

**T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSAT PROGRAMI**

**İBN HALDUN'UN TOPLUMSAL VE İKTİSADİ
GÖRÜŞLERİ**

**KÜBRA AYŞE AYDIN
121103204**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İstanbul, Eylül 2015

T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSAT PROGRAMI

İBN HALDUN'UN TOPLUMSAL VE İKTİSADİ
GÖRÜŞLERİ

KÜBRA AYŞE AYDIN
121103204

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. A. Dinç ALADA

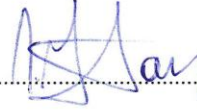
İstanbul, Eylül 2015

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

17.09.2015 tarihinde tezinin savunmasını yapan Kübra Ayşe AYDIN'a ait "İBN HALDUN'un Toplumsal ve İktisadi Görüşleri" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı, İktisat Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çokluğuyla** Kabul Edilmiştir.



Prof.Dr. Dinç ALADA
(Başkan) Danışman



Prof.Dr. Ergül HAN
(Üye)



Yrd.Doç.Dr. İdris AKKUZU
(Üye)

ÖNSÖZ

Yoğun ve meşakkatli bir çalışma gerektiren tezin hazırlanma sürecini benim için kolaylaştıran saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Alaeddin Dinç ALADA beyefendi başta olmak üzere, ilgi ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. İdris AKKUZU ile Prof. Dr. Ersin Nazif GÜRDOĞAN beyefendilere ve yüksek lisans eğitimim boyunca yetişmemde emeği olan tüm hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca her koşulda maddi manevi desteğini esirgemeyen çok değerli anneme, babama, kardeşlerime ve biricik dostum Hilal AKKAYA'ya sonsuz sevgilerimle...

17.09.2015

Kübra Ayşe AYDIN

ÖZET

İBN HALDUN'UN TOPLUMSAL VE İKTİSADİ DÜŞÜNCELERİ

AYDIN, Kübra Ayşe

Yüksek Lisans, İktisat Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Alaeddin Dinç ALADA

Eylül-2015, 177 sayfa

İbn Haldun, içerisinde yaşadığı dönemi, ünlü eseri Mukaddime'de ilk kez kendisinin keşfettiğini ileri sürdüğü ilmi umran ile gözlem altına almıştır. Pek çok araştırmacı tarafından sosyal bilimler metodolojisinin kurucusu olarak ilan edilen İbn Haldun, toplumsal olgulara metafizik ve dinden bağımsız bir şekilde filozofların mantıksal çıkarımlarını eleştirerek, natüralist bir tutumla yaklaşmıştır.

XIV. Yüzyıl Kuzey Afrika'sının bedevi ve hadari cemiyetlerini gözlemleyen İbn Haldun, maddi temele dayalı sosyo-siyasal nitelikli bir doktrin oluşturmuştur. Bu teorinin en önemli yönü şüphesiz, toplumsal yapı, kurum ve olguların sistematik olarak umran bilimi potasında eritilmesinden gelmektedir.

İnsan topluluklarını da tıpkı insan organizması gibi canlı birer yapı olarak gören İbn Haldun, toplum kuramını çevrimsel teoriler yörüngesinde boyutlandırmıştır. Bu çevrimsel teorinin temelinde evrim düşüncesi yatmaktadır. Değişen maddi koşullara paralel olarak, toplumsal yapıyı oluşturan etkenlerden her birinin aynı zamanda kendisini yok edecek potansiyeli de içerisinde barındırdığı düşüncesi İbn Haldun'un diyalektik anlayışına işaret etmektedir.

İbn Haldun'a göre tüm siyasal yaşam sonu olmadan tekrarlanan devrelerden oluşmaktadır. İleri seviyede medeniyete ulaşmış bir toplumun iç ve dış parçalanma eğilimi göstermesiyle birlikte, eski toplum biçimi olan kandaş toplumlar tarafından yok edilmesi kaçınılmazdır. Ancak İbn Haldun, medeniyetin parçalanmasını bir geriye gidiş, bir çöküş olarak değerlendirmemiştir. O yalnızca, kandaş toplumun tekrar egemen olmasının önünü açan maddi ve ahlaki nitelikli bir toplumsal çözülmeden bahsetmiştir.

Anahtar Sözcükler: İbn Haldun, Ekonomi, Sosyoloji, Asabiyet, Umran

ABSTRACT

IBN KHALDUN'S IDEAS ON SOCIETY AND ECONOMY

AYDIN, Kübra Ayşe

Master Degree, Department of Economics

Thesis Advisor: Prof. Dr. Alaeddin Dinç ALADA

September 2015, 177 pages

Ibn Khaldun observed the period that he lived in by means of umran science which he claimed that he himself discovered it for the first time in his work “the Muqaddimah”. Ibn Khaldun, considered as the founder of social sciences methodology by many researchers, approached the state of affairs with a naturalistic manner by criticising the philosopher’s logical inferences independently of metaphysic and religion.

Ibn Khaldun who observed the North African bedouin and hadar societies of 14th century formed a socio-political doctrine based on the materiality. The most significant aspect of this theory is no doubt the systematical analysis of social structure, institute and state of affairs in the context of umran science.

Ibn Khaldun who considered human communities as a living system like human organisms designed his theory of society within the scope of cyclical theories. Behind this cyclical theory does evolution thought lie. In parallel with the changing financial conditions, it points out Ibn Khaldun’s dialectical understanding that he thinks each of the factors forming social structure also contains the potential to destroy itself.

According to Ibn Khaldun, the whole political life is composed of the periods echoing endlessly. After the deterioration by local and foreign forces, it’s inevitable for the contemporary civilizations to be destroyed by the old-formed, consanguineous societies. Ibn Khaldun, however, didn’t regard the deterioration of a civilization as a collapse. He just mentioned about a material and moral qualified social disintegration paving the way for re-prevalence of the consanguineous society.

Key Words: Ibn Khaldun, Economy, Sociology, Asabiyet, Umran

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

ÖZET

ABSTRACT

KISALTMALAR

GİRİŞ.....	1
I.BÖLÜM.....	10
1.İBN HALDUN'UN HAYATI VE BİLİMSEL KİŞİLİĞİ.....	10
1.1. İBN HALDUN'UN HAYATI.....	10
1.2. İBN HALDUN'UN BİLİMSEL KİŞİLİĞİ.....	11
1.3.DÜŞÜNÜRLERİN İBN HALDUN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	12
II.BÖLÜM.....	16
2.MUKADDİME'DE TEMEL KONULAR.....	16
2.1.İÇTİMAİ KANUNLAR FİKRİ.....	16
2.2.TOPLUMSAL EVRİM.....	18
2.3.BİYOLOJİK EVRİM.....	21
2.4.İBN HALDUN'UN BİLGİ SOSYOLOJİSİ.....	26
2.5.COĞRAFYA.....	28

III.BÖLÜM.....	33
3.İBN HALDUN’UN TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ.....	33
3.1.İBN HALDUN’UN TARİH FELSEFESİ.....	33
3.2.TOPLUMBİLİMSEL DÜŞÜNCENİN TARİHİ SÜRECİ.....	40
3.3.TOPLUMBİLİMSEL DÜŞÜNCE TARİHİNDE İBN HALDUN.....	42
IV.BÖLÜM.....	45
4.İBN HALDUN’UN SOSYO-POLİTİK YAKLAŞIMININ TEMEL KAVRAMLARI.....	45
4.1.BEDAVET-HADARET.....	45
4.1.1.İbn Haldun’un Bedevi ve Hadari Topluluklarına Yönelik Ahlâki Nitelikli Kritiği.....	48
4.1.2. Bedevi ve Hadari Umranda Toplumsal Düzeni Sağlayan Mekanizmalar.....	51
4.2.ASABİYET.....	54
4.2.1.Asabiyet Nedir?.....	54
4.2.2.Asabiyetin Çeşitleri.....	57
4.2.3.Asabiyetin Aksiyon Biçimleri.....	61
4.2.4.Asabiyet-Din İlişği.....	62
4.3. İBN HALDUN’UN YENİ BİLİM’İ: “UMRÂN”.....	63
4.3.1.Umrân İlminin Metodu.....	67
4.4. İBN HALDUN’UN SİYASET TEORİSİ: MÜLK-DEVLET KAVRAMI... 68	
4.4.1.Mülkün Oluşmasının Zorunlu Koşulları.....	69
4.4.2.Egemenlik-Siyasal İlişki Açısından: Hakiki Mülk-Sınırlı Mülk.....	71
4.4.3. Siyasal Sistemler.....	73

V.BÖLÜM.....	83
5. İBN HALDUN'UN DÖNGÜSELÇİ TARİH KURAMI.....	83
5.1. UYGARLIĞIN DOĞUŞU VE ÇÖZÜLME SÜRECİ.....	83
5.2.İBN HALDUN'UN TAVIRLAR TEORİSİ.....	88
5.2.1.Birinci Tavır: Zafer.....	91
5.2.2.İkinci Tavır: İstibdat Dönemi.....	91
5.2.3.Üçüncü Tavır: Refah ve Büyüme Dönemi.....	93
5.2.4.Dördüncü Tavır: Duraklama Dönemi.....	94
5.2.5.Beşinci Tavır: İsrâf ve Tebzir.....	95
5.3.DEVLETİ ÇÖKÜŞE GÖTÜREN NEDENLER.....	97
5.4.TAVIRLAR TEORİSİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	102
5.5.TAVIRLAR TEORİSİ İÇERİSİNDE BÜROKRASİNİN GELİŞİMİ.....	103
VI.BÖLÜM.....	105
6. İBN HALDUN'UN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ.....	105
6.1.ÜRETİM İLİŞKİLERİNE DAYALI MADDECİ TEMEL.....	109
6.2. ALTYAPI VE ÜSTYAPI KURUMLARINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ.....	114
6.3.İBN HALDUN'A GÖRE EMEK KAVRAMI.....	115
6.3.1.İnsan Topluluklarının Çevreye Uyarlanması Fikir ve El'in Önemi.....	116
6.3.2.Emek-Değer Teorisi.....	119
6.3.3.Artık Emek.....	126
6.4. RIZK VE KESB.....	128
6.4.1. İbn Haldun'a Göre Geçim Yolları ve Kazancın Çeşitleri.....	130
6.5.ARTI ÜRÜN.....	132

6.6.TOPLUMSAL İŞBÖLÜMÜ.....	136
6.6.1.Bedevi ve Hadari Umrânda Toplumsal İşbölümü, Uzmanlaşma ve Sanatlar ile Medeniyet Arasındaki İlişki.....	138
6.6.2.Toplumsal İşbölümü, Uzmanlaşma ve Nüfus Arasındaki Bağlıntılar....	141
6.6.3.Gazali ve İşbölümü.....	143
6.6.4.Adam Smith ve İşbölümü.....	144
6.6.5.Marx'ın Yabancılaşma Bağlamında İşbölümü Tahlili.....	146
6.6.6.Emile Durkheim'in Toplumsal İşbölümü Kavramı.....	148
6.7.İBN HALDUN'A GÖRE PİYASADA FİYATLARIN OLUŞUMU.....	151
6.7.1.Şehirde ve Kırsalda Mal ve Hizmetlerin Fiyatlarına Etki Eden Faktörler ve Arz-Talep Kanunu.....	152
6.8.İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ.....	155
6.8.1.Devletin Ekonomiye Müdahalesinin Sonuçları.....	158
6.9.İBN HALDUN'UN VERGİ TEORİSİ.....	161
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	165
KAYNAKÇA.....	171

KISALTMALAR

Age	: Adı Geçen Eser
Agm	: Adı Geçen Makale
AÜSBFY	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları
İBÜY	: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
İÜİFY	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları
MSU	: Mukaddime Süleyman Uludağ Çevirisi
MTD	: Mukaddime Turan Dursun Çevirisi
MZKU	: Mukaddime Zakir Kadiri Ugan Çevirisi

GİRİŞ

VII. yüzyılda Hz. Muhammed yönetiminde Medine’de kurulan ilk İslam Devleti, Hz Muhammed’in ölümünden sonra Dört Halife Dönemi ve hemen akabinde Emevi Hanedanlığı komutasında, ticari, askeri ve siyasi hamlelerle büyük ilerleme kaydederek, Arap Yarımadası, Mezopotamya ve Mağrip’i de kapsayan geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. Abbasi devriminden sonra İspanya’ya kaçmak zorunda kalan Emeviler, VIII. yüzyılda İspanya’nın en büyük şehirlerine hâkim olarak, burada yaklaşık üç asır hüküm sürecek olan Endülüs Emevi Devleti’ni kurdular.

Haldunoğulları ailesinden Haldun bin Osman, İspanya’nın fethinden hemen sonra Hadramut’tan Endülüs’e giderek Karmûne (Carmona) kasabasına, oradan da İşbiliye (Sevilla)’ye yerleşmişti (İbn Haldun, 2011, s.17). Haldunoğulları, Endülüs’te çıkan çeşitli isyanların sevk ve idaresine tayin edilmişler ve bu görevi başarı ile tamamlamaları neticesinde, İşbiliye’nin emirliğine hâkim olmuşlardı. Böylece Haldunoğulları ailesi, siyasi ve idari işlerde önemli makamlarda bulunmuş, ülkenin hatırı sayılır aileleri arasına girmişlerdir.

İbn Haldun’un ataları, Endülüs’te, ilim, siyasi ve idari işler başta olmak üzere pek çok alanda önemli bir konuma sahiptiler. Ancak İslam Medeniyeti’nin gerilemeye yüz tutmasıyla Endülüs, Hristiyanlarca fethedilmiş, Haldunoğulları, Tunus’a dönmüşlerdir. İbn Haldun, İslam Medeniyeti’nin en parlak dönemlerini geride bıraktığı bu dönemde, Kuzey Afrika’nın önemli sahil kentlerinden biri olan Tunus’ta 1332 yılında dünyaya gelmiş, burada 20 yaşına kadar yaşayarak, ilahiyat ve hukuk öğrenimi görmüştür. Sonrasında yaklaşık 30 yıllık bir süreçte Kuzey Afrika, Endülüs ve Tunus’ta dolaşmış, hukuki, askeri, diplomatik ve politik görevlerde bulunmuş, yaşamının son 24 yıllık süresini ise Mısır’da geçirmiştir. Burada kendini daha çok hukuki ve ilmî faaliyetlere vermiştir.

Aktif politika hayatında, sır ve inşa kâtipliği¹, vezirlik, sadrazamlık, elçilik gibi önemli idari görevlerde bulunmuş, medreselerde eğitim vermiş, bu süreçte, iki yıllık bir hapis hayatı yaşamış, çeşitli sıkıntılarla boğuşmuş ancak tüm bunlara rağmen ilmi faaliyetlerini aksatmamış ve büyük eseri El-İber' i vücuda getirmiştir.

Onun yaşadığı dönemde İslam coğrafyası, özellikle Mağrip, derin bir siyasi bunalım içerisindeydi. İbn Haldun'un, sosyo-politik düşüncelerinin oluşmasında şüphesiz ki, onun bu hareketli yaşamının çok büyük etkisi vardır. Özellikle Kuzey Afrika İslam Devletleri'ndeki siyasi bunalımın derin yaşandığı bir dönemde, klasik felsefe geleneğinin, toplumun temel problemlerine çözüm getiremeyeşine karşın yeni bir teori ortaya atmıştır. O derin gözlemlerinden yararlanarak, hanedanlıkların ortaya çıkışını, siyasal niteliğini, gelişimini, çöküşünü ve bu çöküşü hazırlayan etkenleri, toplumsal düzenin temellerini, bu düzenin nasıl sağlandığını, kısaca insan topluluklarına özgü her türlü olguyu açıklamayı amaçlamış ve sosyo-politik doktrinini bu temeller üzerine inşa etmiştir. Antikiteden beri filozofların, toplumu ve evreni anlamada kullandığı temel araç olan metafiziği, kesin bir veri ortaya koyamamasından dolayı reddetmiş, onun yerine kendisinin “yeni bilim” olarak adlandırdığı “ilm-i umrân” ı teorisinin temeline oturtmuştur.

İbn Haldun Mukaddime'sinde daha önce hiç kimsenin üzerinde böylesine bir araştırma yapmadığı, yeni bilim olarak adlandırdığı ilmi umrânı, toplumun tarihsel iç yüzünü ortaya çıkarmak üzere kurmuştur. Umran bilimi ile toplum ve topluma dair olan tüm kurumların açıklanması ve bu yöntemle toplumsal yaşam ile tarihe yön veren yasaların keşfedilmesi amaçlanmıştır. Umran, en geniş anlamıyla “kültür bilimi” dir. İbn Haldun, Mukaddime' de, eğitim, öğretim, din, edebiyat, astronomi, çeşitli zanaatlar, sanatlar, siyasi ve idari ilişkiler, savaş sanatları, tıbbi bilimler, felsefe, şehir uygarlıkları ve bu uygarlıkların inşa ettikleri cami, hastane, saray, medrese, kervansaray gibi maddi ürünler ile hukuk kuralları, gelenek, görenek,

¹ İbn Haldun, Fas ve Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde 1196- 1465 yılları arasında hüküm süren Benu Marin hükümdarı Ebu Salim'e sır ve inşa kâtipliği yapmıştır. İbn Haldun, biyografisinde bu görevinin sınırlarını şöyle açıklamıştır: “*Beni sır kâtibî, adına resmî mektup yazma(tersîl) ve taleplerini yazma(inşa) görevlerine getirdi*” (İbn Haldun, 2011, s.62).

âdetler gibi çeşitli manevi ürünleri de kapsayan, kısaca bir toplumun üretmiş olduğu bütün kültürel öğeleri umran biliminin çerçevesinde incelemiştir.

Umrân biliminin, geçmişte ve yaşanan dönemde, belli bir çağ veya belli bir insan topluluğunda ortaya çıkan tarihsel olayları, insan topluluklarının hayatlarını sürdürmek için tuttıkları çeşitli geçim yollarını, devletlerin niteliğini, yükselme, güç kazanma ve zayıflamalarını, ilk insan toplulukları ve kır-kent ayrımını, dini grupları, bilimler ve sanatları, toplumsal yapıda meydana gelen değişimler gibi insan topluluklarına dair her türlü olguyu ele almış olması, günümüzde insanların toplum halinde yaşamasından doğan her türlü sosyal olayları inceleyen modern sosyolojinin, İbn Haldun'da "ilm-i umran" adıyla karşımıza çıkmış olduğunu görmekteyiz.

İslam dünyasının tanınmış ve güvenilir kabul edilen tarihçilerinin eserlerinde bile bir takım asılsız haberlerin varlığı İbn Haldun'u bu yeni bilimi kurmaya iten temel saiktir. İnsan ve insan toplulukları, tarihin temel öznesi ve yön vericisidir. Bu nedenle yeryüzünde yaşananların sebeplerini tanrısal etkenlerde değil de yeryüzünde aramak gerektiğini belirtmiştir. Bu tespiti yapan İbn Haldun, tarihin bir bilim olarak mevcut olabilmesi için tarihsel olayların iç yüzünü ortaya çıkarabilecek bir takım kanunlulukların varlığını zorunlu görmüştür. Bu kanunların ise ancak umran ile aydınlatılabileceğini belirtmiştir.

Tarihçilerin, toplumsal olguların analizinde en çok yanıldıkları ve gözden kaçırdıkları bir şey vardır ki, toplumların oluştuğu andan itibaren, kendilerini oluşturan öğelerin sürekli değişen yapısına paralel olarak değişmesidir. İbn Haldun, toplumu yerinde sayan "statik" bir yapı olarak görmemiş, sürekli olarak değişen "dinamik" karakterine vurgu yapmıştır. "Geçmiş ile geleceğin, suyun suya benzemesinden daha çok birbirine benzemesi" ile "toplumun maddi evriminin" birbirine içkin olması, yani toplumların menşesinde beliren her aşamanın aynı zamanda zıddını yaratacak öğeleri de barındırması, İbn Haldun'un diyalektik yönteminin göstergesidir.

İbn Haldun'un teorisinin en açıklayıcı faktörü şüphesiz ki "evrim" dir. Onun düşünce sisteminde insan; medeniyet kuran ve yıkan, fiziksel ve düşünsel evrime tabii güçlü bir özne konumundadır. Lakin insanın yaratıcı bir unsur olarak tarih sahnesinde var olabilmesinin ilk koşulu, türünün devamlılığını sağlayabilecek üretim araç ve gereçlerini imal edebilmesinden geçmektedir. İnsan, her ne kadar fikir ve el itibarıyla diğer tüm yaratıklardan donanımlı olsa da, hayatını tek başına idame ettirebilecek güce sahip değildir. Antik Yunan düşüncesinden İslam felsefesine geçen "insan tabiatı icabı medenidir" önermesi İbn Haldun'da da kabul görerek, teorisinin merkezine yerleşmiştir. Beslenme ve güvenlik gibi en temel gereksinimleri tek başına bir insanın sağlayamayacak olmasından doğan ihtiyaç olgusu, insan türünün toplumsallaşmasında kilit işlevi görmektedir. Ona göre ihtiyaçlar, toplumsallaşma sürecine ivme kazandıran, tarihsel gidişatı medeniyete doğru yönlendiren itici bir güçtür. Maddi öğelerin, toplumdaki hemen her şeyin belirlenmesinde büyük bir rolü olduğu İbn Haldun'da hâkim bir düşüncedir.

İbn Haldun, ihtiyaçlarını temin etme biçimine göre iki farklı toplumsal örgütlenme biçiminden bahsetmektedir: Bedevi ve Hadari Toplumsal Örgütlenme. Bedevi örgütlenme toplumsal örgütlenme biçimlerinin ilkidir. İbn Haldun'un toplumsallık tahlili, işbölümü ilkesinden doğar. O, bu tutumu ile kendini, Durkheim'ın öncülüğünü yaptığı işlevselci yaklaşımlar arasında bulmaktadır. Bireyler birbirine bağımlı ve her biri oluşturdukları bütünün önemli bir işlevini yerine getirmek üzere bir arada yaşayarak toplumsal uyumu sağlayan öğelerdir. Farklı unsurların yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmek için birbirlerine bağlı olması toplumu bütünleştirerek sağlamlaştırır. Toplumsallığın ilk evresinde üretim, insanların yalnızca geçimlerini sağlayabilecek düzeydedir. Bedevi toplumlar, temel gereksinimlerini karşılayıp, maddi bir fazla elde ettiklerinde, bu durum onları yerleşikliğe iter. Bu esnada en büyük toplumsal değişim olan, bedevi toplumsal örgütlenmesinden –kır topluluklarından- , hadari toplumsal örgütlenmesine –kent topluluklarına- evrilen determinist süreç meydana gelmektedir.

Toplumsal değişimin temelinde yapısal farklılaşma yatmaktadır. Bu yapısal farklılaşmanın iki önemli itici gücü vardır. Bunlardan ilki ekonomiktir. İbn Haldun,

toplumları sosyal üretim tarzı biçimlerine göre sınıflandırmıştır. Yani topluluklarının birbirlerinden farklı olması, onların geçimlerini sağlama biçimlerinin farklı olmasından ileri gelmektedir. Toplumlar ekonomik yapıların değişimine paralel olarak sürekli değişmektedir. İlk toplum biçimi olan bedevilikte, üretim ilişkileri, insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde, yüksek ölçüde teknoloji ve karmaşık bir iş bölümü gerektirmeyen tarım ve hayvancılık faaliyetlerinden oluşmaktadır. Zamanla teknik ihtisaslaşma, teknolojik yenilik ve nüfus artışı sonucu, üretim hacminin ve toplam talebin genişlemesi ile birlikte elde edilen artı ürün, bedevi toplumu yerleşmeye ve yerleşim merkezleri kurmaya iter. Ancak bedevi toplumun kentsel yaşama geçişi, yalnızca sağladıkları üretim fazlası ile mümkün olmaz. Bunun yanısıra kent toplumlarını yenilgiye uğratmaları gerekmektedir. Bu da ancak “asabiyet” ile mümkündür. Asabiyet İbn Haldun’un siyaset teorisinin merkezi terimidir. Ve yine asabiyet, sosyal evrimin ekonomi ile birlikte en temel iki itici gücünden biridir.

Kelime anlamı olarak; vücuttaki sınırlar ve akrabalık bağı olarak karşımıza çıkan asabiyet, İbn Haldun’un terminolojisinde, aralarında soy birliği veya birlikte yaşamaktan doğan sebeplerle yakınlık bulunanların, muhaliflerine karşı birlikte hareket etmeleri, dayanışma ruhu, toplumu bir arada tutan iç yapışkan, kısaca topluluğu oluşturan bireyler arasındaki ortak düşünme tarzını karşılamaktadır. İbn Haldun’un “asabiyet” kavramı ile Durkheim’in mekanik dayanışmasında etkin olan “kollektif bilinç” ilkesi benzeşmektedir. Bir toplumun sahip oldukları ortak duygu ve inançları ifade eden asabiyet kavramı, bireylerin tek bir ideoloji etrafında birleşmesini sağlayarak, toplumun sürekliliğini sağlayan önemli bir etkidir. Ancak İbn Haldun’un “asabiyet” kavramının çok önemli bir işlevi daha vardır: Siyasi iktidarı ele geçirmek. Asabiyet, yalnızca toplumsal kohezyonu sağlayan bir olgu değil, aynı zamanda siyasi ülküsü olan dinamik bir yapıdır.

Toplumsallaşma sonucu beliren insanî ihtiyaçlardan biri de, toplumda yasaklayıcı bir otoriteye duyulan ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı ise bedevi düzeydeki örgütlenmelerde, spontane kurallarla işleyen “riyaset” kurumu karşılarken, hadari düzeydeki

örgütlenmelerde merkezi otoritenin güçlendiği, istibdata dayalı olan “mülk” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkan, organik yapıdaki devletin, kurucu unsurlardan biri olan asabiyete bağlılığı azaldıkça ömrünün de kısaldığı ve çöküşe doğru yol aldığı düşünce, İbn Haldun’un siyaset teorisinin öne çıkan ayrıntılarından. İbn Haldun’a göre kent uygarlığının kurulması ile birlikte riyasetten hükümdarlığa dönüşen devlet kurumunu beş temel aşama beklemektedir. “Tavırlar Teorisi” adıyla anılan bu beş aşama; devletin ortaya çıkışı, yükseliş ve nihayetinde çöküşü ile neticelenmesini konu alır. “Devlet aşamaları çoğunlukla beş aşamayı geçmez” diyen İbn Haldun, bu aşamaları insan organizması ile ilişkilendirmiş ve toplamda 120 yıl sürdüğünü belirtmiştir.

İbn Haldun, bu yaklaşımı ile organizmacı görüşlere sahip bir düşünür olarak lanse edilmiştir. Organizmacı görüşe göre, toplumsal öğelerde, canlı organizmalar gibi doğma, gelişme ve yok olma evrelerini yaşarken, belirli bir sistem içerisinde bir bütünün parçalarını uyumlu bir şekilde oluştururlar. Yaşam boyunca sistemin parçalarından birinde meydana gelen değişim diğer öğelerinde değişime uğratar ve böylece toplumsal varlıkların devinimi sonsuzca tekrarlanır.

Başlangıçta servet artışının bedevi toplulukları yerleşikliğe sevk etmesi ve güçlü bir asabiye sayesinde kent topluluklarının yengiye uğratılması ile başlayan ve devam eden süreçte, göçebe örgütlenmelerdeki başkanlık sisteminin yerini alan, güçlü bir merkezi otoriteye dayanan kent devletinin, zamanla kendini oluşturan bu iki öğenin, toplumsal ve ahlaki düzende yarattığı etki ile son bulmasında; medeniyetin temel öznesi konumundaki insan ve insan faaliyetleri, tıpkı medeniyetin var olmasında olduğu gibi medeniyetin yok oluşunda da etkin bir rol oynamaktadır. İbn Haldun’a göre toplumsal olayların temel belirleyicisi, tanrısal etkenler değil, insan davranışları ve faaliyetleridir.

İbn Haldun, toplumsal olgu ve olayları aydınlatmaya yönelik olarak kullandığı yeni metodu ile toplumun ve devletin doğal bir kökeni olduğunu ve doğal bir tarihi gelişim süreci geçirdiğini belirtmiş, bu tarihsel gelişim sürecinin kapsamlı analizini yaparak bir devlet kuramı ortaya koymuştur. Doğal ve toplumsal tüm varlıkların, devrim, değişim ve dönüşüme tabii olduğunu, hiçbir şeyin statik olmadığını, ögelerin sürekli olarak bir diğerine evrildiğini belirtmiştir.

1.Çalışmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışmada genel olarak İbn Haldun'un toplum ile maddi ögeler arasında kurduğu bağlantı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Toplumsal yapının temel belirleyicisi olan maddi ögelerin, barbarlıktan medeniyete doğru uzanan yolda evrilerek, başlangıçtan farklı bir hale erişmesi ile bağlı olduğu bütünün parçalarını nasıl bir değişime tabii tuttuğunun analizi bu çalışmanın genel çerçevesini oluşturmaktadır.

2.Çalışmanın Önemi

Mukaddime'nin bilimsel yeniliği, XIX. Yüzyıl tarihsel bütünlük anlayışına uygun bir biçimde, tarihsel gerçekliğin yaratıcısı olarak insan figürünü betimlemesinde kendini göstermektedir. Özellikle Ortaçağ Müslüman ve Batı Hristiyan dünyasında, toplumun ve kâinatın yalnızca dini referanslarla açıklanmaya çalışıldığı, din ile devlet kurumunun birbirinden ayrı düşünülmediği bir dönemde, siyasete yön veren etken olarak bizzat insan davranışlarını birincil etken olarak görmesi bakımından İbn Haldun'un ortaya koyduğu görüşleri oldukça orijinal ve değerlidir.

Mukaddime'deki içerik zenginliğinin, umran biliminin süzgecinden geçirilerek birbiriyle uyumlu bir bütün oluşturması, İbn Haldun'un çok disiplinliliğini gözler önüne sermektedir. Çeşitli araştırmacılar tarafından çoğunlukla tarihin ve sosyolojinin kurucusu olarak selamlanan Mukaddime müellifinin, iktisat, antropoloji, din, felsefe, biyoloji, coğrafya, çeşitli zanaatlar, eğitim, urbanizm, siyaset, biyolojik evrim, psikoloji gibi alanlara değinmiş olması çok geniş bir düşünce yelpazesine

sahip olduğunun göstergesidir. Son tahlilde bu çalışmanın önemi bizzat İbn Haldun'un kendisinden kaynaklanmaktadır.

3.Yöntem

Bu çalışma literatür derlemesi olup, tezi kuramsal bir çerçevede araştırabilmek adına, kaynak tarama yöntemi baz alınmıştır. Araştırmada büyük oranda birinci el kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu bağlamda Süleyman Uludağ'ın 2013 yılında yayımlanan Mukaddime çevirisi ana kaynak olarak kullanılırken, yer yer Turan Dursun (1977) ile Zakir Kadir Ugan'ın (1986) çevirilerinden de faydalanılmıştır.

Çalışmamız altı ana kısımdan oluşmuştur:

- İlk kısımda İbn Haldun'un hayatına ve bilimsel kişiliğine kısaca değinilerek, araştırmacıların onun hakkındaki düşünceleri ortaya konulmuştur.
- İkinci bölümde İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu ve teorisini anlamada araştırmacılarına ışık tutacak olan, toplumsal ve biyolojik evrim, içtimai kanunlar fikri, coğrafya, bilgi edinme süreci gibi çok değerli görüşlerine yer verilmiştir.
- Üçüncü bölüm ise İbn Haldun'un esas şöhretini teşkil eden ve konumuzu direkt ilgilendiren toplumbilim özelinde ortaya koyduğu görüşlerinin incelendiği bölümdür. Bu bağlamda İbn Haldun'un toplumbilimsel düşünce tarihinde yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.
- Dördüncü bölümde ise İbn Haldun'un sosyo-politik teorisinin temel kavramları ele alınmıştır. Bu başlık altında, bedevi-hadari toplum ayrımı, asabiyet, yeni bilim "ilmi umran" ile "mülk" kavramı incelenmiştir.
- Beşinci bölümde, İbn Haldun'un döngüselci tarih kuramı karşılaştırmalı olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda medeniyet kavramının niteliği, medeniyetlerin doğuşu, gelişimi, çöküşü ve bu çöküşü hazırlayan etkenlerin ortaya konulduğu bölümdür.

- Altıncı bölüm İbn Haldun'u çok özel kılan iktisadi düşüncelerinin incelendiği bölümdür. Toplumsallığın başlangıcında üretim ilişkilerine bağlı maddeci temele dayalı yorumu, altyapı-üstyapı kurumlarına ilişkin fikirleri, emek kavramına dair görüşleri, artı ürün kavramı, rızk kesb ayrımı, toplumsal işbölümü, piyasada fiyatların oluşumu, arz talep kanunu, devletin ekonomideki yeri ve vergi politikaları gibi çok önemli iktisadi görüşlerinin açıklandığı kısımdır.

I.BÖLÜM

1.İBN HALDUN'UN HAYATI VE BİLİMSEL KİŞİLİĞİ

1.1. İBN HALDUN'UN HAYATI

Ortaçağ Arap-İslam düşünürlerinden olan İbn Haldun 1332 yılında Tunus'ta dünyaya geldi. Tam adı “Velieddin Abu Zaid Abdurrahman İbn Muhammed İbn Haldun”dur. İslam kültür mirasında örneği çok görülmeven otobiyografisinde soy kütüğünü şu şekilde belirtmiştir: “*Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin el-Hasan bin Muhammed bin Cabir bin Muhammed bin İbrahim bin Abdurrahman bin Haldun*” (İbn Haldun, 2011, s.15).

İbn Haldun, soylu bir ailenin çocuğudur. Ataları, Endülüs'te önemli devlet görevlerinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda Haldunoğulları, ilmi faaliyetlere de çok büyük önem vermişlerdir. İbn Haldun ilköğrenimini, döneminin aydınlarından olan babasından almıştır. Ailesinin toplum içerisindeki saygın konumu sayesinde, medreselerde iyi düzeyde eğitim görmüştür.

İbn Haldun henüz yirmili yaşlarında, yoğun bir biçimde politikaya karışmıştır. Yaşamı boyunca sır katipliği, vezirlik, sadrazamlık, elçilik, kadılık, müderrislik gibi önemli görevlerde bulunmuştur. 43 yaşına geldiğinde, aktif politika hayatına son verip kendini ilmi faaliyetlere adanmıştır. Bu süreçte, el-İber'in girişi olan Mukaddime 'yi yazmıştır. Elli yaşında Mısır'a yerleşerek, ölümüne dek burada kalan İbn Haldun, kadılık, müderrislik gibi önemli görevlerde bulunmuştur.

Çok hareketli bir yaşam süren İbn Haldun, karakterindeki Makyavelist tutum nedeniyle birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Şahsi menfaatleri doğrultusunda, pek çok saf değiştirmiştir. İbn Haldun'un bu hareketli yaşamı, dezavantaj gibi görünmesine rağmen, ona, kuramsal olgunluk açısından avantaj sağlamıştır. Bu yaşamı sayesinde, çeşitli toplumsal yapıları ve siyasi örgütlenme biçimlerini içeriden izlemiştir. İbn Haldun'un ilmi, siyasi ve askeri faaliyetler ile dolu çalkantılı ömrü 16 Mart 1406'da Kahire'de son bulmuştur.

1.2. İBN HALDUN'UN BİLİMSEL KİŞİLİĞİ

İbn Haldun'un Mukaddimesi, değerinin teslim edilmesi için uzun yüzyıllar beklemiştir. Mukaddime, yazıldığı dönemde hemen anlaşılmayıp, halef bulamasa da, ilerleyen dönemlerde, özellikle "tarih yüzyılı" olarak adlandırılan XIX. asırda, bilhassa Batılılar tarafından fark edilmesinin akabinde, eserin büyüklüğü ortaya çıkmıştır.

Osmanlı düşünürlerine büyük tesir eden İbn Haldun, bu vasıta ile Batı'da tanınmaya başlamıştır. Osmanlı siyasetçi ve tarihçi Giritli Ahmet Resmî Efendi, döneminin dış işleri görevlilerinden olup III. Osman'ın vefatıyla tahta çıkan III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebliğ etmek üzere Viyana'ya gönderilmiş ve daha sonra Berlin sefiri olmuştur. Bu seyahatine istinaden yazdığı Sefaretname'si, Joseph Von Hommer-Prugstall tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Ahmet Resmî Efendi bu eserinde Prusya'nın Avusturya üzerindeki üstünlüğünü açıklamak üzere İbn Haldun'un Mukaddime'sinden faydalanmış ve onun ismini zikretmiştir (Okumuş, 2009, s.114). Joseph Von Hommer, İbn Haldun'u Araçların Montesquieu'su olarak adlandırmıştır.

Osmanlı düşüncesinde çarpıcı bir etki yaratan İbn Haldun, özellikle Mustafa Naîmâ, Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa gibi bilginlerin düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Okumuş'a göre birçok Batılı bilim adamı da İbn Haldun'un düşüncelerinden yararlanmış ancak bunu Osmanlı bilgin ve düşünürleri gibi açık yüreklilikle ifade etmemişlerdir. Esasen Batı, İbn Haldun'a

ilgisini XIX. Yüzyıldan itibaren belli etmeye başlamış, XX. yüzyılda Rosenthal'ın Mukaddime çevirisiyle bu ilgi doruk noktasına ulaşmıştır. Osmanlı bilginleri arasında ise İbn Haldun'a olan ilgi eski etkisini yitirmiş, ancak Batı'da İbn Haldun üzerine araştırmaların artmasıyla birlikte, XX. yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm dünyasında tekrar artmaya başlamıştır.

Mukaddime, ansiklopedik bir eser niteliğinde olup, İbn Haldun'un çok disiplinliliğini göz önüne sermektedir. Özellikle birbirine tamamen zıt ideolojilerin, İbn Haldun'u kendi ideolojilerine mal etme çabaları, İbn Haldun'un eserinin büyüklüğünü ortaya koyar. Toplumların arasındaki farklılıkların iktisadi örgütlenme biçimleri arasındaki farklılıklardan ileri geldiğini belirtmesi, toplumları iki döneme ayırarak incelemesi ve emek gibi bazı iktisadi konulardaki düşünceleri ile Marksistlerin ilgisini çeken İbn Haldun, ekonomide devlete biçtiği rol ve özel mülkiyet hakkını savunması ile de liberallerin dikkatini çekmektedir. Ülkemizde önceleri sol kesim tarafından incelenen İbn Haldun zamanla muhafazakârlar arasında da ilgi uyandırmış ve pek çok araştırmalara konu olmuştur. Bu perspektiften bakıldığında İbn Haldun'un oldukça geniş bir düşünce sistemine sahip olduğu görülecektir.

İbn Haldun'un eserinde ilmi umrânın çatısı altında incelediği konular, modern dönemde bilimsel uzmanlaşma sonucu, sosyal bilimlerin alt dallarına bölünerek incelenmiştir. Onun Mukaddime'de ele aldığı konular, günümüzde, antropoloji, demografi, dinler tarihi, tarih felsefesi, siyaset sosyolojisi, fizik, kimya, biyoloji, astroloji, jeoloji gibi alt dallara ayrılarak incelenmektedir. Lacoste'a göre Mukaddime, tek bir insanın yapıtı olduğu düşünüldüğünde dev bir çalışmadır (Lacoste, 2012, s.178).

1.3.DÜŞÜNÜRLERİN İBN HALDUN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Mukaddime'nin bilimsel içeriği oldukça zengindir. İbn Haldun, kısa adı *el-İber* olan dünya tarihine dair yazdığı yedi ciltlik eserinin giriş kısmı olan Mukaddime 'de iktisat, sosyoloji, siyaset, demografi, astronomi, matematik, mantık, bilgi sosyolojisi,

psikoloji, coğrafya, tarih, felsefe, urbanizm, din gibi bilim alanlarında önemli fikirlere yer vermiştir.

Araştırmacıların büyük kısmı onu, tarih felsefesinin ve siyaset sosyolojisinin öncüsü olarak kabul etmektedirler. İbn Haldun'un Mukaddimesi'ndeki bu içerik zenginliği, döneminin bütün bilimsel ve felsefi konularına eğilmesi, Henry Corbin tarafından, İslâm ansiklopedisti olarak nitelendirilmesi sonucunu doğurmuştur (Corbin, 2001, s.277-278). Aynı zamanda Corbin (2010) İbn Haldun'un İslâm felsefesinin geleneksel tutumundan ayrı olarak, toplumsal ve politik olaylara kendi özgün çerçevesinden bakmış olduğunu vurgulayarak, Batılılar keşfetmeden önce takip edilmemiş bir düşünür olduğunu belirtmiştir.

İbn Rüşd'ten sonra İslam felsefesinin çölün kumları arasında kaybolduğu, kabul gören bir görüştür. Bu görüşe göre aşağı yukarı iki yüzyıl sonra bu çölde sadece İbn Haldun'un eşsiz kişiliği ortaya çıkmıştı. O geleneksel İslâm kültüründen kopmuş ve maalesef hiç kimse tarafından takip edilmemiş bir öncü olarak selamlanmaktaydı. Ondan sonra yine çöl hüküm sürmüştü (s.61).

İskoçyalı oryantalist Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, İbn Haldun'un tarih alanında bir deha olduğunu ve onun tarihsel yöntem problemine bilimsel ve yaratıcı bir yaklaşım getirdiğini vurgularken, Öncü, İbn Haldun'un tarih disipliniyi ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurduğunu söylemektedir. (Gibb, 2006, s.123, Öncü, 1993, s.16) Prof. Dr. W. Barthold'a (2012) göre, İbn Haldun'un Mukaddime'si bir nevi tarih felsefesi mahiyetinde olup vakaları yukarıdan ve bütünü ile görmek kabiliyetine malik olan İbn Haldun, kendi zamanına göre oldukça önemli, bir nevi sosyoloji tecrübesi vücuda getirmiştir (s.157). Barthold, onu tarih felsefesinin, daha doğru bir ifade ile sosyolojinin ilk büyük kurucularından saymanın hiç yanlış bir yaklaşım olmayacağını belirtmiştir (Age, s.170) Barthold gibi Ülken (1998) ve Rodinson'da (2011) İbn Haldun'u 14. yüzyılın büyük sosyolog ve tarih filozofu olarak görmektedirler (s.283, s.11-26). Braudel, Hançerlioğlu ve Fındıkoğlu ise İbn Haldun'un bir sosyolog olarak kabul etmektedirler (Say, 2011, s.253, Hançerlioğlu, 2013, s.194, Fındıkoğlu, 1958, s.21).

Süleyman Uludağ, 14. asırda İbn Haldun'la doğan sosyolojinin, 5 asırlık aradan sonra 19. asırda Comte ile birlikte yeniden doğduğunu belirtmektedir. İbn Haldun, kendi sosyo-ekonomik teorisini hiç kimseden etkilenmeden kurduğu halde, Comte'ü hazırlayan ve ona malzeme veren birçok tarihçi, iktisatçı, sosyal bilimci ve filozof olduğunu belirtmiştir. (MSU, 2013, s.124) Altan Çetin'e (2012) göre de İbn Haldun'un yeni bilimi, çağdaş anlamda toplumu inceleyen bir bilimdir. *“İbn Haldun'un toplumbilimsel bir tarih (ilm-i tabiat-ı umrân) yaklaşımı olduğu da ona dair bilinenler arasındadır. (...) Burada nihai olarak ifade edilmesi gereken bir husus da, modernin merkezinde ana kavramın “sosyal”, İbn Haldun'da ise “umrân” yani medeniyet olduğudur”* (s.88).

Satı El-Husrî'de (2001) İbn Haldun'un sosyolojinin kurucusu olduğunu belirtmiş ve bu iddiasını destekleyecek bir takım nedenler ortaya koymuştur. Husrî'ye göre İbn Haldun ilk olarak “insan toplumunu” bağımsız bir ilmin konusu haline getirmenin gerekliliğini vurgulamış ve bu ilme “Umrân ilmi” adını vermiştir. İbn Haldun bu ilmin kapsamını şaşılacak kadar açık bir biçimde belirlemiştir. Çünkü devleti, kazancı, ilimleri ve sanatları umrân ilminin kapsamına dâhil etmiş, bütün bunları umrân ilminin meseleleri olarak görmüştür. İkincisi, İbn Haldun sosyal ahvalin(olayların) bir takım sebep ve illetlerden kaynaklandığına tam olarak inanmış ve bu sebep ve illetlerin birinci derecede umrânın tabiatına, diğer bir deyimle toplumun tabiatına ait olduklarını kavramıştır (s.112-113). El-Husrî, bu iki maddeye dayanarak İbn Haldun'un August Comte'dan dört buçuk asır evvel sosyoloji biliminin temellerini atmış olduğunu belirtmiştir (age, s.116).

İbn Haldun'un daha çok sosyoloji ve tarihin bilim olarak ortaya çıkışında öncü bir konumda olduğu belirtilmişse de bazı düşünürler onu ekonomi disiplininin öncülerinden biri olarak görmüştür. Osmanlı düşünce sistemine büyük bir etki ettiği görülen İbn Haldun, Mithat Paşa tarafından ekonominin öncülerinden biri olarak görülmektedir. Mithat Paşa, Cevdet Paşa'ya yazdığı mektupta, İbn Haldun'un, Batılılardan asırlarca önce konuyla ilgili orijinal fikirler ortaya koyduğunu belirtmektedir (Okumuş, 2009, s.121).

Şeyhülislam Pirizâde' nin eksik bıraktığı Mukaddime çevirisini tamamlayan Cevdet Paşa ise çevirisine yazdığı önsözünde İbn Haldun'un tarihçi yönüne dikkat çekmiş ve hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koymuştur:

İbn Haldun, her işittiğini kağıda döken ve tarih kitaplarını bir takım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolunan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır.” Başka bir tabirle anlatılan herhangi bir olay veya tasvir edilen herhangi bir kurum soyut olarak değil, belli bir devir içinde ele alınmalıdır. Toplum hayatının sebep olduğu değişiklikler belirtilmeden, (Cevdet Paşa'nın ifadesiyle) insanların bir araya gelmesi dolayısıyla ortaya çıkan durum zapt edilip anlaşılmadan aydınlığa varmak imkansızdır. “Abdurrahman bin Haldûn nam allame-i zû funun” bu inceliği anlayıp medeniyete arız olan ahvali altı bölüme indirerek bağımsız bir ilim kurmuştur. Kendi icadı olan bu fenn-i müstakil, tarih için bir mihenk-i sahihu'l-ayardır (Age, s.121-122).

Ünlü düşünürlerimizden Namık Kemal'de *Osmanlı Tarihi* adlı eserinde İbn Haldun'dan bahsetmiş, onun çok büyük bir bilgin olduğunu, tarih ilminin kurucusu olduğunu, devletlerin ömrüne dair yanlış bir saptamada bulunmasına rağmen, bu durumun onun eserinin büyüklüğünü gölgeleyemeyeceğini belirtmektedir (Age, s.131).

İbn Haldun içinde yaşadığı tarihsel koşullar altında bir devlet kuramı oluşturmuş, tarihsel olguları, çağının toplumsal ve politik sorunlarını, özellikle Kuzey Afrika ve İslam devletlerinde kabile çatışmalarının kapsamlı analizini yaparak, devletlerin doğuş, gelişme ve çöküş sebeplerini ve buna zemin hazırlayan toplumsal örgütlenmenin geçirdiği evreleri ve her bir evrede meydana çıkan değişiminin nedenlerini, karşılıklı etkileşim içerisinde determinist bir yöntemle incelemiştir. İbn Haldun'un insan ve toplum hayatında rol oynayan etkenleri saymakla kalmayıp bunların derinliklerine inerek, tarihten sosyolojiye kadar uzanan birçok bilim dalının öncülüğü yaptığını belirten Gürkan'a (2013) göre, “*İbn Haldun toplum ve devleti, yaşam koşullarını ve bunların birbirleriyle olan karşılıklı ilişki ve etkileşimlerini gerçekçi açıdan ele almış, sebep-sonuç ilişkileri içinde irdelemeyi bilmiş bir İslâm düşünürüdür*” (s.69).

II.BÖLÜM

2.MUKADDİME'DE TEMEL KONULAR

2.1.İÇTİMAİ KANUNLAR FİKRİ

İbn Haldun'u önemli kılan düşüncelerinden toplumun tabiatına yaptığı vurgudur. İbn Haldun, tarih, toplum yani kısaca kültürel olguların da bilimsel bilgiyle bilinebileceğini iddia etmektedir. Ona göre, "bir maddi-fiziki tabiat ve buna hâkim olan kanunlar bulunduğu gibi bir de içtimai tabiat ve bu tabiata özgü içtimai kanunlar" vardır (MSU, 2013, s.85).

İbn Haldun, toplumsal bilimlerde tabii kanunun var olduğuna dair düşüncesini şu şekilde ortaya koymuştur: "*Bu eserde umrânın ve medenileşmenin hallerini, zatî arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin (kevâin) illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir*" (Age, s.161). Bu ifadeleriyle İbn Haldun, sosyal olayların belirli içsel kanunlara göre işlediğine olan inancını açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Haldun'un toplumsal olayları açıklamada metafizik olguları kullanmamış, pozitivist bir yaklaşım sergilemiştir. Toplumsal davranışları yöneten soyut nitelikler değil, toplumun kendisine ait olan kurallardır. Toplumsal olaylar, toplumun kendine has olan kanunlarına göre işler. İbn Haldun, tabiat kanunlarına yaptığı vurgu ile ünlü

Fransız düşünür Montesquieu'nun konu hakkındaki düşünceleri arasında bir takım benzerlikler kurulmuştur. Montesquieu'da, kanunları, “olayların mahiyetinden doğan zorunlu bağlar” olarak tanımlamıştır. Ona göre bütün varlıkların kanunları vardır; Tanrı'nın kanunları vardır; maddi evrenin kanunları vardır; insanüstü varlıkların kanunları vardır; hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır (Montesquieu, 2014, s.43).

Montesquieu'ya göre kanun, varlıkların kendi aralarında ve birbirleriyle aralarında olan ilişkilerdir. Bu ilişkileri düzenleyen kurallar değişmezdir: “*Maddenin hareketinden meydana gelen ve zekâdan yoksun olan evrenin öteden beri sürüp geldiğini gördüğümüz için, bu hareketin değişmez kanunları olması gerekir diyoruz*” (Age, s.43).

