktadır. Toynbee'ye göre çöküş döneminde azınlığın yaratıcı gücü kaybolur, topluma yön gösteremez, çevreden gelen meydan okumalara karşı hep aynı cevabı verir. Bir başka ifade ile karizmatik azınlık yaratıcılığını

²²⁵-Kalman Bland, "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun" (Edit by Bruce B. Lawrence, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology...* s.40,41)

²²⁶-Kongar, a.g.e., s.80

²²⁷-Toynbee, a.g.e., Cilt:1, s.120

²²⁸-Aynı eser, s.129

kaybeder, egemen azınlığa dönüşür ve tıpkı asabiyet gibi etkinliğini tamamen yitirir.²²⁹

4-Asabiyetin Seçkin Niteliği

İbn Haldun'da toplumsal değişimin temel dinamiği olan asabiyet, değişimi sözkonusu olan toplumun bütününe kapsamaz. Asabiyete sahip olan grup, aralarında kan bağı veya buna benzer bir bağ olan küçük bir azınlıktır. Büyük bir toplumu egemenliği altına alan ve devlet kuran bu azınlık, toplumsal değişimin temel aktörü konumundadır.

Lacoste; İbn Haldun'un, Mukaddimesinin büyük bölümünde yalnızca devlet kurmuş olan toplulukları ele aldığını söyler. Nitekim İbn Haldun, çöküş döneminde asabiyet tamamen yok olur derken, sadece yönetici kabileler topluluğunu gözönünde bulundurur. Lacoste'ye göre iktidarın sağladığı çıkarlardan faydalanamayan büyük halk kitlesi devlet kurulduktan sonra bile bedevi yaşamın kaba geleneklerini sürdürür. Oysa yönetici kabile için bu durum sözkonusu değildir. Devletin kurulmasıyla, başlangıçta iktidarın nimetlerinden faydalanan bu azınlık zamanla bedevi umrana özgü alışkanlıklarını bırakıp, medeni umrana özgü alışkanlıklar edinirler.²³⁰

İbn Haldun, bedevi toplumdan medeni topluma geçişte, asabiyet sahibi göçebe bir azınlığın belirleyici rolüne değinmekle siyaset bilimindeki "Elit Teorileri"nin de bir anlamda öncülüğünü yapmıştır. Hatta Kışlalı, Pareto'nun "Seçkinlerin Dolaşımı" kuramını hazırlarken, İbn Haldun'dan açık biçimde etkilendiği düşüncesini ileri sürer.²³¹

Elit yada seçkinler, bir toplumda sahip oldukları nitelikler itibariyle saygınlık uyandıran ve toplumun ekonomi, sanat, din ve özellikle siyaset alanlarıyla ilgili denetimi elinde tutan azınlıktır. Elitist Teoriler ise yöneten-yönetilen ayrımının siyasal toplumun temel özelliği olduğunu ve her toplumda siyasal iktidarın mutlaka küçük bir azınlığın tekelinde bulunduğunu ileri süren teorilerdir. Bu azınlığa elit niteliği veren özellikler biyolojik veya psikolojik, doğuştan veya sonradan kazanılma olabilir. Bu teorilerden en önemlileri Pareto, Mosca ve Schumpeter'in teorileridir.²³²

Klasik elit teorilerinin en önemlisi olan Pareto'nun "Seçkinlerin Sirkülasyonu" teorisine göre toplumlar hangi yönetim biçimine sahip olursa

²²⁹-Meriç, a.g.e., s.122

²³⁰-Lacoste, a.g.e., s.118

²³¹-Ahmet Tancır Kışlalı, *Siyaset Bilimine Giriş*, İmge Kitabevi, Ank.1990, 2.Baskı, s.247

²³²-Ö.Demir,M.Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, 2.Baskı, İst.1993, s.144

olsun, daima bir siyasal elit tarafından yönetilirler. Ancak bu yönetici tabakası tıpkı iktidarı ele geçiren göçebe kabile gibi zamanla değişebilir. "Tarih bir aristokrasiler mezarlığıdır" diyen Pareto'ya göre bir toplumsal azınlık kendisine elit niteliğini kazandıran özelliklerini zamanla kaybedebilir. Bu durumda sözkonusu niteliklere sahip yeni bir azınlık iktidarı ele geçirir ve aristokrasi varlığını sürdürür. Öte yandan toplumu aşağı sınıflar ve yüksek sınıflar diye iki ayrı tabakaya ayıran Pareto, aşağı sınıflardan yukarı sınıflara doğru bir akımın olabileceğini kabul eder. Bu durumda toplumsal değişme, İbn Haldun'un "Tavırlar Nazariyesi"nde olduğu gibi devresel bir süreç izler.²³³

Oluşturduğu teoride büyük ölçüde Pareto'dan etkilenen Mosca'ya göre ise her yönetici sınıf, yerini yeni bir yönetici sınıfa bırakmak zorundadır. Bu yenilenme uzun süreli doğal bir evrim sonunda olabileceği gibi, bir devrimle de olabilir. Ancak yönetici sınıfın değişmesi, siyasal sistemin niteliğinde hiç bir değişikliğe yol açmaz. Mosca toplumun sürekli bir azınlık tarafından yönetilmesinin nedenini, azınlığın örgütlenmiş olması, çoğunluğun ise sessiz ve dağınık bir yığın olması ile açıklar. Ona göre "tek bir güdüyle (itici güçle) hareket eden örgütlenmiş bir azınlığın, örgütlenmemiş bir çoğunluğu hükmü altına alması kaçınılmazdır."²³⁴

Öte yandan demokratik elit teorilerin öncülüğünü yapan Avusturyalı iktisatçı Schumpeter'e göre demokrasi özünde bir halk yönetimi değil, yönetici kadrolar (siyasal elit grupları) arasında bir yarışmadır. Klasik demokrasi teorisinin varsayımlarını şiddetle eleştiren Schumpeter, "Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi" adlı eserinde halkın sanıldığı gibi aksine siyasal kararlar almada ve rasyonel tercihler yapmada yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu itibarla demokrasiyi; halkın, seçkinlerin yönetimini onayladığı bir yönetim biçimi olarak görmek daha uygun olacaktır.²³⁵

İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisinde siyasal elit diye nitelendirilebilecek göçebe kabileye büyük çoğunluğu yönetme gücünü veren nitelik asabiyeettir. Onun ifadesiyle "kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak kan bağı veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde " mümkün olabilmektedir. Öte yandan "asabiyeğin amacı devlet kurmaktır" ifadesi , yönetici kabile ile örgütlenmemiş çoğunluk arasındaki güdülenme farkını açıkça ortaya koyar. Başka bir ifade ile asabiye sahibi bir azınlığın, asabiye sahibi olmayan bir çoğunluğu hakimiyet altına alması kaçınılmazdır. Ancak

²³³-Sorokin, a.g.c., Cilt:1, s.68

²³⁴-Kapani, a.g.c., s.112,113

²³⁵-Aynı eser, s.120

asabiyet, her ne kadar önemli ölçüde kan bağına dayanmış olsa da, bu onun irsi bir nitelik taşıdığını göstermez. Her topluluk veya grup, daha önce izah edilen süreçlerden geçmek kaydıyla asabiyet sahibi olabilir.²³⁶

Bu itibarla İbn Haldun'un siyasal elitinin biyolojik değil, sosyolojik olduğu söylenebilir. Nitekim asabiyet, doğuştan gelen birtakım özelliklerle izah edilemez. Ne var ki, bu yönetici kabile Mosca'da olduğu gibi asabiyetini kaybettiğinde yerini güçlü asabiyet duygularına sahip başka bir kabileye devretmek zorundadır.

5-Asabiyet ve Toplumsal Dayanışma

İbn Haldun'un asabiyet kavramı, sosyal hayatın birçok alanında etkili olmakla birlikte, temelde toplumsal grupların iç dayanışmasını ve bütünleşmesini ifade eden bir kavramdır. Nitekim onun daha ziyade göçebe toplumdaki kabile örgütlenmeleri içerisinde sıkça ortaya çıkması, içinde bulunulan elverişsiz koşulların zorunlu biçimde dayanışmayı gerektirmesindedir. Bu itibarla Batılı birçok araştırmacı daha önce açıklandığı gib onu daha çok "toplumsal dayanışma (social solidarity) biçiminde tercüme etmiştir.

Bu dayanışma biçiminin yalnızca bedevi kabile örgütlenmesi içerisinde bulunması zorunlu değildir. İbn Haldun, asabiyetin şehir hayatında da görülebileceğini ifade etmiştir. Bununla beraber asabiyetin ortaya çıktığı ve yoğunlaştığı çevre günlük yaşamın sürdürülmesine pek müsait olmayan göçebe hayat şartlarıdır. Kollektif güç ve kuvvetin temel kaynağı olan asabiyet; lüksün, konforun, işbölümünün ve bireyselleşmenin arttığı medeni hayat koşullarında yokolmaya mahkumdur. İbn Haldun'un asabiyet duygusu işte bu nitelikleri dolayısıyla Durkheim'in "kollektif vicdan" ya da "mekanik dayanışma" kavramlarıyla birçok açıdan benzerlik arz etmektedir.

Durkheim, Avrupa'da sanayileşmenin yoğunlaştığı, işbölümünün ve bireyselleşmenin arttığı bir ortamda "Mekanik Dayanışma-Organik Dayanışma" ayrımını yaparak toplumsal değişimin dinamiğini, toplumdaki moral yoğunluk ile izah etmeye çalışmıştır.²³⁷ Ona göre mesleklerin oluşmadığı, işbölümünün ortaya çıkmadığı, ilkel toplumlarda mekanik dayanışma mevcuttur. Bu topluluklarda bireyin tek başına hiç bir önemi yoktur ve birey ait olduğu toplulukla bütünleşmiştir. Bu dayanışma biçiminin en önemli özelliği, bireyin her noktada toplumun kollektif vicdanı ile tam bir

²³⁶-Hassan, a.g.e.,s.211,212

²³⁷-Fuat Ercan, Kırsal Yapıda Toplumsal Değişme, Yar Yayınları, İst.1993, s.30

uyum göstermesidir. Başka bir deyişle birey kendi bilincinin değil, toplumsal bilincin emrindedir.²³⁸

Öte yandan bireylerin bu şekilde, yani kolektif bilince uygun hareket etmeleri bir yandan birbirlerine benzemelerini sağlarken sonuç olarak bireyler arasında bir dayanışma doğuruyor. Yani kolektif vicdan nedeniyle bireylerin aynı duygu ve düşüncelere sahip olmaları, aynı davranışları göstermeleri, benzemeden kaynaklanan ilkel bir dayanışma biçimini doğuruyor. Durkheim'e göre kolektif bilinç, bireysel bilinçleri sardığı oranda benzerliğe dayanan Mekanik Dayanışma daha da güçlenir, bireysellik o oranda kaybolur.²³⁹

Bireylerin aynı cinsten olmasına dayanan mekanik dayanışma, zamanla nüfusun artması, sanayileşmenin yoğunlaşması, işbölümünün ortaya çıkması olgularıyla zayıflar ve yerini organik dayanışmaya bırakır. Organik dayanışmalı toplumlarda bireyler birbirlerine benzemezler. Ancak birbirlerine benzemeyişleri oranında da birbirine muhtaçtırlar. Bu durumda kolektif vicdan ve bireyselliğin ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir ifade ile işbölümünün artması oranında bireyler birbirine bağlı ve ayrıca toplumda ayrı bir kişilik kazanır. Organik dayanışmada toplum birbirinden büyük ölçüde farklı kişiliklerin meydana getirdiği bir bütündür ve sistem karşılıklı ihtiyaçlar üzerine bina edilmiştir.²⁴⁰

Durkheim, kapitalist toplumu organik dayanışma ile tanımlarken , bu toplumun dışında kalan bütün toplumsal yapıları mekanik dayanışma kategorisi içerisinde görmüştür. Zaman boyunca toplumların mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçmesi tarihsel bir eğilimdir.²⁴¹