Yine İbn Haldun'un en çok karşılaştırıldığı düşünürlerden biri olan Vico'da toplumsal düzeni sağlayan başlıca yasalar “tanrısal inayet”in insanlara bahşedilmesinden kaynaklanır ile harekete geçtiğini kabul etmektedir. “İnsanların vahşi, hayvanî durumlarından toplumsal yaşama geçişlerini sağlayan dindir” diyen Vico'ya göre tanrısal inayet vardır ve tanrısal yasa koyucu bir akıl olarak hareket eder. Bu tanrısal inayet insanların hep kendi çıkarlarını düşünmelerine, vahşi ve başıboş hayvanlar gibi yaşamalarına neden olabilecek tutkularından kurtararak onları, insan toplumu içinde tutan medenî kurumlar yaratır (Yılmaz, 2007, s.13).

İktisadi düşünce tarihinde, Klasikler, Newton'un klasik fiziğinden etkilenmişlerdir.

Newton'un klasik fiziği, fiziksel evrene, düzenli ve değişmez kanunlara tâbi bir sistem görünüşünü veriyor, cisimlerin tâbiî kanun'lara göre hareketinin teorisini kuruyor, bu sistemin işleyişini inceliyordu. Öyle ki, sadece madde dünyası değil, toplumların yapısı ve işleyişi de, bu görüşe bağlandı. Toplumlar da anlaşılabilir içsel kanunlara göre işleyen, tabii kanunları olan, düzenli sistemler olarak düşünüldü” (Kazgan, 2014, s.57).

Bu kanunlara örnek olarak, Adam Smith'in görünmez el metaforu verilebilir. Görünmez el, ekonomik gelişimi yöneten bir yasa olarak görülmüştür. Serbest piyasa sistemini açıklamada kullanılan bu kavram, her zaman kendi ekonomik çıkarları

peşinde koşan bireyin faaliyetlerinin, aslında hiç planlamadığı bir şekilde etkin kaynak dağılımını da kendiliğinden sağlayacağını öngörür.

Adam Smith 1759'da (*Wealth of Nations*'tan on yedi yıl önce) yayımlanan *The Theory of Moral Sentiments*'ta, pek çok zengin mülk sahibinin “doğal bir bencillik ve açgözlülükle” sadece kendi “kibirli doymak bilmez arzuları”ni kolladığını öne sürdü. Ve diğerleri de, pek çok koşulda, onların eylemlerinden yararlanabilirler, çünkü farklı insanların eylemleri üretken biçimde tamamlayıcı olabilir. Smith başkalarına bilinçli biçimde iyilik yapması halinde zengini övmüyordu. Amaçlanmamış sonuçlar tezi Smith'in zengine yönelik kuşkuculuğunun bir uzantısıydı. Smith'e göre, bencil ve açgözlü kişi “görünmez bir el tarafından”, “toplumun çıkarlarını koruma”ya yönlendiriliyor ve bu, söz konusu kişiler “bunu amaçlamaksızın, bunu bilmeksizin” gerçekleşiyordu” (Sen, 2004, s.346-347).

Smith'in bu metaforu toplumsal kohezyonun temel sağlayıcısı olarak açıklanabilir. Bu nedenden ötürü serbest piyasa ekonomisi hiçbir müdahaleye gerek kalmaksızın, iktisadi refahı kendiliğinden sağlayacaktır.

2.2.TOPLUMSAL EVRİM

Özel'e (2001) göre Aristoteles'ten hatta Herakleitos'tan bu yana, hem felsefenin hem de bilimlerin içeriğinde kendisine yer edinen değişim, oluşum ve evrim kavramlarının, yalnızca biyolojiye özgü olduğu düşüncesi yanlıtıdır (s.26). Değişim fikri, düşünce tarihinde Herakleitos'un “aynı nehirde iki kez yıkanılmaz” önermesi ile başlayarak, Hegel ile bilimsel anlamına kavuşmuştur. Doğasal ve toplumsal olgular karşılıklı etkileşim ile sürekli olarak değişirler. Bu değişim ya da değişme olgusu, tarihsel maddeciliğin baş kavramıdır (Hançerlioğlu, 2013, s.57).

Sosyoloji öncesi toplumsal düşünce tarihinde “toplumun doğası nedir ve ne olmalıdır” gibi sorular sorulurken, sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak kabul edilmesinden sonra ise “toplum nasıl işlemektedir ve bu işleyişi düzenleyen yasalar nedir” gibi sorular sorulmaya başlanmıştır (Canatan, 2005, s.12).

Filozofların ideal toplum düzenini eleştiren İbn Haldun, toplumun nasıl işlediğine ve toplumun işleyişinin hangi kanunlara tabi olduğuna dair düşünsel çabalarının sonucu olarak vardığı diyalektik değişim fikrinin ürünü olarak toplumsal evrim düşüncesine varmıştır. İbn Haldun, toplumsal evrimi görmüş ve kapsamlı bir şekilde eserinde irdelemiştir. İbn Haldun, evrim düşüncesini, toplumsal yaşama empoze etmiş, toplumları yerinde sayan statik bir yapı olarak değil de sürekli değişen ve gelişen bir yapı olarak ele alması, onun sosyolojide evrimci ekolün savunucularından biri olarak görülmesine neden olmuştur.

İbn Haldun, toplumsal hayatta, her şeyin, başladığı gibi kalmadığını, çağların değişmesiyle tedrici surette de olsa, toplumların ve topluma dair olan tüm kurumlarının da değiştiğini belirterek evrimci bir sosyolojik düşünce ortaya koymuştur. Ona göre değişmeyen tek şey, her şeyin değişmekte olduğu esasıdır (MSU, 2013, s.80). İbn Haldun'da sosyal olaylar değişkenlik yasasına göre işlerler. Yaşadığı düşünsel ortam için oldukça uçta bir düşünce olan, değişim olgusuna attığı önem, İbn Haldun'un çağının ilerisinde bir düşünce sistemine sahip olduğunun göstergesidir. İbn Haldun, önce, evrensel değişmeyi, sonrasında ise evrensel evrimi sezmiştir (Haçerlioğlu, 2013, s.193).

İbn Haldun, toplumun evrimini "Taklit Nazariyesi" çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre toplumsal yaşamın, gelenek ve göreneklerin değişimindeki en önemli faktör, o toplumda üstün ve yetkin olanın yaşam biçimine, tutum ve davranışlarına olan meyildir. İbn Haldun bunu bir özlü sözle ifade eder: "*Halk hükümdarın dini üzeredir*" (MTD, 1977, s.110). Taklit nazariyesine göre; insan her zaman kendisini yenende bir üstünlük var olduğuna inanır ki ona boyun eğmesinin nedenini, bu üstünlükten kaynaklandığını düşünür. Onu yenenin tüm inançlarını, ideolojilerini, yöntemlerini, giyim kuşamını, silahlarını, mimarisini, gelenek göreneklerini, devlet örgütlenmesini, askeri yapısını, kısacası tüm kültürel öğelerini benimseyerek uyum sağlamaya çalışır (Age, s.344-345).

İbn Haldun'da, homojen bir kültür yoktur. Irklar, kabileler, uluslar ve toplumlar arasında süregelen rekabetten, kültürel bir kaynaşma doğar. Devlet yöneticileri ve toplumun her bir bireyi, kendilerinden önceki devlet adamlarının ve hükmettikleri toplumun tutumlarını, yönetim biçimlerini, gelenek ve göreneklerini, kendi dönemlerindeki toplumsal gelişmelerin sonucunda beliren yeni gereksinimleri karşılayacak politikaların da yürütülmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni kültürel olgularla harmanlayarak, yepyeni bir kültürel yapı oluştururlar. Sonra başka bir yönetim geldiğinde süreç bu şekilde tekrarlanır. Bu yeni oluşum, ilk duruma göre oldukça farklılaşır. Toplumsal yapılar birbirini izledikçe, toplumsal başkalaşım, çağlar boyunca devam ederek, nihayetinde büsbütün yeni bir oluşum meydana getirir. Bu değişim olgusu, İbn Haldun nazarında, pek çok tarihçinin ve düşünürün gözlemleyemediği bir durumdur. Zira çok yavaş bir surette seyretmektedir (Age, s.110).

İbn Haldun'un sosyal evriminin, insanın çevresiyle olan etkileşimi ile birlikte sürekli olarak değişen şartlar neticesinde farklı kültürel yapıların, en iyi özelliklerinin birbirleriyle kaynaşması sonucu beliren yeni kültürel öğelere uyum sağlaması neticesinde başlangıcından farklı toplum yapılarının ortaya çıkması, kültürel bir ayıklanma olarak görülebilir. İbn Haldun ile Herbert Spencer'in konuya dair yaklaşımları arasında bir takım benzerlikler kurulabilir. Sosyal Darwinizm fikrinin kaynağı Charles Darwin'in düşüncelerini sosyal bilimlere uyarlamaya çalışan Herbert Spencer, doğadaki türler gibi insan topluluklarının da yalın kabile birimlerinden günümüzün karmaşık yapılarına doğru evrimleştiğini belirterek, uyum sağlayamayanların ve uygun olmayanlar daha gelişmiş saldırgan toplulukların rekabeti karşısında yavaş yavaş ortadan kaybolduğunu vurgulamıştır. Ona göre insanlarda tıpkı toplumlar gibi evrimleşirler. Modern insan, kendi fiziksel ve toplumsal çevresine uyum sağlar ve bu ortamda hayatını sürdürürken, binlerce yıllık fiziksel ve psikolojik evrimi temsil eder" (Slattery, 2007, s.95).

Sosyal Spenserizm'e göre yalnızca en uygunun hayatta kalması mümkündür. Kıt kaynakların canlı toplulukları üzerinde yarattığı baskı yaşama mücadelesinin doğmasına neden olur ve bu durum en uygunun hayatta kalmasıyla neticelenir.

Spencer “en uygunun hayatta kalmasını” zekâ düzeyi yüksek canlıların evrimleşmesi ile ilgili olarak kullanmıştır. Ona göre zekâ düzeyi yüksek insanların toplumu daha fazla sosyalleşir ve daha geniş bir işbölümü oluşturur. Aynı zamanda Spencer burada çok önemli bir noktayı özellikle vurgular. Her şey, dışarıdan hiçbir müdahalede bulunulmadan kendi sistemi içerisinde gerçekleşir. Spencer’a göre bu mücadelenin ilk aşamalarında düzene uy(a)mayanlar bir takım sıkıntılar yaşasa da, insan doğası koşullara alışmaya elverişli olduğundan zamanla düzene oturacaktır (Ertan, 2011, s.12).

2.3.BİYOLOJİK EVRİM

İbn Haldun sebeplerle sonuçların birbirine bağlandığını ve evrende varolan canlı cansız tüm cisimlerin, belirli bir düzen içerisinde, birbirlerine dönüştüklerini ortaya koymuştur. Evrendeki bütün varlıklar sürekli bir devinim ve değişim içerisinde. Hatta bazıları dönüşüm yeteneğine sahiptirler. Bunlar benzerlerine ya da karşıtlarına dönüşebilmektedirler.

İbn Haldun’a göre, toprak, hava, su ve ateş unsurları, sırayla birinden diğerine geçer, bu unsurlar birbirlerine bitişik vaziyettedir ve bu unsurlardan her biri kendisinden bir öncekinden daha üstün özellikler taşımaktadır. En üst kademedeki “felekler âlemi”² ise, diğer bütün âlemlerden daha latif ve daha incedir. Aşama aşama yukarı çıkıldıkça mükemmeliyet artmaktadır:

Müşahede edilen unsurlar âlemi, nasıl derece derece ve birbirleriyle ittisal [*bitişme*] halinde arzdan (topraktan) yukarıya çıkarak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna varmakta, bunlardan herbiri yukarıya çıkarken veya aşağıya inerken kendisini takip eden unsura istihale [*dönüşüm*] (transformation) etme istidadına [*doğuştan gelen yatkınlık*] ve kabiliyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde istihale de etmekte. Bu unsurlardan yukarıda bulunan, kendisinden öncekinden daha latif ve daha ince bir nitelik taşımakta ve bu durum felekler âlemine kadar böyle devam etmektedir. Bu âlem ise her şeyden daha latiftir (MSU, 2013, s.283).³

² Yalnızca melekler ile bu âleme geçme yetisine doğuştan sahip olan nebilerin idrak edebildiği ruhani âlem.

³ Köşeli parantez içerisindeki ifadeler Uludağ’a ait olmayıp, tarafımızca eklenmiştir.

Yaratılış ve oluş âlemindeki bitişik olma durumu, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın, ondan bir sonraki sınıf ve sahasının ilk basamağının varlığı haline gelmekte, bu surette, madenlerden başlayarak, bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan sonra ise tedricen insanlara geçmektedir:

Madenler ufkunun (âleminin ve sahasının, horizon, stage) sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir (ittisal, connection). Meselâ madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumuz bitkilere bitişmektedir; hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihayetinde bulunan nebatât, salyangoz, ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk (ve en aşağı) basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve salyangoz, ve sedefte sadece dokunma duygusu bulunmaktadır. (...) Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevelerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaratılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve reviyeye, think, reflect) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendinde zeka ve idrâk toplamış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminde geçerek çıkmıştır. Ondan (yani maymunlar âleminde) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur (Age, ss.283-284).⁴

İbn Haldun, Mukaddime'nin "İlimler ve Çeşitleri, Öğretim ve Usûlleri" ni incelediği altıncı ana bölümünde bu düşüncelerini daha açık bir biçimde tekrar etmiştir:

Tüm varlıklar arasında (hiçbir şekilde kopmayan ve) çözülmeyen tam bir ittisal (contact, bağlantı) vardır. Âlemlerdeki her ufkun (sahanın, stage) son noktasında bulunan zatlar (ve varlık neveleri), aşağıdan veya yukarıdan kendisine komşu olan bir zata (ve varlık cinsine) inkılap etme (transformation) hususunda tabii bir istidada sahiptir. Basit ve cismanî unsurlarda olduğu gibi. Ve yine bitkiler âleminin son ufkunda (ve sahasında) yer alan hurma ve asmanın (üzüm ağacı), canlılar âleminin ilk ufkunda (ve sahasında) yer alan sadef ve salyangoz karşısındaki durumu da böyledir ve yine kendisinde zekâ ve idrak (cleverness, perception) toplanmış olan maymunların, fikir ve muhakeme sahibi insan karşısındaki durumu da bunun gibidir. Her âlemi iki tarafındaki ufkunda ve uç

⁴ İbn Haldun'un varlıkların bu şekilde tasnifi, kendisine özgün olmayıp, İhvan-ı Safa risalelerinde geçmektedir. X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan felsefi bir ekol olan İhvan-ı Safa topluluğu, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili 52 risale bırakmışlardır. Topluluğunun bu risaleleri, İslâm dünyasının Gazali ve İbn Arabî'nin de içlerinde bulunduğu bazı düşünürler üzerinde büyük etki bırakmışlardır. İnsanın sosyal ve psikolojik bir varlık olarak evrimleştiğini ilk defa sistematik olarak ortaya koymaları, konumuz açısından bu topluluğun düşüncelerini dikkate değer kılmıştır. (Daha fazla bilgi için bak. Bilim ve Ütopya, sayı:177, Mart 2009, s.32-35)

noktasında bulunan, (iki varlığın yekdiğerine dönüşebilme şeklindeki) bu istidadının (preparedness), mânası onlardaki ittisalden (connection) ibarettir (MSU, 2013, s.773).

İbn Haldun'un tarihsel süreç içerisinde tedrici bir biçimde vuku bulan evrim düşüncesinde, cansız ve canlılar âlemindeki yaratıkların tümü, başkalaşım içerisinde ve birbirine bitişik vaziyettedir. İbn Haldun'a göre, cansız maddeler olan madenlerden başlayarak, bitkiler âlemine, bu âleminin son basamağı olan hurma ve asma gibi bitkilerden sonra ise salyangoz ve sedef gibi sadece dokunma duyusu olan hayvanlar âleminin ilk basamağına geçiş söz konusudur. Bu âlemlerin her biri bir üst âleme çıkmak için birer basamaktır ve kendinden bir önceki âlemin son basamağında bulunan varlık, bir üst âlemin ilk basamağına geçiş için bir köprü vazifesindedir. Hayvanlar âleminin son basamağında ise, kendisinde, zekâ ve izan bulunan fakat düşünme ve görüş sahibi olamama bakımından, insanlık mertebesine erişememiş olan maymunlar bulunmaktadır ki, bundan sonraki basamak, insanlık âleminin ilk basamağı olmuştur.

İbn Haldun bu konuya dair düşüncelerini burada bitirmez. Ona göre, insanlar (beşerî nefler) ruhsal yetilerine göre üç sınıftır. Birinci sınıfta bulunanlar, yaratılışı gereği, ruhani idrake ulaşmaktan acizdirler. Bu sınıftaki insanlar melekleşme noktasına güç yetiremez, ya gayb âlemini tümüyle reddederler ya da dikkatlerini gözlem dünyasının sınırları içinde tutarlar (Canatan, 2013, s.95). İkinci sınıf insanlara, bahiskonusu fikri hareketle, ruhani akıl ve bedensel araçlara bağlı kalmadan algı yeteneği verilmiştir. Bu âlem hayvanlar ile farkımızı teşkil eden "fikir âlemi" dir (MSU, 2013, s.770). Üçüncü sınıftaki insanlar ise beşeriyetten tamamıyla sıyrılarak, melek-i âlâ'ya, geçme yeteneğine doğuştan sahip bulunan "nebi" lerdir. İbn Haldun'un varlıklar âleminin sınıflandırılmasında, beşeriyetten sıyrılarak bir üst aşama olan "felekler âlemine" varabilme yetisi, insanlar arasından sadece sayıca pek az olan "nebi" lerin sahip olduğu bir yetidir. Allah, bir anlık da olsa onlara beşeriyetten sıyrılma yeteneğini onlara bahşetmiştir. Bu an "vahiy" anıdır. İbn Haldun'a göre, bu durum çaba ile elde edilmiş değil, doğuştan Allah tarafından bahşedilmiş bir durumun sonucudur. Vahiy denilen bilgilendirme süreci, insanın beşeriyetten sıyrılma sürecini ifade eder (Age, s.289).

Bütün bunlardan dolayı insan nefsinin beşeriyetten sıyrılıp insilâh ederek melekiyete intikal edebilme istidadına sahip olması icabeder. Tâ ki, herhangi bir vakitte, anlardan bir an içinde bilfiil melek cinsinden olabilsin, sonra insan nevinden olan hem cinsine tebliğ etmekle mükellef tutulduğu huşuları melekler âleminde telakki etmiş olduğu halde beşerî (ve cismanî) varlığına dönebilsin. İşte “vahyin ve meleklerin hitabı”nın manası budur (Age, s.773).

Bütün varlıklar birbirlerini tamamlamakta, aynı zamanda yukarıya doğru bir ilerleme ve tekâmül halinde bulunmaktadır. Ancak madenlerden başlayarak bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan ise insanlara ve insanlardan da meleğe kadar bir tekâmül hali var olduğunu belirten İbn Haldun, meleklerden sonra ise “vahdet-i vücud” yani Allah ile birleşme noktasında daha fazla ileri gitmeyerek susmuştur. İbn Haldun’un “vahdet-i vücud” a karşı olduğu bilinmektedir (Age, s.774).

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, biyolojik evrim teorisinin, Basra Mutezile ekolünün liderlerinden el-Câhız (776-869) ile birlikte doğduğunu belirtmektedir (Bayraktar, 2009, s.18). Câhız’a göre türlerin oluşumu, Allah’ın yarattığı bir çekirdek varlıkla başlatır. Bu çekirdek varlığın evrimiyle kâinat oluşurken, buna paralel olarak ta ilk canlı türleri meydana gelmiş onların evriminden de daha karmaşık canlı türleri silsilevi bir şekilde, tarihi süreçte meydana gelmiştir. Evrim halkasının sonunu da insan türü oluşturmuştur (Agm, s.19).

İbn Haldun’da Câhız gibi, ilk varoluş sebebi olarak Allah’ı kabul eder. İbn Haldun’da varlıkların kozmolojik evrimi, cansız maddelerden başlayarak ruhani âleme kadar ulaşmaktadır. İbn Haldun, bir cinsin en gelişmiş türünün, kendisinden bir sonraki cinsin en basit türüne gelebileceğini belirterek türler arası geçişi sadece akli ve mantıki değil, aynı zamanda biyolojik ve organik olarak ta mümkün görmektedir. İbn Haldun ve Câhız, varlıkların nesilden nesile değişime uğrayarak farklı özellikler kazanması olan biyolojik evrimi açıkça kabul etmektedirler.

Uygun şartlar oluştuğunda, madenler ve canlıların ana türlerinin birbirlerinden bağımsız olarak oluştuğuna inanan, temelde ilahi yaratma fikrini kabul eden, Birûnî

ise insan türünün, diğer hiçbir türün evrimleşmesi sonucu meydana gelmediğini, ilahi yaratma fiilinin tecellisi olarak kabul etmektedir (Agm, s.27).

Evrime ilişkin görüş ortaya koyan bir diğer bilgin olan İbn Tufeyl ise roman formatında yazdığı Hayy b. Yâkzan adlı eserinde, insanın menşeinin cansız maddelerden, Allah'ın tecellisi olarak türediğini belirtmiştir:

Eserin kahramanı olan Hayy b. Yâkzan, ilk insanı, yani Hz. Âdem'i temsil eder. (...) Hindistan yakınlarında ekvatorial ıssız bir adanın cep gibi çukur bir yerinde, toprağın su ve hava ile iyice karışımıyla meydana gelen çamur, uzun zaman içinde güneşin ısı ve ışığının tesiriyle mayalanır. Bu mayalanmış hamur (tine mutahammire), halden hale geçerek, nihayet güzel bir şekil alınca, Allah'ın 'hayat' adı bu şekle tecelli eder ve Allah ona ruh verir. Böylece ilk insan tekevün eder, yani kendiliğinden oluşur (Agm, s. 30).

İbn Tufeyl, yine bitki türlerinin doğal çevrenin etkisiyle, ilk oluşan ana bitki türünden diğer bitkilerin, ana hayvan türünden ise diğer hayvanların, ana insan türünden ise diğer insanların -bu kez üreme yoluyla ebeveynlerinden- türeyeceğini belirtmiştir (Agm, s.30). İbn Tufeyl'de, canlı ve cansız maddeler birbirine bitişik vaziyette değildirler. Her bir tür, ilk ana türün ortaya çıkmasının akabinde, çevresel faktörlerin etkisiyle, ana türün değişime uğrayarak form değiştirmesiyle meydana gelmektedir. İbn Haldun'da ise aksine, madenlerden başlayarak, bir sonraki tür olan bitkilerin ilk basamağına ittisal olma durumu söz konusudur. Bu bitişiklik durumu, hayvanlardan, insanlar âlemine, insanlar âleminden de melekler âlemine kadar devam etmektedir.

Süleyman Uludağ, İbn Haldun'dan daha önce Aristo, Farabî, Kazvinî, İbn Tufeyl, İbn Miskeveyh ve İhvanu's-safa risalelerinde bu meseleye temas edildiğini belirtmektedir. Herakleitos, hiçbir şeyin durmadığını ve sürekli olarak değiştiğini söylemekle evrim düşüncesinin babası sayılmaktadır (Hançerlioğlu, 2013, s.102). Devim ve değişimin doğasal ve insansal yapıda temel olduğunu ilkin Herakleitos görmüştür (Age, s.160). Aristoteles'e göre oluş, sürekli altyapılardan üstyapılara doğru gerçekleşir ve yetkinliğe doğru gelişme özdeksel ve tinsel her şeyin başlangıcında içkin bulunmaktadır. Hayvanlar üstüne araştırmalar adlı yapıtında cansızdan canlıya doğru bir çıkış olduğunu; cansız maddeden canlı bitkiye, bitkiden

hayvana ve hayvandan da insana varıldığını söyler (Age, s.102). Ancak İbn Haldun, bunlardan iki noktada ayrılmaktadır: Onlara göre aşağı türlerden yukarıya doğru yükselme, yalnızca aklî ve mantıkî bir yükselme iken, İbn Haldun'da bu durum sadece aklî ve mantıkî değil, aynı zamanda biyolojik ve organiktir. İkinci nokta ise, İbn Haldun'dan önce varlıkların tasnifini yapan düşünürlerden hiç biri, bir cinsin en gelişmiş türünün, bir sonraki cinsin en basit ve iptidaî haline gelebileceğini ve bu yeteneğe sahip olduğunu, kimse söylememiştir (MSU, 2013, s.70).

Özetle; İbn Haldun'un teorisinde, canlı cansız bütün yaratıklar, kesintisiz bir süreklilikte, hareket halindedir, cansız varlıklardan başlayarak canlı varlıklara doğru bir başkalaşım ve bitişik olma durumu söz konusudur. İbn Haldun'un bu konudaki fikirlerinde, biyolojik evrim düşüncesinin tohumlarını bulmak mümkündür.

2.4.İBN HALDUN'UN BİLGİ SOSYOLOJİSİ

İbn Haldun'a göre insan, akıl ve fikir yönünden diğer canlılardan üstün yaratılmıştır, insan doğuştan itibaren bilgi edinerek, diğer canlılardan üstün konuma gelebilir. *"İnsan, zatı itibariyle cahil, kazandığı bilgi itibariyle alimdir"* (MSU, 2013, s.775). Hayvanlar içgüdüleriyle hareket ederken, insanlar tecrübî akıllarıyla hareket etmektedirler. İbn Haldun'a göre insan, üç âlemin varlığını idrak edebilir:

Bunlardan ilki "his âlemi"dir, (maddî ve cismanî âlem). Hayvanlarla aramızda müşterek olan hissî idrak vasıtalarıyla bundan haberdar oluyoruz. Sonra insanların hususiyetini teşkil eden "fikri" nazar-ı itibara alıyor ve o vasıta ile insan nefsinin var olduğunu kesin bir surette biliyoruz. Bunu, (havass-ı bâtına denilen) ve hissî idrâk vasıtalarının üstünde bulunan, içimizdeki nefsin ilim idrâk etme vasıtalarıyla biliyoruz. Bu suretle his âleminin üstünde başka bir âlem daha görüyoruz. (Buna, âlem-i nüfus, âlemü'l-fıkr, denir.) Sonra, bizim üzerimizde bulunan üçüncü bir âlemin mevcudiyetine, içimizde müşahade ettiğimiz eserlerinden istidlal ediyoruz. O âleme ait olup da kalplerimize ilka olunana bahiskonusu (tesirler ve) eserler, (istikametindeki) fiille ilgili hareketlere yönelik ve irade halleridir. Bu suretle biliriz ki, orada bir fail vardır ve âlemimizin üstündeki bir âlemden, (bu gibi şeylere) bizi o sevkette, (hal ve hareketlerimizdeki yönelişlerle içimizdeki arzular, ondan gelmekte)dir. İşte bu ruhlar ve melekler âlemidir (âlem-i ervah ve melâike), oradan bir takım idrak sahibi zatlar (zevat-ı müdrike) vardır, zira onların eserleri bizde mevcuttur. Bununla beraber bizlerle onlar arasında (cevher itibariyle) bir mugayeret vardır (Age, s.770-771).

His âlemi hayvanlarla aramızdaki ortak âlemdir. His, beslenme, barınma, hareket etme, geçimini temin etme gibi hususlarda insanlarla hayvanlar müşterektir. Hayvanlar ve insanlar, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi dışa ait duyular sayesinde, varlıkların idrakına ulaşmaktadırlar. His âleminin üzerinde bir başka âlem vardır ki, bu âlem hayvanlar ile insanlar arasındaki farkı teşkil eden “fikir âlemi” dir. İnsan sahip olduğu bu fikir sayesinde diğer canlılardan ayrılır. İnsan fikir sayesinde fiillerini muntazam bir şekilde vücuda getirmektedir. İnsan tabiatı icabı doğduğunda cahil, kazandığı bilgi itibarıyla ise âlimdir (Age, s.775).

Son olarak, insan üçüncü bir âlemin daha varlığını idrak edebilecek donanımdadır. Bu âlem, ruhlar ve melekler âlemidir. Ancak, buradaki bilgiye pek az insan ulaşabilir. Bunlardan ilki nebiler ki, onlara bu özellikleri Allah tarafından bahşedilmiş, herhangi bir çaba göstermeden kazanmışlardır. Bir de bu âlemdeki bilgiye ulaşabilme yetisine kâhinler sahiptir. Onların durumu nebilerinkinden farklıdır, nebiler, çalışmadan bu âlemdeki bilgiye vakıf iken, kâhinler bu bilgileri elde edebilmek için çaba harcamaktadırlar (Age, s.292).

İnsanlar içerisinde peygamberler, doğuştan farklı bilgilere ulaşabilecek şekilde yaratılmışlardır. Peygamberler, ruhlar ve melekler âlemiyle temas kurabilecek şekilde donatılmışlardır. Peygamberlerin gayb âleminden bilgi edinmesi ancak vahiy yoluyla olur.

Bir lahzalık ve anlık hal peygamberlere çalışmadan ve çabalamadan hasıl olur. Ne idrâk vasıtalarından ne tasavvurlardan, ne bedeninin söz veya kabiliyetinden olan fiillerinden ve ne de diğer herhangi bir husustan hiçbir şekilde yardım görmeden bu durum onlar için husule gelir. Bu hal göz açıp kapama süresinden daha kısa olan bir lahzada, fitrat sayesinde beşeriyetten sıyrılıp melekliye geçişten ibarettir (Age, s.291).

Bu hususta İbn Haldun’a göre insan bilgi edinme yönünden, meleklerden ve hayvanlardan farklıdır. Melekler ve hayvanların edindikleri bilgiler, onların yaratılışlarıyla alakalı iken, insanın sahip olabileceği bilgi, tamamen fikri münasebetler sonrası elde ettiği “tecrübî bilgi” dir.

2.5.COĞRAFYA

İbn Haldun, Mukaddime’de coğrafya hakkında geniş bilgiler vermiştir. İbn Haldun, beşeri coğrafya üzerinde durmuş, hava ve iklim şartlarının insanın fiziki yapısı, rengi ve ahlaki üzerindeki tesirlerini incelemiştir. İklim koşullarının insanların yaşam biçimlerini, karakterlerini ve ekonomik örgütlenme biçimlerini belirlediğini savunmuştur. İbn Haldun, toplumsal hayata coğrafi etkenlerin tesirini uzun uzadıya anlatarak, on sekizinci asrın Fransız sosyoloğu Montesquieu’nun öncüsü olarak görülmüştür (Togan, 1969, s.162).

Fındıkoğlu “*içtimaiyat tarihçesine bakıldığı zaman ötedenberi içtimaî hâdiselerin tabiatla alâkalı sayıldığı*” yönündeki düşüncesini ortaya koymuştur (Fındıkoğlu, 1971, s.27). İbn Haldun’da, sosyolojide, coğrafi ekolü benimseyip, teorisini şekillendirirken coğrafi faktörlerin de etkisini göz ardı etmeyen düşünürlerden biridir. Onun yaklaşımında coğrafya önemli bir yer tutmaktadır. Zira toplumlar arasında görülen farklılıklar insanların geçimlerini sağlama biçimlerinin farklılıklarından doğmaktadır. Bu ekonomik farklılıklar ise büyük oranda coğrafi koşullar tarafından belirlenmiştir:

Geçimlerini ve maişetlerini deveden temin edenler daha çok göç edip çöllere daha fazla açılmışlardır. Çünkü kır araziler, buralardaki bitkiler ve ağaçlar develerin, hayatlarını sürdürmelerine yetmez. Develer çöllerde ve sahralarda yetişen ağaçların meydana getirdiği meralara, buralardaki tuzlu suları içmeye muhtaçtırlar. Kışın soğuğun eziyetinden kaçıp kış mevsiminde çölün çeşitli yerlerinde dolaşmak, buralardaki ılık havaya sığınmak, kumlar arasında yavrulamak develer için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Çünkü develer en zor doğuran ve en güç döl veren hayvanlardandır, onun için de bu hususta ılık ve sıcak yerlere en çok onların ihtiyacı vardır. Bu yüzden deve besleyenler uzak meralara göç etmek zorunda kalmışlardır.(...) Onun için de insanların en vahşi durumunda kalmışlardır. Bunlar hadarîlere nazaran, güç yetirilemeyen vahşi ve yabanî yırtıcı hayvanlar durumundadırlar” (MSU, 2013, s.325).

İbn Haldun’un bu tahlilinde, geçimini deve yetiştiriciliği ile temin eden Arap kavimlerinin, bu faaliyetleri için uygun şartların bulunduğu çöllerde yaşamak zorunda olduğunu ve bu durumunun da hem onların toplumsal örgütlenme biçimlerine, hem de bireysel karakterlerine etki ettiğini ortaya koymuştur. Yani

coğrafi şartlar, ekonomik faaliyetlere etki etmiş bunun sonucunda da, toplumların yaşam biçimleri arasındaki farklılıklar belirlenmiştir.

İbn Haldun, kendinden önceki coğrafyacıların tasnifine uyararak, dünyanın uygarlığa ve toplumsal yaşama elverişli kısımlarını yedi coğrafi bölgeye ayırmıştır. Bu yedi iklim içerisinde, umrân bakımından en elverişli olanı dördüncü iklimdir. Dördüncü iklime kuzey ve güney taraflarından bitişik durumda olan, üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise umrâna oldukça elverişli bölgelerdir. Bu iki iklimi takip eden güneyde ikinci iklim ile kuzeyde altıncı iklim itidalden ve normalden uzaktır. Güneydeki birinci iklim ile kuzeydeki yedinci iklim ise umrân bakımından en elverişsiz iklimlerdir.⁵

İtidalden ve normal hava şartlarından uzak, ekvatora yakın olan birinci ve ikinci bölge ile kutuplara yakın olan altıncı ve yedinci bölgede yaşayan insanlar, gıdalarını darıdan ve ottan temin ederler. Yapıları oldukça ilkel bir biçimde, çamurdan ve kamıştandır, giysileri ise ağaç yapraklarından ve deridendir (Age, s.261). Hatta birinci iklim bölgesinden yaşayan Sudanlılar'ın birçoğu “*çöllerde ve mağaralarda otururlar, ot ve yenecek duruma getirilmemiş hububat yerler. Nice zaman olur ki, birbirlerini yerler, artık bunlar insan bile sayılmazlar*” (Age, s.231). Birinci bölgede, kayda değer bir umrân yoktur, burada yaşayanlar, insandan çok yabani hayvana daha yakındırlar. Bu bölgede yaşayan insanların dini konulardaki durumları da coğrafi faktörden etkilenmiştir. Birinci iklim bölgesinde, Kanarya Adaları vardır ve Frenkler'e ait keşif gemileri, bu adaya vararak, ada halkı ile savaşmış, onlardan bir kısmını köle pazarlarında satmak üzere Fas'a getirmişlerdi. Bu köleler, Arap dilini öğrendiklerinde, ülkelerinin durumundan haber vermişlerdi. Tarımsal faaliyetler için adayı boynuzlarla işlediklerinden, ülkelerinde demirin bulunmadığından, geçimlerini arpadan temin ettiklerinden, besledikleri hayvanın keçi olduğundan, taşlarla savaştıklarından, taşları arkalarına doğru bile atabildiklerinden, doğan güneşe secde etmek suretiyle ibadet ettiklerinden, herhangi bir dini tanımamış olduklarından ve kendilerine (dine) davetin ulaşmamış olduğundan bahsetmişler (Age, s.230).

⁵ İbn Haldun'un iklimden kastı coğrafi bölgedir. Hava dediğinde ise bugünkü anlamda iklimi kastetmektedir. (Age, s.258)

Umrân bakımından en elverişli olan üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimlerde, ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, hayvanlar ve canlılar, itidal olma özelliğine sahiptirler. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar bu bölgelerde yaşarlar. Bu iklim insanları, diğerlerine göre çok mükemmeldirler, ticari faaliyetlerinde, nakit olarak altın ve gümüş gibi iki değerli maden kullanırlar. Hatta peygamberler bile bu bölgelere gönderilmişlerdir (Age, s.259).

İbn Haldun'un insanların fizyolojik yapılarını ve psikolojik altyapısının oluşmasını coğrafi koşullara bağlaması, peygamberlik kurumunun teşekkülünü de bu şartlara bağlı olarak incelemesi ve mutedil olmayan iklimlerde peygamberliğe dair herhangi bir işarete rastlanmadığı sonucunu ortaya koyması ilgi çekicidir.

Üçüncü, dördüncü ve beşinci kuşaktan bulunan, umrân bakımından en mutedil olan bölgeler, Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, Irak, Hint, Sind, Çin, Endülüs, Frenk, Rum ve Yunan ahalisidir (Age, s.260).

İbn Haldun, iklimin insan ten rengi üzerine etkisinden de bahseder. Ona göre, birinci iklim bölgesindeki Sudanlılar, sıcaklığın tesiriyle siyahlaşmışlardır. Sudanlıların renklerinin neden siyah olduğuna dair yaygın bir rivayet vardır. Sudanlıların, Hz. Nuh'un isyankâr oğlu Hâm'ın soyundan geldikleri için cezai olarak tenlerinin siyaha büründüğü düşünölmekteydi. İbn Haldun ise bu rivayeti eleştirerek, bunun yalnızca sıcaklığın tesiriyle mümkün olduğunu söylemektedir. Kuzeyde yaşayan insanların ten renkleri ise beyazdır. Ortada bulunan mutedil iklime sahip üç bölgenin halkı ise tıpkı ilim, sanat, din, medeniyet gibi bütün tabii hallerinde olduğu gibi, vücutları ve huyları itibariyle de mutedildirler.

İbn Haldun, havanın ve iklimin insan ahlakı üzerine tesirini de incelemiştir. Birinci iklim bölgesinde yaşayan Sudanlıların, yüksek sıcaklıktan dolayı, davranışlarında hararet daha etkili olmaktadır. Bu hararet neticesinde ruhlarında daha fazla gevşeme olur. Daha çabuk neşelenir ve keyiflenirler, keyiflerine aşırı düşkündürler, oldukça

kararsızdırlar, ruhlarında olaylara karşı kayıtsızlık hâkimdir. Böylece sıcak iklimin insanın ahlakı üzerinde olumsuz bir etki yarattığı görülmektedir. Daha soğuk bölgede yaşayan Fas halkı ise, olaylara karşı kayıtsız değildirler hatta haddinden fazla düşünürler: “*Bir Faslı, iki senelik buğday ve hububat biriktirmekte, ambarlamakta, yine de depoladıkları gıdadan az bir şey eksilmesin diye günlük yiyeceğini satın almak için erkenden pazara çıkmaktadır*” (Age, s.267).

Uluslararası ilişkiler alanında yaptığı çalışmalarla bilinen Hans Joachim Morgenthau, “*Bir ulusun kuvvetine teşkil eden en istikrarlı faktörün, o ülkenin coğrafyası*” olduğunu söylemiştir (Morgenthau, 1970, s.141). Morgenthau, coğrafyanın önemini, ülkenin coğrafi konumu ve doğal zenginlikler itibariyle ele almıştır. Ona göre bir ulusun diğer uluslar karşısında kuvvetini belirleyen bir diğer faktör, ülkenin coğrafi konumuna bağlı olarak doğal kaynaklardır (Age, s.144).

Fransız düşünür Montesquieu(1689-1755), İbn Haldun’dan yaklaşık üçyüz yıl sonra coğrafi etkenlerin insan davranışlarına etkisini incelemiştir. İbn Haldun ve Montesquieu arasında coğrafi şartların insan ve toplum üzerindeki etkisini açıklamaları bakımından benzerlikler kurulmuştur. Her iki düşünür de, coğrafi şartların, medeniyetin doğuşunda ve ilerlemesinde büyük etkisi olduğunu savunmuşlardır.

Montesquieu, insanın değişken karakterini, toplumsal çevre ve coğrafi koşulların etkilerinden etkilenmelerine bağlamıştır. Montesquieu’ya göre, iklimin toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde rolü büyüktür. İnsan karakterinin ve toplumsal kurumların biçimlenmesinde iklim gibi doğal etkenlerin yanısıra, din, âdetler, kanunlar, yönetim biçimi gibi çeşitli olgular etkili olur.

Montesquieu, “Kanunların Ruhu Üzerine” adlı yapıtında, iklimin insan ve insan davranışları üzerine etkisini incelemiştir:

Soğuk hava vücudumuzun dış liflerinin uçlarını sıkıştırır. Bu olay liflerin elastikiyetini artırır, kanın da dıştan kalbe doğru dönmesini kolaylaştırır. Soğuk hava aynı zamanda liflerin boyunu da kısaltır, bu nedenle kuvvetlerini artırır. Sıcak hava ise aksine, liflerin uçlarını gevşetir ve uzatır; bu nedenle de kuvvetlerini ve elastikiyetlerini azaltır. Şu halde soğuk iklimlerde yaşayanlar daha kuvvetli olurlar. Oralarda kalp daha iyi işler, liflerin uçları daha iyi tepkilerde bulunur, vücuttaki sıvılar daha dengeli olur, kanın kalbe dönüşü daha düzenlidir; kalp de daha bir kuvvetlidir. Bu üstün kuvvetin birçok sonuçları vardır: Örneğin, kişi kendine daha çok güvenir, yani daha cesur olur; üstünlüğü hakkında daha iyi bir kamı edinir, yani oç alma isteğı azalır; varlığına güvenir, yani mert olur. Kolay kolay kuşulanmaz; hileye, ikiyüzlülüğe başvurmaz. Sözüün kısası, çok değışik karakterler meydana çıkar. Bir insanı sıcak ve kapalı bir yere koyun; yukarıda sözüünü ettiğim nedenlerden ötürü, hemen kalbinin sıkıştığını, baygınlıklar geçirdiğini görürsünüz. Bu durumdayken ona şöyle biraz canlıca harekette bulunmasını teklif edin, öyle sanıyorum ki pek öyle istekli görünmeyecektir; o anda duyduğu sıkıntı ruhunu çökertecektir; hiçbir şey yapamayacağını hissettiğı için her şeyden korkacaktır. Sıcak ülkelerde yaşayanlar yaşlılar gibi çekingendirler; soğuk ülkelerde yaşayanlar ise delikanlılar gibi gözü pek olurlar. (Montesquieu, 2014, s.228-229)

Montesquieu’ya göre soğuk ülkelerde insanlar zevklerine pek düşkün değıldirler. Ilımlı ülkelerde bu hal biraz artar, sıcak ülkelerde ise aşırı bir hal kazanır (Age, s.230). Bu pasajda görüldüğü gibi Montesquieu’da, İbn Haldun gibi iklim ile insanların, cesaretleri, bedenleri ve ruhları arasında bir ilişki olduğunu savunmuştur. Ancak İbn Haldun, coğrafi etkenlerin insan bedenine etkilerini incelerken, Montesquieu gibi biyolojinin gözlem alanına giren konularda yalnızca kişisel bir takım yargılar ortaya koyarak, dayanaksız bir tutum sergilememiş, o sadece gözlemleyebildiğı olgulara yer vermiştir.

III.BÖLÜM

3.İBN HALDUN'UN TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ

İbn Haldun'a göre, sosyal olaylar statik değil, değişim ve tekâmüle tabi olup, dinamik bir yapı sergiler. Buna paralel olarak her sosyal olay ortaya çıktığı toplumun ekonomik, ahlâkî, psikolojik ve fiziki atmosferiyle sınırlandırılmıştır. Her toplumun söz konusu etkenleri de birbirinden farklıdır (Şentürk, 2009, s.162). İbn Haldun, toplumlar arasındaki bu farklılıkları ve toplumun tedrici surette değişimini açıklayabilmek için yeni bir metot geliştirmiştir.

İbn Haldun'un topluma dair görüşlerini anlamamız açısından ilk olarak onun tarih hakkındaki düşüncelerine bakmamız gerekmektedir. O, toplumsal olayların tahliline, kendisinden önceki ve çağdaşı olan tarihçilere yönelttiği tenkitten başlamaktadır. Onun tarih hakkındaki düşünceleri, toplumsal olayları konu edinen, yeni bilim olarak adlandırdığı "İlm-i Umran" ın anlaşılmasında kilit konumundadır.

3.1.İBN HALDUN'UN TARİH FELSEFESİ

İbn Haldun'un tarih felsefesi zamanına göre oldukça geniş olarak ele alınmıştır. Akdeniz'in bütün sahillerinin tarihi yazgısını gözlem alanı içerisine alabilmiş, hatta İran ve Türk tarihini öğrenmesi, ona, eski Yunan filozoflarına göre daha geniş içtimai nazariyeler kurabilme imkânını sağlamıştır. O medeniyetlerin ortaya çıkışını, gelişmesini ve yok oluşunu değişmez bir kanuna dayandırmış ve bu işlerde başlıca etkenin coğrafi ve iktisadi etkenler olduğunu söylemiştir (Togan, 1969, s.160).

İbn Haldun, insan topluluklarının gelişmesi ile bunların sebepleri arasındaki ilişkileri, ilk defa ortaya atan insandır. İnsanların ahvalini, iklimi, geçimlerini sağlama şekillerini ele alarak, bunların toplum ve insana hissî ve aklî yönden olan tesirlerini inceler. Ona göre insanların kurdukları şehirler ve meydana getirdikleri medeniyet,

belirli kanunlara uygun olarak gelişir. Kendisi için mümkün olabilen en mükemmel şekilde, her şeyde doğal sebepler arar (Boer, 2001, s.247).

İbn Haldun, tarihi, insana ve insanın sosyal hayatına ilgisi olan tüm bilimlerin toplamı sayar. Tarihi olayların sıralanmalarını ve bunların nedenlerini aramanın gerektiğini ileri süren İbn Haldun, Arapların eski öykücü (hikâye) ve geleneksel tarihçiliğini değiştirmiş ve olumlu bir tarih yöntemi kurmakta ve tarih felsefesi yapmakta Vico'ya yol göstermiştir denebilir (Sena, 1976, s.13).

İbn Haldun'dan önceki tarihçiliğin, geçmişten haber toplayıp aktarma ve öykücülük biçiminde olduğu, İbn Haldun'un tarihi araştırmalara, yöntem ve ilkeler kazandırdığı, bir tarih felsefesi oluşturduğu hususunda hemen hemen düşünürlerin tümü birleşmektedir. İbn Haldun'u kıyasıya eleştiren Taha Hüseyin bile, onu bu konuda dahi olarak nitelemektedir (MTD, 1977, s.19).

İbn Haldun'a göre tarih ilmi, geçmişteki kavimlerin hal ve durumlarından haber vermesi, peygamberlerin gidişatından, devletler ve siyasetleri ile ilgili bilgilere gelecek kuşakları vakıf kılması açısından ve ibret verici özelliğinden ötürü, kişiler için faydalı bir ilimdir. Tarihi haberler, sadece nakil ve söylentiden ibaretse, İbn Haldun'a göre doğru bilgi sayılmaz. Tarihin hakikaten ilmi bilgileri içermesi için, bütün nakledilenlerin, söylentilerin ve alıntılarının öncelikle objektif bir tenkit sürecinden geçirilmesi, ardından elde edilen bulguların ifade ettikleri gerçek manaları, olabirlik ve mümkünlük çerçevesinde derinlemesine araştırmak gerekmektedir. Ona göre, çoğu kez tarihçilerin içine düştüğü hatanın nedenleri, zayıf veya sağlam olabileceğini gözetmeksizin, sadece nakle, haberlere ve rivayete önem vermeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmadan, tabii, aklî ve içtimai şartları göz ardı ederek konuyu ele almalarından ileri gelmektedir (MSU, 2013, s.165).

İbn Haldun'un tarih ilmiyle uğraşan kişilere bir de tavsiyesi vardır. Bu ilimle uğraşan kişi varlıkların tabiatını ve siyasetin kurallarını bilmek zorundadır:

...Gidişat, ahlâk, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gâîp hususları halihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gâîp ve tarihî durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerine kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden âmillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat ve bilgi sahibi olması lazım gelir (Age, s.189).

İbn Haldun'a göre bu şekilde aktarılan bir tarihi haber doğru bir haber olma niteliğini taşır. Aksi halde nakledilen bu tür tarihi bilgiler gerçekliği yansıtmaz ve bu türlü haberlere ihtiyaç yoktur. İbn Haldun'un bu analizi oldukça önemlidir. *"Mukaddime'ye kadar tarihçiler, kendilerini "büyük" olaylarla, siyasal ve askeri yaşamla sınırlamış ve bunları belirlemiş olan nedenleri ancak sarayların ve orduların içinde aramıştı"*(Lacoste, 2012, s.169). Onun Mukaddimesi'nin denginde bir esere Avrupa'da rastlayabilmek için on sekizinci yüzyılı beklemek gerekecektir.

İbn Haldun'a göre, tarihin bâtinî (içyüzü) ve zâhirî (dışyüzü) olmak üzere iki manası vardır. Tarih ilmi dışyüzü (zâhirî) itibariyle, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduklarını, devlet sınırlarının ve hâkimiyet alanlarının nasıl genişlemiş olduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bizlere bildirir. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmak, varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak, hadiselerin sebep ve sonuçlarının incelenmesinden ibarettir (MSU, 2013, s.158). Burada tarihin içyüzü itibariyle, ilgi alanının, sosyolojik olayların izahı olduğu açıktır. İbn Haldun tarihi anlayabilmek için, sosyoloji bilimini bir merdiven olarak kullanmıştır. *"Tarihçi kimliğinden ötürü sosyolojiye tarihten ve tarih felsefesinden hareketle varmış ve sosyolojiyi tarihin hizmetine vermiştir"* (Canatan, 2013, s.155).

Şu halde İbn Haldun, tarih ve sosyolojiyi bir madalyonun iki yüzü gibi görmekte ve bunları birbirlerine entegre etmektedir. Tarihin dışyüzü, geleneksel anlamda tarihçilerin alanı, içyüzü ise sosyologların alanıdır. Başka bir deyişle tarih ile sosyoloji arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi vardır (Age, s.155).

Ona göre tarihin özü, insan geçmişini anlatmaktır (MSU, 2013, s.199). İbn Haldun'un, bu deyim ile bugünkü manada sosyoloji biliminin araştırma alanına giren konulardan bahsettiği açıktır. İbn Haldun bir devlet adamı olarak, bütün tarihsel etkenlerin savaş alanında ya da saraylarda bulunmadığını biliyordu ve bir filozofun bir bilginin düşünce yapısına sahip olduğu için, bu etkenleri yöntemli bir şekilde iktisadi ve toplumsal yaşamın değişik alanlarında aradı (Lacoste, 2012, s.213). Lacoste'a göre MÖ 460- MÖ 395 yılları arasında yaşayan Antik Yunan tarihçisi Thukydides, tarihin kurucusudur. İbn Haldun ise bilim olarak tarihin doğuşunu haber verir (Age, s.162).

İbn Haldun'a göre, insanların, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde toplumlar halinde yaşamaları ve yeryüzünü imar etmeleri olan Umrân ilmi, tarihin konusunu oluşturur. İbn Haldun, tarihçilerin düştüğü hataların nedenlerini ortaya koyarak metodunu açıklamaya başvurur. Tarihçilerin hataya düşmesi ve tarihe yalan haberlerin karışmasının nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Bunlardan biri, herhangi bir gruba, fırkaya veya mezhebe olan partizanlıktır. Tarihçi, kendi inanç ve düşüncelerini, tarihi haberlerin analizine karıştırırsa, kendine uygun düşen haberleri alacak, diğerlerini ise reddedecektir. Bu partizanlık tarihçinin, olaylara eleştirel yaklaşma yeteneğini engelleyerek, yalan haberi kabul eder hale getirecektir. Şayet tarihçi, gerçeği bulmayı amaçlıyor ise partizanlığı bir kenara bırakıp objektif davranmalıdır.
- Tarihi haberlerde yanılgıyı oluşturan bir diğer etken ise, o haberi nakledenlere karşı duyulan güvendir. Tarihçi duyduğu bir haberin doğruluğunu anlayabilmek için, akli ve içtimai şartlara uygunluğunu göz ardı ederek sadece,

nakledenin kişiliğini ölçüt olarak almıştır. Bu durumda, şayet nakleden güvenilir ise haberin doğru olduğu varsayılır.

- Bir diğer etken ise, tarihçinin, nakledilen tarihi olayların, özüne vakıf olamamasıdır. Tarihçi bu durumda, keyfî ve sunî müdahaleler yaparak, tarihi haberin doğru ve gerçekçi bir yorumunu yapamayacaktır.
- Tarihçileri saptıran etkenlerden biri de, yüksek makam ve mevki sahiplerine yaranma çabasıdır. Burada, nüfuz ve makam sahibi olan kişilere yaranmak maksadı ile tarihi haberler, onların lehine yorumlanır. Bunun sonucunda bu nitelikteki haberler yaygınlık kazanır. İnsanların amacı ise fazilet sahibi olmak değil, dünyalık servete yöneliktir. Tarihçilerin, olan şeyleri farklı göstermesi neticesinde de tarih, tahrife uğramış olacaktır.
- Şimdiye kadar anlatılan sebepler öznel, yani tarihçinin yetersizliğinden ve kişiliğinden kaynaklanan sonuçlardı. İbn Haldun'a göre, yukarıda anlatılan etkenlerin yanında tarihin tahrifatına neden olacak bir etken daha vardır ki ötekilerle karşılaştırılamayacak denli önemlidir. İbn Haldun, tarihçilerin, “umrânın çeşitli hallerinin” sebebini bilmemelerini en önemli etken olarak görmüştür. Yani toplumsal olayların kendine özgü olan tabiat ve gerekçelerini doğru analiz edememelerinden ileri geldiğini savunmaktadır. “*Bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hadis), bu şey ister bir özle ilişkili olarak ortaya çıksın isterse bir fiilin sonucu olsun, bir doğası vardır*” (Arslan, 2008, s.32). Şayet tarihçi, varlıktaki hallerin tabiatını ve bu tabiatın gereklerini bilirse; bu durum, doğruyu yalandan ayırmak için haberleri tenkit ve tetkik etme konusunda ona yardımcı olur. Haberlerin doğruluğunu belirlemede en faydalı husus budur (MSU, 2013, s.199-200).

İbn Haldun'a göre tarihçiler, tarihi özlerin ve tarihi doğaların tabiatını bilmeye mecburdurlar. Tarihçi ancak bu şekilde karşılaştığı tarihi bir haberin doğruluğunu veya yanlışlığını tespit etme imkânına sahip olacaktır. Söz konusu tarihi haberin içeriğinin doğru saptanarak aktarılması için bu tarihî olayın meydana gelebilmesinin

mümkün veya imkân dâhilinde olup olmadığına bakmalıdır. Bu hususta, Mesudi'nin rivayet ettiği bir haberi örnek verir: Denizde yaşayan hayvanların, İskenderiye şehrini inşa etmeye karar veren İskender'e nasıl mani olduklarını, İskender'in içinde cam sandık bulunan bir ağaç tabutu nasıl yaptırdığını, bu sandıkla deniz hayvanlarının o şeytani suretlerini görecek derecede denizin dibine ne kadar ne şekilde daldığını, sonra gördüğü bu suretlerin, madenlerin heykellerini yaptırıp binaların önüne ne biçimde diktirdiğini, denizden çıkan hayvanların bu heykelleri görünce nasıl kaçıştıklarını bu suretle İskender'in şehrinin yapımını ne şekilde tamamladığını uzun bir hikâye halinde anlatır (Age, s.200-201).

Fakat İbn Haldun'un imkân sözcüğünden kastı mutlak aklî imkân değildir. Mutlak aklî imkânın sahası oldukça geniştir. Örneğin bir insanın gökte vasitasız olarak uçması zihinde tasarlanabilir. Bu hususta çelişkiye düşmeden zihinde tasarlanabilen ve düşünülebilen her şey mümkündür. Burada imkândan maksat maddi yani fizikî olan imkândır. İnsanın gökte vasitasız olarak uçması zihinde hayal edilebilir bir olgu olsa da fizikî bakımdan imkânsızdır (Age, s.410). İbn Haldun sadece aklın yeterliliğini reddetmiştir. İskender'in küçük bir tabutla bu eylemi gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağını, hükümdarların kendilerini bu nevi tehlikelere atmayacağını izah etmeye çalışmıştır. Bu manada, nakledilen rivayetin hem aklen hem de zamanın içtimalı şartları açısından imkânsız olduğunu belirtmiştir.

İbn Haldun toplumsal olayların sentezine, tarihçilere yönelttiği kritik bağlamında yaklaşır ve teorisini bu şekilde biçimlendirir. Toplumsal olayların analizini doğru yapabilmek için tarihin iyi bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Tarihçi, elde ettiği bulguların bugüne uygunluğuna bakmalıdır. Çünkü İbn Haldun'a göre "*Geçmişler, geleceğe suyun, suya benzediği kadar benzemektedir*" (Age, s.166). Bu bağlamda geçmişte ne mümkünse şimdi de ancak o mümkündür. "*İbn Haldun bu noktada tümevarım, tümdengelim, kıyas gibi eski filozofların, tarihçilerin, din bilginlerinin ve toplumbilimcilerin metotlarının toplumsal olayların tabiat ve gerekçelerini tam olarak ortaya çıkaramadıklarını düşünür ve bu düşünürlerin metotlarını eksik bulur*" (Şentürk, 2009, s.163). İbn Haldun, burada yine Mesûdî'den tarihi bir haber alıntılar:

Musa (a.s.) silah taşımaya gücü yetenlere, bilhassa yaşları yirmi ve daha yukarı olanlara orduya katılmaları için izin verdikten sonra, Tih çölünde toplanmış olan askerlerini saydığı zaman, mevcudu altıyüzbin (600.000) veya daha fazla olarak tesbit etmişti. Mısır ve Şam ve bu iki şehrin bu sayıdaki bir orduyu alacak ve barındıracak bir genişlikte olup olmadıklarını takdirde zühul ve hata etmişlerdir. Her memleketin alabileceği ve besleyebileceği, koruma görevi yapan belli miktarda bir kuvveti (asker, hamiye) vardır. Orası bundan fazlasını almaz ve barındırmaz. Alışılmış haller ve bilinen gelenekler buna şahitlik eder (MSU, 2013, s.166).

Mesûdî'den aktarılan bu tarihî rivayetin ne bugüne ne de geçmişte yaşandığı tarihe uygunluğu vardır. Zira İbn Haldun, her toplumun besleyebileceği belli sayıda asker olabileceğini ve haberde nakledilen altıyüzbin kişilik orduyu, o dönemde Mısır'da besleyebilecek ne içtimai, ne coğrafi ne de iktisadi bir durum imkân dâhilinde olmadığını söyler. Bu bakımdan, bahsi geçen haberin doğru olması mümkün görünmemektedir.

İbn Haldun, “*geçmişler, geleceğe suyun suya benzediği kadar benzer*” diyerek tarihi vakalarda, belirlenmiş ve değişmesi mümkün gibi gözükmeyen bir görüş ortaya koyar, aynı zamanda, “*çağların değişmesiyle, toplumlar ve kavimlerin de hallerinin değişeceği*” hususunun gözden kaçırılmasının da tarihçileri hataya götüren gizli nedenlerden biri olarak görmektedir. İbn Haldun, bu durumun çok uzun bir süreçte meydana geldiğini belirtmektedir. Bu yüzden, cemiyetlerin adetlerinin, değişime uğrayacağı esasını, pek az kişi dışında kimse fark edememektedir.

Nietzsche'de tıpkı İbn Haldun gibi geçmiş ve bugünü bir ve aynı görmüştür. Ancak bu iki yaklaşım arasında önemli bir fark vardır: Nietzsche tarihsel süreci, “*Her türlü çeşitlilik içinde tipik bir biçimde kıpırdamadan aynı kalan gelip geçici olmayan örneklerin hep varoluşu olarak, değişmez bir değeri olan ve hep aynı anlamı taşıyan durmuş kalmış bir yapı*” olarak nitelemiştir (Nietzsche, 2011, s.45). Oysa İbn Haldun'a göre, sosyal hayatta tedrici surette olmak üzere sürekli bir değişim ve ilerleme vardır. Bu değişim ve ilerleme yukarıya doğrudur:

Tarihi ve içtimai hadiseler, tarihin çok eski çağlarından beri istikbâle doğru ilerlerken, devamlı bir değişme, başkalaşma, gelişme ve hatta zıtlaşma sürecini takip ederler. İçtimai hayatın geriye

gitmediğine inanan İbn Haldun, bu hayatın yerinde saydığına da kani değildir. Ona göre değişme ve gelişmelerin yönü yukarıya doğrudur, içtimai hayatta bir düşüş, alçalış ve iniş (sukût, tereddi, nüzul) değil, çıkış, yükseliş ve ilerleyiş (suûd, irtifa, tatavvur) vardır. Fakat genelde bu ilerleyiş ve yukarıya tırmanış, çok ağır bir şekilde vukua gelmektedir (MSU, 2013, s.191-192).

İbn Haldun, tarihsel ve toplumsal evrimi sezmiştir. Dönemin şartlarında, sosyal evrim olgusunu fark etmesi, şüphesiz ki onun zekâsının bir ürünüdür. Hele ki modern öncesi dönemde, değişimin çok yavaş surette seyrettiği düşünülürse İbn Haldun'un farklılığı ortaya çıkacaktır. Ortaçağ için olduğu kadar, hatta on sekizinci yüzyılın başlarına kadar Yeniçağ için bile istisna oluşturan bir tarih filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de İbn Haldun'un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesiyle karşılaştırılabilecek ilk örneğe onsekizinci yüzyılda Vico'da rastlanacaktır (Özlem, 1992, s.28).

Özetle, İbn Haldun, tarihi, öykücülük ve geçmişten haber toplayıp aktarmaktan ve olayların kronolojik sıralamasını vermektan ibaret görmemiştir. Tarihin sadece sarayların ve hükümdarların anlatılması biçiminde yazılmasını eleştirerek, tarih yapıcılarının insan toplulukları olduklarını belirtmiştir. İbn Haldun, olayları sadece olduğu gibi aktarmayıp nedenleri ve sonuçları ile birlikte araştıran ve ortaya koyan, bir tarih felsefesi kurmuştur.

3.2.TOPLUMBİLİMSEL DÜŞÜNCENİN TARİHİ SÜRECİ

Toplum hayatı üzerinde araştırmalar August Comte ile başlamış değildir. Ondan çok daha öncelerde, bu konuda araştırmalara rastlanmaktadır. Ancak önceki yıllarda toplum hayatı üzerinde yapılan araştırmalar, “sosyoloji” adı altında toplanmış olmayıp, siyasi felsefe, cemiyet felsefesi gibi çeşitli isimlerle yapılmıştır. Yunan felsefesinde, Sokrat'tan önce, sophiste'lerin fikirlerine göre cemiyet, insanlar tarafından bulunmuş ve yaratılmış, adeta insanların bir türlü gizli anlaşmalarından doğmuştur (Ülken, 1943, s.11).

Sokrat'tan sonra gelen Platon ve Aristo ise ilkçağ düşüncesinin tam aksini kabul ediyorlardı. Onlara göre toplumun insanın bulgusu olduğu düşüncesi şöyle dursun, insan toplumda en ufak bir değişim bile meydana getiremezdi. “Varlığın düzeni içinde toplum nasıl bir aşama ise, toplum için de yine öyle bir düzen ve aşama sırası vardır. Toplumu, doğanın bir parçası olarak görmek ilk kez Yunan filozoflarında rastlanmıştır (Age, s.12).

On sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda yaşayan Batılı toplumbilimciler, sosyoloji sözcüğünü ilk defa kullanan Comte, toplum ile biyoloji arasında ilişki kuran Spencer ve diğerleri, fizik ve kimya gibi doğal bilimlerle karşılaştırılabilecek bir insan bilimi kurmayı düşlediler. Bu bilimle insanın davranışlarını yöneten yasaları, fizik ve kimya gibi doğa yasaları türünden belirleyebileceklerini ve bu yasaların belirlenmesiyle de toplumsal yapı ve toplumsal değişim hakkında doğru çıkarımlarda bulunabileceklerini iddia ettiler. Bu anlamda, toplumsal sorunlara fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilimlerin yöntemleriyle geliştirilecek kuramlara dayanılarak yaklaşılabileceğini ileri sürdüler (Öncü, 1993, s.11).

İnsanın sosyal bir varlık olduğu konusunda geçmişten bugüne, düşünürler arasında fikir birliği vardır. Darwin, toplumsal yaşamın oluşmasını, insanın yalnızlıktan hoşlanmayan bir varlık olmasına ve ailesi dışında da bir topluluk içerisinde bulunma isteğine bağlamıştır (Darwin, 1968, s.135). Durkheim'da insanların ortak yaşam sürmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu durumun temel nedeni, işbölümünden ya da benzerlerin birbirini çekmesinden ileri gelmektedir (Durkheim, 2006, s.154).

Platon'a göre toplumun doğuş nedeni, insanların tek başlarına kendi kendilerine yetmemeleri ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başkalarının yardım ve işbirliğine gerek duymalarıdır (Göze, 1987, s.19). Aristoteles'te insanı sosyal bir varlık olarak ele alır. Aristoteles'e göre “*İnsan, bir Polis içerisinde yaşamak için yaratılmıştır*”(Age, s.39). Nitekim Aristoteles, insan için toplumsal yaşamın zorunluluğunu, onu diğer canlılardan ayırıcı bir özellik görmüştür.

Toplumbilimsel düşünceye, İslâm dünyasında Farabi’de rastlanmaktadır. Farabi, tıpkı idealist bir filozof olan Platon gibi, çağının toplum yapısını incelemektense, ideal bir toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğini inceleyerek, Platon’un toplum felsefesini, Kur’an ile bağdaştırmaya çalışmıştır (Ülken, 1943, s.15-16). Türk-İslam filozofu Farabi, insanların ihtiyaçlarını tek başlarına temin etme kudretine sahip olmadıklarını, bu nedenle bir araya gelerek, büyük kitleler halinde yaşadıklarını ve toplumun bütününün katkısı sonucunda her bireyin varlığını sürdürmek ve mükemmelliğe erişmek için gerekli olan araçların sağlanmış olacağını söylemektedir (Farabi, 2013, s.97).

3.3. TOPLUMBİLİMSEL DÜŞÜNCE TARİHİNDE İBN HALDUN

Ortaçağın en önemli sosyal teorisyenlerinden biri şüphesiz Tunus’lu tarihçi İbn Haldun’dur. Toplamların ilk natüralist tahlilini yapan İbn Haldun’da, yakın zamanda ileri sürülmüş olan birçok toplum tahlilinin köklerini bulmak mümkündür (Ülken, 1943, s.16).

İbn Haldun, Mukaddime’de, filozofların, “insanın siyasal bir hayvan olduğunu” söylediklerinden bahsetmiştir. İbn Haldun’da tıpkı Aristoteles gibi, insanın toplumsal yaşama zorunluluğunu, insanlar için ayırt edici bir özellik olarak görmüştür. İbn Haldun, toplum olmadan dünyanın bayındır hale getirilemeyeceğini ve toplum olmadan doğanın değiştirilerek yaşanabilecek bir hale getirilemeyeceğini söylemektedir (MTD, 1977, s.22).

İbn Haldun’a göre insan toplumsal bir varlıktır, bir başına yaşaması mümkün değildir. İnsanlar için toplum halinde yaşamak zaruridir. Ona göre insanları toplum içerisinde yaşamaya iten nedenlerden ilki ve en önemlisi ekonomik sebeplerdir. Çünkü insanlar geçimlerini sağlayacak besin maddelerini ve sosyal hayatını inşa edecek araçları, tek başlarına elde etme kudretine sahip değildirler. Hayatta kalabilmeleri için gerekli olan besini elde etmeleri için mutlaka iş bölümüne ihtiyaç vardır. Zira gerekli besin maddesini tek başına elde etmeye yetkin değildir. Öğütmek,

pişirmek, ekme, biçme; bu işlemler için gerekli çeşitli sanatlar ve aletler ve bu nevi şeyler için mutlaka diğer insanların yardımlarına muhtaçtır.

İnsanları toplumsallığa iten bir diğer neden ise güvenlik ihtiyacıdır. İlk olarak insanlar, kendilerini doğadaki vahşi hayvanlardan korumak durumundadırlar. Çünkü hayvanlar tabiatı gereği insanlardan çok daha güçlüdür. Şu halde insanların kendilerini yabancı hayvanlara karşı savunmak için birbirlerinden yardım alarak bu eylemde kullanacakları aletleri temin etmelidirler. İnsan dışındaki diğer canlılar, kendilerini savunmak için Allah tarafından teçhizatlı olarak yaratılmışlardır. İnsana ise hayvanlar karşısındaki bu eşitsizliğini giderebilecek ve onlardan çok daha üstün olmasını sağlayabilecek fikir ve el vermiştir. Şu halde insan için içtima ve toplu olarak yaşamak zaruridir. Toplumsallık insanlar için hâsıl olunca, onları birbirine karşı koruyacak bir yasaklayıcı otoritenin varlığına muhtaçtırlar. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanın hayvani yönlerindedir. İnsanlar için toplumsallık doğal ve zorunlu olduğu gibi, yasaklayıcı bir otoriteye duyduğu ihtiyaçta doğaldır. İbn Haldun toplum teorisini işte bu temeller üzerine kurmuştur.

İbn Haldun toplum kuramları içerisinde, organizmacı, natüralist, tabiatçı, determinist, biyolojik, psikolojik, maddeci ve toplumcu sosyoloji anlayışı olmak üzere çeşitli ekollerin kapsamına giren bir teori oluşturmuştur. “*Kavimlerin sosyal halleri itibariyle görülen farklılık, onların geçim yollarının farklılığından kaynaklanır*” ifadesiyle onun sosyal olayları ekonomik faktörlerle açıklama eğilimi, Marx’ın deyimiyle “Maddeci Tarih” ekolünün tohumlarını içerdiği görülmektedir (el-Husrî, 2001, s.119).

İbn Haldun’un toplumun maddi yapısı ile ilgili görüşleri de oldukça önemlidir. İbn Haldun, “çok sayıdaki aşiret ve kabilelerin yaşadığı bir toplumda, ortak bir ideolojinin oluşmasının zor olduğunu, aksine aşiretlerin bulunmadığı toplumlarda ise hanedanlığın kurulmasının daha kolay olduğunu belirtmesi ile Durkheim’in teorisine uygun bir biçimde sosyal morfolojiyi sebeplerle birlikte açıklama eğilimine girmiştir (Age, s.120).

İbn Haldun, hanedanlıkları canlı organizmalar olarak görüp, hanedanlıkların da tıpkı bireyler gibi doğal bir ömürleri olduğunu söylemesi ile sosyolojide organizmacı ekolün temsilcilerinden biri olarak görülmüştür. İbn Haldun bu görüşleri ile Herbert Spencer ve Rene Formes'in teorileri arasındaki benzerlik vardır (Age, s.120).

İbn Haldun'un sosyolojisinde, psikolojik faktörlerin de önemi büyüktür. İbn Haldun, sosyal evrimi ve gelişiminde "taklit" e verdiği önem, Gabriel Tarde ile aralarında benzerlik kurulmasına neden olmuştur. Ama onun teorisinin en önemli özelliği, sosyal olayları, sosyal teoriler ışığında incelemesidir. Ne mekanik, ne biyolojik ne de psikolojik bakış açıları, sosyal olayların doğasını anlamada bizi gerçeğe tam olarak ulaştıramaz. Bu yüzden bazı sosyal olaylar, sosyolojik bakış açısı ile incelenmeli ve sosyal olaylardan her bir türün etkenlerini diğer türleri dikkate alarak araştırılmalıdır. Bu toplumcu sosyolojik görüşün en önemli parçaları, toplumsal öğeleri geçim tarzı ekseninde ele almak ve toplumun maddi yapısının analizidir (Age, s.118).

İbn Haldun'un toplumbilimsel düşüncesini ele alış tarzını özetleyerek, toplum hayatının tabiatını ve bunu yaşamının insanlar için zorunlu olduğunu ortaya koyduktan sonra, onun sosyal teorisinin temel kavramlarını incelemeye geçebiliriz.

IV.BÖLÜM

4.İBN HALDUN'UN SOSYO-POLİTİK YAKLAŞIMININ TEMEL

KAVRAMLARI

4.1.BEDAVET-HADARET

İbn Haldun'a göre, insan topluluklarının hepsi aynı biçimde değildir. İbn Haldun, insanları yaşama biçimlerine göre açıklamış ve bu farklılığın nedenini ekonomik nedenlerden ileri geldiğini öne sürmüştür. Bilindiği gibi İbn Haldun'a göre, toplum olarak yaşamanın ilk nedeni, geçim için zaruri olan ihtiyaç maddelerini, tek başına karşılayamamasından ileri gelmekteydi. Bu nedenle, insanlar bu ihtiyaçların temini için bir araya gelmişler, bu ihtiyaç maddelerinin teminine en zaruri olandan başlamışlardır.

Zorunlu olan bu ihtiyaçlar sağlandıktan sonra daha ilerisi aranır, işte İbn Haldun'un, insan topluluklarını bedevi ve hadarî olmak üzere iki kısımda incelemesinin temel nedeni, onların ekonomik yaşam biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu insan toplulukları zaruri ihtiyaç maddelerinden fazlasını temin etmeye başladıktan sonra, bu durum artık onları bir yere yerleşmeye ve yerleşim merkezi kurmaya itmiştir.

İbn Haldun'a göre ilk sosyal örgütlenme bedevi umrân seviyesinde ortaya çıkmaktadır. Bedv-bedavet kelimesi Arapça olup, ortaya çıkmak, bir nesnenin ilk önceki hali, kırdaki ve çadırdaki yaşayan, göçebe, konargöçer anlamlarına gelmektedir. Hadar-hadaret ise bedavetin zıddıdır. Beldeler, kasabalar, karyeler(köy) demektir. Hadari ise beldeli, kasabalı anlamlarına gelmektedir (MSU, 2013, s.103).

İbn Haldun eserinde bedevi kelimesini genellikle göçebe anlamında kullanmakla beraber, hususi manada "şeyin başlangıcı, ilk olan" olarak kullanmaktadır. "İbn Haldun'a göre bedevi kelimesinin hususi manası, çöl ve sahalarda göçebe olarak yaşayan Araplardır. Umumi manası ise dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi

kavme ve ırka mensup olursa olsun, yeryüzünde ilk defa görülen cemiyet şekilleri ve iptidai kavimlerdir” (Age, s.105).

Bununla birlikte İbn Haldun’un bu kelimeleri kullanımında, yukarıda sözü edilen kelime anlamlarının dışında bir teknik anlamda kullanarak, onları sosyolojik birer kavram haline getirmiştir. “*Belirli birer ekonomik örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmektedir*”(Arslan, 2014, s.84).

İbn Haldun’a göre bedevilik, hadarîliğin aslıdır. Her toplum bu evreden geçecektir. Hadaret, söz konusu bedevi toplumların bir takım evrelerden geçmesinden sonra husule gelmektedir. Bu evreler ise diğer bütün durumlardan daha çok iktisadi ve siyasi etkenlerin değişim ve gelişimlerinin etrafında şekillenir. Bedevi umrândan şehir umrânına geçişi mümkün kılan ana unsur bedevi umran seviyesinde yapılan üretim hacminde meydana gelen artışta aranmalıdır. Üretim hacmindeki bu artış, emeğin ortalama üretkenliğindeki artış sonucu sosyal evrimin ve dönüşümün gerekli maddi şartlarını oluşturmuştur. Bu seviyede üretim sonucu, toplumun zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan ürünlerden fazlasını üretebildiği yani artı ürün ortaya çıkmasıyla birlikte insan doğasında saklı bulunan yeni ihtiyaçların belirlenmesini mümkün kılmaktadır. Bu ihtiyaçlar doyurulmak için yeni üretim dallarını gerektirmekte, bu da şehir umrânına geçişi sağlamaktadır (Age, s.90-91).

Bedevi umrânın başlıca maişet yolu tarım ve hayvancılık iken, hadarî umrânda ticaret ve sınaî faaliyetler ön plana çıkar. Bedevi toplumlardaki üretim hacminde meydana gelen üretim fazlası ticaretin özünü oluşturur. Umrâna arız olan hallerin genişleyip lükse ve refaha yönelim sonucu artan iç talep üretimi ve tüketimi artıracak, iş bölümü gelişecek, çeşitli sanatlar ortaya çıkacak, elde edilen ihtiyaç fazlası ürün ticarete konu olacaktır.

İbn Haldun’a göre bedevi toplumlar üç farklı özelliktedir. İlk olarak deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap kabileleri gelir ki, bunlar en alt basamağı

oluştururlar. Bu kavimler umrâna tam zıt olan topluluklardır, öyle ki taşa ihtiyaç duyduklarında, bu taşı temin etmek için binaları ve konakları tahrip ederler, çadır kurmak için ağaca ihtiyaç duyduklarında binaların tavanlarını tahrip etmekten beri durmazlar (MSU, 2013, s.364). Bunlar insanların en vahşi olanı durumunda kalmışlardır. Güç yetirilemeyen vahşi ve yırtıcı yabanî hayvanlar durumundadırlar. İkinci olarak geçimini davar ve sığır gibi hayvanlardan sağlayan Türk ve Berberî halkların oluşturduğu grup gelir. Üçüncü ve son kısımda ise maişetlerini ziraat ve çiftçilikle sağlayan Berberler ve Acemler gelir ki bunların yerleşik bir hayat sürmesi daha uygundur. Bu topluluklar, bazen köylerde bazen de köylerden daha küçük obalarda ve dağlarda yaşayan topluluklardır (MSU, 2013, s.325).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Haldun bedevilik ve hadarîlik tahlilini, salt göçebelik ve yerleşiklik ekseninde değil, aynı zamanda geçim ve yaşam tarzı, sosyal örgütlenme biçimi, nüfus yoğunluğu, kısacası kültürel gelişmişlik düzeyi temelinde çizmektedir (Say, 2011, s.339). Yerleşik bir hayat yaşayan her topluluk hadarî olmadığı gibi, göçebe bir hayat yaşayan her topluluk da bedevi değildir. Bir topluluğun bedevi ya da hadari yaşamını belirleyen temel etken iktisadi geçim tarzlarıdır. Ancak topluluğun iktisadi örgütlenmesi, aynı zamanda onların toplumsal örgütlenmelerindeki farklılıkları da belirler. Bedeviler çöllerde göçebe olarak yaşayabileceği gibi, obalarda ve dağlarda yerleşik bir hayatta sürebilirler.

İbn Haldun bedevi ve hadarî cemiyet biçimlerini işlediği Mukaddime'nin ikinci bölümüne şu ifadelerle başlamaktadır: “*Bilmek gerekir ki, toplumların ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı olmasından ileri gelmektedir*” (MSU, 2013, s.323). Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, İbn Haldun toplumlar arasında var olan farklılıkların birincil etkeni olarak iktisadi etkenleri görmüştür. Çiftçilik, hayvancılık gibi işlerle uğraşan toplumlar bedevi toplumlardır. Çünkü bu işler çok basit üretim ilişkileri gerektirir ve ileri seviyede herhangi bir teknolojiye ihtiyaç duymaksızın insanların en temel ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olan geçim ekonomisinin şartlarını sağlamaktadır. Daha sonra bu toplumların iktisadi halleri genişleyip, ihtiyaçlarından fazlasını ürettiklerinde, yani “artı ürün” elde ettiklerinde, bu durum onları bir yerde eğleşmeye sevk edecek, üretim ilişkileri

karmaşıklaşacak, artık zaruri olandan fazlasını elde etmek için bir arada yaşamaya başlayacaklardır (Age, s.323-324).

Bedevi ve hadarîler arasındaki farkları iktisadi etkenler belirler. “*Kentlerde, farklı alanlardan bir araya insanların yeni bir ilişkiye girişmesi, kabile bağı yerine, merkezi otoritenin daha etkin olması, ekonomik olarak, tarım, hayvancılık dışındaki faaliyetlerin ağırlıklı olması, insanları yeni bir yaşam tarzına itmiştir*” (Ülger, 2004, s.102).

4.1.1.İbn Haldun’un Bedevi ve Hadari Topluluklarına Yönelik Ahlâki Nitelikli Kritiği

İbn Haldun’a göre bedeviler zaruri ihtiyaç maddeleriyle yetinirken, iktisadi açıdan hadarilere bağımlı olarak yaşayacaklardır. İbn Haldun, kandaşıktan(bedevilikten) daha gelişkin bir üretim tarzı ve sosyal ilişkiler sürecine, hadarîlik sürecine geçmesiyle kültürel unsurların da değiştiğini ve medeniyet/uygarlık ilişkilerine dönüştüğünü saptamıştır (Hassan, 2011, s.159). Göçebelerde ihtiyaçlar ancak kendi miktarlarınca kaynaklanır. Mesken barınmayı, gıda yaşamayı sağlayacak kadardır. Giyecek örtünmeyi mümkün kılacak derecededir. İhtiyaç maddelerinde çeşitlilik, kalite farkı ve itina yoktur. Göçebe bütün görgüsünü kendi fakir ve ücra bölgesinde alır (Topçuoğlu, 1960, s.275). Göçebelerin yaşamlarında bir sadelik söz konusudur. Bolluk ve rahata alışkın olmadıkları için kanaatkârdırlar. Göçebelerde birlikte hareket etme güdüsü vardır, yerleşiklerdeki gibi bireysellik ön plana çıkmamıştır, dolayısıyla göçebeler bencil değildirler. Hatta icap ettiğinde, kabile üyelerinden biri tehlike altında ise, kendi hayatlarını büyük bir cesaretle feda ederler.Ona göre bedeviler, insana özgü niteliklerden yani ilk fitrata hadarîlerden daha yakındırlar. Hadariler refahın getirdiği bir takım adetlerle dünya zevklerine ve menfaatlerine kendilerini kaptırmışlar, kötü ve çirkin huylarıyla bedevi hallerinden uzaklaşmışlardır. Bedevilerde hadarîler gibi maddi menfaatlere yönelmişlerdir ancak onların bu tutumu zaruret icabıdır. Bedeviler sürekli silah taşırlar, yollarda giderken, tehlike gelmesi muhtemel etrafa dikkatle bakar, gürültüler karşısında gayet ihtiyatlıdırlar, sürekli uyanık haldedirler. Yardım isteyen bir kişinin yardımına

hemen koşarlar, çöllerde tek başlarına gezebilecek kudrete sahiptirler. Bu nedenle kırsaldakiler, kentlilere göre daha cesurdurlar. “*Kırsal alanlarda, merkezi yapının zayıflığı, kontrolün daha az olması, maddi değerlerden çok manevi değerlerin ön planda tutulması kırsal kesimin daha yürekli olmasına yol açar*” (Ülger, 2004, s.111).

Yerleşikliğe geçtikten sonra, insanlar, bedevilik hallerinin tam zıddı olan bir hayat tarzı yaşamaya başlarlar. İnsanlar, yerleşik hayata geçip, düzenli yaşamaya başlayıp zenginleştikçe, onlara rahatlık hali çöker, kabile yaşamının kalabalıklığından sıyrılıp, çekirdek aileye geçerler, artık yerleşik insanda bireysel çıkarlar ön plana çıkar, daha önce yokluğu hiç hissedilmeyen çeşitli maddi ihtiyaçlar belirir, yaşamsal zevkler ağırlık kazanır. Bu ihtiyaç ve zevklerin tatmini için, birbirlerinden çeşitli iş ve meslek kollarında çalışmaya başlarlar. Çeşitli sanatlarda uzmanlaşırlar. Bu sırada kentliler, huzur ve rahat içinde, kendilerini savunma işlevini, içten gelecek saldırılarda koruma memurlarına, dıştan gelecek saldırılarda ise şehrin surlarına bırakmışlardır.

İbn Haldun’a göre, hadarîler, önce fizikî, sonra ahlâkî ve neticesinde de dinî manada da bozulmaya uğrarlar ve bu halleri itibariyle hayvandan farksızdırlar:

Hadarî, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, (lüks ve konfor ile ilgili) âdetler ve bunlara boyun eğme, hali onu bozmuş; nefis de bu türlü âdetlerden hasıl olan melekelerin boyasıyla boyanmış, (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiş)dir. Evvela (fizikî) kudreti, sonra ahlâkı ve dini itibariyle bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi) (bkz. Yasin, 36/67) vaki olmuştur, (yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir) (MSU, 2013, s.673).

İbn Haldun’da tıpkı Vico, Rousseau ve Nietzsche gibi kent yaşamına eleştirel yaklaşmıştır. Ona göre bedevilikten hadarîliğe geçiş toplumsal yapının bozulmaya yüz tutmasının çıkış noktasıdır. İbn Haldun, bedevileri iyi haslete daha yatkın olma, daha cesur olma, insanlara özgü niteliklere hadarîlerden daha yatkın olmaları nedeniyle daha üstün tutmuştur. Rousseau, uygarlığın insanlığın koşullarını

iyileştirmediğini tam aksine kötüleştirdiğini iddia etmiştir (Kızılcelik, 2011a, s.10). Nietzsche ise uygarlığın yozlaşmaya kaynaklık ettiğini belirtmiş, tembellik, yoksulluk, canilik, erdemsizlik, ikiyüzlülük, kötümserlik, bıkkınlık, tahrik edici maddelere aşırı düşkünlük vb. kötü hasletlere neden olduğunu belirterek kent yaşamına oldukça eleştirel bakmıştır (Age, s.106).

Lacoste'a göre, İbn Haldun'un hadarilere bağladığı eksikliklerin çoğu ahlaksal niteliklidir ve özel bir yargıdan kaynaklanır. Ama İbn Haldun'un bulduğu eksiklikler görünüşte öyle olmasa da, gerçekte iktisadi ve toplumsal nitelikler taşıır ve nesnel bir çözümlemenin varlığını gösterir. İbn Haldun hadarîlerin korkaklığını öne sürerken tarihsel bir gerçekliği de ortaya koyar. Hadariler, teknik nedenlerden ötürü kabile soyluluğunun girişimlerine karşı koyacak güçten yoksundurlar. Kentlilerin doğal olarak yöneldikleri hadarî umran, bolluk ve gösteriş isteğinden başka bir şey değildir ve İbn Haldun gerçekte onları üretici olmadıkları gibi, yeni iktisadi güçler yaratamadıkları için de eleştirmektedir. Gerçekte İbn Haldun'un hadarî toplumlarda kınadığı şey bir burjuvazi oluşturmamalarıdır. Bunun için Kuzey Afrikalı tüccarların yalnızca uzak ülkelere aracılık kuran kişiler olmaktan çıkıp, üretim araçlarını ele geçirmeye çalışması gerekirdi. Ancak İbn Haldun'a göre bu zorunlu koşullar Kuzey Afrika'da yoktu ve kabile soyluluğu ile tüccar sınıfı arasında bariz bir karşıtlık yoktu, hatta bunlar çoğu zaman işbirliği içerisindeydiler (Lacoste, 2012, s.147).

Bunun yanısıra İbn Haldun'un kentlileri kınaması sadece sağlam ve kalıcı bir devlet yapısının oluşturulamamasından ileri gelmemektedir. İbn Haldun'a göre kentlilerin çok daha büyük sorumlulukları vardır. Gerçekte uygarlığın gelişimini durduran şey, onların iktisadi alanda yaratıcı güçten yoksun olmalarıdır. İbn Haldun'un da gösterdiği gibi gösteriş ve bolluk isteğinin kentlileri sürüklediği hadarî umran, tüketim biçimlerinin çoğalmasıyla belirgindir (Age, s.150).

Ekonomik ve kültürel açıdan bir takım toplumsal değişime uğrayan hadarîler, gelişen iktisadi halleri itibariyle refaha ve lükse yönelecekler ve bu da zamanla toplumsal

yapının bozulmasına yol açacaktır. Hadarîlik artı-ürün üretiminin gerçekleşmesiyle zenginleşmenin sonucudur. Hadarîlik, işbölümünü geliştirir ve önce kasabaların sonra şehirlerin yapımını gerektirir. Burada yaşayanlar bedevilere göre, çok daha geniş, rahat, müreffeh, iyi bir hayat yaşamaya başlarlar. Bu tür bir yaşamın üstünlükleri açık olmakla birlikte, insanlık için ağır bir bedeli de vardır. Çünkü hadarîleşen bedevi, bedevi olarak sahip bulunduğu birçok olumlu niteliklerini yitirmektedir (Akşin, 1980).

Toplumun evriminin her aşamasında beliren öğelerin, aslında kendi zıddını yaratacak öğeleri de barındırması, İbn Haldun'un düşüncelerinin diyalektik yönünü de ortaya koymaktadır. Yani o bir yandan bedevilikten hadarîliğe geçişi, ilerleme, gelişme olarak değerlendirirken bir yandan da bu ilerleme ve gelişme ile uygarlığa erişmiş bir kültür aynı zamanda sonunun da başlangıç aşamasına erişmiştir. Bu karşıt öğeler birbirlerinin içinde ve birbirleriyle aynıdırlar.

4.1.2. Bedevi ve Hadari Umranda Toplumsal Düzeni Sağlayan Mekanizmalar

İbn Haldun toplumsal hayatın mümkün olabilmesi için insanların bir araya gelip üretim ilişkilerinde bulunmasının yanı sıra, toplum üyelerini bir arada tutacak bir kurallar bütünlüğünün olması gerektiğine inanmaktadır. İnsan nefsi tabiatı gereği egemen olmaya, hükmetmeye yönelir. Bu yönelimin ilk nedeni insanın kendini savunmak için hemcinsinin yardımına ihtiyaç duymasıdır. Bir diğer önemli nedeni de, insanın toplumsal yanı kadar hayvani bir yanının da olmasıdır. Kişilerin vahşi hayvanlara karşı geliştirdiği silahlar hem cinslerinde de bulunmaktadır. Bu yüzden insanlar kendilerini, yekdiğerine karşı koruyabilecek –hemcinsi olan- bir sultaya ihtiyaç duyarlar. Otoriteye duyulan ihtiyaç toplumun kendisi kadar doğaldır. “*Bu hayvan topluluklarından farklı olarak, insanlardaki aklın ve siyasal örgütlenme yeteneklerinin bir sonucudur*” (Gürkan, 2013, s.76).

İbn Haldun, siyasi örgütlenmeden yoksun toplumların da kendilerine özgü bir toplumsal ve hukuki düzene sahip olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Bedevi

toplumların davranışlarını uyduracakları, anlaşmazlıkları için başvuracakları, kurallardan oluşan ve kurdukları toplumun sürüp gitmesini sağlayan bir toplumsal ve hukuki düzenleri vardır. Bu düzenin temel öğeleri de “asabiyet” ile “riyaset”tir (Age, s.73).

Asabiyet topluluğu bir arada tutan itici bir güçtür. Bir kabile içindeki çeşitli asabiyetlerden en güçlü olanı riyaseti elde eder. Çünkü riyaset üstün gelme ile mümkün olur. O halde bir topluluk üzerinde riyaset sahibi olmak için o topluluk içindeki diğer asabiyetleri tek tek alt eden galip bir asabiye dayanması şarttır (MSU, 2013, s.339).

Yves Lacoste’a (2012) göre asabiyet, eşitlikçilik anlamına gelmez. Güçlü bir hiyerarşi gerektirir, asabiyetin zorunlu koşullarından biri, ailesi ve yandaşları tarafından desteklenen bir önderin yönetici etkinliğidir. Asabiyet, siyasal bir durum değil, siyasal bir güçtür (s.124). İbn Haldun’da asabiyetin tek gayesinin mülk olduğunu Mukaddime’de pek çok yerde ısrarla belirtmiştir. Bu bağlamda insan tabiatında var olan yönetme ve iktidar olma arzusu tarihte pek çok çatışmalara neden olmuştur. Özellikle Kuzey Afrika kabileleri arasında cereyan eden bu çatışmaları siyaset teorisinin temeline oturtan İbn Haldun’un, düşünce sistemini oluşturmasında asabiyet faktörü çok önemli bir konuma sahiptir.

Ancak riyaseti ele geçirmek, yalnızca maddi anlamda güçlü bir asabiye sahibi olmaktan ibaret değildir, aynı zamanda riyaset sahibi kişinin, tarihsel süreç içerisinde ailesinden gelen bir saygınlığı olması gerekmektedir. Başkan şeref ve asalet sahibidir bu şeref ve asalet topluluktaki diğer üyeler tarafından kabul görülmesini sağlar. Verdiği kararları kendisine tabi olanlara zorla uygulayamaz, yaptırım güçleri yoktur. Ancak göçebe topluluklarda üyeler arasında cereyan eden anlaşmazlıklarda, toplumsal ve hukuki düzen kabile reislerine duyulan saygı ve itibar ile çözülür. *“Savunma ve savaş, yiğit ve genç insanların vurucu gücünü meydana getirdiği sivil hayatta anlaşmazlıkların yaşlı ve bilge sayılan kişilerce çözümlendiği, yapısı ve şartları itibariyle demokratik olan bedevi toplumlar bu özelliklerine uygun bir*

siyasal örgütlenme içerisinde (Hassan, 2011, s.211). İbn Haldun, kırsal kesimde yaşayan kabilelerin, üyelerden birinin diğerinin hak ve hukukuna tecavüz etmekten onların ak saçlıları ve ileri gelenleri vazgeçirdiğini söylemektedir (MSU, 2013, s.334). Böylece bedevi topluluklardaki başkanlık örgütlenmesinin “itibar” gibi soyut olan psikolojik faktöre bağlı olduğu açıkça görülmektedir.

Hassan’a (2011) göre bedevi toplumlarda toplumun ihtiyaçlarına cevap veren eşitler arasında önde gelen bir başkan, toplum tarafından ortaya çıkarılan ve görevlendirilen bir lider var iken şehirlerdeki siyasal örgütlenme, galibiyete dayanan mülk ve devlet kurumunun egemen olduğu birimlerdir (s.223). Devlet insanları toplum içinde bir diğerinin saldırısından korumak üzere kurulmuş bir müessesedir. Kişinin silahları kendisini hayvanlardan koruyacak ancak hemcinslerinden koruyamayacaktır. Hem silahların eşit olması hem de artan tüketim arzusu ve ihtiyaçları sonrası topluluk üyeleri askerlik işlerini bırakacak sanat, ticaret ve sanayiye yönelecektir. Bu yüzden bir kanun koyucuya ihtiyaç vardır. İbn Haldun’un deyimıyla “*Bedevilik, sadelik ve tazelik adım adım son sınıra doğru mesafe alınca, asabiyetin gayesi olan mülkün tabiatı ortaya çıkar ve tagallüb(üstün gelmek) ve kahr ortaya çıkar*” (MSU, 2013, s.442). Reis, hâkimiyeti altındakilere ihsanda bulunmak ve kendileriyle zıtlaşmamak zorundadır. Asabiyet halinin aksamaması, bunun sonucunda onların mahvolmamaları için böyle hareket etmeye mecburdur. Hâlbuki mülke ve kudrete dayanan devlet ve hükümet politikasında siyasetçinin kahren menetme gücüne sahip olması gerekir. Aksi takdirde siyaseti sıhhatli olmaz (Age, s.367).

Yerleşik topluma geçildikten sonra gelişen iktisadi durum neticesinde lüks ve refaha olan talebin artması sonucu üretim ve tüketim isteği ve talebi artar, şehirler, kasabalar kurulur, yeni sanatlar gelişmeye başlar. İş bölümü artması sonucu karmaşık üretim ilişkileri gelişir. Topluluğu oluşturan bireyler, iktisadi faaliyetleri sonucu daha fazla kazanç elde etmek isteğiyle, kendilerini savunma işini devletin çeşitli kurumlarına ve onların silahlı güçlerine bırakır. Yani yerleşik toplumdaki insanların, birbirlerinin hak ve hukukunun çiğnenmesine idareciler ve devlet mani olur. Şehir dışından gelen saldırılara ise şehrin surları engel olur. Yerleşiklerdeki kural koyma, göçebelereki gibi kendiliğinden gelişmez, arkasına devletin zorlama

gücünü alır (Gürkan, 2013, s.75-76). “*Riyasette zorlama yoktur, mülk ise hükmetmektir*” (MSU, 2013, s.350).

İbn Haldun, mülk’ün insan toplulukları için doğal bir durum olduğunu belirtmiştir. Ancak İbn Haldun, mülk’ün insanı esirleştirdiğini ve direncini kırdığını söylemektedir. Şayet hâkimiyet ve ondan gelen hüküm ve kanunun zorlama gücü, baskıya ve korkuya dayanırsa, insanların metanet gücünü kırar, karşı gelme kabiliyetlerini yok ederek onları çekingen bir hale getirir. Çünkü bu hükümlerin cezaya ve korkuya dayanması, bu durum karşısında o kişinin kendisini savunamaz bir halde hissetmesine yol açar ki o kişiye aşağılık duygusu kazandırır. Şayet hükümler daha yumuşak olursa, yasaklar zora ve baskıya dayanmazsa, şehirlier güven içinde metanetlerini koruyarak yaşarlar (MSU, 2013, s.331).

4.2.ASABİYET

4.2.1.Asabiyet Nedir?

İbn Haldun, yapıtında toplumu ilgilendiren tüm konulara değinmiştir. Bir diğer deyişle, İbn Haldun’un bahsini ettiği tüm konular, toplumu ilgilendiren konulardır. Çünkü onun yeni biliminin konusu toplumdur. Turan Dursun, Mukaddime çevirisinde (1977), İbn Haldun’un toplum psikolojisine verdiği önemi şu sözleriyle ortaya koymuştur: “*İbn Haldun, toplum psikolojisine ve toplum ya da topluluk üyelerini birbirine bağlayan bağlara, örneğin kabilelerdeki “kan bağı”na, yakınlık-akrabalık ilişkilerine, dayanışmayı sağlayan etkenlere, “topluluk”ların gücüne ve bu güçlerle elde edilen sonuçlara da çok önem verir*” (s.23). Onun bu alandaki çalışmasının temel yapı taşı “Asabiyet Teorisi” dir. Canatan (2013) asabiyeti, bedevi toplumu bir arada tutan yapışkan olarak tanımlamıştır (s.114).

İbn Haldun’un siyaset teorisinin en önemli kavramlarından biri “asabiyet” kavramıdır. İbn Haldun’un siyaset teorisini açıklamada ve anlamada kilit role sahiptir. Asabiyet, “asab” kelimesinden türemiş olup; vücuttaki sinirlere, bir kavmin eşrafına ve hayırlı kişilerine, bir kimsenin babası tarafından olan akrabaları

anlamlarına gelmektedir (MSU, 2013, s.94). İbn Haldun ayrıca asabiyeti, savunma, karşı koyma, himaye ve hak arama olarak tanımlamaktadır (Age, s.354). Ancak İbn Haldun'un asabiyet kelimesini, tıpkı bedevi, hadarî ve umran kelimelerinde yaptığı gibi, gerçek anlamının dışında kullandığı ve ona sosyolojik bir terim olma özelliği kazandırdığı görülmektedir.

Asabiyet kelimesi, bazı Mukaddime araştırmacıları tarafından aynen kullanılmaktayken, bazıları onu farklı biçimde yorumlanmıştır. De Slane, Bouthol, Becker ve Barnes asabiyeti “esprit de corps”⁶ olarak yorumlarken, A.F. von Kremer'in yorumu ise “topluluk duygusu” hatta “milliyetçilik fikri” olmuştur. Hellmut Ritter, “dayanışma duygusu” karşılığını kullanmıştır. Ernest Gellner, asabiyetin ifade ettiği anlamı “sosyal iltisak” ya da “askeri ruh” olarak görmektedir. Erwin Rosenthal, “dayanışma” ve “vurucu güç” olarak, F.Rosenthal ise Mukaddime çevirisi boyunca “grup duygusu” terimini kullanmaktadır. F. Gabrieli, Süleyman Uludağ ve Z. K. Ugan ise çevirileri boyunca asabiyet kavramını aynen kullanmaktadırlar (Hassan, 2011, s.172-174). Turan Dursun ise Mukaddime çevirisinde asabiyeti “yakınlık bağı” olarak kullanırken, Cemil Meriç, asabiyeti, grup dayanışması, milli duygu, ümmet sevgisi olarak tanımlamıştır (Meriç, 2013, s.70).

Asabiyet, insanların bir araya gelerek yaşamlarını sürdürmesine yardımcı olan ilk ve başat güç, dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabalarının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusudur (MSU, 2013, s.334). Ancak İbn Haldun bütün toplumsal birimlerde asabiyetin aynı kuvvette olamayacağını belirtmiştir. Hususi asabiyetlerin sağladığı kaynaşma ve dayanışma, umumi asabiyetlerin sağladığı kaynaşma ve dayanışmadan çok daha güçlüdür. Aile ve kabile gibi “cemaat” tipi örgütlenmiş toplumsal birimlerde diğer birimlere nazaran asabiyetin daha saf bir biçimde daha kuvvetli bir ölçüde bulunduğunu kabul etmektedir (Arslan, 2014, s.99).

⁶ Bir grup içerisindeki birlik ruhu, bağlılık duygusu.