Lockwood, Durkheim'in sosyal sisteminin bireyin toplumsal düzene ve grup bağlılığına olan ihtiyacı üzerine dayandığı görüşündedir. Ona göre bireyin bu şekilde bir bağlılığa ve dayanışmaya olan ihtiyacı psikolojik ve sosyolojik bir koşuldur. Sosyal dayanışma ilkel dönemde mekanik dayanışma ile sağlanırken, işbölümünün arttığı dönemde çok farklı biçimde mekanik dayanışma tarafından sağlanmaktadır.²⁴²

Görüldüğü gibi Durkheim, toplumsal değişimin itici gücünü işbölümünün yoğunlaşması biçiminde belirlemiştir. Öte yandan İbn Haldun da işbölümünü statik bir olay olarak görmemiştir. Ona göre bedevi toplumda gelişmemiş olan

²³⁸-Fındıkoğlu, İctimaiyat Dersleri, Cilt:1...s.91

²³⁹-Nurettin Şazi Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İst.1971, s.65

²⁴⁰-Fındıkoğlu, İctimaiyat Dersleri, Cilt:1...s.91

²⁴¹-Sorokin, a.g.e., Cilt:2, s.38

²⁴²-David Lockwood, Solidarity and Schism: The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology, Oxford, Clarendon Press, 1992, s.4,5

işbölümü, medeni toplumun ihtiyaçlarının artmasıyla yoğunluk kazanır. Bu itibarla sanayileşme, kentleşme ve nüfus artışıyla da yakından bağlantılıdır. Bununla birlikte İbn Haldun, işbölümünün artması oranında bireylerin birbirlerine duyacakları ihtiyacın artacağını ve bireyselliğin yoğunlaşacağını dolaysız bir şekilde vurgulamaz.²⁴³

Baali'ye göre asabiyet, Durkheim'in "kollektif vicdanı" ile aynıdır. Nitekim İbn Haldun, bireyin kimliğinin, hatta varlığının normal olarak asabiyet içerisinde kaybolduğunu; eridiğini vurgulamıştır. Ona göre asabiyet sahibi bedevi topluluk, tek bir birim gibi düşünür ve davranır. Bir kabile içerisinde farklı birçok asabiyet olsa bile, en güçlü asabiyet diğerlerine galip gelir ve grup tek bir asabiyet varmış gibi hareket eder. Göçebe topluluklar böyle bir dayanışma biçimine sahip olmadıkları takdirde uyumsuzluk ve çekişme vuku bulur; toplumsal düzen bozulur. Ancak göçebe birey kendisini tamamen kabilesine adanmıştır ve kişisellik sadece sosyal yapının bir fonksiyonudur.²⁴⁴ Toplumlar bedevilikten medeni sosyal yapılara geçtiğinde kollektif vicdan olarak nitelenebilecek olan asabiyet, zayıflama eğilimine girer. Ne var ki, bu durumda iç savaş ve çekişme meydana gelmez. Çünkü toplumsal düzen, kurumsal nitelik kazanmış siyasal iktidar tarafından sağlanmaktadır. Bedevi toplumda sosyal sistemi ayakta tutan asabiyet, medeni toplumda yerini mutlak monarşiye bırakmıştır. Şu var ki, Durkheim İbn Haldun'un aksine organik dayanışma biçiminden, döngüsel olarak mekanik dayanışmaya doğru bir geçişin olabileceğini kabul etmez. Daha doğrusu, Durkheim tarihsel değişimi tek bir yönde ilerleyen düz bir çizgi olarak yorumlamıştır.

II-İbn Haldun'da Toplumsal Değişmenin Ekseni

Asabiyet ve umran, İbn Haldun'un toplumsal değişim teorisindeki anahtar iki kavramdır. Asabiyeti oldukça geniş biçimde yukarıdaki bölümlerde izah etmiştik. Umran ise sözkonusu toplumsal değişmelerin bütünü ihtiva eden bir kavramdır. İbn Haldun umranı, insanların cemiyetler halinde yaşayarak dünyayı imar ve yaşayışları için gerekli geçinme araçları ve aletleri elde etmeleri biçiminde tanımlar. Ona göre toplumsal değişme, umranın tabiatına uygun bir seyir izler.²⁴⁵

Rosenthal, umran kavramını medeniyet (civilisation) olarak tercüme eder. Meriç'e göre ise umran, tarihi ve insanı bir bütün olarak ifade eden bir

²⁴³-Hassan, İbn Haldun...s.154

²⁴⁴-Baali, a.g.e.,s.44

²⁴⁵-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.Z.K.Ugan), Cilt:1...s.9

kavramdır: "Bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai düzen, adetler, inançlar". Dolayısıyla umran, medeniyet kavramıyla karşılanamaz. Çünkü medeniyet, olsa olsa umranın ikinci tezahürü olan medeni hayatla ilişkilendirilebilir. Umran, hem bedevi hayatı hem de medeni hayatı içine alır.²⁴⁶

Umranın kültürle de yakından ilişkisi vardır. Zira kültür; bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerden oluşan, o toplumun her türlü inanç, davranış biçimi, değer yargısı gibi genel özelliklerini yansıtan ve onu diğer toplumlardan farklı kılan niteliklerdir.²⁴⁷ Bu itibarla medeniyet, kültürün en yüksek noktasına ulaştığı bir merhaleyi gösterir. Dolayısıyla hem bedevi hayatı, hem de medeni yaşayışı kapsayan umran, kültürle büyük benzerlik gösterir. Ancak yine de umranı , kültürle karşılama imkanı yoktur. Çünkü umran, bir toplumu sadece diğer toplumlardan farklı kılan niteliklerini değil, çok daha geniş biçimde insan faaliyetlerinin bütününe kapsamaktadır.

Ancak İbn Haldun, toplumsal değişimin eksenine umranı koymaz. Onun organizmacı düşünürler arasında bulunmasına neden olan nitelik, devleti canlı bir organizmaya benzetmesi ve onu bu varlığın yaşama çizgisi üzerine oturtmasıdır. Devletler insanlar gibi doğum ve ölümle sınırlıdır ve ergeç yıkılmaya mahkumdur. Neticede devletlerin doğumu; gelişmesi ve ölümü biçiminde sürekli tekrarlanan olgu, tarihsel sürecin çevrimsel bir seyir izlemesini zorunlu kılmaktadır. Said, İbn Haldun'un değişimin birimi olarak devleti ele aldığını, ancak teorinin uygarlıklara da uygulanabileceğini savunur.²⁴⁸ Aynı şekilde ortaya koyduğu "üç devir" sürecinde İbn Haldun'un "üç nesil" teorisinden büyük ölçüde etkilenen Bin Nebi de, onun teorisinin zamanın düşünce ve terminolojisi nedeniyle devletle sınırlı kaldığını, aslında medeniyeti kapsayacak kadar genişletilmesinin doğru olacağını ileri sürmektedir.²⁴⁹

III-Toplumsal Değişmede Dış Etken Olarak Taklit

İbn Haldun, devletlerin doğum ve ölümlerini asabiyetin niteliği ile izah etmekle birlikte, toplumsal değişmede başka faktörlerin de etkili olabileceğini de kabul eder. Bu faktörlerden en önemlisi taklittir. Asabiyet toplumsal

²⁴⁶-Meric, a.g.e., s.98

²⁴⁷-Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Doğan Kardeş Yayınları, İst.1951, s.45

²⁴⁸-Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, (Çev.İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, 2. Baskı İst.1976, s.50

²⁴⁹-Fevziye Bariun, "Malik B.Nebi ve İslam Ümmetinin Fikri Problemleri", (Çev.Özlem Ertuğ), *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:2 , Yıl:1993, Cilt:1, s.45

değişmenin iç dinamiğini oluştururken, taklid bir dış etken olarak kendini göstermektedir. İbn Haldun, malup toplumların sürekli olarak galibin şiarına, kılık-kıyafetine, adet ve geleneğine tabi olmaya eğilimli olduklarını söylerken Osmanlı'da özellikle Tanzimat'la yoğunlaşan Batılılaşma çabalarına da ışık tutmaktadır. İbn Haldun, toplumlardaki bu tür eğilimleri şöyle izah eder:

"İnsan; kendisine galip gelende, bir kemal bulunduğu itikat eder ve ona boyun eğer. Ya ta'zimde bulunulması gerektiğine inandığı kemali nazar-ı itibara aldığı için böyle hareket eder veya kendisinde inkiyat halinin, tabii bir galebeden değil, galipteki kemalden ileri geldiği yolunda bir hataya sürüklenmiş olduğu için böyle davranır. Böyle bir yanlışlığa düşülmesi ve bunun aralıksız devam etmesi, bir itikat meydana getirir, bir inanç ortaya çıkarır. Bunun neticesi olarak galibin bütün yol ve yöntemlerini benimser, her hususta onun yolunu tutar, ona benzemeye çalışır.

Bu sebeple ebedi olarak mağlubun kendini galibe benzetmeye çalıştığını, kılıkta-kıyafette, binne ve nakliye vasıtalarında, silahta, bunun yapılışında ve şekillerinde ve daha doğrusu tüm sair hallerinde onun gibi olmaya çalıştığını müşahade edersin."²⁵⁰

Benzer şekilde Güngör, Osmanlı'daki batılılaşma hareketlerinin temelinde; batının ilimde, teknolojide ve siyasal organizasyon biçimlerinde meydana getirdiği olağanüstü etkinin rol oynadığını söyler. Tanzimat dönemi yöneticileri, bu dayanılmaz tazyik karşısında ülkesini kurtarabilmek için Batılı değerleri benimsemekten başka bir çare görmemiştir.²⁵¹ Öte yandan İbn Haldun'dan birkaç yüzyıl önce İspanya'da güçlü bir medeniyet kurmuş olan Endülüs devleti karşısında benzer tavırları sergileyen Batılı toplumların bu tutumunu Alvara piskoposu şiddetle eleştirmekteydi:

"Dindaşlarımızın pekçoğu Arapça şiir ve hikayeler okuyorlar. İslam teolog ve filozoflarımızın eserlerini cerh etmek için değil, bilakis Arapçanın doğru, açık ve zarif üslubu ile belirtilen şekilde öğrenmek için öğreniyorlar. Mukaddes kitapların Latince şerhlerini okuyan bir laik bugün nerede mevcuttur? Laikler arasında hangisi İncil kitaplarını, peygamberlerle havarileri etüd etmektedir. Ne yazık ki bütün Hıristiyan gençleri değerlerini gösterebilmek için Arap dil ve edebiyatını öğreniyorlar. Büyük bir gayret ile Arapça kitapları okuyor ve bu

²⁵⁰-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1,....s.465,466

²⁵¹-Erol Güngör, Dünden-Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Ötüken Yayınevi, 4.Basım, İst.1987, s.26

kitaplar üzerinde araştırma yapıyorlar. Muazzam masraflarla onlardan büyük kütüphaneler kurup, bu literatürün harikulade ve takdire şayan olduğunu her yerde yüksek sesle söylüyorlar. Buna mukabil kendilerine Hıristiyan kitaplarından bahsolununca, onların kıymet vermeye değer mahiyette olmadıklarını hakaretimiz bir şekilde cevaplandırıyorlar."²⁵²

IV-İbn Haldun'da Sosyo-Ekonomik Değişmenin Niteliği

İbn Haldun'un toplumsal değişme teorisinin tamamıyla Kuzey Afrika'daki siyasal çalkantıların ve istikrarsızlıkların düşünür üzerinde yarattığı etkiden kaynaklandığını ileri süren Lacoste'ye göre İbn Haldun'un şanssızlığı burjuva sınıfının doğuşunu görememesidir. Bu itibarla, onun çevrim anlayışı ancak burjuvazinin henüz oluşmadığı az gelişmiş ülkeler için sözkonusu olabilir. Nitekim Halduncu düşünceye evrensel bir anlam kazandıran nitelik de bu az gelişmişlik sürecini açıklamaya ışık tutmasıdır.²⁵³ Benzer şekilde Kongar da Endüstri Devrimi'ni görememiş bir düşünürün, böyle bir çevrim anlayışını aşamamasını son derece doğal karşılar.²⁵⁴ Öte yandan Kremer, İbn Haldun'daki çevrim düşüncesinin yalnızca Kuzey Afrika'daki siyasal olgulardan kaynaklanmadığı düşüncesindedir. Ona göre bu döngüsel tarih anlayışı, büyük ölçüde İslam tasavvufundaki "ilahî bir plana göre asla dönüş" esasının toplumlara uygulanmasından ibarettir.²⁵⁵