İbn Haldun asabiyeti ilk olarak bedevi umrânda ortaya çıkan ve bir grubun kendisini dıştan gelecek tehlikelere karşı korumasında aktif rol oynayan aksiyon biçimi olarak ele almıştır. Çünkü bedevi umrândaki yaşam koşulları hadarî umrândaki yaşam koşullarına nazaran oldukça zordur. Hadarîlerde bir grup içerisindeki üyeleri grubun diğer üyelerinden koruyacak asker, ordu, polis gibi kurumlara sahip egemen bir otorite vardır. Grup dışından gelecek saldırılarda ise şehrin surları saldırının meydana gelmesini önlemede önemli bir rol oynar. Ancak çölün ücra köşelerinde deve yetiştiriciliği ile geçimlerini sağlamayı adet edinen Araplar, çöldeki yaşam şartlarının oldukça zor olmasından dolayı çok daha büyük tehlikeler içerisindedir (MSU, 2013, s.336).

Bedevi tarzı sosyal örgütlenmelerde, kabiledaki üyelerin birbirlerinin hak ve hukukuna karşı gelecek saldırıyı önlemek üzere, kabile reisinin, kendisine diğer kabile üyelerinin duyduğu saygıdan ileri gelen önleyici bir otoritesi söz konusudur. Bu otoritesi sayesinde o grubun diğer üyeleri üzerinde yükselir ve birbirlerine olan ilişkilerinde, düzenleyici bir rol oynar. Gruba dıştan gelecek saldırıyı önlemede ise asabiyet duygusu devreye girer ve kabilenin genç ve cesaretleri ile ün salmış eli silah tutan üyeleri tehlikeyi savuşturmak için kendilerini tehlikeye atarak dövüşürler (Arslan, 2014, s.95-96). Çünkü Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının yardımına koşma ve onlara şefkatli davranma duygusu insanın tabiatında mevcuttur (MSU, 2013, s.334).

Görüldüğü gibi bedevi umran seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan ve bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile bağlayan, onları dış tehlikeler karşısında birbirlerini savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde “ahlaki” diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbn Haldun “asabiye” adını vermektedir (Arslan, 2014, s.96).

Yves Lacoste'a (2012) göre asabiyet, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişi belirten toplumsal siyasal yapıdır:

Kabile soyluluğu henüz eşitlikçi olan yapılarla bütünleştiği ölçüde güçlüdür. Bu soyluluğun iktidarı güçlendikçe, çıkarları kabilenin öbür üyelerinin çıkarlarıyla çelişen bir sınıf olarak belirecek ve kabilesel yapılar daha büyük ölçüde parçalanacaktır. Bu parçalanma bir ölçüde ayrıcalıklı sınıfın güçlenmesine yol açarak, vassal durumuna gelen yandaşlara otoritesini kabul ettirmeye ve bazı üretim araçlarını (toprak, sürü) ele geçirmeye başlar. Kabilenin parçalanması bir bakıma ilerici bir anlam taşır; çünkü bu parçalanma daha etkin ve daha gelişmiş bir üretim tarzına geçişin başlangıcı olur.

Erwin Rosenthal, asabiyeti devlet ve hanedanların ortaya çıkmasında “itici güç” olan ortak bir bakış açısı olarak nitelendirmiştir. Uygarlığın büyümesi ve gelişmesi hem bedevi hem de hadarî hayat için kaçınılmazdır ve iyi işleyen bir ekonomik hayat insanların yaratılışlarında var olan iktidar arzusunu kamçılar. Bu arzu ancak ortak ideolojiye sahip insanların yardımı ile mümkün olur. Bu yardımın kaynağı asabiyet bağlarıdır. Asabiyenin amacı mülk, yani egemenlik ve yönetimdir. Bu bir arada yaşamanın kendisi kadar önemlidir. Çünkü bir arada yaşama insan hayatının ve mülkiyetinin korunması için tek başına yeterli değildir (Rosenthal, 1996,s.129).

Asabiyet yalnızca toplumsal dayanışma sağlayan bir olgu değildir. Bunun yanında asabiyetin siyasi bir ülküsü vardır ki bu da egemenliği ele geçirerek hükmetmektir. “İkel topluluğun niteliği, egemenliğin bulunmayışıdır. Egemenlik bir toprak parçasına özel olarak sahip olunmakla başlamıştır” (Hançerlioğlu, 2013, s.78). Bu durum İbn Haldun’un terminolojisinde asabiyet ile mümkündür. Asabiyet faktörü, İbn Haldun’un siyaset felsefesinin temeline oturttuğu bir faktördür.

4.2.2.Asabiyetin Çeşitleri

İbn Haldun sosyal teorisinin merkezine oturttuğu, bireyler arasındaki bağları güçlendiren asabiyet kavramını, nesep ve sebep asabiyeti olmak üzere iki kısımda incelemiştir. İbn Haldun’a göre bedevilerde nesep, Hadarîlerde ise sebep asabiyeti geçerlidir (Kızılcılık, 2011b, s.38).

4.2.2.1.Nesep Asabiyeti

İbn Haldun'a göre kavimlerin bir arada yaşayabilmesini olanaklı kılan, onları soyut bir olay olan akrabalık temelinde birbirine bağlayan, gayri iradi faktör akrabalık bağlarıdır. Akrabalık bağının gereklerinden biri gayrete gelerek zarara uğrayan hısım ve akrabalarının imdadına koşmaktır. Grup üyeleri arasında dayanışma sağlayarak, onları dıştan gelecek tehlikeler karşısında birbirlerini koruyup kollamaya iten, aralarında birlik ruhu oluşturan, ortaklaşa düşüncelerini sağlayan kolektif bir eylemdir. Yakınlık bağına dayanan asabiyet, bedevi tarzı toplumsal örgütlenmesinde, hadarî örgütlenmeye göre çok daha kuvvetlidir.

Nesep asabiyetinde aynı soydan gelme ve kandaş olmak şarttır. Herhangi bir asabiyette grup içerisinden gelecek saldırılarda, kabile reisinin spontane gelişen düzenleyici rolü etkili olurken, dışardan gelecek olan düşman saldırılarında ise kabilenin cesaretleri ile öne çıkan gençlerinin, tabiatlarında var olan akrabasını ve hısımını koruma duygusu, onları galeyana getirerek savunma yapmalarını sağlayacaktır. Mücadele ve karşı koyma hali yalnızca asabiyetle mümkündür.

Ancak İbn Haldun'un kandaşlığa dayanan asabiyete biçtiği rol bununla kalmaz. Ona göre asabiyet bedevilikten hadarîliğe geçişte etkin rol oynayan dinamik bir faktördür. Bu bağlamda devletin inşasını, yani riyasetten mülk siyasal örgütlenmesine geçiş sürecini asabiyet kuramı çerçevesinde açıklamaktadır. O, siyaset teorisinin başat aktörü olan asabiyet ile siyasal otorite arasında yakın bir ilişki kurmuştur. Çünkü asabiyetin nihai hedefi mülkü ele geçirmektir. Bedevi topluluklarda siyasal üstünlüğü ele geçirebilecek potansiyele sahip olmak, iktidarı elde etmek ve sürdürmek için güçlü bir asabiyetin varlığı zorunludur. (Age, s.46)

Riyaset, asalet sahibi olmayı gerektirir. Asalet sahibi olmakta asabiyeti gerektirir. Bir topluluk içerisinde riyaset sahibi olmak, topluluktaki diğer asabiyetleri tek tek mağlubiyete uğratmakla mümkün olmaktadır. Riyaset galebe ile meydana geldiğinden, topluluktaki bir asabiyetin diğer asabiyetlerden kuvvetli olması zorunludur. Ancak bu haliyle, topluluğun diğer bireyleri üzerinde otorite sahibi

olabilir (MSU, 2013, s.338). Egemen bir otorite insan toplumları için zorunlu bir olgudur. Otorite yalnız üstünlükle kurulur ve üstünlük dayanışmadan gelir. Başkanlık görevi üstünlükten gelir, üstünlükle dayanışmanın sonucudur. Dayanışmaya gelince, o koruma, savunma veya karşılıklı isteme ile gerçekleşir (Ülken, 1998, s.211).

Bir başka deyişle, asabiyet, bir insan topluluğunun topluluktaki diğer üyeler üzerinde egemenliğini kurması ve giderek devletin oluşturulma sürecinde her türlü toplumsal olay ve kurumun açıklanmasında iktisadi ilişkilerden sonra gelen kilit bir role sahiptir. Bedevi toplum, belirli bir sosyo-ekonomik ve coğrafi şartların elverişliliği ölçüsünde gelişip bir dizi yapısal değişikliklere uğradığında artık onlar için bedevilikten hadarîliğe geçiş mümkün hale gelmiştir. Çünkü riyasetle idare edilen kabile asabiyetinin gayesi mülktür. Bu aşamada bünyesinde “zor” ve “baskı” bulundurmeyen bir tür kabile demokrasisi olan riyasetten, istibdata dayalı mülk devlet örgütlenmesine geçiş zorunlu olacaktır. Çünkü asabiyetin gayesi mülktür (Age, s.351).

4.2.2.2.SebeP Asabiyeti

İbn Haldun asabiyet faktörünü salt bir kan bağılılığına dayandırmaz. Çünkü ona göre zaten akrabalık, kan bağı hayali (vehmi) bir olgudur. Nesebin faydası kaynaşmadan ibarettir (Age, s.335). Kan bağılılığı ve akrabalık gibi faktörlerin sağladığı dayanışma daha çok bedevi topluluklarda ön plana çıkar. Kan bağılılığı ve akrabalıktan başka topluluğun bir arada yaşamasına katkıda bulunan, birlikte hareket etme, ortak düşünebilme, ortak ideolojilere sahip olma gibi dayanışma duygusu oluşturacak bir takım faktörler mevcuttur.

Mülkün ortaya çıkmasından itibaren, artan refah ve zenginliğin sonucunda nesep asabiyeti giderek zayıflayacak, onun yerine bir takım sosyo-ekonomik gelişmeler neticesinde kan bağı ile ilgisi bulunmayan sebep asabiyeti, hadarî toplumda geçerli olacaktır (Age, s.99). Sebep asabiyetinde daha öncede söylendiği gibi kandaşlık ve akrabalık şartı yoktur. Bir kimse duruma göre kendi kabilesinden olmayan başka bir kabilenin himayesi altına girebilir, bu bağlamda nesep asabiyeti irade dışı iken sebep

asabiyeti iradi ve ihtiyara dayanır. İbn Haldun sebep asabiyetinin başlıca üç şeklinden söz eder:

- **Velâ:** Özellikle eski cemiyetlerde köle ile efendisi birbirinin akrabası ve hısmı kabul edilir, bu akrabalık ve hısımlık köle azad edildikten sonra da devam ederdi. İşte bu yakınlık asabiyetin vukua gelmesine sebep olurdu. (MSU, 2013, s.100) İbn Haldun, vela ile meydana gelen kaynaşmanın, nesep sebebiyle meydana gelen kaynaşma ile aynı derecede tesirli olduğunu belirtmektedir. (Age, s.335)
- **Hilf:** Birbirine yardımcı olmak ve imdadına koşmak üzere yapılan anlaşma veya samimi dostluk kurmaya “hilf” denir. Bir nevi ittifak manasına gelen hilfde bir asabiyet sebebidir. (Age, s. 100)
- **Istinâ:** Lütuf, ihsan ve kerem manasına gelir. Bir kimseyi besleyip ihsanla adam etmeye ve yetiştirmeye de ıstinâ denir. Hükümdarlar bu zümreyi, kendi kabilesinin baskısından kurtulmak için kullanmış, bazen bu zümre halifeyi kendi hâkimiyetleri altına almış, bazen de saltanatları yıkarak kendi devletlerini kurmuşlardır. İbn Haldun bu zümreye son derece önem vererek, onları bazen devletin tabii ömrünü uzatan taze kan olarak görmüştür. (Age, s.100)

Görüldüğü gibi İbn Haldun’a göre sebep asabiyeti, nesep asabiyeti kadar etkilidir. O, nesep asabiyetinin nüvesi olan kandaşlık ve akrabalık bağına hayali vehmi bir olay olarak görür, faydası ise kaynaşmadan ibarettir. Hadari topluluklarda sebep asabiyeti nesep asabiyetinden çok daha tesirli olmaktadır. “*Asabiyette önemli olan, nesepten ziyade, sosyal zorunluluklar, kader birliği ve kaynaşmadır. Asabiyeti oluşturan asıl unsur işte budur*” (Okumuş, 2009, s.45).

Ümit Hassan’ın da belirttiği üzere, ister nesep ister sebep asabiyetine dayansın, kolektif eylem olarak asabiyetin iki temel işlevi vardır: Toplum içerisinde birlik ve

aksiyon oluşturmak; toplum içerisinde çatışan asabiyetleri özellikle güç kullanma yoluyla, kuvvetli bir topluluk biçimine dönüştürmektir (Hassan, 2011, s.242).

4.2.3.Asabiyetin Aksiyon Biçimleri

İbn Haldun, asabiye'nin aksiyon biçimini “savunmaya yönelik” ve “saldırıya yönelik” olmak üzere iki şekilde ele almıştır.

4.2.3.1.Savunmaya Yönelik Aksiyon

İbn Haldun'a göre geçimleri deve yetiştiriciliği ile sağlayan Araplar umrânın tam karşısı özellikleri sergilemektedirler (MSU, 2011, s.367). Çünkü Araplar vahşi bir millettir ve bir başkasının hükmü altına girmeleri oldukça zordur (Age, s.365). Araplar mülk siyasetinden ve medeniyetten en uzak millet olduklarından dolayı, onların hâkimiyetlerinin bulunduğu yerlerde ve kendi iç ilişkilerinde ciddi anlamda bir anarşi hüküm sürmektedir. Bu kavimlerin tek gayeleri, kendilerinin olmayan, başka kavimlerin mallarını yağmalayarak, geçimlerini sürdürmektir. Onlardan birinin diğerinin, otoritesini kabul etmesi, ancak dışarıdan bir saldırı tehlikesi ortaya çıktığında mümkündür. *“Yani burada egemenlik olayı geçici ve çok ilkel biçimde de olsa zaman zaman ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun asabiye'nin bu devrede de dışarıdan gelen bir tehlikeyi savuşturmaktan ibaret olmak üzere mevcut olduğunu söylemektedir. İbn Haldun bunu savunmaya dönük doğal asabiye olarak tanımlamaktadır”* (Arslan, 2014, s.103).

4.2.3.2.Saldırıya Yönelik Aksiyon

İbn Haldun, toplumsal örgütlenme biçimlerinde geçimini deve yetiştiriciliği ile sağlayan Araplardan sonra, ikinci basamakta geçimlerini davar ve sığır gibi hayvanları yetiştirerek sağlayan Berberler, Türkler, Türkmenler ve Slavlar'ın oluşturduğu kabile hayatını ve bunların siyasal örgütlenmesi olan “riyaset” devresini görmektedir. İbn Haldun gerçek anlamda asabiye'nin bu devrede ortaya çıktığını düşünür.

İbn Haldun Mukaddime'de pek çok kere asabiye'nin nihai amacının mülk olduğunu dile getirmişti. Bu nedenle bedevi hayatın ileri bir safhasında, gerekli sosyo-

ekonomik şartlar oluştuğunda, bedevi grubun kendi kendini tasdik etme iradesi olarak adlandırılabilir asabiyesi, kendini başkalarına tasdik ettirme amacına yönelecektir. Burada kabile, başka kabileleri kendi boyunduruğu altına sokarak, şehir uygarlığına geçme yollarını aramaktadır. Bunun belli başlı iki yolu vardır: Ya boyunduruğu altına aldığı gruplarla büyük şehir uygarlıkları kuracak ya da artık iyice zayıflamış ve kendisine direnme gücü gösteremeyecek şehirlere saldırması ve buradaki egemen grubu ortadan kaldırarak onun yerine geçmesinden ibarettir (Arslan, 2014, s.107).

4.2.4.Asabiyet-Din İlişği

İbn Haldun, dini davetin asabiyete dayanmadan gerçekleşmeyeceğini belirterek, dini daveti, asabiyete ek olarak devletin gücünü daha da artıran bir faktör olarak görmüştür. Harikulade hallere sahip olan peygamberlerin bile arkalarında kuvvetli bir asabiye olmadan tebliğ görevlerinde başarılı olamayacağını belirtip şu hadisi aktarmıştır: “*Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir*” (MSU, 2013, s.379). İbn Haldun’un bu düşünceleri ile Machiavelli’nin silahlı peygamberlerin galip gelmesi, silahsızların ise tebliğ görevinde başarılı olamaması hususunda belirttiği görüşleriyle benzerlik kurulmaktadır (Machiavelli, 2014, s.56).

İbn Haldun’un terminolojisinde her hususun mutlaka asabiyete ihtiyacı vardır. Asabiye, siyasi liderliğe aday olan bir kişiye yeterli desteği sağlayacak benzer görüşlü yeterince insanı bir araya getirebilirse, dinin çağrısı olmadan da iktidar elde edilebilir ve hâkimiyet kurulabilir (Rosenthal, 1996, s.142).

Ümit Hassan (2011), asabiyetin dine nazaran öncelik taşıdığını belirterek, dinin asabiyetten kaynaklanmaksızın toplumu savaş ve fetih gibi eylemlere yöneltmiş olduğunu belirten herhangi bir yargının Mukaddime’de var olmadığını söylemektedir (s.203). Ancak İbn Haldun, mülk siyasetinden en uzak kavim olan, sahip oldukları vahşilik karakterleri sebebiyle hemcinslerinin otoritesine en zor boyun eğen ve sadece kabileye dıştan gelecek herhangi bir saldırıda dayanışma duygusunun var

olduğu topluluk olarak gördüğü Arapların, peygamberliğe dayanan bir din mevcut olduğunda, onların toplumsallaşmalarının ve boyun eğmelerinin kolaylaştığını belirtmektedir. Çünkü dini renk aralarındaki çekememezlik duygusunu bertaraf ederek içtimai manada birleşmelerine neden olmuştur (MSU, 2013, s.366). Yani aralarında asabiyetten kaynaklanan bir birliktelik değil, dinden kaynaklanan bir dayanışma söz konusu olmuştur. Öyle ki karşılardaki hanedanlık mensupları ve devlet tebaası onlardan kat kat daha güçlü olsa bile bu topluluk mutlaka galip gelecektir (Age, s.378). Sözü edilen dini boya, onların aralarındaki asabiyet bağı kuvvetlendirmiştir. Farklı istek ve fikirlerden dolayı sürekli birbirleri ile çatışma halinde olan ve aralarında ortak bir ideoloji bulunmayan bu Arap kavimleri ancak dini bir tebliğ söz konusu olduğunda ortak bir paydada buluşabilmektedirler. Artık aralarında dini temele dayanan bir asabiye söz konusudur ve dinin toplayıcı birleştirici ve bütünleştirici etkisi onlarda ortak bir ideoloji oluşturmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun, aralarında sürekli ihtilaf bulunan Arap kavimlerinin bile din ekseninde birbirlerine kenetlenerek mülkü elde edebileceklerini İslam tarihinden verdiği çeşitli örneklerle göstermiştir (Age, s.378).

Ancak yine belirtelim ki asabiyet faktörü, İbn Haldun'un siyaset teorisinde olmazsa olmazdır. Güçlü bir asabiyyeye sahip olmayan kavmin mülkü elde etme olasılığı ya hiç yoktur ya da çok istisnai hallerde mümkün olabilmektedir. Bu bakımdan İbn Haldun, dinin alanına giren konularda bile, bir takım sosyal kanunluluklar gözetmiş, kendine has yöntemleriyle çeşitli düşünceler ortaya koymuş ve bilim felsefesinde pozitif bir tutum sergilemiştir.

4.3. İBN HALDUN'UN YENİ BİLİM'İ: "UMRÂN"

İbn Haldun yeni ve bağımsız bir bilim dalı kurduğunu övünerek belirtmiş eserinin benzerleri arasında eşsiz olduğunu savunmuş, bu bilim dalının temel kavram ve problemlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Umrân adını verdiği bu yeni bilimin konusunu toplumsal olayların bütünü oluşturur. Tarihin yasalarının ortaya çıkarılması, İbn Haldun'un yeni bilim olarak adlandırdığı "Umrân"dır.

İbn Haldun bu yeni bilimi, tarihi ve toplumsal olayları, yalan ve asılsız haberlerden ve rivayetlerden arındırmak, bu bağlamda tarihe yalan haber karışmasını önlemek amacıyla kurduğunu belirtmiştir. Tarihe yalan karışmasının en önemli sebebi olarak, tarihçilerin, çağların değişmesi ile toplumun da değişebileceği hususunu gözden kaçırmaları ve toplumun yasalarını bilmemelerinden ötürü ileri geldiğini düşünmektedir.

Umrân, kelime anlamı olarak; bayındırlık, bayındırlaşma ile sosyal ve kültürel ilerleme, refah ve mutluluk gibi anlamları karşılar. Umrânın zıddı ise, harap, harabe, viran, virane, ıssız ve kimsesiz yerlerdir (Age, s.113). Mukaddime üzerine çalışma yapan araştırmacılar, umrân ilmine çeşitli tanım ve yorumlar getirmişler: F.Rosenthal, Mukaddime çevirisi boyunca “insanlık kültürü” ve “sosyal organizasyon”, Taha Hüseyin, “uygarlık bilimi”, Muhsin Mahdi, “kültür bilimi”, Pines ise “toplum bilimi” olarak tanımlamıştır (Hassan, 2011, s.42).

İbn Haldun, kendi yarattığını söylediği umrân ilmini “*insanların ve fertlerin dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamaları ve yeryüzünü imar etmeleri*” olarak tanımlamıştır. Umran ilminin bağımsız bir ilim olduğunu söyler, çünkü kendisine özgü konusu ve meseleleri vardır. Beşeri umran ve insan toplumuna dair olan her şey umran ilminin alanına girmektedir. Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya herhangi bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir (MSU, 2013, s.208). Meriç’e (2014) göre ise umrân, geniş manasıyla medeniyet, yani bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dini düzen, adetler ve inançlardır (s.147).

İbn Haldun umran kelimesi ile ilk olarak “insani” olan bir olayı ifade etmekte, ikinci olarak da bu olayın temeline “insanın toplumsal hayatı ve örgütlenmesini” koymaktadır (Arslan, 2014, s.74). Her tür sosyal yapı, toplumsal örgütlenme ve kavimlerin yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleşen her türlü ekonomik, sınai, bilimsel, siyasi vb. faaliyetler, bunlardan

doğan çeşitli kurumlar kısacası toplumsal sure bu bilimin inceleme alanını teşitil etmektedir (Age, s.76).

Buradan hareketle İbn Haldun'un umrân ilmi ile bugünkü anlamda "sosyoloji" terimini karşitlayan bir bilimi kastettiği açıktır. Özlem'e (1992) göre "İbn Haldun, böyle bir bilimin konusunu, dinsel/ahlaksal önyargılara başiturmadan nesnel bir tutumla ele alınmasını önermektedir. O, toplumu doğal varlıklar gibi doğal bir varlık olarak ele alıp incelemek istemektedir (s.28).

İbn Haldun'a göre insan, bir takım özellikleriyle diğer canlılardan ayrılır. Bunlardan ilki insanın toplumsal bir varlık oluşudur. İnsanlar hayatını idame ettirebilmesi için muhtaç olduğu gerekli besin maddelerini tek başına karşitlayamaz. Onları harekete geçiren başlıca saik; gıda ve üretim ihtiyaıdır (Meriç, 2013, s.76). İkinci olarak yine insanların, hemcinslerinin yardımı olmaksızın kendisini yırtıcı hayvanlardan koruyamamasıdır. Bir diğer ayırıcı özelliği ise, fitratında var olan hayvani hislerden dolayı, toplum içerisinde insanı, yekdiğerinin saldırısından korumak üzere, toplumsal düzeni sağlamak ve korumak amacı ile hemcinsleri arasından bir otoriteye duyuduğu ihtiyaçtır. Tüm bunlar umrânın var olmasını icap ettiren zorunlu etkenlerdir. Umran insanlar için doğal ve zorunludur (MSU, 2013, s.214-215).

İbn Haldun'u sosyal olay ve olguları incelemeye iten şey, tarihi yalan haberlerden temizlemek ve toplumsal olaylardan yola çıkarak tarihin i yüzünü açığa kavuşturmadır. Ona göre tarihin anlamı, kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış olduğunu, ölüm ağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bilmektir. Bu ise ancak sosyal olayların incelenmesi, araştırılması, üzerlerinde düşünülmesi, varlığının nedenlerinin bilinmesi ile mümkün olabilecek bir şeydir (Gürkan, 2013, s.70).

İbn Haldun tarihin i yüzü hakkında konuşmaya başladığında karşitımıza ilmi umran çıkar. Canatan'a (2013) göre umran, genel anlamda sosyoloji, özel anlamda ise tarih

sosyolojisidir. Çünkü ilmi umran sadece toplumun mevcut durumunu değil, tarihi içindeki yürüyüşünü ele almaktadır (s.154).

Tarihin hakikati, insan toplulukları hakkında haber vermektir. Bu da âlemin umrânı ve umrânın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrândan doğan diğer ahvaldir (MSU, 2013, s.199).

İhtiyaçları gidermek maksadıyla şehre inip, üzerinde yaşanılacak bölgeler oluşturmak manasına gelen umrân, salt şehir yaşamına ait bir olgu değildir göçebe kültürler de umrâna sahiptirler. Bu nedenle İbn Haldun, bedevi ve hadarî umrândan söz etmektedir. Umrân salt şehre özgü bir yaşam biçimi değildir; ancak umrânın gelişmişliği nispetinde medeniyette ilerleme görülür. Düşünüre göre; hadaret, umrâna bağlı olarak gelişme göstermektedir, umrân ne kadar çoksa, hadaretde o oranda ilerlemiş olmaktadır (Say, 2011, s.286).

Umrân ilminin konusunu, geçmiş çağlarda yaşamış kavimlerin durumları ve yaşayışlarında meydana gelen değişiklikler; bunların idareyi ve ülkeyi ele geçirmelerinin sebepleri, insan topluluklarının karakterleri, yerleşik ya da göçebe sürmeleri, göçler ve nüfus hareketleri; devlet kurma, devletlerin güç kazanmaları ve çökmeleri; üretim, tüketim, bilim, sanat, ticaret, kâr, zarar olayları; zamanın akışı içerisinde bu sayılan durumların değişmesi ve bu değişmelerin sebeplerinin incelenmesi olarak belirtmiştir. İşte İbn Haldun, bu umran bilimi ile bir taraftan bilimsel tarihçiliğin ilkelerini koyarken bir taraftanda sosyolojinin temellerini atmıştır (Gürkan, 2013, s.71).

İbn Haldun, Mukaddime’de, insan toplumunu, kırsal uygarlıkları, yönetim biçimleri ve kurumları, şehir uygarlığına dayanan toplumları, ekonomik şartlar ve olayları, bilimleri ve edebiyatı, kısaca bugün “kültürel tezahürler” olarak adlandıracağımız her şeyi inceler (Corbin, 2010, s.63). Özetle, umran ilminin konusu “toplumsal yaşamdır”. Toplumsal yaşam ise insanın sosyal varlık oluşu gerçeğiyle ilgilidir. Bu

durumda umran ilmi modern anlamda hem tarih, hem sosyoloji hem de siyaset teorisisidir.

4.3.1.Umrân İlminin Metodu

İbn Haldun'un toplumsal olayları inceleyen yeni ilminin yöntemi deneye dayalı ve pozitif, yani ilmîdir. Sosyal olayların analizinde eski filozof, fıkıhçı ve tarihçilerin önerdiği metafizik olgular yerine; beş duyu ile elde edebilen tecrübî bilgi ve gözlemlere dayalı bir yöntemin oluşturulması gereklidir.

İbn Haldun, akıl ve düşüncelerini, duygularından ve maddeden uzaklaştırarak her nesnenin tabiatında derin anlamlar arayan, görünüşte birbirlerine benzeseler de tabiatında farklılıklar bulunan her sosyal olguyu aynı kabul edip, kıyas gibi genel değerlendirmelere tabi tutan filozof, din adamları ve siyasi idarecilerin yanılgıya düşme oranlarının, orta derecede bir zekâ, akıl ve sağlam bir tabiata sahip, kıyas ve genel kurallara göre hareket etmeyen, olguları kendi içsel dinamiklerinde değerlendirerek çözüme metodunu benimseyen sıradan insandan daha fazla olduğunu savunmaktadır. (Şentürk, 2009, s.165) Yani İbn Haldun'un yeni biliminin metodu, spekülâtif değil ampirik verilere dayalıdır.

İbn Haldun sosyal olayların tahlilinde sırf akla dayanan bilim yolunu spekülâtif olarak görmüştür. İbn Haldun'un yeni metodu, sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde sosyal olgular, deterministik bir temele dayalıdır. İbn Haldun, determinist sürecin tabiat ve toplum olaylarında benzer gelişme gösterdiğini belirtmiştir. Toplumun üretim temeline dayandığını ve ekonomik temel ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbn Haldun, aynı zamanda bu etkileşme süreci içerisinde ekonomik temel ilişkilerin de kültürel unsurlardan etkilenebileceğini belirterek determinist bir yöntemle ortaya koymuştur (Hassan, 2011, s.125).

İbn Haldun'un metodu, olaylara natüralist bir tutumla yaklaşmayı gerektirir. Yani metafizik ve dinden bağımsız olarak, olguların doğal neden ve sonuçlara göre açıklanması gerekmektedir. İbn Haldun, tarihsel ve sosyal olguların

değerlendirilmesinde, metafizik ve mantık gibi, bilgi edinme süreci sonunda kesin bir veri ortaya koyamayan araçlara güvenemez. O kendi metodolojisinde, önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmektedir (Şentürk, 2009, s.163).

4.4. İBN HALDUN'UN SİYASET TEORİSİ: MÜLK-DEVLET KAVRAMI

İbn Haldun eserinde insan topluluklarına dair her türlü sosyal ilişki ve kurumları incelerken devlet olgusuna verdiği önem açıkça görülmektedir. Devlet, İbn Haldun'un, büyük bir önem verdiği, neredeyse Mukaddime'nin üçte birlik kısmını kapsayan konudur (El-Husrî, 2001, s.216). Üretim-ekonomi temeli üzerinde insan kolektif gücünün(asabiyet) katkısıyla devlet olgusunun ortaya çıkışındaki kaçınılmazlık, Mukaddime içinde ağırlığı açıkça görülen bir yer tutmuştur (Hassan, 2011, s.234).

İbn Haldun'un teorisinde çok önemli bir konuma sahip olan ekonomik ilişkiler ve asabiyet kavramı, devletin temelini teşkil etmektedir. İbn Haldun, devletin bu iki temel üzerine kurulduğunu, bu iki temelden herhangi birinin aksaklığa uğramasıyla birlikte devlet kurumunun da kökten değişikliğe uğrayacağını belirtmektedir (MSU, 2013, s.558). Machiavelli'de, devletin sahip olması gereken başlıca temellerden birinin iyi ordular olması gerektiğini savunmuştur (Machiavelli, 2014, s.81).

Bununla birlikte, İbn Haldun, çok ve çeşitli kabile ve boyların bulunduğu topluluklarda, güçlü bir devletin kurulmasına nadir rastlandığını söyler. Bunun nedeni ise farklı ideoloji ve arzuların sürekli çatışma halinde olmasıdır. İktidarın yönetimi altındaki her kabile, çıkarları birbirlerine ters düştüğü anda sesini yükselterek, iktidara karşı koyma gereği duyarak, ülküsü olan iktidara gelme gücünü hissedebilir. Farklı soylardan kabilelerin bulunmadığı kabilelerde ise durum bunun aksinedir. Bu ülkelerde devleti kurup yerleştirerek, idare etmek kolaydır. Çünkü topluluk üyelerinde ortak düşünme tarzı yaygındır (MTD, 1977, s.378-379).

İbn Haldun'un mülk ile siyasal otorite kurmayı hedefleyen toplumsal dayanışma (asabiyet) arasında kurduğu ilişki, egemenliğin son tahlilde halk tarafından oluşturulduğu düşüncesine dayanması bakımından dikkat çekicidir (Say, 2011, s.555). Söz konusu halkın desteğinin zamanla azalması ve ortadan kalkması devletin egemenliğinin de son bulması anlamına gelmektedir (Age, s.355).

4.4.1.Mülkün Oluşmasının Zorunlu Koşulları

Weber'e (2014) topluluk oluşumunu, normal olarak, amaçlanan ereğe göre, çatışmanın en katı karşıtı olarak görmüştür. Ama buna bakıp, en içtenlikli topluluk ilişkilerinde bile ruhsal özelliklerce zayıf olanlara her türden şiddetin uygulanmasının tam anlamıyla olağan olduğu, türlerin ayıklanmasının başka her yerde olduğu gibi burada da yer aldığı ve yaşam olanakları, dolayısıyla da toplumsal yaşamı sürdürme bakımından farklılıklar ortadadır (s.78). İşte İbn Haldun'a göre de devlet, tam da bu noktada toplumsal yaşam için bir zarureti icap etmektedir. Toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için devletin varlığı, İbn Haldun'un sisteminde olmazsa olmaz olgulardan biridir.

İbn Haldun'un, sosyal hayatın oluşmasıyla birlikte, insanların birbirlerinin saldırganlıklarından korunmak için bir otoriteye ihtiyaç duyduklarını söylediğini daha önce belirtmiştik. Bu mülkün ortaya çıkmasının ve gerçekleşmesinin zorunlu koşuludur. Mülkün, var olabilmesinin ön şartı, siyasal iktidarın, riyasetten farklı olarak, yönetimi "hükmetme" yoluyla sürdürmesine bağlıdır.

İbn Haldun bu husustaki düşüncelerinin Gazali'nin düşünceleriyle paralellik gösterdiğini belirtmek gerekir. Gazali'de toplumsal ilişkilerin başlamasıyla birlikte, insanlar için bir otoriteye olan ihtiyacın belireceğini belirtir. Gazali devletin oluşumunu, sosyal hayatın kaçınılmaz bir sonucu olarak ele alır:

Sosyal hayat, insanlararası bir ilişkiler ağı meydana getirir. Bu ilişkilerin normal bir sonucu da ihtilaflardır. Ayrıca, toplumda korunmaya muhtaç insanlar vardır. Gerek ihtilafların çözümü, gerekse sonuncu husus, çeşitli müesseselerin kurulmasını gerektirir. Sonsuz bir çeşitliliğe ulaşan müesseselerin, amaçlarına hizmet edebilmeleri ve yeni kargaşalıklara yok açmamaları için de

koordine edilmeleri gerekir. İşte bu koordinasyon ihtiyacı, merkezî bir otoritenin, Gazâlî'nin deyimiyle bir "melik" ya da "emir" in ortaya çıkış nedenini açıklar (Orman, 2014, s.143).

İbn Haldun bedevi toplumsal örgütlenmesinden hadarî toplumsal örgütlenmesine geçişi zorunlu olarak görmektedir. Çünkü bedevi topluluklarında bireyler arasında dayanışma sağlayarak ortak bir eylem ve düşünce biçimi meydana getiren asabiyetin gayesi, iktidarı ele geçirmektir. İbn Haldun'a göre devlet, uygarlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Uygarlık ise yerleşik bir hayat tarzı ile ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un sosyal teorisinde, bedevi sosyal örgütlenmesinin bir üst aşamasında, tarım toplumunun egemen bulunduğu bir evrede yerleşiklik hali esastır.

Buradan hareketle İbn Haldun, devlet kurumu ile uygarlık arasında madde ile suret arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurmuştur. Nasıl ki suret, maddenin varlığını muhafaza eden bir şekil ise, medeniyetsiz bir devlet de düşünülemez. Bu iki kavram birbirinden ayrılamaz. Herhangi birinde ortaya çıkan aksaklık, bir diğerine de etki edecektir, birinin yokluğu diğerinin de yokluğuna neden olacaktır. İnsanın tabiatında, egemenin mevcudiyetini gerektiren bir saldırganlık ve yardımlaşma ihtiyacı vardır. İbn Haldun'a göre devletin anlamı budur. İnsanların tabiatlarında var olan bu toplumsallık özelliklerinden dolayı siyasete ihtiyaç duyulmaktadır ve tabii bir şeydir (MSU, 2013, s.682).

Kandaş topluluklarda, iktidarın maddi anlamda temelini kandaş toplumun sosyo-ekonomik örgütlenmesi, manevi anlamdaki temelini sevgi-esirgeme-dayanışma duygusu yaratmaktadır. Devlet yoluyla uygulanan yönetimde ise esas olan ise iktidar olabilme ve bunu sürdürebilme yeteneği olan kudrete dayanır (Hassan, 2011, s.214). Burada görüldüğü gibi İbn Haldun'un bedevilik-hadarîlik temel ayrımı kendisini mülk devlet teorisinin açıklanmasında da göstermiştir. Devlet; sadelik, yüreklilik, sertlik ve vurucu güce dayanma gibi özelliklerin beslediği bedevilikten, yerleşikliğin ve özellikle şehir hayatının temellendirdiği uygarlığa geçiş ile doğmuştur (Age, s.237).

Devlet ilk kuruluşundaki bedevilik devresinden sonra değişmeye başlar. “*Yeni bir üretim tarzı, yeni kurum, kural ve kavramlara olan ihtiyacı doğurmuş, bunlar daha önce var olanlardan kuşkusuz etkilenecek ama yeni gereksinimleri karşılayacak biçimde yapılan tasarımlar sonucu oluşturulmuştur*” (Koray, 2011, s.21-25). Devletin yapısının temelindeki bu değişim, asabiye'nin yok olması ve iktisadi bozulma, devletin de yavaş yavaş bozulmasına yol açacaktır. Bedevi halden yavaş yavaş sıyrılmasıyla, meydana gelen moral ve etik değişimle birlikte, iktisadi ve siyasal faktörlerin de etkisiyle devlet yavaş yavaş duraklama sürecine girecek daha sonra kaçınılmaz olarak çökecektir.

4.4.2.Egemenlik-Siyasal İlişki Açısından: Hakiki Mülk-Sınırlı Mülk

Hükmetme ilişkisi toplumlar için yaşanması gereken doğal bir süreçtir. Bu otoriter örgütlenme, toplumları oluşturan bireyler arasındaki zulüm ve düşmanlığı önlemek amacıyla. Hükmetmek, kuvvet sahibi olmak ve zorla hükmünü yerine getirmekle yürür. Hükm'ün tek şartı, kuvvetli bir asabiye'ye sahip olarak devlet kurmak değildir. Tebaayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, temsilci heyetler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar ancak tam anlamıyla hükm sahibi olabilir. Yani tam anlamıyla egemenliği kurmuş ve kabul ettirmiş olması gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun mülkü egemenlik- siyasal ilişkisi açısından gerçek mülk ve sınırlı mülk olmak üzere bir ayrıma tabi tutmuştur.

4.4.2.1.Hakiki Mülk

İbn Haldun'a göre kendi egemenliği üzerinde başka bir egemenlik bulunmayan siyasal örgütlenme “hakiki mülk” tür. Bir hükümdarlık kurmuş olabilmek için, asabiye sahibinin kendi kavmi ve aşireti üzerinde bir hükmü ve zor kullanabilme gücü olması gerekmektedir. Hükümdar, o devletteki mutlak otorite sahibi olan yönetici konumunda bulunmak zorundadır, kendisinin üzerinde herhangi başka bir güç ve yetki bulunmamalıdır.

İbn Haldun'un sisteminde hakiki manada mülk; kavmi üzerinde tek başına ve tam bir hâkimiyet kurarak iktidarın yegâne sahibi olmak, vergi toplayarak mali ve iktisadi bağımsızlığını sağlayabilmek, elçiler göndererek yabancı devletlere karşı varlığını kabul ettirebilmek, hudutları koruyarak askeri bağımsızlığını ve gücünü kazanmış olabilmek ve herhangi bir başka devletin himaye ve hâkimiyetinde bulunmayarak tam bağımsız bir siyasi örgütlenme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (MSU, 2013, s. 417-418).

4.4.2.2.Sınırlı Mülk

Sınırlı mülk ise gerek devlet içi iktidar açısından gerekse devletlerarası bağımlılık ilişkileri bakımından ortaya çıkan bir kavramdır (Hassan, 2011, s. 250). Kendi asabiyeti, diğer tüm asabiyetler üzerinde galip ve hâkim olma seviyesinde bulunmayan, diğer kuvvetleri kırma gücüne sahip olmayan ve kendisinin üstünde diğer bir asabiyetin hükmü bulunan bir şahsın hükümdarlığı nakıs(eksik, sınırlı) mülktür. Sahası geniş olan bir tek devletin egemenliği altında toplanan bölge emirleri ve çevre reisleri (derebeyler, muhtar) böyledir. Bunlar için mülk tam gerçekleşmemiştir (MSU, 2011, s.418).

İbn Haldun burada yarı bağımsız devlet şeklinden bahsetmektedir. Sınırlı mülk iki hal üzerinedir. Birincisi “Devletlerin, onlara mahsus olan şeyleri yapacak kudrette olmamalarıdır.” İkincisi de diğer büyük bir devletin egemenliği altında bulunan devletçiklerdir. Bu yapılar İbn Haldun'un sınırlı olarak değerlendirdiği siyasal yapılardır (Hassan, 2011, s.252).

İbn Haldun eksik ve tam mülk sınırlanmasını yaparken tam bağımsız ve yarı bağımsız devlet şekillerinden bahsetmiştir. Ona göre bir devletin tam bağımsız olabilmesi için, diğer bütün egemenliklerin üzerinde bulunması, uluslararası manada ise kabul edilir vaziyette bulunması gereklidir. Sınır mülk ise yarı bağımsız devlet olarak öne çıkmaktadır ve tek bir egemenliğin altındaki çeşitli otonom yapılar olarak nitelendirilebilir.

Machiavelli, bir prensliğin gücünü, yeterli bir ordu kurabilen ve kendisine saldıracak herhangi birisiyle savaşılabilecek kapasiteye sahip olmasıyla ölçmüştür (Machiavelli, 2014, s.75). İbn Haldun'un siyasal sisteminde ise hakiki manada hâkimiyet sahibi olabilmenin koşulu oldukça geniştir.

4.4.3. Siyasal Sistemler

İbn Haldun'un siyaset terminolojisinde 2 çeşit siyasal sistem vardır: Dini Siyaset ve Mülk. İbn Haldun burada bir de “Siyaset-i Medeniyye”den bahsetmektedir. Ancak toplumsal yaşamın dinamiklerini incelemek yerine, olması gereken bir toplumsal düzeni incelemiş olması dolayısıyla kendi siyaset sistemi içerisinde değerlendirmemiştir. Mülk'ü ise kendi içerisinde iki farklı biçimde incelemiştir: Siyasi Mülk ve Tabii Mülk

4.4.3.1.Mülk

Mülkün esası, insanlar için toplum hayatı yaşamının zorunlu oluşundandır. Mülkün gereği ise insanın tabiatında mevcut bulunan hayvani hislerden ileri gelmektedir. Yani devletin anlamı, insanın tabiatındaki vahşilik eğiliminin kontrol altına alınmasıdır. Mülk iki türdür. (Mülk örgütlenmesinden bir önceki konuda bahsedildiği için burada genişçe ele alınmayacaktır.)

• Tabii Mülk

Bu idare zora, güce, galebeye, şahsi arzu ve maksatlara dayanan, keyfi, iptidai ve bir nevi hayvani bir şeydir. Tüm halkı belli bir arzu ve maksadın icabına göre sevk ve idare etmektir (MSU, 2013, s.421).

• Siyasi Mülk

Akli düşünceye dayanan bir idare şeklidir. Burada kanun yapıcılar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan kişilerdir. Tabii mülkün tecrübelerle geliştirilmiş halidir. Laik bir idare biçimi söz konusudur (Age, s. 422).

4.4.3.2.Dini Siyaset

Kuralları Allah tarafından konulmuş olup, tebliği ve hükmü Allah'ın insanlar arasından seçtiği nebiler ve onlardan sonra yerlerine geçen seçilmiş halifeler tarafından gerçekleştirilmiş olan, sadece dünya faydasını değil aynı zamanda uhrevi faydayı da gözeterek insanları sevk ve idare etmeye yönelik siyaset biçimidir. Halifelik, şeriata dayanan, genellikle insanların ahiret faydasını gözeten dini ve siyasal bir kurumdur.

İbn Haldun'a göre halifenin iki görevi vardır. Bunlardan ilki dini korumak, diğeri ise dinin hükümleriyle dünyayı yönetmektir. “*Hilafet dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin dini bir siyasetle idare edilmesi hususunda şeriat sahibine niyabettir*” (MSU, 2013, s.423).

İbn Haldun, halifeliği akli zaruret dolayısıyla kabul eden filozoflara karşı çıkmıştır. Filozoflar, insanlar için toplu halde yaşamanın zaruri olduğunu, çeşitli arzu ve maksatların bir noktada çatışacak şekilde toplandığını ve bu ihtilafları önleyici ve engelleyici bir hâkime ihtiyaç olduğunu bu hâkiminde filozoflar ya da peygamberler-halifeler olması gerektiğini savunmuşlardır.

Hâlbuki dini hüküm ve şeriat mevcut olmasa da mülkün ezici gücü ve şevket sahiplerinin kahrı ile ihtilaflar önlenabilir ve insan nev'inin muhafaza edilmesi mümkün olabilecektir. Bu durumda imam

ve halife zaruret icabı değil, toplum içerisinde oluşan bir fikir birliğinden ibaret olan icma hususuna dayanmaktadır (Age, s.424).

İbn Haldun'a göre, insanlardan çok az bir topluluk halife tayin etmenin zaruri olmadığı görüşündedir. “*Şu halde ümmeti ve milleti oluşturan fertler, adalet üzere, Allah'ın ahkâmını gerçekleştirmek hususunda anlaşmaları sürece imamet mertebesine (hilafet) gerek kalmayacaktır*” (Age, s. 425).

Ortaçağ, hem İslam dünyasında hem Batı'da siyasal iktidarın dinsel referanslarla açıklandığı bir dönemdir. Ancak İbn Haldun, siyasal iktidarın gerekliliğini, nasıl ve neden ortaya çıktığını, kuruluş, gelişme ve çöküş sebeplerini, kendi yarattığı umrân bilimi çerçevesinde bir takım sosyopolitik kanunlarla ortaya koymuştur. İbn Haldun, hükümdarlık ile peygamberlik olaylarını birbirinden ayırmakta, hükümdarlığı beşeri bilginin ve düşüncenin alanına sokmakta, peygamberliği ise yalnızca imana bağlayarak, sosyal hadiselerin açıklanmasında onun hiçbir ilişkisi olmadığını göstermeye çalışmaktadır (Fındıkoğlu, 1961, s.108).

Bu bakımdan İbn Haldun, teorisinin İslam'a karşıt oluşturabilecek herhangi bir öğeyi kapsamadığını ortaya koyma çabalarına girişmiştir. İslam dini mülkü yasaklamamıştır. İnsanın hem bu hem de öteki dünyadaki hayatı ile ilgilenen dini siyasetin, mülk ile aralarında bir karşıtlık yoktur. Yalnız dini siyasetin, mülke göre daha yüce, daha gerçek bir amaç peşinde yani insanın mutlak olarak mutluluk ve huzuru peşinden koştuğu, hem dünyevi hem uhrevi faydayı gözetmesi bakımından, akli siyasete göre daha üstün olduğunu düşünür. Ancak bunu sağlayabilmenin birinci şartı, yani insanın uhrevi faydasını gözetmenin ilk şartı, onun bu dünyadaki hayatının düzenli ve güvenli bir biçimde oluşturulabilmesinden geçer (Arslan, 2014, s.172).

İbn Haldun, İslam'ın mülkü yermesinin, mülkün doğasında varolan kahr, zulüm, haz ve zevklerden yararlanma gibi özelliklerinden ileri geldiğini düşünmektedir. Öte

yandan şeri hükümler, adaleti, eşitliği, dinin ayakta tutulmasını övmüş ve bundan ötürü sevap vadetmiştir. Mülkün doğasında yukarıda bahsedildiği gibi kahr, zulm ve nefsi isteklere aşırı yönelim olsa da, dinin hoş ve zorunlu gördüğü adalet ve eşitliğin sağlanması gibi yükümlülüklerde mülkün tabiatında vardır. Bu bağlamda şeri hükümler, mülkü zatından dolayı yermediği gibi terkedilmesini de emretmemiştir (MSU, 2011, s. 425). Düşünür burada mülkün doğasında bulunan ve şeriatın övdüğü bir takım özellikleri ön plana çıkararak, filozofların hilafetin zaruri olduğuna dair tezlerini çürütmek istemiş, mülkün İslam kuralları açısından meşruluğunu saptamaya çalışmıştır.

İbn Haldun, filozofların, peygamberlik kurumunun varlığını insan için tabii bir özellik olarak gördüğünü ve bunu akli delillerle ispatlamaya çalıştıklarını belirtmiştir. “*Bazı İslam bilginleri(filozoflar) peygamberliğin insanlara özgü zorunlu bir kurum olduğunu ve insan topluluklarının başında her zaman dinsel bir önderin bulunduğunu öne sürer*” (Uygun, 2008, s.98).

İbn Haldun’a göre filozofların bu tür bir akıl yürütmeleri yanlıştır ve kesin bir delile dayanmaz. Hatta öyle ki kendilerine hiç peygamber gönderilmemiş, kitap ehli olmayan pek çok kavim, kendilerine devlet kurarak içtimai bir hayat yaşamışlar, medeni eserler ortaya koymuşlardır. Bunlar şeriat olmadan da toplumsal bir düzen ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir. Bunların sayısı kitap ehli olan insan topluluklarına nispeten daha fazladır. İbn Haldun hilafeti doğal bir olay olarak değil, tabiatüstü bir kurum olarak düşünmüştür (MSU, 2013, s.215-216).

Özellikle İbn Haldun’un yaşadığı dönem itibariyle ve İslam’ın dinsel ideolojisinin gereği tek siyaset biçimi olarak, yalnızca halifenin üstünlüğünü tanıdığı düşünülürse, İbn Haldun’un dinden bağımsız bir hükümdarlık gücünü savunması ilginçtir. İbn Haldun kendisi için çok önemli olan mülk ve asabiyeti yasanın kesinlikle mahkûm etmediğini kanıtlamaya özen göstermektedir. Süleyman Uludağ’a göre, İbn Haldun burada şeriatın gereksiz bir kurum olduğunu ispatlamaya çalışmamış, toplumsal

hayat ve devlet kurumu için şeriatın varlığının zaruri olup olmadığını ortaya koymak istemiştir:

“O, burada sadece durum tespiti yapmaktadır. Ancak kesin bir mecburiyet yokken, herkesin ittifak halinde buldukları bir meselede, filozofları öne sürerek düşüncelerini ortaya koyan İbn Haldun’un bu tutumu son derece önemlidir. Laikliği esas alan bunca devlet varken, şeriat ve din olmadan içtimai hayat ve devlet olmaz demek doğru değildir” (MSU, 2011, s.216).

İbn Haldun, Arap-İslam Devleti’nin kuruluşunu, bu devleti kuran Mudar kabilesinin bedeviliğine bağlamaktadır. Bedevilik hali, asabiyet kuvvetlerini muhafaza etmelerini temin etmiş, refah vasıtaları bu asabiyeti yıpratmamıştır ve ötekilerden daha çok galip olmalarını sağlamıştır (Age, s.349).

Hz. Muhammed’den Muaviye’ye kadar olan elli yıllık süreçte, Müslümanlar bedevi Arapların aşağı standartları içinde basit, kanaatkâr bir hayat sürmekteydiler. Bu çok kısa süre içerisinde İslam fetihleri başarılmış ve İranlıların, Bizanslıların toprakları, hazineleri, zenginlikleri ele geçirilmiş olmasına rağmen bunlar onların hayatlarında dikkate değer bir değişme meydana getirmemiştir. Gerek henüz eski bedevi hayat alışkanlıklarını terk etmedikleri, gerekse İslam onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye davet ettiği için kendilerini belli bir darlık, hatta kıtlık içinde tutmaya devam etmektedirler (Arslan, 2014, s.181).

Araplar sadece kendilerini maddi nimetlere karşı sırt çevirmeye davet eden dinleri itibariyle değil, aynı zamanda bedevilikleri ve yurtları, alışmış oldukları zor, sert, çetin hayat şartları icabı olarak da dünya ahvalinden ve refahından en uzak kalmış olan bir millet idi. Kıtlığa ve darlığa, Mudar’dan daha dayanıklı hiçbir millet yoktu... Allah’ın kendilerine ihsan ettiği Muhammed (s.a.)’in nübüvveti sayesinde, Arap asabiyetinin din üzerinde toplanması, İran ve Bizans milletlerine hücum etmeleri ve dosdoğru bir vaadle Allah’ın kendileri için takdir ettiği toprakları talep etmeleri vaktine kadar vaziyet bu şekilde devam etmişti. Öbür milletlerin mülklerini ellerinden çekip aldıkları ve dünya nimetlerini kendilerine mübah gördükleri vakit artık içinde buldukları refah denizi coşmuş oluyordu (MSU, 2013, s.441).

Rousseau (2013), (Hz.) Muhammed’in son derece sağlıklı görüşlere sahip olduğunu belirtir: Siyasi sistemini iyi bir şekilde bağladı ve yönetiminin şekli ardılları olan halifeler döneminde ayakta kaldığı sürece, bu yönetim tastamam tekti ve bu nedenle

iyiydi. Ama Araplar gelişmeye koyulup, kültürlü, uygar, gevşek ve korkak hale geldiklerinde, barbarlar tarafından boyunduruk altına alındılar (s.184). Rousseau'nun bu görüşleri, İbn Haldun'un, "Dört Halife" döneminin bedevi nitelikte olup, daha sonrası bu özelliğini kaybederek mülk örgütlenmesine geçmesi sonucu, Barbar kavimler tarafından sahiplenilmesi hususunda belirttiği görüşlerini yansıtmaktadır.

Hz. Ali öldürülüp yerine Muaviye halife olarak seçildikten sonraki süreçte İslam için bedevi hayat tarzı unutulmaya başlanmış, mülkün doğası ortaya çıkmıştır. "İbn Haldun'a göre Muaviye ile birlikte ortaya çıkan bu rejimin karakteri "mülk" rejimidir. İbn Haldun'a göre devlet kurma hak yetkisine sahip olan kabile, asabiyet bakımından kabilelerin en kuvvetli olanıdır. Bu kanun İslam'ın bir hükmü olmaktan çok bir cemiyet kanunudur (MSU, 2013, s.432). İbn Haldun Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen çatışmanın kaynağı olarak "asabiyet" olgusunu görmüş ve bu durumu kendi geliştirdiği metoduyla sosyal kanunlar çerçevesinde irdelemiştir. Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden olaylar hakkında Hz. Ali'yi haklı bulsa da Muaviye'yi eleştirmekten kaçınmıştır. Muaviye'nin hata yapmasına rağmen maksadının sadece hak olduğunu belirtmiş, içtimai şartların zaruri neticesi olarak hilafeti ele geçirdiğini ve başka türlü hareket etmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir (Age, s.443). Çünkü İslam Devleti'nin kuruluş yıllarında Mudar kabilesinde sivrilip diğerlerine üstün gelen Kureyş asabiyeti, kısa sürede fetih hareketleri neticesinde iktisadi amillerin etkisiyle çözülüp dağılınca, ümmetin sevk ve idaresi, Arap olmayan İran ve Türk asıllı asabiyelerin eline geçmiş, tabiatıyla bu suretten "halifenin Kureyş'ten olması" şartı da kendiliğinden ve fiilen ortadan kalkmıştır (Age, s.447, 25. Dip).

İbn Haldun'a göre halifelik, Muaviye döneminde gayri islami bir yönetim şekli olan mülk örgütlenmesine dönüşmüştür. Bedevilik, sadelik ve tazelik adım adım son sınıra doğru yol alınca, asabiyetin gayesi olan mülk örgütlenmesi ortaya çıkacak, kahr ve tagallüp husule gelecek, refah ve dünya malını artırma hükmünü ve sonucunu meydana getirecektir (Age, s.442). "İslam fetihleri arttıkça, mal ve yetkilerini artıran başkanlar önce hayat kaydıyla şef olmaya başlamışlar ve tekelci

yönetimin tohumlarını atmışlardır. Yönetimin gittikçe müstebitleşmesi(despot), kendisini baskı-sömürü-zulüm uygulamalarının yoğunlaşmasıyla göstermiştir. Bu uygulamaları mümkün kalan siyasal örgütlenme biçimi ise devlet olmuştur” (Hassan, 2011, s. 226). “İbn Haldun dini şevkin zayıflamasının hilafetin dünyevi kısmını güçlendirdiğini ve sonunda onun mülk biçimindeki mutlak monarşiye dönüşmesini doğru olarak tespit etmiştir” (Rosenthal, 1996, s.142).

Sonuç olarak, İbn Haldun her ne kadar hilafet kurumunu diğer siyasi örgütlenmelerden üstün tutsa da, somut gözlemleri ve analizleri sonucunda mülkün, hilafete galip geldiğini belirterek, seküler nitelikte bir siyasal doktrin oluşturmuştur. İbn Haldun, imanlı bir Müslüman olmasına rağmen, her şeye şeriatî hâkim kılmaya çalışmamış, yeryüzünde olanların sebeplerini yeryüzünde aramış bir düşündürüdür. *“İbn Haldun’un kurduğu yeni bilim, devlet kavramının bağımsız ve laik incelenmesini davet etmiştir” (Hassan, 2011, s.234). “İlahî vahye dayanan peygamberlik ile siyasal bir mevki olan hükümdarlık arasında hiçbir mantıkî ve zorunlu ilişki bulunmadığını belirtmiş, böylece laik nitelikte bir gücün oluşturduğu evrensel devlet yönetimini kendi siyasal boyutları içinde incelemiştir” (Gürkan, 2013, s.77). İbn Haldun, her ne kadar mülk devletin, içtimai kanunlardan dolayı, hilafete üstün geldiğini belirtse de, hilafeti, siyasal sistemler içerisinde en yukarıda görmektedir. Çünkü hilafet, insanın hem bu dünyasının hem de öldükten sonraki yaşamının faydasını gözetir. İbn Haldun’da peygamberlik, daha çok “liderlik üstü” bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Liderlik, daha çok salt bir bölgeyi kapsarken, peygamberlik insanlığın bütününe ilişkin “global” çözüm önerileri sunar (Ülger, 2004, s.58).*

4.4.3.3.İbn Haldun'un "Medeni Siyaset" Teorisine Eleştirisi

İbn Haldun, filozofların ortaya atmış olduğu bir diğer yönetim biçimi olan "Medeni Siyaset" (es-siyaset-i medeniyye) i, kendi sınıflandırmasının içerisinde bir siyasal sistem olarak saymamıştır. Platon-Aristotelesçi siyaset felsefesini İslam'la bağdaştırmak, uzlaştırmak çabası ve bu amaçla gerçekleştirmiş olduğu sistemi ile İslam düşüncesini ve kendisinden sonra gelen diğer filozofları derinden etkileyen Farabi, Platon'un ürünü olan bu siyaset felsefesini "El Medinetü-l Fazıla" adlı eserinde açıklamıştır. İbn Haldun, Mukaddime'de "Siyaset-i Medeniyye"den şöyle bahsetmiştir:

Filozoflara göre, siyaset-i medinenin mânası bahiskonusu ictimâî hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zâtı ve huyu, (şahsı ve davranışı) itibariyle nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması, hatta esas itibariyle hâkime dahi ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği içtimaa medine-i fâzıla (ideal city), orada göz önünde tutulan kanunlara da siyaset-i medeniye (political utopias) ismini verirler (MSU, 2013, s. 571).

İbn Haldun, filozofların bu siyasetten maksatlarının, toplumu teşkil eden fertlerin sevk ve idare edilmesi değil, olması lazım gelen ve düşünülen farazi nitelikteki siyasi olayların incelenmesidir. Yani var olan siyaset biçimlerini incelemek yerine, insan ve insan toplumuna kurallar koymak isteyen, toplumun ne şekilde olduğunu incelemek yerine onun ahlâk ve hikmetin gerekliliklerine uygun olarak ne şekilde olması gerektiği ve nasıl idare edilmesi gerektiğini açığa kavuşturmaya çalışan bir siyaset biçimidir (Arslan, 2014, s.388). Toplumu oluşturan bireyler fazilet olarak yükseltildiklerinde, toplumsal düzen kendiliğinden sağlanmış olacak, yasaklayıcı bir otoritenin varlığına duyulan ihtiyaç ortadan kalkmış olacaktır.

Ahmet Arslan, ne Farabi'nin ne de İbn Sina'nın, siyaset teorilerinde, İbn Haldun'un burada ileri sürdüğü gibi yöneticisiz bir toplumun imkânına inanmadıklarını söylemiştir. Onlar, aksine varsaydıkları ideal bir toplumun gerçekleşebilmesi için insani fiillerin amacı olan iyilik ve mutluluğun ne olduğunu bilen filozof ve peygamberlerin varlığını toplumda otoriter bir yapının makul biçimde sürdürülebilmesi için zorunlu görmüşler. Çünkü onlar, sıradan bir insanla filozof

ve seçkinler arasında ayırım yapmakta, ikinciler olmaksızın birincilerin, kendi başlarına, varlıkların hakikatinin, mutluluğun, erdemliliğin ve iyiliğin doğasına erişemeyeceklerini düşünmektedirler. Kısacası onlar, bir toplumda filozof veya peygamberin varlığını zorunlu olarak görmektedirler (Age, s.385).

İbn Haldun, bu hususta filozofları, otoriter yapının filozoflardan yahut peygamberlerden olması gerektiği, en iyi toplumsal düzenin ancak bu yolla sağlanacağına ilişkin görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. İbn Haldun, kitap ehli olmayan toplumların, kitap ehli olan toplumlara göre sayıca çok daha fazla olduklarından, bu toplulukların devletler kurarak içtimai bir hayat yaşadıklarından, çeşitli kültürel ve medeni faaliyetlerinin mevcut olduğundan bahsetmiştir.

Hükemânın zikrettiği üzere bu, yani bir başa ve hükümdara sahip olma hususu bazı dilsiz yabancı hayvanlarda (hayvânât-ı ucm, ve hayvan-ı nâtik olmayan canlılarda) da mevcuttur. Nitekim arı ve çekirgede böyle bir durum vardır. Çünkü yapılan incelemeler, bu hayvanların, yaratılış ve vücutları bakımından onlardan farklı ama şahıs (fert ve şekil) itibariyle kendilerinden olan bir reisin hükmüne girdiklerini, ona boyun eğdiklerini ve tâbi olduklarını göstermiştir. (...) İslâm alemindeki filozoflar bu delile ilaveler yapmaktadırlar. Zira onlar nübüvvetin varlığını ve bunun insanlara ait tabî bir hassa olduğunu aklî delille ispat etmeye çabalamakta, bu delili son haddine kadar takrir ve izah etmekte ve insanlara haksızlıkları yasaklayan (nüfuzlu ve tesirli bir otoritenin) bulunması şarttır, sonucuna ulaşmakta ve sonra da şöyle demektedirler: Sözkonusu hüküm, Allah tarafından farz (ve takdir) kılınmış ve insanlardan biri vasıtasıyla tebliğ edilmiş bir şeriata dayanır, şer' ile hasıl olur, şeriati tebliğ eden zat, Allah'ın ona tevdi ettiği ilahî hidayet hususiyetleriyle diğer insanlardan temayüz eder. (...) Görüldüğü gibi hükemâya ait bu kazıye kesin bir delile dayanmaz. Çünkü (ictimai) varlık ve beşerin hayatı bazan bunsuz da tamamlanır. Bir hakimin kendisi için vaz ettiği hüküm veya insanları zabt u rabt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyet ile de ictimai varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir. Dikkat edilmelidir ki, ehl-i kitap olan ve nebilere tâbi bulunanlar, Mecusilere (ve putperestlere), nisbetle azdır. Ehl-i kitap olmayan gayr-i Müslimlerin dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olmakla beraber, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve (medenî) eserleri de mevcut olmuştur. Zamanımızda da (peygambersiz kalan) kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir. İnsanlar için tesirli bir yasakçı (güçlü bir otorite) olmazsa beşerî hayat behemehal bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Halbuki kitap ehli olmayan gayr-i Müslimlerin cemiyetleri ve devletleri bunun , yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir. (Demek ki şeriat olmadan da bir toplum düzeni ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir.) (MSU, 2013, s.215-216).

İbn Haldun'un sosyo-politik doktrinde, herhangi bir insani toplumun var olabilmesi için toplumun yasaklayıcı bir otoriteye duyduğu ihtiyacın mutlak ve tabii olduğundan mülkün incelendiği bölümde bahsetmiştik. Şayet bu otorite, şeriata dayanıyorsa dini siyaset adını alıyordu ki, dini siyaset hem dünyevi hem uhrevi faydayı gözetmesi bakımından insan toplulukları için akli siyasete göre daha faydalı olmasına rağmen, toplumun sevk ve idaresinde olmazsa olmaz bir konuma sahip olmadığını da açıklamıştık. İbn Haldun, halife tayin etmenin aklen zaruri olmadığını hatta halifesiz de sulh içerisinde yaşanabileceğinin mümkün olduğunu göstermiştir. Yani nübüvvet müessesesi, insan topluluklarının var olmasının zorunlu koşullarından değildir. Nübüvvet filozofların iddia ettiği gibi akli değildir onu idrak edebilmek yalnızca şer'an mümkündür.

İbn Haldun'un Farabi ve takipçilerine bu bağlam da yönelttiği bir diğer eleştiri de; "ideal devlet" siyasal sisteminin, olanı değil, olması gerekeni inceleyerek farazi bir tutum sergilemiş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldun, öteden beri kabul edilegelmiş olan "Es-Siyaseti Medeniyye" yi, ütopyacılık olarak görmüş, kendi siyasal sistemi içerisinde değerlendirmemiştir. "*İbn Haldun'un İslâm düşüncesinde epistemolojik dönüşüm olarak adlandırılan bu metodolojisi hem İslâm siyasî düşüncesine hem de siyaset felsefesi tarihine önemli katkılarda bulunmuştur*" (Şentürk, 2009, s.161).

V.BÖLÜM

5. İBN HALDUN'UN DÖNGÜSELÇİ TARİH KURAMI

5.1. UYGARLIĞIN DOĞUŞU VE ÇÖZÜLME SÜRECİ

İbn Haldun'un devletin geçirdiği aşamaları incelediği bölüm, "Tavırlar Teorisi" adıyla anılmaktadır. Hassan'a (2011) göre "*Devletin geçirdiği aşamalar sonucunda ömrünü tamamlamasını ortaya koyan tavırlar görüşünün esas itibariyle, İbn Haldun'un tarih felsefesini oluşturduğu kabul edilegelmiştir*" (s.266). İbn Haldun'un çevrimsel bir tarih felsefesi oluşturduğu pek çok İbn Haldun araştırmacısı tarafından belirtilmiştir. Togan'a göre İbn Haldun, bu hususta İtalyan Vico, Alman Spengler ve İngiliz Toynbee'nin mübeşşiridir (Togan, 1969, s.162).

Oswald Spengler, her devinimin kendi üstüne çevrildiğini ve başladığı noktada son bularak, hiçbir gelişme sağlamadığını belirtmiştir. Spengler'e göre mevsimler ve yaşam(doğum, ölüm ve sonra gene doğum) bunun en belli kanıtıdır. Spengler'e göre her kültür, bireylerin yaş aşamalarından geçer. Hepsinin kendi çocukluğu, gençliği ve yaşlılığı vardır:

Kültür öncesi aşamada ilk insan, et yiyen, göçebe, duyuları keskin ve meraklı, yerleşmemiş ve doğanın öbür öğeleriyle kavga halinde bir av hayvanıdır. Tarımın ortaya çıkışıyla köklü değişiklikler vukua gelmiş, insan köylüye dönmüştür, toprakta yerleşmiş ve kök salmış bir bitki halini almıştır. Bu aşamalar tarih dışıdır. Bu tarih öncesinde ya da kültür öncesi dönemde, siyaset yoktur, sınıflar yoktur, devlet bile yoktur. Yalnızca birbirlerine kan bağıyla bağlı göçebe ve tarımcı kabileler ve bu kabilelerin başlarında reisleri vardır. Kültürün ilk dönemi ise feodalizm ve aristokrat devlet aşamalarından oluşmuştur. Dünya tarihinin başlangıcı, kültürün doğuşu ve ilk dönemi olan feodalizm, şehrin ve birincil soyluluk ve rahiplik sınıflarının doğuşudur. Şehrin ve bu sınıfların ortaya çıkmasıyla siyasal varoluşun organik bir biçimde geliştirilmesi süreci başlar. Kültür öncesi kabileler ve halk, feodal bir devlet halinde örgütlenmeye başlarlar. Şehrin ve rahipliğin yanı sıra, dinsel şövalyelik fikirleri, ülkücülük ve değerler biçimlerinde zekâ da ortaya çıkar. Böyle olmakla birlikte, bütün örgütlenme feodal ve tarımsal kalmaktadır. Şehir hala yalnızca bir Pazar yeri ya da müstahkem mevki yahut dinsel bir merkezdir. Siyasal yaşam, geniş ölçüde, vassallarla feodal lordların birbirleriyle yahut bir üst lordlarla mücadelelerinden ibarettir. Ekonomik ve toplumsal egemen tin ve değerler, hala salt

tarımsaldır. Aristokrat devletin doğuşu ise, feodal, ataerkil biçimlerin, siyaset, kan bağları ve ilişkilerinin, feodal ekonomi ve değerlerin bir bunalım geçirip çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bir aristokratın başında bulunduğu ve aristokratik bir devlet halinde örgütlenmiş bir çeşit ulus doğar. Şehrin ve zekânın rolü artar. Kültür ilk döneminden sonraki döneme geçmeye başlar (Sorokin, 1972, s.94-95).

Spengler, kültür sonrası dönemde, devlet ve ulusal hükümet fikri olgun ve tam biçimleriyle gerçekleştiğini belirtmektedir (Bu evre İbn Haldun'un şehir uygarlığı evresidir). Kültür sonrası toplum, siyaset, ekonomi, teknik ve fikir bağlamında kırlara egemen olmaya başlamıştır. Şehirli değerleri tarımsal değerlerin yerine geçer. Şehir kırı sömürmeye başlar. Kan bağları önemsizleşir. Büyük bir kültürün bu son aşamasında, artık özü itibariyle şehirli kuruluşunda olan halk heyeti çözülerek biçimden yoksun bir kütleye dönüşür. Devlet, ulus, toplumsal tabakalar hep parçalanma eğilimi gösterir (İbn Haldun'a göre de tarım bedevi umrâna sanatlar ise hadari umrâna özgüdür. O, hadari umrâna geçilmesiyle birlikte, yeni sanatların ortaya çıkacağını belirtmiş, geçimlik ekonomi örgütlenmesinin, pazarda satmak üzere mal üretmenin mümkün olduğu bir yapıya dönüştüğünü belirtmiştir. Bedevileri her açıdan hadarilere bağımlı olarak görmüştür). Bununla birlikte anarşi ortaya çıkar. (Sorokin, 1972, s.95-98) "*Spengler'in tarih felsefesinde bu çevrimsel devim sonsuzca tekrarlanır durur ve evren eskiden nasılsa bugün de öyledir, yarın da öyle olacaktır*" (Hançerlioğlu, 2013, s.48).

Spengler'in bu çevrimsel tarih felsefesi ile İbn Haldun'un felsefesi arasında büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Spengler, tıpkı İbn Haldun gibi, kır kent ayrımı ekseninde, reislikten, aristokrat devlet biçimine geçişi mümkün kılan etkililikleri ön plana çıkarmış, nihayetinde her kültürün muhakkak parçalanma eğilimi göstereceğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Spengler ile İbn Haldun arasındaki benzerliklerin yanında farkları da görmek gerekmektedir. Turan Dursun'a göre en önemli fark şudur:

"İbn Haldun, "madde"yi ve "ekonomi"yi temel alır. "Kültür"ü ve "kültürel değişimler"i "öz" de (li zatihi) görmez, "geçim" ve "besin"e yönelik çabaların "arızı" ve bu alandaki toplumsal yaşama, "umran"a göre değişen yansımalar olarak görür. İbn Haldun, bağımsız ve eşsiz kültürler tanımaz. Ve İbn Haldun'un gerek toplum ve gerek devlet yaşamını insan yaşamına benzetmesi, "doğma,

erginleşme, yaşlanma ve ölme” gibi dönemlere ayırması gene Spengler ve benzeri organizmacılardan farklıdır. Çünkü İbn Haldun’a göre, yalnızca “yaşlanma” döneminde değil, “her an” oluş(kev) ve çözülüş(fesad) vardır. Değişme ve yenileşme her an söz konusudur. Bir başka deyişle ona göre çözülen ve ölen her şeyin her an “değiştiğini” yeri geldikçe vurgular. “Doğma, erginleşme, yaşlanma ve ölme” gibi evrelerden söz etmesi de her şeyin bu arada toplumun ve devletin de durum değiştirdiklerini anlatmak içindir. Çünkü İbn Haldun’a göre, her şey birbirine bağlıdır ve her şey “sürekli” durum değiştirir. Onun için bu “değişmeleri” göz önünde tutmayan tarihçinin yanlıya düşeceğini açıklar. Onun için “süreç” (vetire) sözcüğünü kullanır. İbn Haldun’da evrimci düşünce vardır. “Düşünen insan”a değin nasıl geldiğini uzun uzun anlatır. Ve İbn Haldun, Spengler gibi kaderci değildir (Dursun & Hassan, 2012, s.38).

Spengler, evrimi yadsımaya çalışmaktadır (Hançerlioğlu, 2013, s.48). Oysa İbn Haldun, şartların değişmesiyle insan kurumlarının da ağır ağır fakat sürekli olarak değişeceğini belirtmiştir (Ülken, 1998, s.207). Ve bu değişim ve gelişim sürekli olarak yukarıya doğrudur. Lacoste (2012), İbn Haldun’un dünya görüşünün, birleştirici olduğu kadar büyük ölçüde de evrimci olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun’da sürekli dönüşüm içinde olan bir sistem söz konusudur. Çünkü hareketlilik ilkesi şeylerin doğasına sokulmuştur. İbn Haldun’un yapıtında sık sık kendini gösteren tema, yaşam ve ölüm temasıdır (s.179-180). Lacoste’a göre İbn Haldun’un devlet ile bireylerin hayatı arasında bağlantı kurması sıradan bir benzerlik değildir:

Bu basit bir benzetme değil, anlamı derin bir karşılaştırmadır. Her gerçeklik harekettir, yaşam bunun en çarpıcı kanıtlarından birini oluşturur. Yaşam, evrimden başka bir şey olamaz. Yaşamsal gelişimin yadsınması, yaşamın yadsınması anlamına gelir. Canlı organizma doğduğu anda, ölüm tohumlarını da barındırır. Yaşamın kaçınılmaz gelişimi ölümün kaçınılmaz gelişimini açıklar. Aynı durum imparatorluklar içinde geçerlidir.

İngiliz tarihçi Tonybee’ye göre, “*İbn Haldun öyle bir tarih felsefesi tasarlamış ve ortaya koymuştur ki bugüne kadar hiçbir yetenek, hiçbir dönemde, hiç bir ülkede böylesine büyük bir yapıt yaratamamıştır*” (Age, s.7). Toynbee’nin tarih felsefesi, İbn Haldun’un tarih felsefesine oldukça benzemektedir. Togan’a (1969) göre “*Toynbee zaten İbn Haldûn’u yakından öğrenmiş, onun birçok fikirlerini benimsemiş bir âlimdir*” (s.165).

Toynbee, uygarlığın türeyişinin, ne ırk faktöründen ne de kendi başına coğrafi ortamdaki ileri gelmediğini, bu iki özgül faktörün birleşimi ile mümkün olduğunu belirtmektedir:

Belirli bir toplumda yaratıcı bir azınlığın ve ne çok elverişsiz ne de çok elverişli bir ortamın varlığı. Bu koşullara sahip olan gruplar, uygarlıklar olarak ortaya çıkmışlardır; bunlara sahip olmayan gruplar ise uygarlık-altı düzeyde kalmışlardır. Bu koşullarda uygarlığın doğuşunun mekanizması meydan okuma ve karşılık vermenin bir etkileşimi olarak formüle edilmiştir. Yukarıdaki tipte bir toplumda ardı arkası kesilmeyen bir meydan okuma olur; toplumda yaratıcı azınlığıyla bu meydan okuma başarılı olarak karşılık verir ve gereksinmeyi çözer. Bunun ardından yeni bir meydan okuma meydana gelir ve onu yeni bir karşılık verme başarıyla izler, böylelikle durum sürüp gider. Bu koşullarda hiçbir durulma yoktur ve toplum her zaman hareket halindedir. Bu gibi hareket onu er geç uygarlık aşamasına getirecektir (Sorokin, 1972, s.109-110).

Toplumların büyüme süreci ile çözülme süreci arasındaki başlıca fark, büyüme aşamasında uygarlığın durmadan yenilenen bir meydan okumalar dizisine başarılı karşılık vermesi, çözülme aşamasında ise, belirli bir meydan okumaya böyle bir karşılık vermeyi becerememesidir:

Herhangi bir toplumun tarihinde yaratıcı bir azınlık soysuzlaşıp da, artık liyakatli olmadığı bir konumu zorla elinde tutmaya kalkan yalnızca egemen bir azınlık haline dönünce, yönetici ögenin niteliğindeki bu ölümcül değişiklik, bir yandan da artık yönetici ögeye kendiliğinden hayran olmayan ya da onu özgürlükle taklit etmeyen ve isteksiz bir ezilen duruma indirilmesine karşı ayaklanan bir proletaryanın kopup ayrılmasını tahrik eder. Bu proletarya, kendisini ortaya koyduğu zaman, daha başından iki ayrı bölüme ayrılır. Bir iç proletarya ve bir de şimdi o uygarlığa katılmaya şiddetle direnen sınırların ötesindeki barbarlardan meydana gelen bir dış proletarya vardır. Dolayısıyla bir uygarlığın çöküşü, büyüme halinde olduğu sürece ne kendi içinde katı ve kesin bölümlere bölünmüş ne de ayrılmaz uçurumlarla komşularından ayrılmış olan bir toplumun toplumsal vücudu içinde bir sınıf savaşına yol açar. Toynbee'nin formüleştirmesiyle uygarlıkların çöküşünün niteliği üç noktada özetlenebilir: Azınlıkta yaratıcı gücün kesilmesi, buna paralel olarak çoğunluğun taklidinin durması ve sonuç olarak da toplumun bütününde toplumsal birliğin kaybolmasıdır (Age, s.111).

Uygarlıkların hepsinin değilse de çoğunun kaderi er geç bir çözülmeye uğramaktır. Gerileme aşaması, uygarlığın çöküşü, parçalanması ve çözülmesi olmak üzere üç alt aşamadan meydana gelir (Age, s.112).

Yaratıcı azınlık (İbn Haldun'da asabe sahipleri) büyüme döneminde durmadan yenilenen meydan okumalara bir dizi başarılı karşılık verirken, parçalanma döneminde bunu başaramazlar. Bu evrede yaratıcı azınlık, proletarya üzerindeki çekiciliğini yitirecektir. Bu durum, iç ve dış proletaryanın kontrol altında tutulabilmesi için daha fazla zor kullanılmasını gerektirecektir. Bu süreç içerisinde yaratıcı azınlık, uygarlığı ayakta tutabilmenin bir yolu olarak evrensel bir devlet yaratır; savaşa girer, dizginlenemeyecek kurumların kölesi olur, ancak bu durum sonucunda kendisinin ve uygarlığın yıkımını hazırlar. Dış proletarya kendisini örgütler ve eskisi gibi uygarlığın bir parçası olmak istemeyerek, gerileyen uygarlığa saldırmaya başlar. Yaratıcı azınlık, dış proletaryanın bu saldırılarını önlemek amacıyla kendisine kurtarıcılar edinir. Fakat hepsi boşunadır, kurtarıcılar uygarlığın parçalanmasını durduramaz, fakat ondan türeme yeni bir uygarlığın ortaya çıkması ve gelişmesi için bir tohum olarak işe yarayabilir (Age, s. 112-113).

İbn Haldun'a göre ise ihtiyarlık hali çökmüş hanedanlığın yeni baştan doğuşu şu şekilde olmaktadır:

Hanedanlığa bazı uzak eyaletlerin valileri bağımsızlıklarını ilan ederler. Çünkü hanedanlığın gölgesi kendilerinden uzaklaşmaya ve kabuğuna çekilmeye başlamıştır. Bu durumda eyalet valilerinden her biri, kendi kavmi için yeni baştan kurduğu ve ailesi efradında yerleşip karar kılan bir mülke sahip olur. Bu mülk veraset yolu ile ondan oğullarına veya taraftarlarına intikal eder. Tedrici surette mülkleri büyür, bazı hallerde bu mülk için varisler birbirleriyle kapışır, mülkün sahibini tayin için şanslarını dener ve her biri onu kendisine tahsis etmek için birbirleriyle mücadele ederler. Sonra içlerinden, rakiplerine nazaran daha çok kuvvetli olan diğerlerini mağlup ederek onların elindekini zapteder. İkinci şekilde şudur: Hanedanlığın komşuları olan milletlerden ve kabilelerden bir şahıs, onun üzerine yürür. Ona karşı harekete geçerken ya işaret ettiğimiz, bütün ahaliyi üzerinde topladığı (dini) bir davete dayanır veya kavmi içinde büyük bir asabiyyete ve şevkete sahip bulunur. Onun için kudreti büyüdüğünden, milletine ve kabilesine dayanarak mülk sahibi olmaya heveslenir, harekete geçen şahsın kavmi, mülk elde edebileceklerini tasarlamışlardır. Çünkü yerleşik ve eski hanedanlığa karşı izzet ve galibiyet kazanma haline gelmişlerdir. Ayrıca hanedanlığın başına da ihtiyarlık çökmüştür. Onun için de bu durumdaki şahsa ve kavme, o hanedanlığı istila etme yolu görünmüştür. Bu sebeple hanedanlığı zaptedip hâkimiyetine tevarüs edene (mirasa konma) kadar, durmadan ona akın düzenlerler (MSU, 2013, s. 565-566).

Toynbee, uygarlığın çöküşünü, iç proletaryanın azınlığı, taklidi ve takibi bırakması, dış proletaryanın ise artık uygarlığın bir parçası olmak istemeyip, sürekli örgütlenerek, gerileyen uygarlığa saldırması olarak açıklamış, İbn Haldun ise, ihtiyarlık çöken hanedanlığın yerine yeni bir hanedanlık kurulmasını sağlayan faktörleri, uzak eyaletlerdeki valilerin ayaklanması ve dışardan gelen komşu hanedanlıkların saldırıları sonucu olarak göstermiştir. Her iki yaklaşım arasında büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Toynbee'nin tarih felsefesini yaratırken, İbn Haldun'dan etkilendiği açık bir biçimde ortadadır.

Rousseau'da, siyasi gövdenin insan bedeni gibi, doğduğu andan itibaren ölmeye başladığını belirtir. Ancak Rousseau, devletin yaşam süresi hususunda İbn Haldun kadar katı değildir. Rousseau'ya göre devletin yaşamı, uygun politikalar güdülmesi sonucu mümkün olduğu kadar uzatılabilir:

Eğer Roma ve Sparta yok oldularsa, hangi devlet sonsuza kadar ayakta kalmayı umabilir ki? Şu halde, kalıcı bir kurum oluşturmak istiyorsak, onu asla ebedi kılmayı düşlemeyelim... İnsanın oluşumu doğanın eseridir; devletinki ise becerinin eseridir. Yaşamlarını uzatmak insanların elinde değildir, devletin yaşamını, ona olabilecek en iyi yapıyı vermek suretiyle mümkün olduğu kadar ileriye doğru uzatmak insanlara bağlıdır. En iyi oluşturulan da bitecektir, ama beklenmedik herhangi bir arıza zamanından önce kaybolmasına yol açmazsa, bir başkasından daha geç bitecektir (Rousseau, 2013, s.122).

5.2.İBN HALDUN'UN TAVIRLAR TEORİSİ

İbn Haldun'a göre devlet başlangıçtan çöküşüne kadar tek bir hal üzere kalmaz. Çağların değişmesi ile birlikte milletlerin ve devletlerin de halleri değişecektir. Nitekim düşünürün teorisinde "değişim olgusu" çok önemli bir yer tutmaktadır. İbn Haldun'a göre değişmeyen tek şey değişimin kendisidir.

Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır. İbn Haldun, bir devletin ömrünü istisnalar haricinde ekseriya üç neslin ömrünü aşmayacak biçimde, bir şahsın

ortalama ömrüne dayandırmaktadır. İbn Haldun'a göre bir devletin ve hanedanlığın ömrü, çoğunlukla üç nesli aşmaz:

- **Birinci Nesil:** Çetin hayat şartlarını göğüsleme, cengâverlik, yırtıcılık, şan ve şöhrette iştirak gibi bedeviliğin karakterini, sertliğini ve vahşiliğinin sürdürüldüğü nesildir. Bu sayede asabiyetin etkinliği kendilerinde mahfuz kalır. Kılıçları keskin ve çevreleri korkuludur, halk kendilerine mağlup olmuşlardır.

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

- **Üçüncü Nesil:** Sanki ellerinde hiç mevcut değilmişçesine bedevilik, sertlik(ve kabalık) zamanını unuturlar. İzzetin zevkini ve asabiyeti kaybederler. Bunun sebebi de kahir bir hâkimiyet altında bulunmalarındır. Nail oldukları türlü türlü nân u nimet sebebiyle onlardaki refah son haddine ulaşır. Böylece devlet için (bakıma ve beslenmeye muhtaç) bir aile haline gelirler. Savunmaya muhtaç durumda bulunan kadınlar ve çocuklar durumuna düşerler. Asabiyetleri tümünden ortadan kalkar. Himaye, müdafaa, mutalebe (cengâverlik, savunma ve istekler peşinde koşma)nın ne olduğunu unuttur giderler. Şekil, kılık, kıyafet, ata binme ve güzel maharetler hususunda, kendilerini, halka olduklarından başka türlü gösterir, onların gözlerini boyarlar. Hâlbuki atların sırtında oldukları halde ekseriya kadınlardan daha korkaktırlar. Hak talep eden biri karşlarına dikildi mi, ona karşı kendilerini

savunmak için mukavemet göstermezler. Bu takdirde devletin sahibi ve hanedanın başkanı, onların dışında kendisine destek olacak başka zorlu ve bahadır kişilere muhtaç olur. Mevâliyi çoğaltır. Devleti savunma konusunda kısmen de olsa kendisine yardımcı olacak bir çevre edinir, o devletin inkırazı konusunda Allah'tan izin çıkana kadar durum böyle devam eder. İzin çıkınca, devlet ve ondaki her şey ortadan kalkar (MSU, 2013, s.393-394).

Görüldüğü gibi ortada üç nesil vardır ve devletin ihtiyarlaması ve gerilemesi bu süre içinde olur. Devletler her biri ekseriya 40 yıllık aşamalardan oluşan bu 120 yılı aşağı yukarı geçemezler. Biraz daha evvel veya sonra olabilir ama takriben devletin ömrü budur (Age, s. 394).

Lacoste'a (2012) göre İbn Haldun, Mağrip tarihini, tek bir devletin yaşamsal çevriminin yinelenmesi olarak değil; tıpkı bir insanın gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarını yaşaması gibi, gençler, olgunlar ve yaşlılardan oluşmuş, birbirleriyle mücadele eden topluluklar olarak görür:

Gençlerden her biri, yetişkinlerin iktidarından ayrılıp, yaşlıların ayağını kaydırmaya çalışır. Gençlerin tümü zaferden emin olamaz, onlardan pek azı üstünlük sağlayacaktır; ama tüm yaşlılar birbirine az çok yakın bir yenilgiye mahkûmdur. Olgunluk dönemlerini yaşayanlar ise hem gençlere boyun eğdirmeye hem de güç bakımından denk oldukları yaşlıların iktidarını ele geçirmeye en yatkın kişilerdir (s. 189).

İbn Haldun, bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçirdiği süreci belirli dönemlere ayırarak incelemiştir. İbn Haldun'a göre devlet beş aşama geçirir. Bu tavırların ilki zafer, ikincisi istibdat, üçüncüsü refah ve büyüme, dördüncüsü duraklama, beşinci ve son tavır ise yıkılış tavrıdır.

5.2.1.Birinci Tavır: Zafer

İlk tavır zafer dönemidir. Kuruluş aşaması olan bu tavırda, bedevi toplumu başarılı kılan yani mülkün elde edilmesi olan galebeye ulaştıran başat aktör soy dayanışmasından ileri gelen asabiyet faktörüdür. Bu tavır, zafere ulaşma, müdafaa halinde olana karşı üstünlük kurarak, mülkü onun elinden çekip alma, zafer ve asabiyetin gayesi olan mülke ulaşma tavrıdır. *“Zaferin kaynağı sadece asabiyet ve ona tabi olan güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır. Devlet bu ilk tavırda bedevidir”* (MSU, 2013, s.395). Hanedanlıklar bu tavırda, mülkün arzu ve eğilimlerinden uzaktırlar. Çünkü bu dönemde devletin asabiyeti vardır ve asabiyet vasıtasıyla hâkimiyetini kurmuştur (Age, s. 553).

Hanedanlığın ilk döneminde toplanan vergiler, asabiyetleri ve faydalı olmaları nispetinde kabile mensuplarına ve asabiyet sahiplerine dağıtılacaktır. Reis, bu vergilerden, onları elde etme arzusu içinde olan asabiyet sahiplerinin lehine uzak duracaktır. Buna karşılık, onlara karşı izzet sahibi olmasına rağmen, onlar üzerinde tam anlamıyla hâkimiyet ve istibdat kurabilmek için, hanedanlığın kuruluş döneminde, asabiyet sahiplerine muhtaç durumdadır (Age, s.544-545).

Bu dönemde, henüz göçebe ve kırsal yaşamın gelenekleri varlığını sürdürdüğünden, soy dayanışması gücünü koruduğundan, hükümdarlık, aslında başkanlık örgütlenmesine benzer. Hükümdar, henüz tüm yetkileri kendinde toplayan tek karar verici değildir. Devlet, hükümdarlığı kuran güçlerin katılımıyla yönetilir (Uygun, 2008, s.146).

5.2.2.İkinci Tavır: İstibdat Dönemi

Bu tavırda hükümdar, kavmini kendinden uzaklaştırmak ve onlar üzerinde hâkimiyet kurabilmek için kendi nesebinden olmayan bir takım yabancı taraftar ve yardımcılara ihtiyaç duyar, bu yardımcılar vasıtasıyla kendi kavmine karşı üstünlük kurar. Onları devlet işlerinde, önemi büyük olan görevlere getirir.

Nietzsche'ye (2011) göre bütün organik yaşamın temelini tek bir içgüdü oluşturur, "Güçlü ve egemen olup yönetme içgüdü" (s.18). İbn Haldun'un tavrılar teorisinin, ikinci karn'ında da hükümet sahibinin tek başına egemenliğe sahip olma isteği, Nietzsche'nin bu düşünceleri ile anlaşılır kılınabilir. Ancak bu durumda belirtmek gerekir ki, egemenliği tek başına sürdürme tutkusu, hiçbir şekilde, özel bir dikta, bir tiranlık hali değildir. Hassan'a (2011) göre istibdat, devletin devlet olması için gerekli yönetimin, İbn Haldun'un deyişiyle "icab"ıdır (s.271). Hüküm ve tek başına ululuğa sahip olma hali, İbn Haldun'da mülk siyasetinin doğal bir sonucudur.

Devletin bu ikinci tavrı, hükümdarın, devleti kurarken birlikte hareket ettikleri, asabesini bir tarafa itip, onların yönetime ortak olma girişimlerini bertaraf ederek tek adam olma arzusunu gerçekleştirdiği ve iktidarı tekelleştirdiği bir dönemdir. Bu tavırda, devletin başındaki şahıs, kendi aşiretinin ve asabiyet mensuplarının, devlete paydaş olma hallerini yok etmek üzere, kendine taraftar toplamaya, azatlılar ve devşirmeler edinmeye ve bunları artırmaya önem verir. Devletin sahibi, kendi kavmine karşı hâkimiyetini savunur ve mecd ve şana, hanesi ve ailesi mensuplarının tek başına sahip olmalarını temin eder. Ancak bu dönemde bile asabiyet tam anlamıyla çözülmemiştir, hükümdarın, devleti kurarken birlikte hareket ettiği ve zafer sağlamasına yardımcı olan kavmi artık onun karışışında güç olarak bulunurlar:

Hükümdar, hâkimiyetin talep ve tesisi yolunda evvelkilerin ve önceki atalarının karşılaşmış oldukları gibi hatta ondan daha zor sıkıntılara, asabiyetinden olanlara karşı mücadele ederken, onlarla boğuşurken ve onları iktidardan defederken katlanır, bu yolda çok çetin ve daha fazla zorluklara göğüs germek mecburiyetinde kalır. Zira evvelkiler, mülkü yabancılara karşı savunmuşlar, bu konuda ecnebilerle mücadele etmişlerdi. Verdikleri mücadele ve müdafaa işinde de asabiyet sahipleri toptan onlara arka çıkmışlardı. Şimdi kendisi ise hâkimiyet hususunda yakınlarına karşı mücadele vermekte, onlara karşı mücadelesini yürütürken, uzak ve yabancı olanlardan pek az kimse ona destek olmakta, işte bunun için de cidden zor bir işe teşebbüs etmiş bulunmaktadır (MSU, 2013, s.400).

Bu tavır, hanedanlığın harap olmakta olduğuna dair işaretlerin ilk olarak ortaya çıktığı tavidir.

Çünkü galebeye esas teşkil eden asabiyet artık bozulmuştur. Bu durumda aşağılanmış olma ve sultanın düşmanca tavrılarına maruz kalma sebebiyle devlet ehlinin (ve hanedanlık mensuplarının) gönlü kırılmıştır, onun için hükümdara karşı kin beslemekte ve başına felaketlerin gelmesini

kollamaktadırlar. Bunun vebali ve zararı devlete ait olur. Artık devletin bu hastalıktan şifa bulmasının ümidi kesilmiştir. Zira geçmişe ait hususlar ve hatalar, devletin varlığını ve kalıntılarını ortadan kaldırıncaya kadar müteakip nesillerde pekişerek ve kök salarak devam eder (Age, s.412).

Bu dönemdeki devlet bakımından belirtilmesi gereken iki önemli değişiklik şudur: Birincisi; hükümdarın yakınlarını yönetimden uzaklaştırması nedeniyle soy dayanışması zayıflamaya başlamıştır. Hükümdar, artık yakınlık bağının doğurduğu dayanışmaya güvenemez. O, soy dayanışması yerine, kendisine sadık olan kişilerin duygu ve desteğinden doğan yeni bir dayanışmaya güvenir. Hükümdar bu doğrultuda ücretli bir ordu beslemeye başlar ve genellikle soy birliğinden kişilerin bulunmadığı bir bürokrasi oluşturur. İkinci önemli değişiklik, göçebe yaşam tarzının getirdiği alışkanlıkların unutulması ve kişisel kentsel yaşam tarzının iyice yerleşmesidir. Bu dönemde iktidarın kişiselleşmesi, kentsel yaşam tarzının bunu gerektirmesi kadar, hükümdarın, yıkılan devletin yönetim biçimine öykünmesi ile ilgilidir. Yıkılan devletin pek çok özelliği reddedilse bile, bazıları benimsenecek ve uygulanacaktır (Uygun, 2008, s.147).

5.2.3.Üçüncü Tavrı: Refah ve Büyüme Dönemi

Dinlenme ve rahatlık tavrıdır. Zira artık insan tabiatının meylenmekte olduğu servete, eserlerin ebedileştirilmesine ve yaygın bir şöhrete kavuşmak gibi mülkün semerelerinden olan hususlar elde edilmiştir. Bu yüzden devletin sahibi bütün gücünü vergi toplamaya, servet edinmeye, gelir ve giderleri zapt ve tespit etmeye, nafaka ve masrafları kaydetmeye, biriktirilen servetle de ulu binalar, muazzam sanat eserleri, geniş şehirler, yüksek heykeller (abideler), inşa etmeye sarfeder. Kendilerine delege olarak gönderilen öbür milletlerin eşrafına ve diğer kabilelerin ileri gelenlerine bahşişler verir, ihsanlarda bulunurlar. Ehil ve layık olanlara iyiliklerini yayar. Bununla beraber çevresinin ve taraftarının hallerini genişletir., askerlerinin durumunu araştırarak erzakını bol bol verir, her ay kendilerine verilen maaşlarını tam olarak öder. O derece ki, merasim günlerinde bunun iz ve belirtileri askerlerin elbiselerinde, silahlarında ve üniformalarında ortaya çıkar.

Mülk sahibi, bu nitelikteki bir ordu ile sulh halinde bulunduğu devletlere karşı iftihar eder, savaş halinde buldukları devletleri ise tehdit eder. Bu tavır, devlet sahiplerindeki istibdat(otokrasi, infirad ve istiklal) tavırlarının sonudur. Çünkü onlar bu tavırların tümünde reyleri itibari ile müstakildirler, tek başlarına karar verirler, izzet ve iktidarlarını tesis eder, kendilerinden sonra gelenlere yol gösterir(ve takip etmeleri gereken usulü izah eder)ler (MSU, 2013, s.400-401).

İbn Haldun'a göre devletin sahibi ve etrafındakiler, hanedanlığın orta dönemi olan, dinlenme ve rahatlık döneminde servet sahibi olurlar. Hanedanlığın başındaki şahıs, kavmi üzerinde istibdat kurup, onları yönetimden uzaklaştırınca, asabiyet sahiplerini vergilerden de uzaklaştırır ve onların yerine hükümdarın etrafını saran devşirmeler, devleti ayakta tutma ve yönetme hususunda ön plana çıkarlar. Bunun sonucunda, vergi gelirin tamamina yakın kısmına sahip olan hükümdar, önemli durumlarda harcamak üzere kendisine mal ve servet yığacaktır (Age, s.545).

Bu dönem boyunca, hükümdar, otoritesini kişisel gereksinimlerini karşılamak, zengin ve rahat bir hayat sürmek, bazı kamu hizmetlerini gerçekleştirmek için kullanır. Devlet gelirleri kentlerin güzelleştirilmesi, kamu binalarının yapımı, bilimin, sanatın desteklenmesi için harcanır. Devlet bürokrasisindeki herkes dünyanın nimetlerinden bolca yararlandığı gibi, halk için de huzur ve refah dönemi olmuştur (Uygun, 2008, s.147).

5.2.4.Dördüncü Tavır: Duraklama Dönemi

Kanaat ve barış safhasıdır. Bu tavırda bulunan devlet sahibi, öncekilerin (ve atalarının) tesis ettiği şeye kanaat eder, akranı ve emsali olan hükümdarlarla sulh içinde yaşar. Bu yolda, kendinden önce gelmiş ve geçmiş olan seleflerini taklit ederek adım adım onları takip eder, iktidardaki usullerin en güzeli ile onların yoluna tabi olur. Onları taklit etme, töreyi takip etme esasının dışına çıkmamanın hükümranlıklarını fesada uğratacağı, mecdi ve şanı tesis etmiş olan o zevatın bu

hususla daha basiretli oldukları görüşünü taşır. (Kanun-i kadime sıkı bir şekilde bağlanırlar.) (MSU, 2013, s.401).

Bu dönemin belirgin özelliği, devletin barışçıl bir politika izlemesidir. Artık toplum savaşçılık özelliğini iyice yitirmiş, soy dayanışmasından doğan gücü çoktan yok olmuş, başka devletlerle iyi geçinmek dışında izleyebileceği bir yol kalmamıştır. Hükümdarlar, bir önceki dönemde yaşanan bolluk ve refahın sonsuza kadar süreceği izlenimine kapılır ama durum böyle değildir. Toplum yalnızca savaşçılık gücünü değil, ekonomik gücünü de yitirmektedir. İçte ve dışta atılımların sona erdiği bir duraklama dönemi söz konusudur (Uygun, 2008, s.148).