İbn Haldun, bedevi toplumların zamanla medeni duruma geçmelerini izah ederken bu toplumsal değişmeyi daha çok bozulma ve yozlaşma olarak nitelendirir. Ona göre, şehir hayatı uygarlığın son aşamasıdır ve kötülüğün iyilikten uzaklaşmasının da son merhalesidir. Nitekim göçebe toplumlar birçok bakımdan şehir halkından üstündür ve doğal olan bedevi hayattır. Bu itibarla doğallıktan uzaklaşmak dünya nimetlerine düşkünlüğü ve başkalarına boyun eğmeyi gerektirir.²⁵⁶ O, üretim biçiminin değişmesiyle, insanlar arasındaki bağımlılık ilişkisinin artacağını, peygamberin bir hadisiyle destekler:

"Hz. Peygamber, ensarın evlerinin birinde saban demirini gördüğü zaman çiftlik hakkında söylemiş olduğu şu söz de yukarıdaki hususun

²⁵²-Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, Bedir Yayınevi, 2. Baskı, İst.1975, s.443,444

²⁵³-Lacoste, a.g.e., s.17

²⁵⁴-Kongar, a.g.e., s.72

²⁵⁵-Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, Cilt:2, Metodoloji Nazariyeleri....s.114

²⁵⁶-Kongar, a.g.e., s.69

delillerindendir: Hiç bir kavmin ülkesine bu alet giremez ki, o kavmin arasına zillet girmemiş bulunsun."²⁵⁷

Aynı şekilde Rousseau da doğal durumdan uzaklaşmakla, toplumun yozlaştığı düşüncesindedir. Ona göre bütün tarihsel ilerlemeler, görünüşte bireyin yetkinleşmesine, ama gerçekte yozlaşmasına doğru atılan adımlar olmuştur: " İnsanı uygarlaştıran, insan türünü yitiren, şaire göre altın ve gümüşdür; fakat filozofa göre demir ve buğdaydır. " Rousseau'ya göre tarihin bir döneminde ortaya çıkan mülkiyet ilişkileri; köleliğin, sefaletin ve eşitsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁵⁸

İbn Haldun, bedevi toplumun alışkanlıklarının ve zevkelerinin son derece sade ve ölçülü olduğunu ileri sürer. Nitekim onlar, sadece zorunlu ihtiyaç maddeleri ile yetinmekte, medeni hayatın tatmin edilmesi zor alışkanlıklarına sahip bulunmamaktadırlar. Dolayısıyla kötü huylar azdır ve bedevi hayat insanın fitratına daha yakındır. Onun ifadesiyle "bedeviler haderilerden hayra ve iyiliğe daha yakındır".²⁵⁹ Netice itibariyle İbn Haldun'daki değişim düşüncesi düşüncesi; geliştiği oranda yozlaşan, medenileştiği oranda doğallıktan uzaklaşan ve bozulan bir süreçtir.

Toplumsal değişimin daha çok, toplumun hayat kazanma yollarında, teknoloji ve örgütlenme biçimlerinde görülen kurumsal değişiklikler olduğu hatırlanacak olursa, İbn Haldun'un bedevi toplumdaki haderi topluma geçiş teorisi tam anlamıyla bir toplumsal değişim teorisi olarak görülebilir. Nitekim bedevi ve haderi toplum iktisadi , sosyal ve siyasal açılardan birbirinden tamamen farklı iki aşamayı temsil etmektedirler. Geçimlik üretim biçiminin geçerli olduğu ve siyasal açıdan kabile örgütlenmesinin hakim olduğu bedevi toplumdaki , asabiyet duygusunun eyleme geçirilmesiyle önce modern bir örgütlenme biçimi olan devlete, daha sonra da kentleşmenin yaygınlaştığı, işbölümünün arttığı ve sanayileşmenin yoğunlaştığı haderi topluma geçilmektedir. İktisadi yapının bu şekilde bir gelişme göstermesi, devlet örgütlenmesinin servet birikimine imkan vermesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak göçebe toplumdaki yerleşik topluma geçilmesiyle birlikte, toplumsal değişimin durduğu ve değişimin sadece mevcut yönetici kadroların yerini başka yönetici kadrolara devrettiği sistem-içi siyasal değişim²⁶⁰ olarak cereyan ettiği söylenebilir. Çünkü devlet iktidarının kurumsallaşmasından sonra

²⁵⁷-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S. Uludağ), Cilt:1,...s.456,457

²⁵⁸-J.J. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, (Çev.Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, 3. Baskı, İst.1986, s.146,147

²⁵⁹-İbn Haldun, Mukaddime, (Çev.S.Uludağ), Cilt:1, s.421

²⁶⁰-Sarıbay, a.g.e., s.197

iktidarın sürekli el değiştirmesi iktisadi ve sosyal kurumlarda yapısal anlamda değişimlerin gerçekleşmesini sağlayamamaktadır. Bu itibarla İbn Haldun'un "Tavırlar Nazariyesi" olarak adlandırılan sosyal teorisinin bir sosyo-ekonomik değişme teorisi olmaktan ziyade, sistem-içi siyasal değişme teorisi olduğu söylenebilir.



SONUÇ

İbn Haldun, 14.yüzyılda daha çok Kuzey Afrika ve Ortadoğu toplumlarının siyasal, ekonomik ve toplumsal yapılarını tahlile yönelik düşünceleri ile modern değişme teorilerinin öncülüğünü yapmıştır. Yaşadığı dönemdeki sosyal bunalımların, ekonomik krizlerin ve siyasal istikrarsızlığın temel nedenlerini ortaya koymaya çalışan düşünür, ilkel bir iktisadi yapıdan gelişmiş bir iktisadi yapıya geçişi belirleyen temel dinamikleri de ortaya koymuştur. Bu itibarla İbn Haldun'un gözlemlerini yoğunlaştırdığı Doğu toplumlarının bugün bile iktisadi açıdan az gelişmiş, siyasal açıdan istikrarsız toplumlar olduğu göz önünde bulundurulursa, İbn Haldun'un sosyal teorisinin bu toplumsal yapılar için hala önemini koruduğu söylenebilir.