5.2.5.Beşinci Tavır: İsrâf ve Tebzir

Bu tavır israf, har vurup harman savurma safhasıdır. Bu tavırda devlet sahibi hükümdar, zevkleri ve nazları yolunda eş dost, meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve çevresinde toplanan dalkavuklar için, evvelkilerin topladıkları serveti telef eder. Büyük ve önemli işlerin başına bunları getirir. Halbuki bunlar bu nevi işleri müstakilen yürütemezler, üzerine aldıkları hususlarda neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiğini bilmezler. Hükümdar, kavminden olan en önemli taraftarlarının, büyük yardımcılarının ve baba dostlarının gönüllerini kırar, onları kendine kin besleyen ve yardıma muhtaç olduğu zaman desteklerini, çeken bir hale getirir. Dost ve taraftarlarının bozulmalarına sebep olur. Askerler için ayrılan paraları, kendi şehveti ve arzuları uğrunda harcayarak zayeder, bizzat gidip ordu mensupları ile temas etmekten, ihtiyaç ve dertlerini tespit etmekten uzak kalır. Böylece selefinin tesis ettiğini tahrip ve inşa ettiklerini yıkmış olur. Bu tavırda devlette ihtiyarlık tabiatı hâsıl olur. Kolay kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar MSU, 2013, s.401).

Kandaşlığa dayanan asabiyetin yok olmasıyla, hükümdar, kendisine yardımda bulunan ve destek olan devşirmelere ihtiyaç duyar. Çünkü devlet artık ihtiyarlamıştır ve çökmeye yüz tutmuştur. Bu aşamada sultan gelirlerini, artık silahlı kuvvet ve

asabiyet sahibi olan kandaşı olmayan devşirme yardımcılarına tahsis etmiştir. Devlet yönetiminde önemli görevlerde liyakatsiz memurların çalıştırılması sebebiyle, devletin gelirleri eksilir. Bu memurlar, yönetme ve koruma işlerinde sadece kendi çıkarlarını düşünürler ve sadece makam ve para için hükümdarın etrafındadırlar. Hazinesini ve servetin devletin önemli işlerinde kullanmıştır. Artan masraf ve ihsanlar sebebiyle vergi gelirleri de azalmıştır. Hanedanlığın mala olan ihtiyacı şiddetli bir hal almıştır.

Mal ve servette meydana gelen bu azalma, hükümdarın ihsanını azaltacaktır. Hanedanlık, ekonomide en önemli pazardır, ticari faaliyetlerin merkezi konumundadır. Hükümdarın yakın çevresindekilerin, koruma görevlilerinin ve memurların, ücretlerinde ortaya çıkan bu azalma eğilimi, ekonomiyi kötü yönde etkileyecektir. Çünkü onlar, veri ekonomideki en büyük harcama kalemini oluştururlar. En büyük tüketici kesim bunlardır. Ücretlerin azalmasıyla toplam talebin düşmesi, ekonomide durgunluk meydana gelecektir. Bu da devletin vergi gelirlerinin azalmasına yol açacaktır. Bu nedendir ki devletin harcamaları ne kadar çok olursa, gelirleri de o nispette fazla olacaktır. Şayet devlet, halktan aldığı vergiyi bir şekilde halka geri döndürmelidir. Mal, hükümdar ile kamu arasında dolaşma halinde olmalıdır. Hükümdar, bu malı gasp ederse, halkın alım gücü düşecek ve devletin vergi gelirleri azalacaktır. Bunun neticesinde de, devletin kurucu unsurlarından biri olan ekonominin çökmesi ile birlikte, devlette çöküşe doğru sürüklenecektir (Age, s.548).

Devletin, halka ağır vergiler yüklemesi, halkın üretimden el çekmesine neden olacaktır. Çünkü insanlar kazanç sağlamayacağı bir işi yapmak istemezler. Halk, hareketten kesilip oturursa ve ellerini kazanç yollarından çekerse, bayındırlık ve ekonomik gelişme ve piyasa da durur, durumlar bozulur ve halk, geçimlerini sınırların ötesinde aramak üzere, o ülkeden başka ülkelere dağılıp gitmeye başlar. Bu yüzden de o ülkenin yaşayanları azalır, yurt boşalır, kentler ve kasabalar yıkıntıya uğrar, bu çözümler ve yıkıntılar yüzünden, devlet de, devletin egemeni de sarsılır. Çünkü devlet ve devletin egemeni, temel maddesi olan bayındırlaşmanın ve

ekonomik durumun dış görüntüsüdür. Temel maddesi bozulunca, ister istemez, dış görüntüsü de bozulur (Ülger, 2004, s.190).

Bu aşama, hükümdarın, devletin kaynaklarını kötüye kullanarak; seleflerinin toplayıp biriktirdiklerini, kendi ailesine, çevresine ve edindiği liyakatsiz dostlarına dağıttığı, israf, savurganlık ve tebzir halidir. Hükümdar, bu aşamada vergileri artırarak, halkın omzuna büyük bir yük yükler ve onların çalışma heveslerini kırar. Ayrıca hükümdar, asker için ayrılan paraları kendi lüks hayatını idame ettirebilmek için ve çevresindeki kötü dostlarına ayırdığı için, temel koruyucu güç olan askerlerin de tepkisini çekecek, halktan sonra askerlerin de desteğini yitirmiş olacaktır. Bu durum devlet yıkılıncaya kadar sürecektir.

5.3.DEVLETİ ÇÖKÜŞE GÖTÜREN NEDENLER

İbn Haldun'un siyaset teorisinde, devletler tıpkı insanlar gibi doğar, gelişir ve yok olurlar. Aslında bu yok oluş, tam anlamıyla ortadan kalkma olmayıp, yerini yeni bir güce bırakma olarak yorumlanabilir. Yıkılmaya yüz tutan bir devletin yerine yeni bir devletin kurulması iki şekilde gerçekleşmektedir: Merkezden uzak bölgelere yerleştirilmiş valilerin artık hanedanlığın bir parçası olmayı istemeyip isyan ederek bağımsızlıklarını ilan etmesi sonucu ya da kandaş toplum özelliklerini taşıyan, nihai gayesi mülkü elde etmek olan saldırgan yapıdaki bedevi güçler tarafından devlet son bulacaktır.

İbn Haldun, devletin başlangıçtan çöküşe kadar tek bir hal üzere kalmayacağını, sürekli olarak değişeceğini vurgulamaktadır. Bir devletin bir aşamadan bir diğer aşamaya geçerken geçirdiği değişimin nedenlerini ve her aşamada devletin temelinde ne gibi değişikliklerin vuku bulduğunu ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.

Düşünüre göre mülk iki temel esas üzerine bina kılınmıştır: Asabiyet ve ekonomik süreç. Bu iki temel esas olan asabiyet ve ekonomik sürece dair ortaya çıkan bir aksaklık hali, devletin niteliğinin de bozulmasına yol açacaktır. Devletin bir tavırdan diğer tavra geçişine ön ayak olan asabiyet ve ekonomide ortaya çıkan bozukluklar en nihayetinde devleti çöküşe sürükleyecektir.

Devletin yıkılmasına yol açan birinci neden; hükümdarının egemenliği tekeline alması ve kendi soyunu yönetimden uzaklaştırması yüzünden asabiyetin zayıflamasıdır. Devletin kurucu unsuru olan asabiyet zayıflayınca, hükümdar, gücünü ücretli askerlere ve köle benzeri bir statüye sahip yardımcılara dayandıracaktır. Bu kişiler, egemenin bekçiliğini, koruyuculuğunu ve destekçiliğini yapmalarının karşılığı aldıkları ücretlere, ödüllere bakar ve başka bir şey düşünmez. Ücret ve ödül karşılığında da insan kendini ölüme atmaz. Bu durum devlette güçsüzlük doğurur. Çünkü koruyucu güçlerdeki yürekliliğin gitmesi nedeniyle, devleti kuran ve koruyan topluluğun özelliği kalmamıştır:

Mülkün tabiatı şan ve ihtişamı bir kişinin inhisarına almasını gerektirir. Şan (ve mecd), asabe arasında müşterek olduğu ve onu temin için hepsinin çabası birleştiği vakit, başkalarına tagallüp ve bölgelerini savunma hususunda örnek bir azim ortaya koyarlar, yurtlarını hırsla ve cesaretle müdafaa ederler, izzet ve itibar hedefine hep birlikte yönelirler, şan ve şereflerini tesis uğrunda ölümü bile seve seve göze alırlar, kendilerini tehlikelere atmayı, şanlarının bozulmasına tercih ederler. Bunlardan biri, şanı inhisarı altına aldı mı, kendi asabiyetine mensup öbür şahısları bertaraf eder, dizginlerini çeker, onları bir yana bırakarak bütün servete ve hazineye tek başına sahip olur. Bu yüzden öbürleri gaza konusunda tembellik ve gevşeklik gösterirler, itibarları sarsılır, nüfuzları zayıflar, zilleti ve köleleştirilmeyi benimser bir hale gelirler. Bunlardan sonra gelen ikinci nesil bu durum içinde yetiştirilmiş olur. Bunlar, sultan tarafından kendilerine ihsan edilen şeyleri, koruma görevi yapmanın ve yardımda bulunmanın ücreti olduğunu sanırlar, bunun ötesine akılları ermez. (Asabiyet sahibi olma sıfatı ile devlet gelirine sultan kadar hak sahibi olduklarını kavrayamazlar.) Hâlbuki çok az kimse ücret karşılığı kendini ölüme atar. Bu suretle söz konusu husus devletin bir zaafı haline gelir, hanedanlığın şevketini kırar. Bu suretle devlet zaaf ve ihtiyarlık sahasına doğru seyrederek. Zira asabiyet sahiplerindeki metanet ve dayanıklılığın ortadan kalkmış olması sebebiyle artık fesada uğramıştır (MSU, 2013, s.390).

İbn Haldun, asabiyeinin bozulmasını, evvela liderin kendi davranışları, sonrasında ise içtimai şartların değişmesinin gereği olarak açıklamıştır. Aslında liderin buradaki

rolü de içtimai şartların gereğidir. Peki, lider neden bu şekilde davranmaktadır? Yani başlangıçta birlikte hareket ettiği ve otoritesini birlikte kurduğu asabiyesini neden kendinden uzaklaştırmak istemektedir? İbn Haldun bu sorunun cevabı için, her zaman insan doğası hakkındaki düşüncelerinden yardım almaktadır. Ona göre insanın hayvani doğasında bencillik, kibir, hükmetme gibi bir takım eğilimleri mevcuttur. İlk olarak, başkalarını hükm altına almak için kendi asabiyesinin gücünü kullanan lider, sonraki aşamada, kendi asabiyesini hükm altına alıp etkisizleştirmeye çalışır. Bu durumun ortaya çıkmasında, kendi asabiyesindeki kişilerin de etkisi vardır. Çünkü bu kişiler, sürekli olarak lideri mülküne erişirmede kendilerinin ya da babalarının katkısı olduğunu ileri sürerek, lider için bir tehdit oluştururlar. Liderin otoritesini kendilerine de yaymak yönünde olduğunu düşündükleri her türlü teşebbüsüne karşı koyarlar ve iktidarın lidere sağladığı her türlü nimetten kendileri de faydalanmak isterler. Kısacası devlet içinde devlet rolü oynamak isterler. Lider bu durumu anladığı an itibariyle, onları ortadan kaldırmaktan başka bir şey düşünmez. Bu insan doğasından kaynaklanan iki etken dışında bir de mülkün doğası bu olayda önemli bir rol oynar. İbn Haldun, mülkün doğasının tek başına hükm sahibi olmayı gerektirdiğini belirtmiştir. Çünkü toplumda birbirinden farklı ideolojilerin olması toplumun yok olması sonucunu doğurabilir (Arslan, 2014, s.123).

Devletin yıkılmasına yol açan ikinci neden ekonomiktir: Kentsel yaşam biçimini karakteristik özelliklerinden biri olan gösterişli ve lüks yaşam; zamanla mevcut üretim biçimiyle sürdürülemeyecek hale gelir. Devletin gelirleri, giderlerini karşılamaz olur. Ekonomik alandaki bu zayıflama, başta devletin savunma gücü olmak üzere pek çok alanı olumsuz yönde etkiler. Ekonomik anlamda çöküşü tetikleyen unsur ise yaşanan tüketim çılgınlığıdır. Aslında bu günümüzde de böyledir. Bu durumu Schumacher pek güzel bir şekilde dile getirmiştir: “*Modern ekonomist, yaşam düzeyini yıllık tüketim miktarlarıyla ölçmeye alışkındır; daha çok tüketen insanın, daha az tüketen insandan ‘daha iyi durumda’ olduğunu varsayar*” (Schumacher, 2010, s.43). İbn Haldun’un teorisinde, bedevilikten hadarîliğe geçiş süreci, sade yaşam tarzının terk edilip, gösterişli ve aşırı tüketime dayalı hadarî hayat tarzının benimsenmesiyle birlikte gelişme ve ilerleme olarak görünen bu değişim aslında, kaçınılmaz olarak çöküşün habercisidir.

Devletin gelirlerinin giderleri karşılayamaması, önce ekonomik yapıyı, sonra da askeri yapıyı zayıflatarak devletin yıkılış sürecini hızlandırır. Düşünür, bu yıkılışı önleyebilmek için devletin iki önlem alabileceğinden bahseder. İlk olarak masrafların kısılması gerekmektedir. Fakat bu önlem tam anlamıyla başarılı olamayacaktır. Çünkü yöneticilerin, memurların, askerlerin ücretlerinde olacak herhangi bir kısıntı, onlarda hoşnutsuzluk yaratacak ve bu kişilerin hükümdardan uzaklaşmasına yol açacaktır. Özellikle nesep asabiyetinin tüm etkisini yitirdiği devletin bu aşamasında, hükümdarların paralı askerlerle güvenliği sağladığı ve yardımcılarının para için kendisine yardım ettiği hatırlanırsa, onların ücretinde kısıntı yapmanın daha büyük sorunlar yaratacağı kolayca anlaşılır. Hükümdar, masrafların kısılması hususunda kendisi örnek olmak istese, buna da muvaffak olamayacaktır. Hükümdar, kendi gösterişli yaşamında kısıntı yapamayınca, “halk hükümdarın dini üzeredir” özlü deyişinin de ifade ettiği gibi, bu uygulamayı devlet görevlilerinden ve halktan beklemek gerçekçi olmayacaktır. Giderleri karşılamak için alınabilecek ikinci önlem, gelirleri artırmanın bir yolu var, o da vergiler koymaktır (MSU, 2013, s.391). Ancak İbn Haldun bu önlemin de muvaffak olamayacağını belirtir. Çünkü yüksek vergiler, üreticileri o işi yapmaktan uzaklaştıracak ve üretim faaliyetlerinin azalmasına yol açacaktır. Hiç kimse kazanç sağlayamayacağı bir işi yapmak istemez. İbn Haldun, ekonomik faaliyetlerden üreticilerin el çekmesi, açlık ve kıtlığın ortaya çıkması doğuracaktır (Age, s.569-570). Bu da ekonomi ve umran için yok oluşun başlangıcını haber vermektedir.

İbn Haldun siyasi gelişme ve olgunlaşma çağlarında istihsal(üretim) cephesinin sağlam ve ayak üstü kalmasını ve kalamayacağını gösteren bir çok müşahedelerini(gözlem) sıralıyor: Başta “zabt ve siyaset” hususunun gittikçe zayıflaması; mütegalib, istismarcı sınıfların istihsal kaynaklarını boydan boya soyma ve sömürmeleri ağır vergiler; geniş ölçüde servet ve sermaye tahribi ve bütün bunların sonunda istihsalci(üretici) sınıflarda bezginlik belirtileri... Büyük medeniyetlerin son çağlarında mutad olan bu haller, İbn Haldun’a göre kıtlık ve darlıkların hızlandırılmasına birinci derecede müessir olmaktadır (Ülgener, 2006, s.41).

Devletin yıkılmasına yol açan üçüncü neden ise şehir uygarlığının, devleti yönetme yeteneğini köreltmesi, yozlaşmaya ve ahlaki çöküntüye yol açmasıdır. Gösterişli kent yaşamı, zamanla kırsal yaşam biçiminin bütün izlerini siler. Kırsal yaşamın kendine yeterliliği, sadeliği, cesareti, özveriyi, bireysel olmayışını temel alan gelenek ve

görenekleri unutulur. Oysa devlet kırsal yaşam biçiminin unutulmuş bu erdemleri sayesinde ortaya çıkmıştır (Uygun, 2008, s.151).

“Mülk sahipleri asabiyet mensupları, rahatı, huzuru ve sükunu huy ve alışkanlık haline getirince, tüm alışkanlıklarda ve adetlerde olduğu gibi, bu onların tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir. Sonra onlardan gelen yeni nesiller de rahat ve refah beşiği içinde ve mutlu bir şekilde yetişir. Vahşi nitelikteki huyları değişir, kuvvetli bir metanete, sağlam bir mukavemete, yırtıcılığı alışkanlık haline getirmeye, çöllerde at koşturmaya, sahralarda yol bulmaya imkân vermesi bakımından mülklerine esas teşkil eden bedeviliği unuturlar. Onun için bunlarla sokaktaki hadari adam arasında, ustalık(kıyafet) ve maharetten başka bir fark kalmamıştır. Bu yüzden koruyucu kuvvetleri (hâkimiyetleri, military) zayıflamış, metanetleri yok olmuştur, şevkleri ve heybetleri silinmiştir. Bunun vebalini ve zararını devlet çeker, zira bu gibi haller devlete ihtiyarlık elbisesini giydirir. Sonra onlar lüks nevinden adetler, hadarilik, sükûn ve rahat içinde yaşamaya devam ederler. Bütün hallerinde sultanın çevresindeki incelik ve zarafet görülür, bu haller içinde yüzerler. Onlar bu halde iken bedevilikten haşin olmaktan uzaklaşır, tedricen kalabalıktan sıyrılırlar, cengâverliğe ve müdafaaya esas teşkil eden kahramanlıkla ilgili huylarını unuturlar. Nihayet şayet varsa diğer bir haminin cengâver kabilenin iyali ve tebaası haline gelirler (MSU, 2013, s.391-392).

Umrânı çökerten hususların en büyüklerinden biri de tebaaya haksız çalışma mükellefiyeti getirmek ve emeklerini haksız çalıştırmak suretiyle gasp ederek, halkın elindeki malları en alt sınırdan ucuza satın alıp, en üst derecede yüksek fiyatla onlara geri satmak, halka angarya yüklemek ve halkın emeğinin gasp edilmesidir. Bu durumda halk ve esnaf, pahalıya aldıkları malları, istif edecek ve piyasada o mallara karşı artan bir talep söz konusu olduğunda satmak üzere, alışverişte uğradıkları bu zararı telafi etmeyi düşüneceklerdir. Fakat bu arada zorunlu olarak bir miktar mala ihtiyaç duyduklarından, piyasa durgun iken, kendilerine yüksek maliyete mal olan malların bir kısmını çok ucuz bir fiyata satmak zorunda kalacaklardır. Bu alışveriş muamelesinde ortaya çıkan zararı da sermayelerinden ödeyeceklerdir. Bu durumda zarar ve ziyan tüm halk tabakasına etki edecektir. Bireyler, iktisadi faaliyetlerinde kâr amacı güderler. Bireyler kâr elde edemeyeceklerini anladıklarında, iktisadi faaliyetten ellerini çekerler, piyasada durgunluk hâsıl olur, halkın geçim işleri alt üst olur, bunun sonucunda da devletin vergi gelirlerinde azalma meydana gelir. Devletin gelirlerinde meydana gelen bu azalma ise umrânın harap olması ve hanedanlığın yok olma tehlikesini ortaya çıkarır. İbn Haldun, halkın emeğinin bu şekilde gasp edilmesinin, şeriatla da yasaklandığını, haram kılındığını belirtmektedir (Age, s.552-553).

Devleti çöküşe sürükleyen bir diğer etken ise ahlaki niteliklidir. Tarih içerisinde şehir insanına yöneltilmiş en ciddi eleştirilerinden birinin sahibi İbn Haldun'dur. Bedevi umran seviyesinde yaşayan insanlardan, cesur, kendine güvenen, kanaatkâr, yardımsever, bencil olmayan, namuslu, dindar vb. sıfatlarla bahseden İbn Haldun, şehir insanını ise haris, korkak, tembel, bencil, müsrif, vb. gibi sıfatlarla anar. Kısacası ahlaki bakımdan ne kadar olumsuz nitelik varsa, bunlar şehir insanında bulunmaktadır. Şehir uygarlığı, insanın fiziksel ve ruhsal niteliklerinde bozulmalara yol açmaktadır. Bu durum ise uygarlığın temellerinin tahrip olmasını başlatan birçok olayı meydana getirmektedir (Arslan, 2014, s.134).

Sonuç olarak, İbn Haldun devletin çözülme sürecinin üç temel nedeninden bahsetmiştir. Bunlar asabiye'nin çözülmesi, ekonomi ve ahlaki nitelikli etkenlerdir. Bunlardan en önemlisi şüphesiz ekonomidir. Ekonominin bozulması pek çok toplumsal kurumunda bozulmasına neden olacaktır. Devletin gelir gider dengesinin iyi ayarlanamaması sonucu iktisadi yapıda meydana gelen bozukluk devleti çöküşe götüren en önemli etkidir.

5.4.TAVIRLAR TEORİSİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İbn Haldun'un geliştirdiği bu devlet teorisi Mukaddime'nin en çok eleştiri alan kısımlarındandır. Tavırlar teorisinde, toplumu ve devletin ömrünü açıklamak için, insan ömrüyle ilişkilendirmesi ve devlete 120 yıl gibi bir süre biçmesi açısından organizmacı, son tahlilde alınacak bir takım önlemlerle devletin sadece süresinin uzatılabileceği ancak çöküşünün engellenemeyeceği şeklindeki açıklaması ile pesimist(kötümser) ve fatalist(kadercı) olarak nitelendirilmiştir.

İbn Haldun'u yorumlayan çoğu kimse, onun "organizmacı" görüş taşıdığını ya da görüşünün "organizmacı" olduğunu ileri sürer (Dursun & Hassan, 2012, s.35). İbn Haldun'un, devletin ömrü ile insan ömrünü ilişkilendirmesi ve devletin ihtiyarlık halinden kurtulması için bir takım önlemlerin alınabileceğini, ancak bunun, çöküşü sadece geciktireceğine dair düşüncesi, yanlış yorumlamalara neden olmuştur. Çünkü

İbn Haldun devletlerin çöküşünü salt anlamda ortadan kalkma olarak yorumlamamıştır. İbn Haldun'u en çok eleştiren sosyologlardan biri olan Taha Hüseyin'e göre İbn Haldun'un tavırlar teorisinin özü şu şekildedir:

(İbn Haldun'a göre)Toplum genel niteliğiyle bir ırmağa benzetilebilir. Yatağı hiçbir zaman kurumayan bir ırmağa. Kesintisiz yenileşerek akıp gittikten sonra denize her dökülüşünde yeni olarak dökülen bir ırmağa. Bu ırmak, çölden ya da kırsal bir kesimden çıkar. Yatağında ilerlerken tepelere rastlar ve eğilmek zorunda kalır. Yengi ve yenilgi dönemleri budur işte. Irmak tepeleri geçmeyi başardığında doğrultusunda çok daha güçlü olarak akışını sürdürür, işte tam bu sırada kentsel yaşamın çeşitli iş ve uğraşlarının doğum sancısını çekmektedir toplum. Irmak ilerler, ama bir gün işin sonuna gelir, akışını yavaşlatır, sonunda durur. O sırada da deniz yutar ırmağın sularını. Ama denize dökülenleri, (aynı ırmağın yatağında) yeni sular izler ve hemen yeni sular akar. (Dursun & Hassan, 2012, s.39)

Süleyman Uludağ'ın, tavırlar teorisine dair şu tespiti oldukça önemlidir:

“İbn Haldun, bir devletin tabii ömrü 120 senedir, derken, devleti kuran ve idare eden belli bir sülaleyi ve hanedanlığı kastetmektedir, istisnai haller dışında, bir hanedanlığın ve sülalenin, güçlü ve itibarlı olarak 120 seneden daha uzun süre elde tutması, mümkün ve vaki olsa bile, nadir bir hadisedir ve istisnalar kaideyi bozmaz” (MSU, s.395, 7. Dip).

5.5.TAVIRLAR TEORİSİ İÇERİSİNDE BÜROKRASİNİN GELİŞİMİ

İbn Haldun, devletin geçirdiği aşamalar ile bürokrasi arasında ilişki kurmuş, devletin zamanla çok kurumlu bir yapı haline geçişini incelemiştir. “Bürokrasinin doğuş ve değişme sürecini incelerken devletin gelişimi ve değişimi konusundaki teorik görüşlerinin bir uygulamasını gerçekleştirmiştir. (Hassan, 2011, s.275)

İbn Haldun, hanedanlığın ilk ve son dönemlerinde kılıcın, orta dönemlerinde ise kalemin üstün geldiğini belirtmektedir. Bunun nedeni ise, hanedan mensuplarının, devletin ilk dönemlerinde hâkimiyetlerini kurabilmek için, son dönemlerinde ise devleti düştüğü sıkıntılı durumdan kurtarmak, himaye ve müdafaa edebilmek için, kalemden çok kılıca ihtiyaç duymaktadırlar. “*Bu dönemde kalem sadece hizmetçi iken, kılıç bir ortaktır*” (MSU, 2013, s.507-508). Yani devletlerin ilk ve son dönemlerinde askeri bir idare söz konusudur.

Hanedanlığın orta dönemlerinde ise kalem belirgin bir şekilde üstün gelir. Bu dönemde devlet kurulmuş ve oturmuştur. Hâkimiyetini kurmuş olan hanedanlık sahibi, artık, maliye, muhasebe, dış politikalar gibi hususlarda, kaleme mutlak ihtiyaç duyar. Devlet artık çok kurumlu bir yapı haline dönüşür. Devletin bu döneminde sivil bir idare söz konusudur. “*Sulh döneminde itibarın son haddine ulaşan sivil idare, devlet yıkılmaya yüz tuttuğu zaman önemini yitirmeye başlar. O önem kaybettiği nispette askeri daire önem kazanır*” (MSU, 2013, s.508). Özetle; İbn Haldun’un siyaset teorisi, kılıç ve kalem’e ilişkin değerlendirmeleri de yansıtmaktadır.

VI.BÖLÜM

6. İBN HALDUN'UN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ

İbn Haldun'un iktisadi hayata dair olan görüşleri hem çok, hem çeşitli hem de önemlidir. Mukaddime'de bu konuya elli bölüm ayırmıştır (el-Husri, 2011, s.397).

İbn Haldun, ekonomik ilişkileri, toplumun yapılanmasında temel öge olarak ele almıştır.

İbn Haldun, iktisada dair oldukça önemli görüşler ortaya atmıştır. Bunlardan ilki, insan toplumlarının arasındaki farklılığın, onların iktisadi örgütlenmelerinin farklılığından ileri geldiğini söylemesiyle, iktisadi faaliyetlerin, insan ve toplumlar üzerindeki etkisini ortaya koymasındadır. Toplumsal değişimin belirleyicisi, üretim tarzındaki değişimdir. İbn Haldun, insanlık tarihinin gelişmesinde, iktisadi faaliyetlerin, toplumsal yapılar üzerindeki etkisini ortaya koyarak “Tarihi Maddecilik” düşüncenin öncüsü olarak görülmektedir.

İbn Haldun'un iktisadi alandaki bir diğer önemli görüşü ise “emek” hakkında ortaya koyduğu görüşleridir. İbn Haldun, emeği, insanı diğer canlı türlerinden ayırt edici bir etken olarak görmüştür. Üretilen tüm değer yaratıcısı emektir. Emek harcanmaksızın, insan ihtiyaçları karşılanamaz. İbn Haldun, her ikisi de emeğin ürünü olmak üzere, asgari geçim miktarı (rızk) ve sermaye (kesb) arasında da bir ayırım yapmıştır. Sermayenin ancak artık emek sarfetmekle ortaya çıkacağını söylemektedir. “*Kazanç (kâr, fayda, profit) emeğin değerinden ibarettir. (Mekasib, kıyem-ı a'maldan başka bir şey değildir, istihsal edilen bir malın ve hizmetin kıymeti, onu elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder. Harcanan emeklerin değeri neyse sağlanan kazançlarda odur)*” (MSU, 2013, s.652).

Toplumsal işbölümü de, İbn Haldun'un teorisinde çok önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlar, toplumdan ayrı olarak düşünülemezler ve ihtiyaçlarını yalnız başlarına temin edebilecek bir kapasiteye de sahip değildir. İbn Haldun'a göre, emeğin ihtisaslaşması sonucu, üretim kapasitesini ve kalitesini artırarak, ihtiyaçların üzerinde bir üretim hacmine ulaşılmasını sağlar ki bu da şehir medeniyetine geçişin en önemli koşuludur. İbn Haldun'un bu konudaki düşüncelerinde nüfus da önemli bir faktördür. O nüfus artışını medeniyetin ilerlemesi olarak görmüştür. İbn Haldun'un bu düşüncesi, günümüz koşullarında elbette geçerli değildir. Günümüzde ekonomik kalkınmışlık ile nüfus arasında birbirine zıt bir ilişki söz konusudur. Az gelişmiş ülkelerde nüfus artış hızı yüksektir. Bunun aksine gelişmiş ülkelerde ise nüfus artış hızı düşüktür. Hatta söz konusu durum, ülkemizde bölgesel olarak da seyredilebilir. Örneğin iktisadi açıdan gelişmiş bölgelerde, nüfus neredeyse artmazken, diğer bölgelerde ilk duruma nazaran daha hızlı bir şekilde artmaktadır. Ancak İbn Haldun'un düşüncelerini kendi döneminin koşulları içerisinde değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlar çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Üretimin emek yoğun bir şekilde gerçekleştiği, sanayi öncesi toplumlarda, elbette ki emek, üretimin en önemli girdisidir. Bu bakımdan, nüfusun fazla olması bir ülke için zenginliğin kaynağı olabilir.

İbn Haldun, fiyat konusunu arz talep kanunu çerçevesinde açıklar. Talebin artmasına bağlı olarak mal ve hizmetlerin de fiyatları artacak, talebin azalmasıyla da mal ve hizmetlerin de fiyatları azalacaktır. Ancak İbn Haldun, fiyatların tek belirleyicisi olarak arz talep meselesini görmez. Lüks ile zaruri mallar arasında ayırım yaparak, fiyatları belirleyen unsurlar arasında, ülkenin veya bölgenin gelişmişliği ve nüfusa da fiyatların belirlenmesinde önemli birer etken olarak görmüştür (MSU, 2013, s.656-657). Aynı zamanda devletin piyasada doğrudan müteşebbis olarak bulunup bulunmadığının da etkili olduğunu düşünmektedir (Age, s.544)

İbn Haldun'un iktisada ilişkin bir diğer önemli düşüncesi de devletin ekonomideki konumunun ne olması gerektiğidir. İbn Haldun, devleti; halkın refah ve mutluluğunu sağlamak, din işlerini görmek, eğitim ve sağlık hizmetleri vermek, ülkenin imarını gerçekleştirmek, adalet, güvenlik, ticari ilişkileri düzenleyerek ticarete ve üretime

serbestlik tanımak, iktisadi faaliyetlerde özellikle vergi hususunda adilane davranmak gibi kamu yararı güden çeşitli sosyal politikaların gerçekleştirilmesi hususunda görevlendirmiştir. Onun dışında devletin ekonomide, kâr amacı güden bir müteşebbis olarak var olmasının, iktisadi dengeyi bozacağını düşünmektedir (MSU, 2013, s.544;635;665).

İbn Haldun'un iktisadi görüşlerine ana hatlarıyla baktıktan sonra İbn Haldun'un yaşadığı çağda ekonomik ilişkilere kısaca göz atmakta fayda görüyoruz. Ortaçağ'da Müslüman dünyasında, ekonomik hayat belirli sistemler çerçevesinde işliyordu. Ortaçağ Müslüman toplumlarında, bu sistemlerden en belirginlerinden olan üretim biçimi atölyeler ve el imalathaneleriydi.

Yine de şuna dikkat etmek gerekir ki, tam anlamıyla kapitalist üretim biçimi, biri üretim araçları sahibi olan, diğeri ise bundan yoksun olan iki kişi arasındaki ekonomik ilişki biçiminde alındığında, Marksistlerin “küçük ticarî üretim” dedikleri üretim biçiminin basit bir örneğini oluşturabilir. Bu üretim biçiminde, kendi üretim araçlarına sahip olan zanaatkarlar kendi tüketimleri ya da ailelerinin tüketimleri için değil de, pazarda satmak için, başka deyişle, diğer tüketim malları ile değiş tokuş etmek için mal üretirler. Endüstriyel üretimin büyük ölçüde bu tarzda sağlandığı toplumlarda küçük ticarî üreticilerin (daha doğrusu, basitçe ifade etmek gerekirse zanaatkarların) yanlarında bir kısım yövmiyeci çalıştırırlar ve bunlara karşı tıpkı klasik kapitalistler gibi davranırlar. Başka deyişle, onların işgücünü parayla satın alarak kendilerine ait olan iş aletlerinde onları çalıştırırlar (ve genellikle kendileri de onlarla birlikte çalışırlar). Bir ücret karşılığında çalışan işçilerin, iş güçleri ve kendilerinin olmayan üretim aletleri ile ürettikleri meta üzerinde hiçbir hakları yoktur (Rodinson, 2011, s.13).

Rodinson, Ortaçağ Müslüman dünyasındaki atölyeler ve el imalatı biçimindeki üretim ilişkilerini “kapitalistimsi sektör” olarak adlandırmıştır. Ortaçağ'da ekonomik etkinliklerde ticarete oldukça önemli bir konuma sahipti. Özellikle Müslüman dünyasında, ticaret burjuvazisi, Abbasi devrimiyle başlamış, 14. Yüzyıl sonlarına değin sürmüştü ve en önemli sosyoekonomik öge haline gelmiştir. İbn Haldun, ticarete konu olan metallerin; köleler, hububat, hayvanlar ve kumaşlar olduğunu söylemektedir (Agm, s.11).

14. yüzyılda Mağrip tarihinin en önemli gelişmelerinden biri, kıyı kentlerinin hızla büyümesi sonucu, Mağrip ülkelerinin, Akdeniz pazar ağı içine girmiş olmasıydı. Avrupa özellikle İtalya ile ticari ilişkilerin gelişmesi, toplumsal yaşamı önemli ölçüde etkileyen bir takım değişiklikleri de beraberinde getirmişti. İtalya’da doruğa ulaşan dokuma sanayinin hammadde ihtiyacı, Mağrip’in yüksek kaliteli yünlerine olan talep artışını sağlamıştı. Yüksek kalitedeki yünün yanı sıra, Kuzey Afrika devletlerinden, İtalya başta olmak üzere Avrupa’ya, ham ve işlenmiş deri, hurma, pamuk, keten, ipek, şeker, mum, tuz, zeytinyağı gibi metaların ihracatının artması, Mağrip kentlerinde, dokumacılık, dericilik, seramikçilik, zeytinyağı üretimi, altın işlemeciliği, çömlekçilik gibi çeşitli zanaatların artmasını sağlamıştı (Batseva, 1977, s.46-60).

Tarımsal ürünlerin büyük ihraççısı olan Mağrip ülkeleri, birçok Avrupa mallarının da önemli bir alıcısı konumunda idi. Dokuma, madeni eşya, savunma sanayi ürünleri, lüks eşyalar, İfrikiye’nin⁷ kendi sanayii için hammadde temin etmek üzere demir, bakır, kurşun, kereste, vernik, boya, tahıl ve yarı mamul mal ithal etmiştir (Age, s.55).

Kuzey Afrika Devletleri için bir diğer ekonomik etkinlikte, ticaret sonucu sınır ötesinden ülkeye değerli madenlerin girişiydi. Özellikle Sudan ile Mısır arasında bir köprü vazifesinde olan Mağrip Devletleri, 14. Yüzyılda bu gücünden yoksun kaldı. 14. Yüzyılda Mağrip’in (Kuzey Afrika), altın yollarını denetlemekten uzaklaşmıştı. “*Mağrip devletlerinin 14. Yüzyılda karşılaştığı güçlükler, büyük ölçüde, Sudan ile Kuzey Afrika arasındaki altın alışverişinin zayıflamasından kaynaklanıyordu*” (Lacoste, 2012, s.97). Ortaçağ’da özellikle Kuzey Afrika devletlerinin ekonomik etkinliklerini özetledikten sonra İbn Haldun’un iktisadi görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

⁷ Kuzey Afrika’nın eski adı.

6.1.ÜRETİM İLİŞKİLERİNE DAYALI MADDECİ TEMEL

İnsanın ve insanlık tarihinin anlaşılmasında, insanı iktisadi uğraşları ve iktisadi ilişkileri içinde ele almak gerektiğini, başka bir deyişle, insanı ve toplumları iktisadi faaliyetlerden soyutlayarak düşünmenin ve anlamının mümkün olmayacağı gerçeğini insanlığın ancak on dokuzuncu yüzyılda keşfedebildiği ileri sürülmektedir (Kozak, 1999, s.19).

İktisadi faaliyetlerin toplumlar ve insanlar üzerindeki etkisinin keşfi, on dokuzuncu yüzyılda Marx'la birlikte sistematik bir hale gelerek, toplumsal olayların açıklanmasında bir devrim etkisi yaratmıştı. Ancak bu keşif sanılanın aksine on dördüncü yüzyılda Marx'tan yaklaşık beş asır evvel, Tunuslu tarihçi İbn Haldun tarafından kapsamlı bir şekilde dile getirilmiştir.

Engels, Darwin'in teorisinin, tabii bilimlere yaptığı katkı ne denli büyük ise, Marx'ın tarihi maddeciliğinin de, toplumsal bilimlere yaptığı katkının o denli önemli olduğunu söylemektedir (Kazgan, 2014, s.299). Engels'in bu söylemi dolaylı olarak İbn Haldun'un önemini ortaya çıkarmaktadır.

İbn Haldun insanların ekonomik faaliyetlerini bir toplumun yaşam biçiminin temel belirleyicisi olarak görmektedir: “*Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvâlinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir*” (MSU, 2013, s.323). İbn Haldun'a göre insan türü için maddi hayatın üretilmesini sağlamak diğer bütün her şeyden önce gelmiştir. Bireylerin ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması olgusundan doğan süreç, İbn Haldun'un ekonomik ilişkilere öncelik veren metodunun kavranmasında dikkate alınmalıdır (Hassan, 2011, s.152).

Tüketim malları, zorunlu ve lüks olmak üzere iki çeşittir. Bir toplum zorunlu ihtiyaç maddeleriyle (hâcî) yetinmek zorunda ise bedavidir. Yani bedevi sosyal örgütlenmesinde geçim ekonomisi söz konusudur. Bedeviler, iktisadi halleri

itibariyle sadece yeniden maddi üretimlerini sağlayabilmek için gerekli olan zaruri ihtiyaç maddelerini istihsal ederler. Daha fazlasına yaşadıkları koşullar içerisinde güç yetiremezler. *“Bazı kavimler (ve toplumlar) ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. (...) Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan sözkonusu toplumları, zaruret bedeviliğe, sevk etmektedir. Onun için bunların, özellikle bâdiyede oturup bedevî bir hayat yaşamaları kendileri için zarurî olmuştur”* (MSU, 2013, s.323).

İbn Haldun’a göre toplumların bedevilik sürecini geçirmesi zorunlu ve tabiidir. Bu safhadan sonra toplumun yerleşiklik safhası gelir ki, bu geçişi sağlayan temel faktör iktisadi etkenlerdir. Bir toplum lüks tüketime (kemalî) geçmişse, artık hadarîdir:

Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine el verdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevketti. Artık zaruri olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadarî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler. (...) Bunlardan bazıları maişet için sanat yolunu tutmuşlar, diğer bazıları ise ticareti meslek edinmişlerdir. Bedevîlere nazaran bunların emekleri daha çok kâr getirir, daha fazla çoğalır, daha fazla refah imkânı verir. Çünkü bunların halleri zaruri ihtiyaçların üstündedir, maişetleri de varlıklı olmaları nispetindedir. Böylece anlaşılmış olmaktadır ki, bedevî ve hadarî (iptida ve medenî) toplumların var olmaları tabii ve kaçınılmazdır, nitekim bunu söylemiştik (Age, s.324).

Batseva’ya göre İbn Haldun, “yaşam tarzlarındaki farklılık” ifadesiyle, her şeyden önce ve yalnızca ekonomik faaliyetteki farklılığı anlamakta ve toplumsal yaşamın iki temel yönünü –kırsal ve kentsel- birbirinden ayırmaktadır. Kent yaşamı kır yaşamından ne denli farklı olursa olsun, İbn Haldun, her şeyden önce ve yalnızca, bunların tarihsel karşılıklı bağlarını vurgular. Kent yaşantısı ile kır yaşantısı arasındaki ilişki, toplumsal gelişmenin düşük ve yüksek bir evresi arasındaki ilişkidir. Düşük evre ilkel ve çok az farklılaşmış üretim evresi ve düşük yaşam standartı evresidir. Düşük evreden yüksek evreye geçiş, büyük miktardaki emeğin bir yerde yoğunlaşmasının, köylülerin kentlere göçlerinin, işin bölünümü ve karmaşıklığı temeli üzerinde ekonomik faaliyetin yönündeki bir değişimin sonucudur (Dursun & Hassan, 2012, s.78-79).

Karl Marx Kapital’de yine işbölümü ve emeğin yoğunlaşması konularını irdelerken, “Nasıl ki manüfaktürde işbölümü için aynı zamanda çalıştırılan belli sayıda işçi, maddi ön koşulu oluşturursa, toplumda da işbölümünün gerekli koşulu burada, tek bir iş yerinde çok sayıda işçi toplanmasına tekabül eden nüfus büyüklüğü ve yoğunluğudur” demektedir (Age, s.145, 11.dip). Nüfusun kentlerde yoğunlaşması, emeğin yoğunlaşması ve emeğin azami bölünümü ve uzmanlaşması, toplumsal gelişmenin temel yoludur (Age, s.79).

Marx ve Engels’in tarihin evrimi ve dönemlere ayrılması, İbn Haldun’un bedevî-hadarî toplum ayrımı ile paralellik göstermektedir. Marx ve Engels’in tarihin evrimi ve dönemlere ayrılması konusundaki düşünceleri şu şekildedir:

Bunlardan ilki komünaldi ve “halkın, av ve balıkçılıkla, hayvan yetiştirmeyle ya da, durum gerektirirse, tarımla beslendiği, üretimin gelişmesinin ilk evresine” tekabül ediyordu. Bu aşamada toplumsal yapı kanbağı grubunun ve bunun içindeki işbölümünün gelişmesine ve değişmesine dayanıyordu. Bu kanbağı grubu (aile), kendi içinde yalnızca grup başı ile ötekiler arasındaki ayrımı değil, nüfusun ve gereksinimlerin artmasıyla ve savaşlarla ya da takas ile dış ilişkilerin gelişmesiyle ilerleme kaydeden köleliği de geliştirme eğilimi göstermektedir. Toplumsal işbölümünde ilk ilerleme, ticari ve sınai emek ile tarımsal emeğin birbirinden ayrılmasından meydana geldi. Ve bu, kent kır arasında farklılaşmanın ve karşıtlığın ortaya çıkmasına yol açtı. Bu da mülkiyet ilişkilerini ikinci tarihsel aşamaya vardırı: “antikitede(ilk çağ) komünal mülkiyet ve devlet mülkiyeti”. Marx ve Engels, bu ikinci aşamanın kökenini kabile(aşiret) gruplarının (anlaşma ya da fetih yoluyla) birleşmesi yoluyla sitelerin oluşmasında bulmaktadırlar. (...) Bu aşamada toplumsal işbölümü oldukça gelişmiştir. İşbölümü, yalnızca kent ile kır arasında bazen de kentin çıkarlarını temsil eden devletler arasında değildir, kentin içinde de sanayi ile deniz ticareti arasında ve doğal ki, özgür insanlar ile köleler arasında da iş bölümü vardır. (...) Mülkiyetin üçüncü tarihsel biçimi olan “feodal mülkiyet ya da zümre mülkiyeti” kronoloji bakımından hemen ardından gelir. (Hobsbawm, 2009, s.26-28)

İbn Haldun’un tarihsel evriminde ilk sosyal organizasyon biçimi olarak, deve yetiştiriciliği ile geçinen, çölün ücra köşelerinde yaşayan Araplar bulunmaktadır. Bu kabilelerin, üretim ilişkileri, yalnızca kendi fiziksel üretimlerini yeniden sağlamak için yaptıkları iktisadi faaliyetlerle sınırlıdır. Bunlardan sonra gelen bir üst aşama ise yine hayvancılıkla ve tarımsal faaliyetler ile geçinen ancak salt anlamda göçebe olmayıp, kandaş özellikler taşıyan topluluklardır. Siyasi ülkeleri olan bu kandaş toplulukların tek gayesi fiziksel yeniden üretimlerinin sağlanması değil,

piyasada trampa ilişkilerine konu olmak üzere mal üreterek, başkanlık siyasal örgütlenmesinden bir üst aşama olan, mülk siyasal örgütlenmesinin hâkim olduğu, yani merkezi otoritenin güç kazandığı şehir uygarlığına geçmektir. İbn Haldun'un tarihsel aşamalarında, en büyük toplumsal evrim bu evrede gerçekleşir. Eşitlikçi bir yönetim biçimi görülen bu evreden sonra, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte, kabile üyeleri arasında eşitlik bozulacaktır. “Hem mülkiyetin savunulması hem de edinilmesi için savaş, bu türden her ilkel topluluğun en ilk uğraşlarından birisidir (Marx & Engels, 2009, s.88).

İbn Haldun, her türlü toplumsal olayın açıklanmasında ekonomik ilişkileri görmüştür. Ona göre insanların ilk dürtüsü iktisadi faaliyette bulunmaktır. İbn Haldun, iktisadi faaliyette bulunmayı insanı diğer canlılardan ve hayvanlardan ayıran bir özellik olarak görmektedir. Çünkü hayvanlar, en temel gereksinimleri olan beslenme ihtiyaçlarını temin ederken, doğada onlar için hazır halde bulunan maddeleri, herhangi bir üretim faaliyetinde bulunmaksızın elde edebilirler. Oysa insanlar ihtiyaçlarını karşılayabilmek için mutlaka üretim faaliyetinde bulunmak zorundadırlar. Bu da insanların bir araya gelerek toplum halinde yaşamasının ilk ve zorunlu koşuludur. Marx'da tıpkı İbn Haldun gibi insanın, geçinmesi için gerekli malları üretmesiyle hayvanlardan ayrıldığını belirtir (Kozak, 1999, s.45).

İnsanlar arasında çeşitli ve sayısız ilişkiler vardır, ama bunların içinde sadece biri belirleyici ilişki, eşdeyişle temel ilişkidir. Bu temel ilişki, üretim ilişkisidir. Üretim ilişkileri, insan bilincinden ve isteğinden bağımsız olarak varolan ve özdeksel üretim sürecinde insanlar arasında biçimlenen özdeksel ilişkilerdir. Bu ilişkiler var olmadan hiçbir toplumsal ilişki olamaz (Hançerlioğlu, 2013, s.405). İbn Haldun'da toplumu ve toplumsal olayları anlama ve açıklamada, üretim ilişkilerini temele oturtmuştur.

İbn Haldun, iktisadi ilişkileri, bütün sosyal hadiseler içinde en başta görmüş ve bu özelliğinden ötürü bazı çevrelerce Marx'ın Tarihsel Materyalizmi'nin öncüsü olarak görülmüştür. Roger Garaudy, İbn Haldun'un bu görüşlerinden ileri çıkarak onu tarihsel materyalizmin öncüsü olarak ilan etmiş, “Toplumların durumlarında görülen

farklılıklar, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzına bağlıdır” ifadesine atfen tarihsel materyalizmin ilkesinin ilk formülünü ortaya çıkardığını belirtmiştir(Garaudy & Bercavi, 2012, s.76-77). *Tarihsel materyalizme göre, “bütün toplumsal ilişkileri belirleyen ilke, insanların ortak bir amaç izlemeleri, yani, yaşamak için gerekli geçim araçları üretmeleri ve mübadele etmeleridir”* (Kazgan, 2014, s.298).

Bu tarihsel özdekçilik öğretisi, toplumsal olayların gerçek nedenlerini açıklamak ve ideolojik olayları bu nedenlerle bağımlı kılmakla yeni ve açık bir dünya görüşü getirmiştir. Doğa ve toplum bütünlüğü bu dünya görüşünün başlıca niteliğidir. Toplumun da, doğa gibi, kendine özgü yasalarla geliştiği ve bu yasaların da, doğa yasaları gibi zorunlu bulunduğu tarihsel özdekçilikle meydana konmuştur (Hançerlioğlu, 2013, s.400).

Nihat Falay, İbn Haldun’un iktisat bilimine katkısını şu şekilde özetlemiştir:

İbn Haldun’un genelde bilim tarihine ve özelde iktisat bilimine en büyük katkısı, bu toplumsal dinamiğin her şeyi belirlediğini söylemesi ve bunda da iktisadi etkenlere önemli bir rol tanınmasıdır. İbn Haldun’un bu çerçeve içindeki temel katkıları bilindiği gibi toplumsal yaşam tarzı ve toplumsal iş bölümü, emek, emek-değer, artık değer, nüfus, fiyat, devletin gelir ve giderlerinin toplumların geçireceği tavırlara göre değişmesi konularındandır (Falay, 1978, s.61).

Özetle, İbn Haldun, toplumsal dinamizmi açıklarken, iktisadi ve politik nedenlerin ve sonuçların toplumun kendisinden doğduğunu, iktisadi ve politik süreçlerin izlenmesi ile temel eğilimlerin saptanabileceğini göstermiştir (Age, s.14). Tarihsel ve toplumsal olaylardaki iktisadi etkene büyük ağırlık veren İbn Haldun’a göre, toplumun yaşamında geçirilen her evrede temel dayanak iktisadi koşullardır (Age, s.19).

6.2. ALTYAPI VE ÜSTYAPI KURUMLARINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Diyalektik materyalizme göre insanlığın ilk hareketi, yaşamlarını sürdürebilmek için yaptığı üretim hareketidir. Hayvanlar doğada bulduklarıyla yaşarlar, insanlarsa yaşayabilmek için üretirler. Bu üretim sürecinde insanlar arasında zorunlu ilişkiler kurulur. Altyapı, bu üretim ilişkilerinin tümüdür (Hançerlioğlu, 2013, s.11).

Üstyapı, altyapı tarafından belirlenir. Bu temelde belirlenen üstyapı din, siyasa, hukuk, sanat, ahlak, felsefe, ideoloji vb. gibi her türlü düşünce biçimlerini ve bunların doğurduğu kurum ve örgenlikleri kapsar. Kültürel üstyapı, ekonomik altyapı tarafından belirlenir, altyapı ise üstyapıdan etkilenir (Age, s.436). Toplumun iktisadî sistemi, “altyapı” sı, yani, gerçek maddî temelidir; din, hukuk, ahlâk gibi kurumlar, “üstyapı” ya aittir. Bu sonuncular, birincilerin üzerine kurulmuş, onun tarafından belirlenmiştir (Kazgan, 2014, s.298).

İbn Haldun, toplumlar arasında görülen farklılıkların, onların içinde bulunduğu iktisadi koşullardan kaynaklandığını belirterek, sözkonusu toplumlar arasında düşünce, inanç, fikir yapısı, gelenek, görenek ve hayat biçiminde görülen ayrılıkların kökenini iktisadi etkinliklerde aramak gerektiğini vurgulamış, böylelikle de Marx'ın altyapının üstyapıyı belirlediğine ilişkin görüşünün adeta beş yüzyıl önce habercisi olmuştur (Kızılcelik, 2011b, s.67).

İbn Haldun'a göre toplumlar arasındaki görülen farklılıklar yalnızca onların geçimlerini sağlama şartlarından ileri gelmektedir. İnsanlar nasıl bir ekonomik yapı içerisindeyseler o türlü bir yaşama biçimi içindedirler. Bu bağlamda bedevilerin çiftçiliğe ve hayvancılığa dayanan basit üretim ilişkileri gerektiren ekonomik aktiviteleri, üretimin ve tüketimin yeterlilik düzeyinde olduğu, salt anlamda olmasa da göçebe bir yaşam tarzı sürdürdüğü, sadelik üzerine kurulu bir yaşam standardı oluşturulmasında aktif rol oynamaktadır. “*Bedevilerde vergi sistemleri, pazar kurumları yoktur, para kullanmazlar*” (Age, s.67). Buna karşın hadarîler, kentlerde ve kasabalarda yaşayarak, yerleşik bir hayat tarzı sürerler. Büyük yapılar inşa ederler, pazarları oldukça gelişmiştir, başkanlık örgütlenmesi yerini, bürokrasinin

oldukça gelişmiş olduğu çok kurumlu mülk siyasal örgütlenmesine bırakmıştır. Hadariler, ticari ilişkilerinde değişim aracı olarak para kullanmaya başlamışlardır. İlimler, sanatlar, ticaret, sınai üretim ve teknoloji bir önceki yapıya göre gelişmiştir. İş bölümü ve uzmanlaşma sonucu, yeterliliğin kat kat üzerinde mal ve hizmet üretilmeye başlanmış, bu vasıta ile uluslararası ticaret ilişkileri gelişmeye başlamıştır. İbn Haldun'a göre, bedevilikten hadarîliğe geçiş toplum için zorunludur.

İbn Haldun, bedevileri ekonomik ilişkilerde, teknolojik yetersizlik nedeniyle, hadarilere bağımlı bulunduğunu söylemiştir. İbn Haldun'da tıpkı Marx gibi altyapının üstyapıyı beslediğini söylemektedir. Ancak burada önemli bir ayrımı dile getirmek gerekmektedir. İbn Haldun, altyapının üstyapıyı beslemesini, toplumsal bir zorunluluk olarak görmüştür. Yani ona göre olması gereken budur. Oysa Marx, bu durumu sömürü olarak adlandırmış neredeyse tüm teorisini bu temel üzerine kurmuştur.

Rousseau'da altyapının üstyapıyı beslediğini ve üstyapının varlığının koşulu olarak; altyapının kendi ihtiyaçlarının üstünde üretimde bulunmasına bağlı olduğunu savunmaktadır: *“Dünyanın bütün yönetimlerinde kamusal kişi tüketir ve hiçbir şey üretmez. O halde tüketilen şey ona nereden gelmektedir? Mensuplarının egemenliğinden. Kamu için gerekli olanı özel kişilerden arta kalan üretir. Buradan da şu sonuç çıkar ki, sivil devlet ancak insanların emeği kendi ihtiyaçlarının ötesinde getiride bulunduğu sürece var olabilir”* (Rousseau, 2013, s.108-109).

6.3.İBN HALDUN'A GÖRE EMEK KAVRAMI

İşgücü, insanın üretim süreci boyunca bir iş yapma kapasitesidir. Emek ise, bilfiil sarfedilmesi, yani adalelerin, sınırların ve beynin bilfiil çalışması demektir. (Suda, 1976, s.103) Emek gücü, üretim faktörleri arasında en önemli girdidir hatta olmazsa olmazdır. Teknolojinin ilerlemesiyle, emeğin değeri küçümsenmeye çalışılsa da, unutulmamalıdır ki, teknolojiyi üreten de insan emeğidir.

İbn Haldun'a göre insanın üretici gücü olan emek, üretimin en temel unsurudur. İbn Haldun'un düşünce sisteminde, ihtiyaçlar emek harcanmaksızın karşılanamaz, emek harcanmadan elde edilen kazanç ve mal meşru değildir. İnsanlar için tabiatla hiçbir şey hazır durumda değildir, tabiatla yetişen nimetlerden istifade edebilmek ve onları sahiplenebilmek için emek harcanması gerekmektedir. Her türlü zenginliğin tek kaynağı emektir. Üretilen her değer de aynı şekilde tabiatla insan emeğinin bir araya gelmesinin sonucudur (Erol, 2012, s.49-65).

6.3.1. İnsan Topuluklarının Çevreye Uyarlanmasında Fikir ve El'in Önemi

İnsanın, insan-doğa ilişkisinde tasarımcı rolünü üstlendiği bir gerçektir. Clark'a göre bütün türler içinde tabii çevreye uyarak değil, bu çevreyi kendi ihtiyaçlarına elverişli hale getirmeye çalışarak hayatta kalabilen tek varlık insandır. Emek, yani bu türün üyeleri arasında haberleşme ve kendiliğinden yardımlaşma imkânından doğan bilinçli ve sosyal faaliyet, insanın, kendi tabii çevresini etkilemesine yarayan araçtır. (akt. Mandel, 1970a, s.15)

İnsanlar üretim yapabilmek için çevre şartlarını kendilerine göre ayarlamak zorundadırlar. Doğa şartları ve yırtıcı hayvanlardan korunmak amacıyla bir takım aletlere muhtaçtırlar. *“İnsanın üretim yapabilmesini, yani her şeyden önce türün hayatta kalabilmek için gerekli besinleri elde etmesini sağlayan iş aletleri, başlangıçta onun tabii organlarının suni bir uzantısı olarak görünür. Fizyolojik yapısının yetersizliğini gidermek için, insanın iş aletlerine ihtiyacı vardır”* (Age, s.16).

İnsanlar daha çok geçinmesi için gerekli olan yaşam araç-gereçlerini geliştirebilmesi sayesinde varlığını sürdürmeyi başarabildi. Childe'ye (1974) göre, insan yaşamını sürdürebilmek için ya kendini çevreye uydurur ya da çevreyi ihtiyaçlarına göre düzenler: *“Diğer hayvanlar gibi insan da, dış dünyayla etkileşimini, ondan geçimini sağlamasını ve onun tehlikelerinden kaçmasını, başlıca araç-gereçleri aracılığı ile başarır; yani teknik dille söylersek kendini çevresine uydurur ya da hatta, çevresini ihtiyaçlarına göre düzeltir”* (s.19).

İbn Haldun, insanın, hayatındaki bütün evrelerinde, -doğuştan ihtiyarlık çağına kadar- yaşaması için gerekli olan gıda ve nafaka olacak maddelere tabiatı gereği ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir (MSU, 2013, s.693). İbn Haldun, tabiatta var olan tüm şeylerin, insanlık için yaratıldığını Kuran-ı Kerim'den Casiye Süresi'nin 13. ayetini naklederek göstermeye çalışmıştır: “Allah kendi tarafından bir lütuf olmak üzere semalarda ve yerde olan her şeyi size musahhar kıldı” (MSU, 2013, s.693). Ancak, insan, tabiatta kendisi için yaratılmış bulunan ve tüm insanlık için müşterek olan bu kaynaklara ulaşabilmek için muhakkak emek harcamalıdır. Aksi halde bu malın hiçbir değeri yoktur. İnsanlar doğada kendileri için yaratılmış durumda bulunan kaynakları, diğer canlıların aksine, emek sarfetmeden elde edemeyeceklerdir. Bu nedenle, kendi geçimini sağlayabilecek olgunluğa erişmiş bir kimse, kazanç elde edebilmek için çabalamak durumundadır (Age, s.693). İbn Haldun'a göre, insanın en temel, vazgeçilmez ve tabii olayı, iktisadi faaliyette bulunmaktır. Üretmeyi ve iktisadi faaliyette bulunmayı, insanı diğer canlılardan ayırıcı bir özellik olarak görmüştür.

İbn Haldun, Avrupa'da Darwin ve Spengler gibi düşünürlerden çok önce medeniyetin gelişmesinde emek, el ve aletlerin yerine ve önemine işaret etmiştir. (Canatan, 2013, s.109) “Darwin, “el”in insan hayatında ve medeniyetin gelişmesindeki yerini şöyle ortaya koyar: “İnsan, isteğine göre davranmaya böylesine güzel ayarlanmış ellerini kullanmadan, yeryüzünde bugünkü başat(dominant) durumuna ulaşamazdı” (Kozak, 1999, s.97). İlkçağlarda ise Anaksagoras ve Aristoteles, “İnsanların elleri olduğu için mi akli vardır, yoksa akli olduğu için mi elleri vardır” sorusu üzerinde düşünmüşlerdir. Anaksagoras' a göre insan elleri olduğu için akıllıdır; çünkü el ilk alettir ve bütün aletlerin ilk örneğidir. Kant “el” i dışarıya uzamış beyin olarak tanıtmıştır. Engels'e göre tüylü atalarımız dikey yürümeyi kabul etmişlerse, bu ön ayaklarının yürümekten başka işlevler de görmesinden kaynaklanmıştır. Yine Engels, ilk taşın biçimlenmesinden sonra, “el” in sınırlarından kurtularak özgürlüğüne kavuştuğunu belirtmektedir. Öyleyse el, sadece emek aracı değil, aynı zamanda emeğin ortaya koyduğu bir ürün olması üzere insanın toplumsallaşmasını sağlamıştır (Hançerlioğlu, 2013, s.80).

Oswald Spengler’de “el”in önemini şöyle vurgulamaktadır: “...*İnsan nasıl insan oldu? (...) Elin tekniği sayesinde. El, hürriyet içinde hareket eden, dünyanın misli bulunmayan bir silahtır. (...) Hem dokunma, hem de hareket kabiliyetine sahip olan bu uzuvla dünyada hiçbir şey mukayese edilemez*” (Kozak, 1999, s.97).

İbn Haldun, fiziki olarak kendisinden çok daha güçlü olan hayvanlara karşı savunmasız bir durumda bulunan insanların, iki özelliğiyle onlardan üstün geleceğini belirtmiştir. Bunlardan ilki “akıl”dır. Hayvanlar içgüdüleriyle hareket ederken, insanlar akıllarıyla hareket ederler. İnsanı hayvanlara ve doğaya karşı üstün durumuna getiren bir diğer özelliği ise “el”ini kullanarak çeşitli faaliyetlerde bulunmasıdır. Sanatlarda ortaya çıkan kabiliyetin kaynağı, insanın akıyla birleşen elidir. İnsanların iktisadi faaliyetlerde bulunacağı, üretim araç ve gereçleri, akıl ve elin birleşiminden ortaya çıkan ürünlerdir. İnsanların bu özelliği, yani elini ve fikrini birleştirerek, üretim araç ve gereçlerini yapması, İbn Haldun’a göre hayvanlardan ayırt edici özelliklerinden biridir. İbn Haldun Mukaddime’de (2013), insanların diğer canlılardan ayırt edici özelliklerini sıraladığı bölümde, şu ifadelere yer vermektedir:

(...) Çünkü Allah Taâlâ tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip kudret ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği vakit, yabani hayvanlardan pek çoğunun, kudretten aldığı haz ve nasibi insanınkinden daha mükemmel kılmıştır. (...) Hayvanlarda düşmanlık (ve saldırmak) tabii olduğu için Allah, hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı, savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan için âletler hasıl olur. Bu âletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer. Kılıçlar, yaralayıcı pençelerin yerini tutar, kalkanlar ve zırhlar hayvanlardaki kalın ve sert derilere karşılıktır (s.214).

Avustralya’lı Gordon Childe (1892-1957) neredeyse İbn Haldun ile aynı tahlili yapmıştır. Childe ’ye göre insanların geçimlerini sağlamak için ihtiyaç duydukları vasıtalar ile hayvanların ki birbirinden oldukça farklıdır. Hayvanların üretim araç gereçleri, bedenlerine yapışık halde bulunan organlarıdır. Örneğin tavşanın toprağı kazmak için pençeleri, aslanın avını parçalamak için pençe ve dişleri, çoğu hayvanın vücudunu soğuktan koruması için kalın derisi ve kıllı kürkleri hep yanında

mevcuttur. İnsan türünün ise bu ihtiyaçlarını karşılayabileceği pek az aleti vardır ve bunlardan da yazılı tarih öncesi sahip bulduklarından bazılarını atmıştır. Onların yerine kendilerine beden dışı organlar, yani, kendi iradesi iş görüp bıraktığı organlar geliştirmişlerdir. Toprağı kazmak için kazmalar, kürekler, avcılık için çeşitli silahlar geliştirmek suretiyle varlıklarını sürdürebilmeyi başarmışlardır. Gordon Childe'ye (1974) göre, insanlarda ki bu aletlerin teminini gerçekleştiren organsal bir temel vardır. Bunlar “beyin” ve “el” dir (s.19). İbn Haldun, fikir ve el'in insanlar için hayati önem taşıdığını, Avrupa'lı pek çok düşünürden önce dile getirmiştir.

Üretim araç ve gereçlerinin, üretim faaliyetlerinde kullanılmasının, emeğin verimliliğini ve üretimin hacmini artıracak olması; insanların, kendilerini hayvanların gelişmiş organlarına karşı korumak amacıyla çeşitli silahları (kılıç, zırh, vs.) “fikir” ve “el” sayesinde üretebileceği düşünülecek olursa, İbn Haldun'un “fikir” ve “el”e verdiği değer açıkça görülecektir. *“İbn Haldun'un “el”e verdiği bu değer emeğe, çalışmaya verdiği önemin de bir simgesidir. Böylece el ile birlikte emeği ve çalışmayı da medeniyetin, insanın ve tarihin temelinde yerleştirmiş bulunmaktadır”* (Kozak, 1999, s.97).

6.3.2.Emek-Değer Teorisi

İbn Haldun'a göre emek, üretimin başlıca girdisi, servetin başlıca kaynağıdır. İbn Haldun'un, üretilen mal ve hizmetlerin değerinin, insan emeğinin değerine eşit olduğunu söylemesi, Smith, Ricardo ve Marx'la arasında çeşitli benzerlikler kurulmasına neden olmuştur.

İbn Haldun'un iktisat literatürüne yaptığı en önemli katkılardan biri emek değer teorisisidir. O, Adam Smith ve Ricardo'dan, çok daha önce emek değer teorisini ortaya atmıştır. Batseva'ya göre değer gerçekte bir anlayışına yaklaşan Aristo, tahlilini daha ileriye götürmemiş, farklı şeylerin müşterek bir cevher, insan emeği ihtiva ettiğini görmemişti. Aristoteles'in tahlili, yeni tarih şartları içinde İbn Haldun tarafından aşıldı. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Haldun, değer yaratıcısı olarak emeğin rolü konusunda bir tutum takınmıştı” (MSU, 2013, s.125).

Ernest Mandel'e (1970b) göre, Aristo geleneğinin büyük mirasçısı olan İbn Haldun, Marx'tan yaklaşık dört buçuk asır evvel bir emek-değer teorisi ortaya koymuştur:

“Milletlerin zenginliğinin, zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden(emtiadan) ileri geldiğini Adam Smith'ten önce İbn Haldun ileri sürmüştür. Her zenginleşme son tahlilde, zanaatkârların (işçilerin) emeğinin ürünüdür. İbn Haldun bu kavramı genişletiyor: İspanya'da buğdayın fiyatının Kuzey Afrika'dakinden daha yüksek olmasının sebebi, yiyeceklerin orada daha nadir olması değil, buğdayı üretmek için daha uzun bir müddetin ve daha yüksek ekim masraflarının gerekli olmasıdır (s.452-453).

Roger Garaudy'ye göre İbn Haldun, Avrupa'nın onsekizinci yüzyıl iktisatçılarının merkantilist görüşlerden kurtulmalarından çok önce, emeğe dayanan bir değer teorisini, özet olarak vermeyi başarabilmiştir. Bilindiği gibi merkantilizm, paraya ve ticarete önem vermekteydi. Merkantilist öğretiyeye göre bir ulusun refahının temel göstergesi sahip olduğu altın ve gümüş miktarıydı. İbn Haldun ise altın ve gümüşü tek başına zenginlik kaynağı olarak kabul etmemekte, bunların sadece birer mübadele aracı olduklarını ileri sürmektedir (Garaudy & Bercavi, 2012, s.77). İbn Haldun zenginlik yaratıcı başlıca etken olarak insan emeğini görmüştür. Altın ve gümüş gibi değerli madenler tek başlarına bir değer sağlamaları söz konusu olmamaktadır.

Lacoste da, İbn Haldun'un bir değer kuramı geliştirdiğini söylemektedir. Bu kurama göre değer, bir ürünün yapımı için gerekli emek miktarıdır. İbn Haldun bu sorunları uzun uzun tartışacak olan Avrupalı iktisatçılarından çok önce, değerli madenlerin tek başlarına zenginlik oluşturmaktan uzak bulunduğuna parmak basar(Lacoste, 2012, s.179).

6.3.2.1.Değer Teorisinin Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi

Aristo kendisinden sonra yeni tarihi şartlar altında geliştirilecek değer teorilerinin hareket noktasını teşkil edecek olan şu önermeyi ileri sundu: Eşitlik olmadan değişim, ortak bir ölçülebilirlik olmadan da eşitlik olamaz. Aristo'ya göre birbirleri ile değiştirilecek olan şeyler esas itibariyle eşit olmakla birlikte, birbirleri ile

değiştirilebilmelerinin mümkün olması için yine bir şekilde bir diğeriyle kıyaslanabilir olması gerekir (Selik, 1982, s.4). Aristo'nun daha sonraki değer teorilerine yön veren bir diğer gözlemi ise şudur: Sahip bulunduğumuz her türlü metanın iki türlü değeri vardır. Bunlardan ilki kullanım değeri, ikincisi ise mübadele değeridir. Örneğin bir ayakkabı, ya giyinmeye ya da başka bir meta ile mübadele etmeye yarar (Aristoteles, 2013, s.132).

Aristo, bu sözlerle, iktisadi düşüncenin bugüne kadar bir parçası olagelmış kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayrımın temelini atmış oluyordu. Bunlara ek olarak değişim olayını, toplumu bir arada tutan karşılıklı talepten kaynakladığını belirtmiştir. Lakin o tüm bunlara rağmen bir değer teorisi geliştirmiş değildi, sonraki değer tartışmalarının temelini hazırlamıştı (Selik, 1982, s.4).

Ortaçağ iktisadi değişimin çok yavaş olduğu, üretimin küçük üreticiler tarafından yapıldığı bir dönemdi. Her ne kadar üretim fazlası değişime konu olsa da, değişimin, kârı değil yine tüketimi hedef aldığı bir dönemdi. Değişime konu olan metanın üreticisi, metayı elinden çıkarırken, bu metanın kendisine sebep olduğu maliyete eşit bir maliyetle üretilmiş bir meta ile değiştirilmesi ya da böylesine bir metayı satın alabilmeyi mümkün kılan miktarda para elde etmesi gerekiyordu. Burada üretim maliyetine eşit olabileceği düşünülen değer ile fiili piyasa fiyatı arasında fark olmaması, dönemin “adil fiyat” doktrinine dayandırılmakla beraber, hareket noktası üretim olan ve temelinde emek-değer anlayışına yakın bir bakış açısı hâkimdi (Selik, 1982, s.5)

Tarihsel gelişim süreci içerisinde, emek-değer teorisinin zincirinin bir parçasını da Ortaçağ İslâm düşünürü İbn Haldun oluşturmaktaydı. Banaji, İbn Haldun'da emek-değer teorisine işaret eden apaçık bir vurgu bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir. “*Mukaddime'nin 2. cildinde, “emeğin kazancın sebebi” (sebeb el-kesb) olduğu açıkça saptanmaktadır. Altın ve gümüş “bütün sermaye birikimleri” için ancak toplumsal olarak kabul edilebilir değer ölçütleriyken, “insan emeği her kazanç ve sermaye birikimi için olmazsa olmazdır”* (Banaji, 2011, s.32) Ticari

kapitalistimsi sektörün etkin olduğu bu evrede İbn Haldun, açıkça değer yaratıcısı olarak emek olgusunu ön plana çıkarmakla birlikte, “ticari kâr” ın tanımını “bir malı ucuza alıp, pahalıya satmak” olarak vererek, ortaya çıkan “artı değeri” değişim alanında aramıştır.

Selik’e (1982) göre Merkantilist dönemin (1500-1800) iktisadi düşüncesini Ortaçağ döneminkinden ayıran başlıca özellik, bakış açısının üretimden değişime kaymasıydı.

Bu dönemde, hiç değilse başlangıçta, bir süre hakim olmakta devam eden görüş şu idi: bir malın piyasa fiyatı bunun üretim maliyetinden yüksek iken alıcı bu malı bu fiyattan satın almaya razı ise, bunun nedeni onun mala kendisine sağlayacağı fayda bakımından bu kadar değer atfetmesi olabilirdi. Böylece, üretim maliyetinden ayrılan ve tüketicinin (müstehlikin) subjektif değerlendirmesine bağlanan bir değer anlayışı yer etmeye başlıyordu. Tüccar kârını üretim maliyeti ile fiili piyasa fiyatı arasındaki farkı ödemeye razı olan alıcının (müstehlikin) sırtından sağlıyordu (s.5).

Ancak dönemin sonlarında rekabetin özellikle ülke içerisinde üretilen malların alım-satım değerleri arasındaki farkı küçültmesi, ticarî kârın azalmasına yol açması, ticaret sermayesini doğrudan doğruya üretim üzerinde kontrol sağlamasını zorunlu kıldı. Tüccar evvela tüccar-imalatçı, daha sonra ise tam sanayici haline geldi. Aynı zamanda küçük üreticilerin kendi aralarından gittikçe güçlenen sanayiciler çıkarmaları, yeni gelişmelerin gerektirdiği gerek tarım, gerekse imalat alanlarında ortaya çıkan işgücünü sağlamak üzere, toprağa bağlı kişileri, ücretle çalışan işçiler haline getirdi. Bu gelişmelerle birlikte sermaye kârının kaynağı artık değişim alanında değil, üretim alanında aranmaya başlanmıştır (Age, s.6)

Selik’e göre iktisadi düşünce tarihinde bir malın değerinin bu malın üretimi için harcanan emekten doğduğunu ve bu değer kendisini meydana getiren emeğin harcanma süresi ile ölçülmesini gerektiğini ilk belirten iktisatçı Sir William Petty (1623-1687) olmuştur. Aynı zamanda Petty bu yoldan giderek malın değerinin üretimi için harcanan emeğini değerini aşan kısmı demek olan artık-değere ulaşmıştır (s.6).

Petty ile Klasik iktisatçılar arasında yer alan Fizyokratlar, “produit net”⁸ in sırf ve sadece tarım alanında doğduğunu ileri sürmeleri ile iktisadi düşüncenin dikkat merkezinin ticari alandan tarım alanına kaydığının kesin ifadesini teşkil eder (Selik, 1982, s.7). Fizyokratların emek-değer teorisine katkısı “rant” ı bir “artık” olarak görmeleridir. Smith’in 1776’da yayımlanan ünlü eseri Ulusların Zenginliği ile birlikte Fizyokratik düşünce önemini yitirmiştir.

Klasikler, Aristo’dan devraldıkları bu düşünceleriyle değere yaklaşmışlardır. Adam Smith değer teorisini oluştururken Aristoteles’den ve Roma düşüncesinden devraldığı, bir malın kullanım değeri ile mübadele(değişim) değeri arasındaki ayrıma değinir (Bocutoğlu, 2012, s130). Adam Smith’e göre bir ulusun zenginliği, sahip olduğu nitelikli işgücü ile ölçülür. Nitelikli işgücünün varlığı ise iyi örgütlenmiş bir toplumsal işbölümü ile mümkündür.

Toplumsal işbölümünün en önemli özelliği, bireylerin işbölümü sonucunda, kendilerinin hiç ihtiyaç duymadıkları ya da çok az ihtiyaç duydukları mal ya da hizmetleri üretmeleridir. Bu nedenle Smith, metaların “kullanma değeri üzerinde fazla durmamış, hâтта, bunun mübadele değeri için gerekli dahi olmadığı görüşüne eğilmiştir” (Kazgan, 2014, s.73). Ona göre önemli olan değişim değeridir.

Smith (2009) yaptığı çalışmada, sermayenin birikimin henüz olmadığı ve toprağın mülkiyet konusu haline gelmemiş olduğu, tarım öncesi avcı topluluklarda, metaların değişim değerini onlara uygulanan emek miktarı ile ölçülüyordu:

“Değer birikimi ve toprağa yerleşme öncesindeki toplumun ilkel ve kaba halinde, farklı cisimleri elde etmek için gerekli emek miktarları arasındaki orantı, onları bir diğeri ile değiştirmek için uygulanacak her hangi bir kuralın tek koşulu gibi görünüyor. Örneğin eğer avcı bir ulus içerisinde, bir kunduz öldürmek, bir geyik öldürmeğe oranla iki kat emeğe mal oluyorsa, bir kunduz da doğal olarak iki geyiğe değişilecektir. İki gün ya da iki saatlik emeğin ürününün bir gün ya da bir saatlik emeğin ürününün iki katı değer taşıması doğaldır. (...) Bu durumda, emeğin tüm ürünü emekçiye aittir ve bir malı elde etmek ya da üretmek için harcanan emek miktarı, genellikle onun satın alınması ya da yönetmesi gereken emek miktarını düzenleyen tek koşuldur” (s.45).

⁸ Net hasıla.

Smith, toprak üzerinde özel mülkiyetin kurulması yani mülkiyetin ortaklıktan çıkıp azınlıkta yoğunlaştığı ve sermayenin birikip üretimde yer aldığı kapitalist ekonomiler için geliştirdiği değer teorisinde, metaların değerinin belirlenmesinde, emeğin niteliğinin yanısıra, üretim araçlarının da etkili olduğunu söylemektedir:

Değerler bir takım insanların ellerinde biriktikçe, bunlardan bir bölümü doğal olarak onu, kendisine araç gereç ve geçim (nafaka) sağlayacak gayretli insanları, onların işinin satışından ya da onların emeğinin katma değerinden kâr elde etmek amacıyla, çalıştırmak için kullanırlar. Bitmiş ürünü para ile, emek ile ya da başka mallarla takas ederken, ona harcanan araç-gereç ve işçilere ödenen ücreti ve birikimini bir serüvene atarak işin kurulması riskini üstlenen kişinin karının toplamını karşılayacak bir bedel ödenmelidir. Böylece, işçilerin araç-gerece kattığı değer, iki bölüme ayrılır, ona ödenen ücret ve patronunun toplam araç-gereç ve emek üzerinden kara katkısı (Age, s.46).

Toprak üzerinde mülkiyetin kurulması ve biriken sermayenin üretim sürecinde yer almaya başlaması ile birlikte ürünün ya da bunun fiyatının bir kısmı rant ve kâr olmak üzere sermaye sahiplerine gideceği için, üretilen ürünün tamamı değil ancak bir kısmı üretim sürecinde emeğinden yararlanan işçiye kalacaktır. *“Bunun içindir ki, Smith’e göre bir malın değişim-değerinin gerçek ölçüsü bunun üretimi için harcanmış emekte değil fakat satın alabileceği veya kumanda edebileceği emek miktarında aranmak gerekir”* (Selik, 1982, s.9)

Adam Smith’in oluşturduğu bu değer teorisi, Ricardo ve Marx’ın değer konusundaki düşüncelerini etkilemiştir. Ricardo, Smith’in değer teorisini, Smith’in terk ettiği noktadan alarak kendi emek-değer teorisini kurmuştur. Metaların değerini, Aristo gibi kullanım değeri ve mübadele değeri olarak iki kısma ayırır. Ricardo’ya (2007) göre, toplumun ilk aşamalarında, metaların değiştirilebilirlik değerini, yani bir metayı başka bir meta ile değiştirebilmek için karşılığında ne kadar verilmesi gerektiğini belirleyen kurallar, tamamıyla bu metaların üretiminde kullanılan emek miktarına bağlıdır. Aynı zamanda Ricardo, Smith’in kullanım değerine ilişkin verdiğini elmas-su örneğini eleştirmiştir. Ona göre kullanım değeri öznel, yani elmasın değeri, elması kullanan kişide yarattığı anlamda gizlidir. Bu bağlamda

metaların değerini belirlemede kıstas olamaz. Ricardo, metaların değerini emeğin yanısıra, toplumdaki talep miktarına da bağlar (s.28).

Ricardo, tıpkı Smith'in kapitalist ekonomi için geliştirdiği değer teorisinde bahsettiği gibi, metaların değerini, yalnızca bunlara doğrudan uygulanan emek değil, bu emeğe yardımcı olan araçların da etkilediğini söylemektedir (Age, s.36). Ricardo ve Smith'ten önce İbn Haldun bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Bazı sanatlarla birlikte (ve onların zımında(dolayısıyla)) o sanattan (ve halis emekten) başka bir şey daha bulunabilir. Mesela marangozluk ve dokumacılık böyledir. Birinde (sanat ve hünerle) birlikte ağağ, diğerinde iplik bulunur. Ancak yine de bahis konusu iki sanatta (sarf edilen) emek daha fazla olduğu için onun kıymeti daha büyüktür. şayet (birikim ve kazanç) sanatlardan başka bir şeyden hsil olmuş ise, bu takdirde (sermaye ve serveti meydana getiren) bahis konusu birikim ve kazancın kıymetine, onu husule getiren emeğin kıymeti de mutlaka dâhil olur. Zira emek olmasaydı, onun(bir fayda ve servet olarak) birikimi husule gelmezdi (MSU, 2013, s.695).

Marx, klasik iktisatçıların, değeri eksik olmasına rağmen doğru tahlil ettiklerini savunmuştur. *“Ekonomi politik ne denli eksik olursa olsun, değer ve değer büyüklüğünü gerçekten tahlil etmiş ve bu biçimlerin altında yatan şeyi açığa çıkarmıştır”* (Marx & Engels, 2009, s.178). Özellikle Ricardo'nun tahlilini, klasikler içerisinde en iyisi olarak nitelemektedirler.

Marx, Ricardo'nun emek-değer teorisini sistemleştirerek; metaların kullanım değeriyle, mübadele değeri arasında ayırım yapmış, emeğin evrensel ve tarihsel niteliklerini belirtmek yoluyla, emek-değer teorisini geliştirmiştir. Marx'a göre bir şeyin faydası, onu kullanım değeri haline getirmektedir. Fakat kullanım değeri için maddenin fiziksel varlığı n koşuldur (Marx, 1966, s.58). Marx, metaların değerini emeğin ürünü olarak tanımlar. Bu nedenle toprak ve kapital değer yaratmıyor saymaktadır. Sadece emek verimlidir; fakat verimli topraklar ve kapital, emeğin verimliliğini büyük ölçüde yükseltir (Kazgan, 2014, s.366).

Engels’de çağdaşı olan iktisatçılarla emeğin, yaratılan tüm değerlerin kökeni olduğu noktasında birleşmiştir. Sermaye birikimi, yoğunlaşmış emektir. Fakat Engels’e göre, özel mülkiyet sistemi, emeği, kendisine ve diğer ögelere karşı rekabet içerisine sokarak, piyasada rekabetle saptanan ücret karşılığı satılan bir meta haline getirmiştir (Timur, 2010, s.57-62). Engels, toprak, emek ve sermayenin yanısıra bilim ve teknolojinin ilerlemesini de, üretim gücünü artıran, değerler ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak görmüştür (Ağm, s.61).

6.3.3. Artık Emek

İbn Haldun, umrânın artması ve gelişmesiyle birlikte, iş ve emeğin de artacağını, ihtiyaçların artması sonucu yeni meslek ve sanat dallarının ortaya çıkacağını belirtmiştir. Ancak ortaya çıkan bu yeni meslek dalları, zorunlu ihtiyaçları karşılamaktan çok lüks ihtiyaçları karşılamaya yönelik olduğundan, emeğin değeri de buna paralel olarak artacaktır. Bu nedenle şehirlerdeki kâr ve kazanç da artmış olacaktır. Şehirlerdeki emeğin değerinin, ikinci ve üçüncü artışı da bu şekilde olacaktır. *“Çünkü maişete tahsis edilen “esas emeğin” aksine “artık emek” tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir”* (MSU, 2013, s.653).

İbn Haldun’a göre, umrânca daha gelişmiş olan Fas’taki herhangi bir meslek grubuna mensup kişinin halinin, Tilemsan’daki⁹ herhangi bir meslek grubuna mensup kişinin halinden, iktisadi durum itibarıyla daha rahat, daha iyidir. Bunu sebebi ise bu şehirlerdeki emeğin değerinin farklı oluşudur. Yerleşim merkezleri üretken emeğin değerinin pazarlandığı birimlerdir. Buralardaki umran ne kadar gelişmiş ise iş hacmi de o kadar yüksek olacaktır. Çünkü buralarda emek pazarı canlı olacaktır. Emek arttıkça umran gelişecek, umran geliştikçe de emeğe olan talep artacak, emeğe olan talebin artması da emeğin değerini yükseltecektir (Age, s.653,654). Çünkü bir şehir gelişip nüfusu büyüyünce, gıda ve zaruri maddelerin fiyatı düşerken, iş ve sanatlar gibi nitelikli emek gerektiren faaliyetler sonucu elde edilebilecek maddelerin fiyatı yükselecektir.

⁹ Cezayir’in batısında bir şehir.

İbn Haldun, çalışanların emekleri sonucunda elde ettikleri kazancın, geçimleri için gerekli olan kısmını aşan fazlasını ilim ve sanat öğrenmek için sarf edeceklerini belirtmektedir. Bu yolla emeğin getirisinin, sadece ekonomik kalkınmaya değil, kültürel olarak kalkınmaya da temel olduğu açıktır. İlimler ve fenler, ancak umrâncı gelişmiş büyük şehirlerin bulunduğu yerde gelişir: “İmdi ne zaman umrândaki halkın emekleri maişetlerini temin için sarf ettikleri mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), maişetin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere (ve ihtiyaçlara) sarf olunur. Bunlar da ilimlerden ve sanatlardan ibarettir” (Age, s.780).

İbn Haldun, ilim ve sanatların şehirlerde gelişmiş olduğunu ve talep edenlerin ancak buralarda talebine karşılık bulabileceğini belirtmiştir:

Köylerde, ya da (halkı) mütemeddin olmayan şehirlerde yetişmiş olan kimselerden, her kim fitratının şekliyle ilim tahsil etmeye heveslenirse, orada sınaî (ve teknik) manada bir talim (ve tedris) bulamaz. Zira, evvelce de söylediğimiz gibi bedeviler arasında sanatlar (ve ilimleri tedris etme usulü ve tekniği) mevcut değildir. Şu halde o gibi kimselerin ilim tahsil etmek için, tüm sanatlarda olduğu gibi (umranca çok ilerlemiş) büyük şehirlere nakletmeleri şarttır (Age, s.780-781).

Yukarıda anlatılanlara göre, artık emeğin getirisi, bireylerin bedevi umrâna göre lüks bir ihtiyaç olan eğitim ve sanat gibi hazari umrâna özgü ihtiyaçlara tahsis edileceği açıktır. İbn Haldun, sosyal ve ekonomik kalkınma ve gelişme ölçüsünde eğitimin de ilerleyebileceğini –ve ancak bu süreç sonunda eğitimden yarar sağlanabileceğini– böylece saptamış olmaktadır. Sınaî kalkınma ile eğitim ilişkisi ve karşılıklı yeri sorusu konusunda tam altıyüz yıl önce verilmiş olan bu cevabın ilgi çekici sayılması gerekir (Hassan, 2011, s.142).

Marx, İbn Haldun gibi, artı-emeğin, üretim araçları mülkiyetinin belli bir kesimde toplandığı toplumlarda yoğunlaştığını söylemektedir.

Toplumun bir kesiminin üretim araçları üzerinde tekele sahip olduğu her yerde, işçi, özgür olsun olmasın, kendi varlığını sürdürmek için gerekli işzamanına, üretim araçlarına sahip olanların yaşamaları için gerekli tüketim maddelerini üretmek için de fazladan bir işzamanı eklemek zorunda kalmıştır. Ürünlerin kullanım değerinin egemen olduğu toplumların herhangi bir ekonomik

oluşumunda, artı-emek, az ya da çok olabilen belirli gereksinmeler grubu ile sınırlı olur ve üretimin niteliği gereği, artı-emeğe karşı sınırsız açlık duyulmaz (Marx & Engels, 2009, s.183).

İbn Haldun'da, kandaş toplumların, bedevilikten hadarîliğe geçişini en büyük toplumsal evrim olarak görmüş ve bu süreçten itibaren mülkiyet ilişkileri başlamıştır. İbn Haldun'a (2013) göre mülkiyetin kaynağı "artık-emek"tir. Ancak İbn Haldun, Marx'tan farklı olarak mülkiyet hakkını da savunmaktadır. Ona göre, "*Belli bir kişinin eli (ve mülkiyeti) altına giren bir şey artık diğerinin eline geçmez, onu ancak bir bedel karşılığı elde edebilir*" (s.693). Bu açıdan bakıldığında sadece devlet mülkiyetini savunan ve özel mülkiyete karşı çıkan Marksist öğretinin karşısında yer almaktadır.

Rousseau'ya (2002) göre, insanlar arasındaki eşitsizliğe kaynaklık eden temel öge mülkiyettir:

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine "Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz" diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu! (s.123).

Rousseau, modern topluma en sert eleştirileri yönelten düşünürlerden biri olmuştur. Gerçekten de bakıldığında, insanlar arasındaki tüm eşitsizliğin, zulmün, savaşların, haksızlıkların kaynağı mülkiyet ilişkilerinden ileri gelmektedir.

6.4. RIZK VE KESB

İbn Haldun'a göre insanların emek sarf etmek suretiyle elde ettikleri kazancın, zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar olduğu kısmını "meaş (maîşet, geçim)", kazancın zorunlu ihtiyaçları aşan kısmını ise "sermaye" olarak tanımlamıştır (MSU, 2013,

s.693). Söz konusu hasılatın ve birikilmiş maldan, insana ait çıkar ve ihtiyaçlarda kullanılıyorsa bu “rızk”tır. Bunun dışında kalan ve insanın emek sarf ederek mülkiyetini elde ettiği, ancak fiilen istifade etmediği malı ise “kesb(kazanç)” olarak nitelendirmiştir (MSU, 2013, s.694).

Elde edilen veyahut toplanan bu madde ve paralar, insanın menfaat ve ihtiyaçlarına (yemek, içmek, giyinme... ve başkasına) sarfedilirse “rızk” adıyla anılır. Tanrı Elçisi: “Senin elindeki malından “mal” adı verilebileceği ancak yiyerek tükettiğin, giyerek eskittiğin veyahut sadaka olarak verdiğindir.” Bu hadisten de anlaşıldığına göre, insanın elindeki malından kendi menfaatlerine, ihtiyaçlarına ve hayrat yoluna sarfedilmeyeni, sahibine nispetle “rızk” adıyla anılmaz. Tanrı, kulunun emek sarfederek ele geçirdiği ve topladığı bu madde ve mallar, “kazanç” adıyla anılır (MZKU, 1986, s.321).

Örneğin; mirastan kalan mallar, sahibi için “rızk” mahiyetinde değilse de, varislerine nispeten “rızk” mahiyeti taşır. Ehlisünnet rızk’ın mahiyetini bu şekilde değerlendirmiştir. Mutezile ise, şer’an mülk edinilmesi caiz olmayan nesnelere “rızk” olarak saymaz. Gasp yoluyla elde edilen helal olmayan mallar, rızk mahiyetinde değildir. Ancak Ehlisünnet’e göre Allah; yeryüzündeki bütün canlıların; zalim, kâfir, mümin olmasını gözetmeden, rızkını verendir, ancak rızkını kazanma şeklini ise kullarının kendisine bırakmıştır. Yani İbn Haldun’a göre haram yoldan elde edilen mal ve maddelerde “rızk” nevindedir (Age, s.321-322).

İbn Haldun, rızk ve kesb’i elde etmek için emek sarf etmenin gerekli olduğunu söylemektedir. Öyleyse İbn Haldun’a göre bütün kazanç, kâr ve fayda emeğin değerinden ibarettir (MSU, 2013, s.652). Kazancın kaynağı insan emeği olduğuna göre, insanlar için çalışmak, emek sarfederek geçimlerini sağlamak doğal bir sonuçtur. İbn Haldun’a göre tarım, ticaret, sanayi, hayvancılık ve çeşitli sanatlar doğal geçim yollarındandır. Buna karşın kendisi çalışmayıp, başkasının çalışması sonucunda elde ettiği ürüne el koyma ya da paylaşılması doğal bir geçim yolu değildir.

Varlığın temel kaynaklarından birinin insan emeği olduğu konusunda evrensel bir fikir birliği vardır. Ancak modern ekonomist sistemde, “emek” ve çalışma, işçi açısından neredeyse zorunlu bir dert ve insanın boş zamanından ve rahatından

özveride bulunması demektir ki, ücretler de bu özverinin karşılığında ödenen bir tazminat niteliğindedir. İşveren açısından da yalnızca bir maliyet ögesidir (Schumacher, 2010, s.40-41). Oysa İbn Haldun, İslam öğretisiyle paralel olarak, çalışmayı ve geçim için didinmeyi zorunlu ve kutsal bir faaliyet olarak görmüştür.

Kozak, İslam'da emek ve çalışmaya dair yazdığı bölümünde şu ifadelere yer vermektedir:

“Hz. Âdem'in cennette, eşiyile birlikte, geçimini sağlamak amacıyla çalışmaya ve zahmet çekmeye gerek olmaksızın huzur içinde yaşadığı, ancak işlediği günah sebebiyle cennetten kovulunca hayatını sürdürebilmek için çalışmak, yorulmak zorunda kaldığı Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da vardır. “Dedik ki: Ey Âdem bu, senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, sonra (ekip biçmek gibi işleri yapmak zorunda kalır) yorulursun”¹⁰(Kozak, 1999, s.85).

İnsan, esas itibariyle çalışmanın zahmetinden kaçmak, rahatı aramak eğiliminde ise de, yeryüzünde kaldığı sürece çalışıp kazanmak zorundadır. Ancak, bu durum, Hristiyanlıkta olduğu gibi ilk günahının bir cezası, kefareti olarak değerlendirilmemektedir. Evet, insan, geçinebilmek için çalışmak, yorulmak zorundadır; dünya bu esas üzerine kurulmuştur; ancak, bundan amaç insanın cezalandırılması değildir. Çünkü aslında insan yaratılırken bu zorluklarla başa çıkabilecek kabiliyetlerle donatılmıştır (Age, ss.86-87). İbn Haldun, Kuran-ı Kerim'deki, “rızkınızı arayınız” mealindeki ayete dayanarak, geçimini sağlamak için çalışmanın Allah'ın bir emri olduğunu hatırlatır (Age, s.86).

6.4.1. İbn Haldun'a Göre Geçim Yolları ve Kazancın Çeşitleri

İbn Haldun, emeğin ürünü olan rızık ve kesb'in edinilmesi için çeşitli geçim yollarından bahsetmektedir. İbn Haldun'a göre, avcılık, hayvancılık, arıcılık, ipek böcekçiliği ve toprağı ekip biçerek zirai ürünler elde etmek suretiyle çalışarak geçimini sağlamak doğal olan geçim yollarındandır. Şayet geçinme; yazı, hesap işleri, terzilik, dokumacılık, marangozluk, mimari gibi maharet gerektiren belli

¹⁰ Burada Kozak, alıntılanan ayeti 25. Sure (Furkan Suresi) olarak aktarmıştır. Ancak söz konusu ayet 20. Sure olan Taha suresinin 117. Ayetidir.

işlerde çalışmak ile sağlanıyorsa, -zanaat adıyla anılır- bu geçim yolları doğal geçim yollarındandır.

İbn Haldun'a göre ticaret de doğal geçim yollarındandır. *“Ellerinde paraları bulunanlar, kâr ve kazanç temin üzere, ticaret eşyaları satın alıp yurdun bazı yerlerinde dolaşarak veyahut şehir ve köylerde dükkânlar açarak alışveriş ederler ve kazandıkları ile geçinirler”* (MZKU, 1986, s.326). Satış ve alış fiyatı arasındaki farktan ibaret olan ticaret yolu geçinme şekli, her ne kadar kârı artırmak için hilelere başvurulması gerekse de, doğal geçim yollarından sayılmaktadır. İbn Haldun'a göre ticaret bir nevi kumar çeşididir. Fakat karşılıksız bir kişinin sahip olduğu malı almadığı için şer'an meşru sayılmıştır (Age, s.328).

İbn Haldun, başkasına hizmet ederek para kazanmanın tabii bir geçinme yolu olmadığını belirtmektedir. Kendi işlerini görmekten aciz olan, refah ve lüks içerisinde yaşayan kişiler, çeşitli kişisel işlerinde başkalarının emeğini kullanırlar. Fakat bu durum insanın tabiatına yabancı bir durumdur. İbn Haldun, yabancılaştırma kavramına çok temel düzeyde de olsa, 14. yüzyılda değinmiştir. İbn Haldun ücretle başkalarının işlerinde çalışan, hizmet ehlinin istihdam edilme sebeplerini şu ifadelerle tenkit etmiştir:

(...) refah içinde yaşayan kimselerden pek çoğunun kendi işlerini ve ihtiyaçlarını bizzat görmeye tenezzül etmemeleri veya refah ve nimet içinde (nazlı ve nazik bir şekilde) yetiştirilmiş olmaları yüzünden bundan âciz olmalarıdır. Bu yüzden, kendisi namına iş ve ihtiyaçlarını görececek (azab, ırgat, hizmetçi ve işçi gibi) kimseler istihdam eder. Bu iş için ona kendi malından bir ücret ayırır. Bu hal insan için tabii olan adamlık (erkeklik, reculiyet, manliness) nokta-i nazarından iyi bir şey değildir. Zira (kendine değil de) diğer herhangi bir kimseye güvenmek bir aczin ifadesidir. Ayrıca bu davranış, giderleri ve harcamaları artırır (MSU, 2013, s.699).

Kozak'a (1999) göre İbn Haldun bu durumu, insanı benliğinden uzaklaştıran, ne dünyası ne de ahireti için gerekli olmayan, insana kulluğunu unutturan ve bunun sonucunda kendisini kaybetmesine neden olan, yani insanın kendisine yabancılaştırmasının ifadesi olarak görmüştür (s.104).

İbn Haldun'a göre define ve hazine aramak yoluyla geçimi temin etmeye çalışmak da doğal bir geçinme yolu değildir. İbn Haldun, bu yolu tutan kişilerin aklen zayıf olduklarını ileri sürmektedir. Bu kişiler akıl kıtlığının yanısıra, doğal kazanç yolları olan ticaret, ziraat, sanat ve çeşitli zanaatlar yoluyla geçinmekten aciz olan kimselerdir (MZKU, 1986, s.332).

Görüldüğü gibi İbn Haldun, çeşitli zanaatlar, ticaret, sanat, tarım ve sanatlar yolu ile geçimini sağlayanları yüceltirken, başkalarının hizmetinde çalışanları ve çeşitli maceralara atılarak, define ve hazine bulmak ümidi ile geçimini sağlamaya çalışanları tenkit etmektedir.

6.5.ARTI ÜRÜN

İbn Haldun, her ikisi de emeğin faaliyetinin sonucu olmak üzere, rızık ile kesb arasında bir ayrım yapmıştır. Şayet bireyler emek harcayarak geçinebilmek için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir getiri elde ediyorsa “rızık”, rızıkını aşan bir fazla elde ediyorsa, “kesb” yani “kazanç” elde etmiş olacaktır. Ne zaman ki insanlar zorunlu ihtiyaçlarının üzerinde bir üretim seviyesine ulaştılar, böylece “rızık” aşamasından “kazanç” aşamasına da geçmiş oldular. Yani, İbn Haldun “kesb” kavramı, Marx’ın artı-ürün kavramına karşılık gelmektedir.

Yukarıda anlatıldığı üzere, İbn Haldun, bireylerin, geçimlerini sağlayabilmesi için yeterli miktardaki emek sarfiyatının sonrasındaki çalışılan kısmı “artık emek” olarak görmekteydi. Bu artı çalışmanın sonucunda “artı-ürün” ortaya çıkmaktadır. Artı ürün ise, halkın elinden, siyasi güce sahip kişiler, makam-mevki sahibi kişiler ve halk arasında itibar gören kişiler tarafından alınarak üst tabakaya aktarılır. İbn Haldun'a göre, bedevilikten hadarîliğe geçişi mümkün kılan ana etkenlerden biri de, rızık üzerinde bir fazla elde edilmesi ile mümkün olmuştur.

İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun'a göre, genel anlamda üretimin, zenginlik ve servetin kaynağı emek olmakla beraber; kişisel zenginlik ve kişisel servetin kaynağı

emek değil sömürü olduğunu belirtmiştir: “İbn Haldun “sömürü” kelimesini aynen kullanmamakla beraber, sosyal hiyerarşide üst tabakadaki sınıfların, sahip olduğu güç ve nüfuz nispetinde aşağı sınıflardan kazanç sağladıklarını söyleyerek, aynı şeyi ifade etmiş olmaktadır” (Kozak, 1999, s.293).

Bireylerin ürettiği artı ürünün, siyasi güç kullanılarak, üst tabakaya akışı sağlanabilir. Bu ürünün bir kısmı, vergiler yoluyla onlardan alınarak devlet hazinesine oradan da yöneticilere ve diğer devlet görevlilerine aktarılır. Bu durum şöyle gerçekleşmektedir:

Makam ve mevki mal ve servet sahibi olma bakımından faydalıdır. “Siyasi ve idari itibar ve makam sahibi olan bir şahsa (çeşit çeşit) amellerle (ve emekler harcanarak) hizmet edilir, yaranma cihetinden makamına ihtiyaç duyma sebebiyle amellerle ona yaklaşılır. İmdi halk ister zaruri, ister hacî, ister kemâlî olsun, bütün ihtiyaçlarında amel ve emekleri ile ona yardımcı olurlar. Bu suretle söz konusu tüm amellerin (ve emeklerin) karşılığı olan (yüksek) kıymetler onun kazancına geçer. Böylece o, karşılığında bir bedel (ve para) sarf edilmesi hususiyetine sahip olan tüm işlerde, halkı bedelsiz ve bedava çalıştırır. Bu suretle bahis konusu amellerin (ve emeklerin karşılığı olan iktisadi) kıymetler, onun kucağında yığılmış olur (MSU, 2013, s.706).