İbn Haldun'un sosyo-ekonomik değişme teorisinin dayandığı temel varsayım insan tabiatı kavramıdır. Ona göre insan doğası, temel özellikleri bakımından belirlenmiş değildir. Bu itibarla onun çok boyutlu olarak nitelendirilebilecek insan doğası anlayışı, Klasikler'deki insan doğası anlayışından ya da "Homo Economicus"tan tamamen ayrılır. Başka bir ifade ile içinde bulunulan kültürel, siyasal ve ekonomik koşullardan büyük ölçüde etkilenen insan doğasına, ekonomik çıkar dışında kalan kimi özellikler de egemen olabilir. Öte yandan bu kavram iktisadi, sosyal ve siyasal kurumların ve değişimlerin dayandığı temel bir olgu niteliğindedir.

İki ayrı iktisadi ve sosyal yapıyı gözlemleyen İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinin büyük bir bölümünü bu yapıların tahliline ve toplumsal gelişmeyi belirleyen temel nedenlerin izahına ayırmıştır. Ona göre toplumları birbirinden ayıran temel nitelik, uyguladıkları üretim biçimi ve yaşayış şekilleridir. Bu itibarla toplumlar; göçebe (bedevi) toplumlar ve yerleşik(haderi) toplumlar olmak üzere ikiye ayrılır. Göçebe toplum kan bağına göre örgütlenmiş olan, iktisadi yapının aile ekonomisi niteliklerini koruduğu, siyasal iktidarın kurumsallaşmadığı bir yapıyı yansıtır. Haderi toplum ise kentleşmenin, sanayileşmenin, işbölümü ve uzmanlaşmanın ortaya çıktığı, siyasal örgütlenmenin devlet biçimini aldığı ve siyasal iktidarın kurumsallaştığı toplum biçimidir. Bununla birlikte yukarıda sözü edildiği gibi haderi toplumu, bedevi toplumdan ayıran en önemli özellik, haderi toplumda üretim ve tüketim kararlarının büyük ölçüde piyasa mekanizması tarafından belirlenmesidir.

Haderi toplumlarda iktisadi yapı büyük ölçüde piyasa koşulları tarafından belirlendiği halde, bu iktisadi yapılar günümüzün sermaye birikimine ve teknik

gelişmeye bağlı bir gelişme dinamiğine sahip kapitalist toplum biçimleri olarak görülemez. Zaman zaman "yarı-feodal" ya da "Asya-Tipi" olarak nitelendirilen bu toplumsal yapıları en önemli özelliği iktisadi ve sosyal örgütlenmede yöneten-yönetilen ayrımının belirgin niteliğidir.

İbn Haldun'a göre aile ekonomisi düzenini yansıtan bedevi toplumdaki, büyük ölçüde piyasa mekanizmasının geçerli olduğu haderi topluma geçişi belirleyen temel unsur asabiyet duygusudur. Bir sosyal grubun bireyleri arasında yardımlaşmayı, dayanışmayı sağlayan ve kollektif eyleme dönüşebilen bu sosyal güç, ortak bir kan bağından kaynaklanabileceği gibi din, kültür ya da çıkar birliğinin sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Başka bir ifade ile asabiyet kavramına asıl niteliğini kazandıran özellik, grup üyelerinin ortak hareket etme potansiyelinin mevcut olması ve bunun gerektiğinde eyleme dönüşebilmesidir. Öte yandan asabiyet duygusunu ortaya çıkaran sosyal ve fiziksel çevrenin, sözkonusu grubun yaşamını normal olarak sürdürmesine pek müsait olmayan bir ortam olduğu söylenebilir. Bu noktada bugün ülkemizde büyük şehirlerdeki hemşehri dayanışmasının, kırsal bölgelerden sanayileşmiş bölgelere göç eden sosyal gruplar arasında daha yoğun olarak görülmesi, asabiyet duygusu ile izah edilebilir.

Bedevi toplumda daha çok fiziksel çevreden kaynaklanan tehdit, kabile üyeleri arasında yardımlaşmayı ve dayanışmayı doğurmakta, göçebe toplum bu siyasal güç sayesinde yerleşik toplumları egemenliği altına alıp devlet örgütlenmesine geçmektedir. Siyasal alanda devlet örgütlenmesine geçilmesi, ekonomik ve toplumsal yapıları da tamamen değiştirmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun, siyasal örgütlenmenin ölçeğinin büyümesi ile iktisadi yapının gelişmesi arasında doğru bir orantı kurmaktadır. Çünkü yeni siyasal yapının zorunlu biçimde ortaya çıkardığı kentleşme ve nüfus yoğunluğu halkın ihtiyaçlarını hem nicelik, hem de nitelik itibarıyla artırmaktadır. İhtiyaçların nicelik olarak artması, üretimin de talep miktarında artmasına; ihtiyaçların çeşitlenmesi de yeni üretim alanlarının ortaya çıkmasına, işbölümü ve uzmanlaşmanın yoğunlaşmasına neden olur. Sonuçta bedevi toplumun aile ekonomisi düzeninden, artı ürünün de elde edilebildiği piyasa içi üretim düzenine geçilmiş olur.

Öte yandan İbn Haldun, bedevi toplumdaki haderi topluma geçişte iktisadi ve sosyal yapıların değişimini siyasal ve psikolojik unsurlar ile izah ederken, haderi toplumun çöküşünü büyük ölçüde iktisadi olgularla açıklamaktadır. Bir başka ifade ile büyüme döneminde üstyapı altyapıyı, çöküş döneminde ise altyapı üstyapıyı belirlemektedir. Çünkü haderi toplumun ekonomik ve siyasal

yapısı, ekonomik ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır. Oysa yerleşik toplum sürekli yeni ihtiyaçları gündeme getirir ve artan bu ihtiyaçlar iktisadi verimliliğin azami haddine ulaşıldıktan sonra karşılanma imkanı bulamazlar. Öte yandan devletin siyasal anlamda kurumsallaşmasıyla ve coğrafi olarak büyümesiyle kamu giderleri de önemli oranda artar. Bu durum bir yandan vergilerin artmasına ve fiyatların yükselmesine, diğer yandan üretimin düşmesi de ekonomik ve toplumsal bunalıma neden olur. Zira büyüme döneminde rahatça karşılanma olanağı bulan tüketim maddeleri, haderi toplum için bir zorunluluk halini almıştır. Yapılan üretimin, zorunlu sayılan bu tüketim maddelerini karşılayamaması ekonomik bunalımlara, sosyal çalkantılara neden olur. Sürekli artan talep miktarı karşısında üretim hacminin daralmasından kaynaklanan iktisadi kriz, sonuçta mevcut siyasi kadroların tasfiyesine yol açmaktadır.

İbn Haldun, sadece göçebe ve yerleşik toplumların iktisadi ve sosyal yapılarını gözlemlediğinden, dahası gözlemleri 14.yüzyılın Kuzey Afrika ve Ortadoğu toplumları ile sınırlı kaldığından, haderi toplumu uygarlığın son aşaması olarak görmüştür. İbn Haldun'u devletleri tıpkı organizmalar gibi doğum ve ölümle sınırlı olarak görmesine yolaçan bu anlayış, iktisadi verimliliğin arttığı, sanayileşmenin yoğunlaştığı bir başka iktisadi yapıya geçmekle aşılabilir. Ne var ki İbn Haldun'un gözlemlerinin dayandığı Afrika ve Ortadoğu toplumlarının bugün bile az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkeler kategorisinde yer aldığı gözönünde bulundurulursa, temel sorunun bu bölgedeki toplumsal yapıların gelişmiş Batı toplumlarının aksine bir burjuvazinin ortaya çıkmasına imkan vermemesinden kaynaklandığı görülebilir.

Netice itibariyle İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu sosyal teorisinin, sanayileşmiş Batı toplumlarının ekonomik ve toplumsal gelişmelerini de kapsayan dinamik bir sosyo-ekonomik değişme teorisi olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte mevcut siyasi kadroların, daha çok iktisadi kriz dönemlerinde yerlerini başka siyasi gruplara devretmesi biçiminde gerçekleşen sistem-içi siyasal değişimleri yorumlamada ve günümüzün Doğu toplumlarının az gelişmişlik sürecini izah etmede önemli ipuçları vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A-KİTAPLAR:

- 1.ACAR, Mustafa; Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayınları, 2. Baskı, İst.1993
- 2.AKAD,Mehmet; Genel Kamu Hukuku, Filiz Kitabevi, İst.1993
- 3.AZMEH, Aziz; İbn Khaldun, Arabic Thought and Culture, London: New York; Routledge, 1990
- 4.AZMEH, Aziz; İbn Khaldun in Modern Scholarship , A Study in Orientalism, London: Third World Centre for Research and Pub, 1981
- 5.BAALI, Fuad; Society, State and Urbanism: İbn Khaldun's Sociological Thought , Albany State University of New York Press, 1988
- 6.BARTHOLD, W; İslam Medeniyeti Tarihi (Düzenleyen: Fuad Köprülü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1984
- 7.BERELSON, B; Human Behaviour, Harcourt, Brace and World, New York, 1961
- 8.BOTTOMORE, T.B; Toplumbilim Sorunlarına ve Yazınuna İlişkin Bir Kılavuz, (Çev.Ünsal Oskay), Beta Yayınları, 2.Basım, İst.1985
- 9.BOUTHOU, Gaston; Sosyoloji Tarihi, (Çev.Afşar Timuçin), Gelişim Yayınları, İst.1975
- 10.CORNFORTH, Maurice; Tarihsel Materyalizm , (Çev.Cem Gönenç), El Yayınları, İst.1987
- 11.DEMİR, Ömer, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayınları, 2.Baskı, İst.1993

- 12.DURAN, Bünyamin; İslam Toplumlarında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İst.1995
- 13.ENAN, Muhammed Abdullah; İbn Khaldun: His Life and Work, Lahore, 1941
14. ERGUN, Doğan; Sosyoloji ya da Tarih, Yar Yayınları, İst.1973
15. FALAY, Nihat; İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri, İ.Ü.İ.F.Yayınları, İst.1978
- 16.FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri; İçtimaiyat , Cilt:2, Metodoloji Nazariyeleri, İ.Ü.İ.F. Yayınları, 3. Baskı, İst.1961
- 17.FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri; İçtimaiyat Dersleri, İ.Ü.İ.F.Yayınları, Cilt:1, İst.1971
- 18.FUKUYAMA, Francis; Tarihin Sonu ve Son İnsan, (Çev.Zülfü Dicleli), Simavi Yayınları (Tarih ve Yer Belirtilmemiş)
- 19.GÜNGÖR, Erol; Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Ötüken Yayınevi, 4.Basım, İst.1987
- 20.HAMİTOĞULLARI, Beşir; İktisadi Sistemlerin Temelleri, A.Ü.S.B.F.Yayınları, Ank.1984
- 21.HASSAN, Ümit; İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, A.Ü.S.B.F.Yayınları, 2.Basım, Ankara 1982
- 22.HOODBY, Pervez; İslam ve Bilim, (Çev.Eser Birey), Cep Kitabevi, 2.Baskı, İst.1993
- 23.HUNKE, Sigrid; Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi, Bedir Yayınevi, 2.Baskı, İst.1975
- 24.İBN HALDUN; Mukaddime, (Çev.Zakir Kadiri Ugan), M.E.B.Yayınları, Cilt:1-2-3, İst.1990
- 25.İBN HALDUN; Mukaddime, (Hazırlayan:Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları,Cilt:1-2, 2.Basım,İst.1988

26. İBN KHALDUN; The Muqaddimah : An Introduction to History, (Translated from the Arabic by Franz Rosenthal), 3 Vols, Princeton University Press, Princeton 1987
27. İSSAWI Charles; An Arab Philosophy of History, Princeton N.J. U.S.A, Darwin Press, 1987
28. KAPANİ, Münci; Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, 6. Basım, Ank. 1992
29. KAZGAN, Gülten; İktisadi Düşünce ya da Politik İktisadın Evrimi, Remzi Yayınevi, 4. Basım, İst. 1989
30. KIŞLALI, Ahmet Taner; Siyaset Bilimine Giriş, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 1990
31. KONGAR, Emre; Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Yayınevi, 4. Basım, İst. 1984
32. KOZAK, İbrahim Erol; İbn Haldun'a göre İnsan-Toplum-İktisat, Pınar Yayınları, İst. 1984
33. KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi; Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İst. 1971
34. KURTKAN, Amiran; Sosyal İlimler Metodolojisi, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İst. 1978
35. KURTKAN, Amiran; Genel Sosyoloji, İ.Ü. Yayınları, İst. 1976
36. LAUER, Robert H.; Perspectives on Social Change, Boston: Allyn and Bacon, 1991
37. LOCKWOOD, Dawid; Solidarity and Schism: The Problem of Disorder of Durkheimian and Marxist Sociology, Oxford, Clarendon Press, 1992
38. LACOSTE, Yves; İbn Haldun (Çev. Mehmet Sert), Sosyalist Yayınları, İst. 1993

- 39.MACFARLANE, Alan; Kapitalizm Kültürü, (Çev.Remzi Hakan Kır), Ayrıntı Yayınevi, 1.Basım, İst.1993
- 40.MALINOWSKY, Bronislaw; İnsan ve Kültür, (Çev.M.Fatih Gümüş), V Yayınları, Ank.1990
- 41.MERİÇ, Cemil; Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, 2.Baskı, İst.1977
- 42.ÖNCÜ, Ahmet; Sosyoloji ya da Tarih: İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme, Öteki Yayınevi, Ank.1993
- 43.ÖZEL, Mustafa; Amerikan Yüzyılının Sonu, İz Yayıncılık, İst.1993
- 44.ROUSSEAU, Jean Jacques; Toplum Sözleşmesi, (Çev.Vedat Günyol), İst.1992
- 45.ROUSSEAU, Jean Jacques; İnsan Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, (Çev.Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, 3.Baskı, İst.1986
- 46.SAİD, Cevdet; Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları, (Çev.İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, 2.Baskı, İst.1976
- 47.SARIBAY, Ali Yaşar; Siyaset Sosyolojisi, Der Yayınları, 2.Basım, İst.1994
- 48.SARICA, Murat; 100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yayınevi, İst.1983
- 49.SAYBAŞILI, Kemali; Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, Birey-Toplum Yayınları, Ank.1985
- 50.SELİK, Mehmet; 100 Soruda İktisadi Doktrinler Tarihi, Gerçek Yayınevi, 4.Baskı, İst.1988
- 51.SENA, Cemil; Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Yayınevi, Cilt:3, İst.1976
- 52.SEZAL, İhsan; Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar, Akçağ Yayınları, Ank.1991

53.SOROKİN, Pitirim A; Çağdaş Sosyoloji Kuramları, (Çev.M.Münir Raşit Öymen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt:1-2, Ank.1994

54.STEİNER, G.A; Human Behaviour, Harcourt-Brace and World, New York, 1961

55.ŞEKER, Murat; İktisadi ve Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Yaklaşım Sorunları, Değişim Yayınları, Ank.1986

56.TOGAN, Zeki Velidi; Tarihte Usul , Enderun Kitabevi, 4.Baskı, İst.1985

57.TOYNBEE, Arnold J.; Tarih Bilinci, (Çev.Murat Belge), Bates Yayınları, İst.1975

58.TUNÇAY, Mete; Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt:2, Teori Yayınları, Ank.1986

59.TURHAN, Mümtaz; Kültür Değişmeleri, Doğan Kardeş Yayınları, İst.1951

60.ULUDAĞ, Süleyman; İbn Haldun, T.D.V.Yayınları, Ank. 1991

61.ÜLKEN, Hilmi Ziya; Bilim Felsefesi, Ülken Yayınları, 2.Baskı, İst.1983

B-MAKALELER:

1.ARSLAN, Ahmet; "İbn Haldun ve Tarihi", Tarih İncelemeleri Dergisi, E.Ü.E.F.Yayımları, Sayı:1, İzmir 1993

2.BARIUN, Fevziye; "Malik B. Nebi ve İslam Ümmetinin Fikri Problemleri", (Çev.Özlem Ertuğ), İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:2, 1993

3.BLAND, Kalman; "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of İbn Khaldun" (Edit by Bruce B. Lawrence, İbn Khaldun and Islamic Ideology, Leiden, E.J.Brill, 1984)

- 4.DURA, Cihan; "Sosyal Değişmenin İki Yönü: Değişim Hızı ve Ölçek Değişmesi", Sosyo-Politik Yaklaşım, Sayı:2, 1993
- 5.EL-HUSRİ, Sati; "İbn Haldun Sosyolojisi", (Çev.Mehmet Bayyigit), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı:4, Konya 1991
- 6.FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri; "İbn Haldun ve Felsefesi", İş Mecmuası, Sayı:8, Cilt:1, İst.1988
- 7.FLEISCHER, Cornel; "Royal Authority, Dynastic Cyclism and İbn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters", (Edit by Bruce B. Lawrence, İbn Khaldun and Islamic Ideology, Leiden, E.J.Brill,1984)
- 8.GÜRKAN, Ülker; "Sosyal Değişmeler", Abadan'a Armağan, A.Ü.S.B.F.Dergisi, Ank. 1969
- 9.HASSAN, Ümit; "İlkel Toplum- Uygar Toplum İlişkisi Konusundaki Yaklaşımları Bir Bakış", Aziz Köklü'nün Anısına Armağan, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ank. 1984
- 10.LA BOETİE, Etienne De; "Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev", (Çev.Mehmet Ali Ağaoğulları), Düzenleyen: Mete Tunçay, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt:2, Teori Yayınları, Ank.1986
- 11.MEHDI, Muhsin; "İbn Haldun", (Çev.Mustafa Armağan),Düzenleyen: M.M.Şerif, İslam Düşünce Tarihi, İnsan Yayınları, İst.1983
- 12.ROSENTHAL, Franz; "İbn Khaldun in His Time", (Edit By Bruce B.Lawrence, İbn Khaldun and Islamic Ideology, Leiden, E.J.Brill, 1984
- 13.STOWASSER, Barbara; "İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Devletin ve Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü", (Çev.Nermin Abadan Unat), A.Ü.S.B.F.D.,Cilt:XXXIX, No: 1-4, Ank.1984