İbn Haldun bu yolla onların ellerinde büyük servetler toplanacağını söylemektedir. Hatta öyle ki elde ettikleri getiri, kendi emeklerinin karşılığını bile aşan kazançtır. Harcadıkları ise gelirlerinin çok az bir kısmıdır. Herkes, çıkar sağlamak için bu makam ve mevki sahibi kişilere, hizmet ederek ve işlerini görerek onların nezdinde itibar kazanmaya çalışır. Eğer, makam sahibi bu emeklerin karşılığını ödemeye kalkışsa ödeyemez, buna güç yetiremez. Böylece, alttan üst tabakaya doğru bir “artı ürün” akışı sağlanır.

İbn Haldun, artı ürünün ele geçirilme yollarından birini de, halk içinde itibar sahibi olmaya bağlamıştır. “Halkın kendilerine büyük bir saygı ve sevgi beslediği, prestij ve itibar gösterdiği, din büyükleri bunlar arasında sayılabilir. İşte toplumda bu itibarlı yerleri, bu kişilere iktisadi imkân sağlar. Halk kendi istekleriyle bunların hizmetine koşar ve işlerini yapar. Halkın bu emekleri (artı-emekleri de diyebiliriz) de para gibidir. Böylece bu kişiler, aksi takdirde para ile satın alacak ve ücret ödeyerek

yaptıracak oldukları malları ve işleri karşılıksız temin etmiş; çalışmadan, üretmeden zenginlik ve servete erişmiş olurlar (Kozak, 1999, s.269).

Mandel (1970b) yaptığı çalışmada, İbn Haldun'un bir artık-değer teorisi sezindiğini belirterek, şunları aktarmıştır:

Milletlerin zenginliğinin zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden (emtiadan) ileri geldiğini Adam Smith'ten önce İbn Haldun ileri sürmüştür. Her zenginleşme son tahlilde, zanaatkarların (işçilerin) emeğinin ürünüdür. (...) İbn Haldun değer teorisini genel bir şekilde formüle etmekten geri kalmamıştır: Her edinilen şey, her meta ve servet sadece insan emeğinin ürünüdür... Emek olmazsa bu faaliyetler (zanaatkarlık, tarım ve madencilik) hiçbir kâr (gelir), hiçbir yarar sağlamayacaktır. Küçük meta üretimi üzerine kurulmuş bir toplumda İbn Haldun, bir haberci (öncü) olarak görünmektedir (s.452).

İbn Haldun'un artı değeri Marx'ın "surplus product" kavramına tekabül etmektedir. Marx'a göre artı değer, mübadele ve dolanım sürecinden önce, üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Marx'ta, artı değer, karşılığı ödenmemiş emek miktarının bir sonucudur. Marx artı değer teorisiyle sömürünün nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışmıştır. "*Emek topluma mal olduğundan çok daha büyük ürün yaratmakta, aradaki fark, diğer bir sınıfın gelirini oluşturmaktadır. Bugünkü deyimle, emeğin milli gelirdeki payı, geçimlik tüketimi düzeyindeki ücrete göre belirlenir*" (Kazgan, 2014, s.365).

Engels'e göre, Marx'ın sosyal bilimlere yaptığı katkılardan biri de, "kapitalist üretim biçimi içinde işçinin kapitalist tarafından sömürsünün nasıl gerçekleştiğini açıklayan artı değer kuramı"dır (Boratav, 2009, s.10-23) Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun'un, bir artı değer kuramı geliştirmesi, onun görüşlerinin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Özetle, İbn Haldun artı değere şu şekilde bakar: Emeğin, hem kendi ihtiyaçları için hem de başkalarının ihtiyaçları için mal ve hizmet üretimi sürecinde "artı değer"

ortaya çıkmaktadır. Yani emek hem kendini yeniden üretimi için üretir, hem de daha fazla mal ve hizmet üretmek için üretir. Kendisini yeniden üretimi için kullandığı kısımdan arta kalan artı değerdir.¹¹

¹¹ Nihat Falay, *İbn Haldun'un Ekonomik Görüşleri*, <https://www.ekodialog.com/Makaleler/ibni-haldun-ekonomik-gorusleri.html>) Erişim Tarihi: 29.05.2015

6.6.TOPLUMSAL İŞBÖLÜMÜ

Aristoteles'e (2013) göre "*İnsan doğası gereği siyasal bir hayvandır*" (s.120). İbn Haldun'da Aristo'nun bu önermesini kabul eder. İnsanlar, temel ihtiyaçlarını sağlayarak, yeniden üretimlerini gerçekleştirebilmek için bir arada yaşamak zorundadırlar. Ona göre toplumsallık insanlar için bir zarurettir ve insanları diğer canlılardan ayıran temel öğelerdendir.

İbn Haldun, toplumsallığın, insanlar için bir zaruret olduğunu anlamıştır. Ancak, İbn Haldun, "insanın sosyal varlık olmasının asıl nedenini üstün bir varlık olmasına değil, diğer canlılardan, eksik ve güçsüz olmasına bağlar." Bu eksiklik ve güçsüzlük, onları toplumsallaşmaya zorlamıştır. Öyle ki insanlar temel gereksinimlerini karşılayabilmek için mutlaka yekdiğerinin yardımına ihtiyaç duyarlar. İbn Haldun, "sosyal organizasyon ve toplu halde yaşamayı" şu nedenlerden ötürü insanlar için zorunlu görmüştür:

İnsanların yaşaması ve hayatta kalması için muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etmesi mümkün değildir. Bu surette mutlaka, yekdiğerinin yardımına ihtiyaç duyar. Hayatını idame ettirebilmesi için muhtaç olduğu besini elde etmesi, ancak hemcinslerinin yardımı ve iş bölümü ile gerçekleşecektir. Bu yardımlaşma suretiyle üretime ortaklık edenlerin ihtiyaçlarının kat kat fazlasını karşılayabilecek yeterli miktarda ürün elde edebileceklerdir (MSU, 2013, s.213).

Birlikte yaşamamanın ilk ve en önemli nedeni ve koşulu budur. Burada açık bir şekilde, İbn Haldun'un iş bölümüne verdiği ehemmiyet göze çarpmaktadır. İnsan, hayatta kalabilmek için, temel yaşama gereçlerini sağlamak zorundadır. Bu gereçleri sağlayabilmek için insanların bir arada yaşamaları ve yardımlaşmaları gereklidir. İbn Haldun'un bu zorunluluğa dayanan toplumsallık tahlilinden, iş bölümü kavramı doğar:

Allah Taâlâ insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak, insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez. Bu gıdanın, farz edilmesi mümkün en az miktarını ele alalım, bu miktar mesela bir günlük rızık kadar buğday olsun, işte bu miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi bir çok zahmet ve muameleden sonra hâsıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet ve edevata muhtaç olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömllekçi gibi müteaddit (birçok) sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Farzet ki, insan hiçbir muameleye tabi tutmadan doğrudan doğruya buğday tanesi yemektedir. Bu takdirde bile ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için döğme gibi bahis konusu işlerden daha çok olan diğer bir takım muamelelere ilaveten tohuma muhtaçtır. Bu muamele ve işlerden her biri de ayrıca evvelkisinden daha fazla bir takım sanatlara ve aletlere ihtiyaç gösterir. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kâfi gelmesi imkânsızdır. O halde hemeinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle, istihsal(üretim) e iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızık hâsıl olur (Age, s.213).

İbn Haldun'un bu ifadeleri, onun toplumsal işbölümüne verdiği önemi açıkça ortaya koyar. O insanların sosyal bir varlık olmasının ilk ve en önemli koşulunu, toplumsal işbölümü ilkesiyle ilişkilendirmiştir. Çünkü toplumsal yaşam içerisinde bir birey, yaşaması için gerekli olan metaları tek başına üretebilme kabiliyetine sahip değildir. İnsanlar, yaratılışlarından gelen güçsüzlük durumunu bertaraf edebilmek maksadıyla bir araya gelerek toplumsal işbölümü vasıtasıyla, geçinmeleri için gerekli olan çeşitli alet, edevat, besin, giyim, yaşam alanları oluşturmak gibi toplumsallığın özünü teşkil eden faaliyetleri gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunun üzerine bireyler tek bir işle uğraşarak o işte uzmanlaşırlar. İbn Haldun, medeniyetin oluşumunu, uzmanlaşma sonucunda hâsıl olan nitelikli iş gücüne bağlamıştır.

İbn Haldun, insanın doğayla mücadelesinde hayatta kalabilmesi için toplumsallaşmasını zorunlu görmüştür. Bu bakımdan farklı insanların emeklerinin bir araya gelerek, kendi ihtiyaçlarından kat kat üstünde bir üretim hacmi yaratacağını söyleyerek, birlikte iş yapmanın ne denli önemli olduğunu anlatmaya çalışmıştır. İbn Haldun'un düşünce sisteminde işbölümü, tarihsel olarak toplumsallığın bir uzantısıdır.

6.6.1. Bedevi ve Hadari Umrânda Toplumsal İşbölümü, Uzmanlaşma ve Sanatlar ile Medeniyet Arasındaki İlişki

Her sosyal üretimde bir görev bölümü, yani bir işbölümü vardır. Toplum ne kadar karmaşık ve gelişme seviyesi ne kadar yüksek ise işbölümü de o kadar geniştir (Suda, 1976, s.101). Toplumsal işbölümü neticesinde, emek harcayanların, harcadıkları emekten daha fazla bir ürün miktarı elde edecekleri açıktır. Emek harcayanlar, ürettikleri üründen ihtiyacı kadar olanı alacak, kalan kısmında ise bizzat üretimine katılmadığı ancak ihtiyaç duyduğu ürünleri elde edebilmek için mübadele yoluna gidecektir. İşbölümü ve uzmanlaşma sonucu ortaya çıkan artı üründen, başta makam ve nüfuz sahipleri olmak üzere tüm toplum yararlanacaktır.

İşbölümünün, toplumsal gelişim içerisinde sürekli olarak ilerlemesi, İbn Haldun'un teorisinde bedevilikten hadarîliğe geçişin temel etkenidir.

Bedevi umrânın başlıca geçim yolu tarım ve hayvancılıktır. Bedeviler, ham ve işlenmemiş madde istihlal ederler. Bedevi umrânın temel geçim kaynakları tarım ve hayvancılıktır ki bunlar fazlaca teknoloji gerektirmezler. Çiftçilik, geçimlerini temin etmek için uğraşan bedevilerin başlıca geçim yoludur: “Çiftçiliğin (ziraat) kökü tabiat olup ve (istihlaldeki) usulü de basittir. Bunun için umumiyetle ne hadarîlerden ne de refah içinde bulunanlardan hiçbir kimsenin onu meslek edinmedikleri görülmektedir” (MSU, 2013, s.714).

Hadariler ise iş bölümü ve uzmanlaşma neticesinde, bedevilere nazaran, teknolojik açıdan çok daha değerli ürünleri istihlal ederler. Bu açıdan bedeviler, iktisadi açıdan hadarilere bağımlıdırlar. Sanatlar, hadarî umrâna özgüdür. Bedevi umrânda da, marangozluk, demircilik, çömlekçilik, fırıncılık gibi insan hayatı için zorunlu olan çeşitli sanatlara rastlansa da, bunların sayısı hem azdır hem de teknolojik açıdan hadarî umrâna göre oldukça geridedirler.

İbn Haldun, sanatları, geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan sanatlar, siyasete (sevk ve idareye) mahsus olan sanatlar olmak üzere üç kısma ayırır. “*Dokumacılık, ipekçilik, marangozluk, demircilik ve emsali sanatlar birinci kısma; istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alakalı zahmetleri üstlenmek manasına gelen sahafılık (kitapçılık), mûsikî, şiir, ilim talim etmek ve bunun benzeri sanatlar ikinci kısma, askerlik ve emsali şeyler de üçüncü kısma dâhildir*” (Age, s.723). Hadari umrânda, güzel sanatlar ve ticaret ortaya çıkar:

Sanatlar ise (çiftçiliği takip eden geçim yollarının) ikincisidir ve ondan sonra gelir. Zira sanatlar (basit değil) mürekkebe ve ilmîdir, ona fikir ve nazar sarf edilir. Onun için sanatlar, ekseriya bedevilikten sonra gelen ve (takiben) ikinci olan şehirlerde ve hadarîler arasında bulunur. İşte bu husus nazar-ı itibara alınarak sanatlar, insanlığın ikinci babası olan İdris’e nisbet edilir (ve sanatların bilhassa terziliğin piri İdris Nebi’dir, denilir.) O, sanatları, kendisinden sonraki insanlar için Allah Taâlâ’dan aldığı vahiy ile kurmuştur (çiftçilik bedevîlerin, sanat hadarîlerin geçimlerini sağlama yoludur) (Age, s.723)

Hadari umrân rahatlık, bolluk, konfor ve lüks umranıdır. Hadari umrânın iktisadi durumu geliştikçe, bireylerin daha önce varlıklarını hissetmediği çeşitli ihtiyaçları ortaya çıkar. İbn Haldun bu nevi ihtiyaçları “kemalî” olarak nitelendirmiştir. Bu ihtiyaçları doyurmak üzere yeni sanatlar belirir. Şehir hayatının sağladığı, iktisadi rahatlık ve çeşitli imkânlardan yararlanmak isteyen insanlar, bu beldelere akın ederler ve emeklerini arz ederler. Bu durum, şehirlerde nüfusun artışının yanı sıra, işbölümü, uzmanlaşma ve uzmanlaşmanın sonucunda emeğin verimliliğini artıracaktır. Emeğin verimliliğinin artmasıyla da üretimde bir artış meydana gelecektir. Öyle ki üretimdeki bu artış, üretime katılanların ihtiyaçlarının kat kat fazlası ürün elde edilmesi ile neticelenecektir. Söz konusu bu fazla ürün, başka toplumlarla değiş tokuş edilmek üzere dış ticarete konu olur. Bu durumda çok önemli bir konumda olan tacirler zümresi ortaya çıkar. İbn Haldun ticareti, hadarî umrâna özgü bir geçim yolu olarak görmüştür.

Veya kazanç, ticarî emtiadan ve bunların (belli bir) bedel karşılığı olarak hazırlanmalarından (ve trampa edilmelerinden) temin edilir. Bu da ticarî emtianın ya muhtelif beldelere (nakl edilip oralarda pazarlamak için) dolaştırılması veya biriktirilmesi (stoklanması, ihtikâr) ve onlarla ilgili olmak üzere pazarlarda (büyük fiyat değişikliklerinin gözetlenmesi suretiyle olur. Buna da ticaret adı verilir (Age, s.698).

Görüldüğü gibi, bedevi umrânda, geçimlik düzeyde bir üretim ve tüketim düzeyi söz konusu olduğundan, burada işbölümü gelişmemiştir. Ancak hadarî umrâna geçildiğinde, daha önce yokluğu hiç hissedilmeyen lüks ihtiyaçlar belireceğinden, işbölümü artacak, bunun neticesinde de, bireylerin sürekli olarak aynı işi yapması dolayısıyla üretim tekniği gelişecek, üretim tekniğinin gelişmesi ise üretim ve teknolojiye ilerleme sağlayacaktır.

6.6.2. Toplumsal İşbölümü, Uzmanlaşma ve Nüfus Arasındaki Bağlılıklar

İşbölümü, toplumların nüfus büyüklüğü ve yoğunluğu ile doğru orantılı olarak gelişmektedir. Üretime katılan her bir birey işbölümü sonucunda, emeğinden daha fazlasını üretebiliyorsa, o zaman toplumdaki bireylerin sayısı doğrultusunda artınca üretim de artacak ve yaşam düzeyi yükselecektir. Bireyler arasındaki işbölümü ve bu işbölümünün sonucunda erişilen uzmanlaşma ile hem üretimde verim artışı sağlanmaktadır, hem de toplumun, ihtiyaç fazlası üretimde bulunması sonucunu doğurur.

İbn Haldun'a göre kâr ve kazançların tümü ya da büyük bir kısmı, insan emeğinin "kıymeti"nden başka bir şey değildir. "*Harcanan emeklerin değerleri neyse sağlanan kazançlar da odur*" (Age, s.652). İbn Haldun'un bu tespiti iktisadi düşünce tarihi açısından oldukça önemlidir. O, üretilen mal ve hizmetlerin değerini, harcanan emeğe değil, emeğin değerine eşit olarak görmüştür. Bu bağlamda önemli olan emeğin miktarı değil, emeğin niteliğidir. İbn Haldun, bir ulusun zenginliğini nitelikli işgücü ve işbölümü kavramlarıyla açıklamaya çalışan Adam Smith'ten önce, "nitelikli emek" olgusunu açıkça ortaya koymuştur.

Medeniyeti meydana getiren nitelikli emektir. İbn Haldun'un nüfus hakkında ortaya koyduğu görüşlerde bu durum önem kazanmaktadır. İbn Haldun, nüfusu az olan şehirlerde, rızık ve kazancın azaldığını veya insan emeğinin azalması neticesinde kaybolup gittiğini, bunun aksine iş ve emek daha çok bulunan umrânca ilerlemiş şehirlerde halkın iktisadi halinin daha gelişmiş olduğunu belirtmektedir (Age, s.695). İbn Haldun, üretim artışını ve iktisadi gelişmeyi nüfusun şehirlerde kalabalıklaşmasına bağlamıştır. Ancak o, refah seviyesinin yüksekliğini, nüfusun çokluğuna bağlamış olmasına rağmen, bundan kasıt olarak kuru bir nüfus çokluğundan ziyade nitelikli işgücünün iş bölümünü artıracaklarını ve bunun sonucunda zenginlik ortaya çıkaracağını belirtmiştir.

Nüfusu az olan küçük kasabalarda, zaruri maddelere olan yönelim sebebiyle, buralarda nitelikli emek yoktur, ihtiyaçlar zaruretin ötesinde değildir, sade bir yaşam tarzı hâkimdir. İhtiyaç duyulan bu maddeleri herkes üretebilme kabiliyetine sahiptir. Ancak şehirlerde refah içerisinde yaşayanların fazla olması dolayısıyla nitelikli iş gücüne fazlasıyla ihtiyaç duyulur. Çünkü gelişen iktisadi durum sebebiyle lüks maddelerin tüketimine olan eğilim çoğalmıştır. Bu nedenle şehirlerde nitelikli iş gücü ona olan talebin fazlalığından ötürü pahalıdır. Nitelikli iş gücünün değerli olması, bu nitelikle işçinin yetiştirilmesini teşvik etmektedir (Age, s.657).

İbn Haldun, iktisadi halin genişliğini ve umrândaki nimetin çokluğunu, kısacası bütün medeni ve kültürel faaliyetleri umrânın çokluğuna ve hacminin genişliğine bağlamaktadır. Umrânın gelişmişliği ise nitelikli iş gücü ile birlikte paralel olarak gelişmektedir.

İktisat ve içtimai hayatla ilgili bu gerçeğin zaruri bir sonucu olarak kabiliyete ve ihtisasa dayanan emek ve hizmet ehli, kendilerine ya hiç önem verilmeyen veya pek az önem verilen umrânca gelişmemiş olan küçük merkezlerden, medeni ilerlemenin hızlı olduğu büyük şehirlere doğru akacak, bu durum esasen çok gelişmiş olan büyük şehirleri daha da geliştirecek, buna karşı hiç gelişmemiş veya pek az gelişmiş olan küçük yerleşme merkezlerini geri kalmışlık, kaderine mahkûm edecek, diğer taraftan vasıflı iş gücünün, bahis konusu istikamette akışına engel olunamayacaktır. İşte bugün “beyin göçü”, “iş gücü ihracı” denilen hadisenin esas ve mahiyeti budur (Age, s.659, 6.dip).

İbn Haldun’un nüfus hakkındaki bu görüşleri, yaşadığı dönemin şartlarına uygun olarak, Ortaçağ düşüncesine paraleldir. Sanayileşmenin henüz belirginleşmediği, üretimin emek-yoğun olarak gerçekleştiği bu dönemde, elbette ki iyi beslenmiş bir nüfus, üretimin en önemli girdisi hatta başlıca kaynağıdır.

Özetle, İbn Haldun’a göre üretim ve nüfus birbirlerine paralel olarak yükselecektir. Üretimin artması, nüfusu göç ve doğal yollarla artıracaktır. Aynı zamanda iç piyasada artan talep de, üretimi artırıcı bir etki yaratacaktır. Bir yerde umrânın seviyesi yükseldikçe, çevreden o bölgeye nitelikli işgücü akışı yaşanacaktır. Bu durumun sonucu olarak da bölgenin nüfusu artacaktır. Üretim düzeyi, nüfus

tarafından belirlenecektir. Çünkü üretimdeki artış, nitelikli işgücü ve toplumsal işbölümünün neticesidir.

6.6.3.Gazali ve İşbölümü

İbn Haldun'un bazı iktisadi konularda Gazali'den etkilendiği açıktır. Bunlardan birisi de işbölümüdür. Gazali, işbölümü tahlilini, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanması şeklinde yapmıştır. Ona göre işbölümü, ihtiyaç olarak toplumdan önce fakat fiilen gerçekleşme bakımından toplumdan sonra ortaya çıkmıştır.

1058-1111 yılları arasında yaşayan Gazali'de insanların ihtiyaçlarını gerektiren maddelerin, çoğunluğunun doğada işlenmemiş bir şekilde bulunduğunu ve insanların, onları tüketime hazır duruma getirebilmek için emek harcamaları gerektiğini belirtmiş, fakat tek başına bu gıdaları temin edebilmesinin mümkün olmaması üzerine, karşılıklı olarak ihtiyaçlarının giderilmesi için bir araya gelerek, toplumsal bir işbölümü kuracaklarını belirtmiştir (Orman, 2014, s.72).

Gazali, insanın hayattaki ana gayesinin Allah'ı bilmek, sevmek ve ibadet etmek olduğunu söyler. Ancak bunun için bireyin öncelikle devamlılığını sağlayabilecek gıda, barınma ve giysi ihtiyacını karşılaması gerekecektir. Fiziki dünyada insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek ve dönüştürülebilir durumda, her şey mevcuttur. Ancak bunlar hazır halde değildirler ve bireyler elde edebilmek için bir araya gelerek çaba harcamak durumundadırlar (Orman, 2010, s.362).

İnsanların bir araya gelerek yaşamaya başlamasından sonra şu beş sanatın ortaya çıkması kaçınılmazdır: Tarım, çobanlık, toplayıcılık, dokumacılık ve mimarî. Mimarî, barınma ihtiyacını; dokumacılık, giyinme ihtiyacını; toplayıcılık, av hayvanı, ot, odun, maden gibi Allah'ın eseri olan çeşitli geçim maddelerinin temini; çiftçilik ve çobanlık ise yine besin ihtiyacını karşılamak için ortaya çıkan sanatlardır. Gazali'nin bu beş temel sanatı, insanın üç temel ihtiyacı olan; giyinme, barınma ve

gıda temininin zaruri neticeleridir (Orman, 2014, s.141). Son tahlilde Gazali'de toplumsallığın zorunluluğu, insanların ilk ve en tabii ihtiyaçlarını temin etmek için bir araya gelmelerinde yatmaktadır.

6.6.4.Adam Smith ve İşbölümü

Smith, 1776 yılında yayımladığı “Ulusların Zenginliği” adlı eserinin ilk bölümünde işbölümüne dair düşüncelerine yer vermiştir. Smith'in kuramında hatta iktisadi gelişme kurgusunda hemen her şey bu kavramın çevresinde dönmektedir (Özveren, 2010, s.32). Hatta öyle ki Eyüp Özveren, Smith'in yapıtından işbölümü kavramını çıkarınca yapıtın belkemiğinin çöktüğünü belirtmektedir (Age, s.39).

Smith, Ulusların Zenginliği'nin ilk bölümünde bahsettiği, iğne fabrikası örneği, her ne kadar, 1755 tarihli Fransız Ansiklopedisi'nden doğrudan doğruya alınmış olsa da yapıtının en önemli kısımlarındandır (Age, s.34). Bu örneğe göre:

Oysa, bu işin şimdi yürütüldüğü şekliyle, sadece işin tamamının başlı başına bir iş kolu değil, ama aynı zamanda bir dizi branşlara bölündüğü ve işin büyük bir kısmının da bağımsız işkolları haline geldiği durumda, bir kişi teli çekip gerer; diğeri onu doğrultur; bir üçüncüsü keser; bir dördüncüsü ucunu sivirtir; bir beşincisi baş geçebilmesi için tepesini ezer; başını yapmak için de ayrıca iki üç işleme gerek vardır; başını geçirmek başlı başına bir iştir; topluiğneleri parlatmak yine öyle; onları kağıdın arasına koymak bile başlı başına bir işkoludur; böylece önemli bir iş olan topluiğne yapmak kimileri bazı imalathanelerde ayrı kişiler tarafından yerine getirilen, kimilerinde ise aynı kişinin bunlardan ikisini ya da üçünü yerine getirdiği yaklaşık on sekiz farklı işleme bölünmüştür (Smith, 2009, s.8).

Smith'in bu örneğine göre bir işçi kendi başına günde bütün gücünü kullanarak yalnızca tek bir toplu iğne yapabilir fakat kesinlikle yirmi tane yapamaz; buna karşın, işbölümü sonucu bu rakam dört bin sekiz yüz gibi rakamlara kadar ulaşabilir. Bu durum emeğin verimliliğini artıracaktır. Emeğin verimliliğinin işbölümü sonucu artması, uluslararası ilişkilerde de pozitif etki yaratacaktır. Daha sonraları Ricardo'nun geliştirdiği "Karşılaştırmalı Üstünlükler Teorisi" ne göre "tam serbest ticaret sistemi altında, her ülke sermaye ve emeğini doğal olarak kendisi için en yararlı kullanımlara ayıracaktır" (Ricardo, 2007, s.120). Yani her ülke, en uygun şartlarda üretebileceği malı üretmeli ve onu dışarıya satmalıdır, en verimsiz şartlarda üretebileceği malın ise üretiminden vazgeçip, onu dışarıdan ithal etmelidir.

Ricardo bu teorisini açıklamak için İngiltere ile Portekiz veri ülkeler olmak üzere, kumaş ile şarap üretimi arasında karşılaştırma yapar: İngiltere'de 100 iş saatinde bir birim kumaş; 120 iş saatinde bir birim şarap üretildiğini; Portekiz'in bir birim şarap için 80 iş saati, bir birim kumaş için 90 iş saati gerektirdiğini varsayar (Kazgan, 2014, s.107). Bu durumda İngiltere, şarap üretimden vazgeçmeli, imkânlarını kumaş üretiminde kullanmalı, ürettiği kumaşı ise Portekiz ile şarap takasında kullanmalıdır.

Smith'e göre işbölümü, insan doğasındaki, takas, yani bir şeyi diğeriyle değiş tokuş etme eğiliminin zorunlu bir sonucudur (Smith, 2009, s.15). İşbölümü sonucu, kendi emeğinin ürününün fazlasını, başka insanların emeğinin ürününün fazlası ile takas etme olanağının ortaya çıkması, Adam Smith'e göre bireyleri meslek edinmeye yöneltmiştir (Age, s.17).

İyi örgütlenmiş bir işbölümü neticesinde oluşan nitelikli işgücünün, Smith tarafından zenginliğin kaynağı olarak nitelendirildiğini daha önce söylemiştik. Smith, işbölümünün üretimi artıracığını savunur: “*Evrensel zenginliğin toplumun en alt tabakalarına değin indiği, iyi yönetilen bir toplumda, farklı işkollarındaki üretimin büyük miktarlarda katlanması, işbölümünün sonucudur*” (Age, s.12). Smith, bu iddiasını 3 madde ile destekler. Ona göre işbölümü sonucu üretimin artması, üç şeye bağlıdır. Bunlardan ilki, her işçinin beceri ve uzmanlığındaki artıştır. İşbölümü sonucu bir işçi, sürekli aynı işi yaparak, o iş kolunda uzmanlaşır, öyle ki, bu işi daha önce hiç görmemiş kişiye oranla, çok daha hızlı ve niteliklidir. İkinci olarak, bir işçinin bir işten diğerine geçerken yitirilen zaman oldukça büyüktür ve işçinin yapabileceği iş miktarını oldukça düşürecektir. İşçinin hep aynı yerde çalışarak, aynı araç-gereçlerle üretime katılması, zaman kaybını önleyerek, üretimi sekteye uğratmayacaktır. Üçüncü olarak, emekten ve zamandan kazandıran tüm makinelerin icadı işbölümü sayesinde olmuştur. Aynı işin sürekli olarak yapılması, yeni üretim tekniklerinin gelişmesini sağlayacaktır ki bu da üretimin artışı anlamına gelir.

Adam Smith’te uygarlığı ve gelişmişliği, tıpkı İbn Haldun gibi toplumsal işbölümünün gelişmesine paralel olarak değerlendirmiştir. Ona göre uygar ve gelişmiş bir toplumda üretilen bir metanın, elde edilmesine katkıda bulunan insanların sayısı hesaplanamayacak kadar fazladır. Falay, İbn Haldun’un, işbölümü hususunda, Adam Smith’in öncülük sıfatını elinden aldığını söyler (Falay, 1978, s.22).

6.6.5.Marx’ın Yabancılaşma Bağlamında İşbölümü Tahlili

Yabancılaşma, esas itibariyle, insan hayatının herhangi bir anında, yaptığı işin, içinde bulunduğu faaliyetin (çalışma, üretim, tüketim, dinlenme, eğlenme vs.) yerini ve anlamını belirleyecek genel bir hayat felsefesine sahip olmaması veya benimsediği hayat felsefesi ile arada ilişkiyi kuramamasıdır (Kozak, 1999, s.100).

Yabancılaşma kavramı dünya yazınında birkaç yüzyıldır yer almaktadır. Özellikle dinbilim yapıtlarında işlenen yabancılaşma konusu laik felsefeye Hegel ile iktisat ve siyaset alanına Marx ile girmiştir. Bu düşünürlerin etkisiyle de sosyal bilimlerin pek çok disiplininde temel konulardan biri olmuştur (Ergil, s.93).

Marx, işbölümüne yabancılaşma dolayında yaklaşmıştır. Özel mülkiyetin çıkması ve işbölümü olgularından doğan yabancılaşmayı, insanlığın gelişmesinde zorunlu olarak geçirmesi gereken bir evre olarak görmüştür. İnsan bu evrede hem kendinden hem de doğadan uzaklaşır. Fakat insan bu yabancılaşma ile insanal bir toplumun koşullarını oluşturur (Marx, 1976, s.72).

Toplumsal yaşamın oluşmasıyla, her insan, öteki için, onu yeni bir özveriye zorlamak, yeni bir bağımlılık ilişkisi oluşturarak yeni bir faydalanma eylemi yaratma ve bunun sonucunda iktisadi yıkım biçimine götürmek için yeni bir gereksinme yaratmaya çalıştılar (Age, s.206).

Marx için kapitalizm, sadece adaletsiz ve yetersiz bir üretim sistemi olmayıp, aynı zamanda ahlâk dışı ve sömürücü, insanın gerçek doğasını yadsıyan, onu kendi emeğinin ürünlerinden koparan ve ekonomik ‘vahşi bir orman’da diğer insanlarla karşı karşıya getiren bir sistemdir (Slattery, 2007, s.125).

Yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasına ilişkin olmasında, benim isteğim olan şeyin bir başkasının erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden başkasında olmasında, etkinliğimin başka şey olmasında, son olarak -ve bu kapitalizm için de doğrudur- egemenlik sürenin eninde sonunda insanlık dışı erklik olmasında görülür (Marx, 1976, s.217).

“Nesneler dünyasının değeri artarken, insanlar dünyanın değeri o ölçüde azalır. Yabancılaşmış emek ve onun içine hapsediği ürünleri giderek gerçek üreticinin kendisi tanıyamayacağı bir dünya oluşturur. Doğal olarak bu durumun sonucu şudur: İnsan mülk edindikçe kendinden uzaklaşır ve yabancılaşır” (Ergil, s.96)

Marx, eski toplum biçimlerinde iş bölümünün, işyeri içerisinde, ya hiç bulunmadığını ya da bulunsu bile, dağınık ve rastlantısal bir şekilde bulunduğunu söylemektedir. Buna karşın, kapitalist üretim biçimine dayanan toplumlarda, toplumsal işbölümünde anarşi, işyerinde ise zorbalık hâkimdir (Marx & Engels, s.188).

İşbölümü hususunda, bağımsız ve üzerlerinde herhangi bir otorite bulunmayan üretim için örgütlenmiş, kendine yeterli durumdaki topluluklarda, toplumsal işbölümü sade bir nitelik taşır. Marx'a göre, toplumsal örgütlenmeyi düzenleyen doğal bir yasa vardır: *“Toplulukta işbölümünü düzenleyen yasa, bir doğa yasasının karşı konulmaz otoritesi ile işler, aynı zamanda, her zanaatçı, demirci, marangoz ve diğerleri, işyerlerini, zanaatçıların bütün işlerini zorlayıcı, geleneksel olarak ama bağımsız ve üstlerinde herhangi bir otorite olmaksızın yürütürler”* (Marx & Engels, 2009, s.190).

6.6.6.Emile Durkheim’in Toplumsal İşbölümü Kavramı

Durkheim, toplumsal düzenin nasıl kurulduğunu ve bu düzenin sürekliliğinin nasıl sağlandığını, özellikle yoğun ve hızlı bir toplumsal değişim sürecinin ardından nasıl yeniden kurulduğunu, geleneksel toplumların modern toplumlara, kırsal toplulukların kitleselel sanayi-kent topluluklarına doğru nasıl evrimleştiğini analiz etmeye çalışmıştır (Slattery, 2007, s.114).

Durkheim, toplumsal evrim sürecinde, işbölümüne bağlı olarak gelişen iki temel toplumsal düzen biçiminin varlığından söz eder: Mekanik ve organik dayanışma. “Durkheim’in, mekanik dayanışması bir benzerlik dayanışmasıdır. Mekanik dayanışmanın egemen olduğu bir toplumun en belirgin özelliği; aynı değerler, aynı kutsal olgular ve aynı duygulara sahip oldukları için, bireyler arasındaki farkın yok denecek kadar az olmasıdır (Aron, 1973, s.139). Geleneksel topluluklarda, tüm sosyal ilişkiler mekaniktir, işbölümü çok basittir, insanların çoğu genellikle aynı işi yapar –avcılık, çiftçilik gibi-. *“Toplumlar ne kadar ilkelse, onları oluşturan bireyler de o ölçüde birbirlerine benzerler”* (Durkheim, 2006, s.167).

Ortak bir hayat tarzı, herkes tarafından bilinen ve yaşanan âdetler ve dini inançlar vardır (Slattery, 2007, s.115). “İlişkilerin kişisel ve sınırlı bir işbölümüne sahip küçük geleneksel toplumlarda, toplumun değer ve normları üzerinde ve bireylerin hakları ve ayrıcalıklarının belirlenmesi ve kabulü konusunda genel bir konsensüs sağlamak oldukça kolaydır” (Age, s.35). Özellikle dini otorite, geleneksel toplumlarda, toplumsal düzeni sağlayıcı önemli bir etkidir. Uygarlıkça aşağı durumda olan bu tür toplumlarda hukuk, -genel olarak dinsel hukuk- ceza hukukundan oluşur ve bastırıcı niteliktedir (Durkheim, 2006, s.108).

Bu tür topluluklarda, birlikte hareketin dinamik gücü olarak “ortak bilinç” karşımıza çıkmaktadır. Ortak bilinç, bireyi, topluma bağlayıcı bir bağdır. Ortak bilinç, toplumsal düzene herhangi bir aykırı harekette, toplum üyelerini birlikte hareket etmek üzere bir araya getirerek, ortak bir eylem biçiminde bulunmak hususunda toplumun bireyleri arasında bir heyecan oluşturur, topluluk arasında maddi bir yakınlaşma sağlar. Topluluğun bu yakınlaşması, birbirlerinin düşüncelerini daha derinden etkilemelerine olanak sağlar, her türlü toplu davranışı daha da kolaylaştırır (Age, s.135). “Toplu bilinç ne kadar güçlü olursa, suça karşı toplumsal zorunluluğun çığnemesine karşı duyulan öfke de o oranda büyüktür” (Aron, 1973, s.143).

Her durumda, Durkheim’in anlamaya ve tanımlamaya çalıştığı işbölümünün, iktisatçıların gözündeki işbölümü ile karıştırılmamalıdır. Mesleklerin farklılaşması ve sanayi faaliyetlerinin çoğalması, bir anlamda, Durkheim’in öncel olduğuna inandığı toplumsal farklılaşmanın bir anlatımıdır. Toplumsal farklılaşmanın kökeni, mekanik dayanışmanın ve parçalara dönüşmüş yapının çözülmesidir (Age, s.142). Durkheim’in burada sözünü ettiği işbölümü, bir bütün olarak toplumsal yapının tamamını kapsamaktadır.

Organik dayanışma, işbölümünden doğmuştur. Organik dayanışma, bireylerin farklılaşmasına dayalı, toplumsal farklılaşmanın ve işbölümünün yoğunlaştığı, modern topluluklar için söz konusudur. Bu toplumsal farklılaşma, bireysel özgürlüğü doğurur. Mekanik dayanışmaya dayalı, ortak bilinç kavramı, organik dayanışmanın geçerli olduğu toplumlarda daha az belirleyicidir. Organik dayanışmanın en temel özelliği işbölümüdür.

“Durkheim, modern toplumlarda hazların (çoğaldığının ve incelediğinin) doğru olduğunu kabul etmektedir, hazların farklılaşması toplumsal farklılaşmanın sonucudur, nedeni değil demektir O halde, toplumsal işbölümü, haz peşinde koşmayla, hazların fazlalığıyla, toplu halde çalışarak üretimi artırma hevesiyle açıklanamaz. Bu durum ancak toplumun hacminin maddi ve bireyler arasındaki ilişkilerin yoğunluğuyla açıklanabilir (Age, s.148).

Durkheim’a göre, bireylerde iki tür bilinç ortaya çıkmaktadır. “*Birisi, tümüyle gurubumuzun ortak bilinci olup bizim kendimiz, bizde yaşayan ve edimde bulunan toplumdur; öteki bilinç ise bizi kendimize özgü ve başkalarından farklı kılan, bizi birey olarak biz yapan bilinçtir*” (Durkheim, 2007, s.162).

Benzerliklerden doğan ortak dayanışma, tüm bilincimi tam olarak kaplar ve bizim bireyliğimiz hiç noktasına inmiş olur. Ancak topluluk bizde daha az yer ettiğinde bireylik doğar (Age, s.162). Mekanik dayanışma bireylerin birbirine benzemesini ve onların birbirinden farklı olmamasını gerektirirken, organik dayanışma, her bireyin kendine özgü bir etkinlik alanı olduğu ölçüde etkilidir. Gerçek anlamda birey, organik dayanışmanın hâkim olduğu toplumlarda belirmiştir. Durkheim, modern toplum öncesi, herkesin birbirine benzediği bir toplumsal yapıda, bireyden çok toplulukların yapısından söz edilebileceğinden ve bu dönemde bireyi aramanın boş ve yersiz bir çaba olduğunu anlatmaya çalışmıştır (Öncü, 1993, s.43).

“Durkheim, modern toplumun organik dayanışması içinde, anomiyi, büyük ölçüde temel bir patoloji, geleneksel bağlar ve değerlerin zayıflamasının ve bireyciliğin ortaklaşa veya toplumsal sorumlulukların üstüne çıkışının yarattığı bir toplumsal hastalık olarak kabul eder” (Slattery, 2007, s.36).

İbn Haldun’un bedevi sosyal örgütlenmesindeki “asabiye” kavramı, Durkheim’ın “mekanik dayanışma”, sosyal bağlılık ve işbölümü hakkındaki düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Durkheim’da mekanik dayanışmanın, yani kişilerinin birbirinde farksız olduğu toplumsal yapılarda sosyal bağlılık önemli bir rol oynamıştır. İbn Haldun’un sisteminde bu sosyal bağlılık ilkesini, bedevi örgütlenmelerde toplumsal düzeni sağlayan “asabiyet teorisi” karşılamaktadır.

6.7.İBN HALDUN’A GÖRE PİYASADA FİYATLARIN OLUŞUMU

İbn Haldun’a göre fiyatları oluşturan temel unsurlar; ücret, kâr ve vergilerdir. İbn Haldun’a göre, nasıl ki her malın ve hizmetin üretiminde emek temel alınıyor ise fiyatların oluşumunda da temel belirleyici faktör emeğin getirisi olan ücretler olmalıdır (Falay, 1978, s.38).

İbn Haldun’a göre temel geçim şekli tarım ve hayvancılık gibi üretimde teknik ihtisaslaşma gerektirmeyen faaliyetlerden oluşan bedevi umrânda, nitelikli işgücüne gerek duyulmaz. Ancak medeni, kültürel ve iktisadi bakımdan ilerlemiş olan şehirlerde, bireylerin daha önce hiç hissetmediği lüks ve zaruri olmayan ihtiyaçların belirmesiyle birlikte nitelikli işgücüne olan talep artacaktır.

Halkın değişen tüketim tercihleri ve gelişen iktisadi durum sebebi ile tüketim isteğinin de artmasıyla birlikte, işgücüne olan talebinin artması, işgücünün ücretlerinde artış yaşanmasına neden olacaktır. İşbölümü sonucu teknik ihtisaslaşma artınca, emeğin değeri de artmış olacak ve neticesinde emek sahibinin kazancını da

artacaktır. İşgücünün ücretlerinde ortaya çıkan bu artış fiyatları yukarı yöne doğru çekecektir.

Fiyatı belirleyen ikinci unsur olan kâr, alış ve satış kıymeti arasındaki farktan ibarettir. (Rodinson, 2011, s.11) Özellikle uzak ülkelere mal götürüp satan tacirler zümresi için taşıma masraflarının yanısıra geçtikleri yolların tehlikeli oluşu da fiyatları etkileyecek olan unsurlardandır.

İbn Haldun'a göre fiyatı belirleyen üçüncü unsur vergiler olup, devletin gelirlerini oluşturur. Ürünlerin fiyatlarının üzerine, devlet adına konan vergiler, ürünlerin fiyatını artıcı yönde etkileyecektir.

6.7.1.Şehirde ve Kırsalda Mal ve Hizmetlerin Fiyatlarına Etki Eden Faktörler ve Arz-Talep Kanunu

İbn Haldun'a göre şehirlerde fiyatların oluşumu, nüfus yoğunluğu ile bağlantılı seyretmektedir. Nüfusu fazla olan şehirlerde, işgücü de fazla olacağından, zaruri gıda maddelerinin fiyatlarının ucuz, bunun dışında kalan gıda maddelerinin fiyatları ise nispeten pahalıdır. Bunun tam tersi olan durumda ise yani nüfusu az olan şehirlerde, işgücü de az olacağından, bu maddelerin fiyatları pahalı olacaktır (MSU, 2013, s.656).

Şehirlerde sadece temel geçinme gereçlerine değil, lüks maddelere de ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanların ihtiyaç duydukları zaruri ve lüks nev'inden olmak üzere tüm maddeler, piyasada bulunmaktadır. İşte bu noktada fiyatlar belirlenmektedir. Fiyatlar, arz ve talebin bir fonksiyonudur. İbn Haldun, mal ve hizmet fiyatların arz ve talep tarafından oluşturulduğunu ortaya koymuştur.

Bir şehrin nüfusunun artmasıyla birlikte bu türlü maddelere olan ihtiyaçlar da artacaktır. Şehirlerde zaruri geçim maddeleri ucuzdur. Bunun nedeni ise mutlak ihtiyaç maddesi olan hububat, hemen hemen şehir halkının tamamı tarafından üretilebilir. Bu malların üretimi nitelikli emek gerektirmez. Bu nedenle şehirdeki halkın büyük çoğunluğu bu gıdaların üretimine iştirak eder. Herkesin bu malları istihlal etmesi sonucu, bu mallarda talepten fazla bir arz görülecektir. Kendisinin hububat ihtiyacını üretimde bulunarak temin eden her aile, kendisi için yeterli olan kısmından arta kalanı ise şehirdeki diğer insanların gıda açığını kapatmak üzere takdim eder. Bu ihtiyaç fazlası ürün, şehir halkının ihtiyacının çok daha fazla olacağı açıktır. Bu durumda da zaruri ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının kaçınılmaz olarak düşük olması sonucu ortaya çıkar (Age, s.656).

Hububat maddeleri dışında kalan meyve, katırlık gıda ve bu çeşitten olan faydalanılabilir durumdaki diğer ihtiyaçları oluşturan tamamlayıcı malların fiyatlarına gelince, bu tür gıdalar, zaruri surette gerekli değildir ve bu türden mallara olan ihtiyaç, toplumun her tabakasında aynı şiddette hissedilmez. Şehirlerdeki üretim gücü de sırf bu ihtiyaçların teminine sarf edilemez. Öyle ki şehir gelişip nüfusu artınca, lüks ve refaha yönelim artınca, söz konusu maddelerin temini ve bunların üretimi konusunda talep fazlaşır. Refah ve bolluk içerisinde yaşayanlar bu mallara olan talebini artırır ve artan talep sonucu, bu tür malların da fiyatını yükseltecektir (Age, s.656-657).

İbn Haldun, şehirlerde, teknik ihtisas ve kabiliyet gerektiren nitelikli işgücü ile üretebilen zaruri olmayan ve lüks tüketim mallarının arzının az, talebinin ise fazla olduğunu, bu nedenle de fiyatlarının yüksek olduğunu belirtmektedir. İbn Haldun'a göre nitelikli emek gerektirmeyen gıda maddelerinin üretiminde ise talebi aşan bir arz fazlası olduğundan fiyatları oldukça düşüktür.

Nüfusu az olan şehir, köy ve kasaba gibi yerleşim yerlerinde ise durum bunun tam tersinedir. Çünkü nüfusu seyrek olan küçük şehir ve kasabalarda, işgücü de az olduğundan, gıda üreticileri, gıda bulamayacaklarını düşünüp, ellerinde bulundurdukları gıda maddelerini titizlikle koruyup saklayacaklardır. Bu durumda küçük şehir ve kasabalarda, gıda maddelerinin fiyatları yüksek olacaktır. Zaruri olmayan ihtiyaç maddelerine gelince, bu tür küçük yerleşim birimlerinde iktisadi durum ve nüfusun az oluşu sebebiyle, nitelikli emek ve ihtisas gerektiren faaliyet sonucu ortaya çıkan mal ve hizmet talebi düşük olacağından, bu nevi ürünlerin fiyatı da düşük olacaktır (Age, s.657).

Mal ve hizmetlerin fiyatına etki eden bir diğer faktör ise devlet adına konan vergilerdir. Ürünlerin fiyatlarına, şehirlerde ve pazarlarda vergilerin konulması nedeniyle, bu ürünlerin fiyatları bir kez daha artacaktır.

Gıda maddelerinin kıymetine bir de, şehir kapılarında (duhuliye) ve pazarlarda sultan (ve devlet) için takdir olunan vergi (gümrük ve harç) ve resimlerin değeri dahil olur. Tahsildarların ticarî emtia üzerinde kendilerine mahsus olmak üzere tarh ve takdir ettikleri muayyen menfaatler (ve harçlar) vardır. Bundan dolayı şehirlerdeki (hâcî ve kemâlî mallara ait) fiyatlar, bâdiye ve kır alanlardaki fiyatlardan daha yüksek olur (Age, s.657).

Fiyatlara etki eden etkenlerden bir diğerini ise ürünün, üretim aşamasından pazara gelene kadar geçirdiği bütün evreleri kapsayan üretim maliyetleri olarak göstermektedir:

Çağımızda Endülüs'te bu durum vukua gelmiştir. Şöyle ki: Hristiyanlar, Müslüman Endülüslüleri, denizin kıyılarına ve buradaki ziraî mahsulü kıt, pis-sarp bölgelere sıkıştırıp, onların ellerindeki münbit toprakları ve bereketli arazi zaptettikleri zaman, Müslümanlar, dikili ve ekili ürünleri ıslah etmek için, buradaki tarlaları ve ekim alanlarını (ziraata elverişli hale getirmek için) terbiye etmeye ihtiyaç duydular. (Toprağı, ekime ve dikime elverişli bir saha haline getirdiler). Bu ilaç, (muamele ve terbiye) haddizatında bir değeri olan emek ile, gübre ve benzeri gibi külfetle istihsal edilen maddelerle gerçekleşir, onların ziraî faaliyetlerine (ve istihsâl ettikleri ürüne) önemli bir sarfiyat akseder. Onun için ürettikleri malların fiyatını tesbitte bu husus nazar-ı itibara alınır olmuştur” (Age, s.658).

İbn Haldun, Endülüs'te Müslümanların, Hristiyanlar tarafından dağlık ve verimsiz topraklara sıkıştırıldıklarını, bunun sonucunda Müslümanların, kötü arazi şartlarını bertaraf edebilmek için çeşitli tarım ilaçları ve toprağın verimliliğini artıracak çeşitli ürünler kullandıklarını, son tahlilde, kullanılan bu ürünlerinin maliyetinin, üretilen zirai ürünlere yansıdığını anlatarak, metaların üretiminde emeğin yanısıra, diğer girdilerin de, fiyatları belirleyici birer unsur olarak değerlendirmiş ve gıda üretimindeki asıl artışı, üretim maliyetindeki artış olarak görmüştür.

Nihayetinde İbn Haldun, piyasada fiyatların arz ve talep unsurlarının etkileşimi sonucu belirlendiğini vurgular. Ona göre her talep kendi arzını yaratır ve bu arz da bir talebin ortaya çıkmasını sağlar. İbn Haldun'un bu düşünceleri Jean Baptiste Say'in "Mahreçler Kanunu" nu hatırlatır (Falay, 1978, s.35).

6.8.İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ

İbn Haldun devlete ve devletin kurumlarına, devletin düzenleyici ve denetleyici işlevleri bakımından iktisadi ve sosyal hayatta vazgeçilmez bir yer tanımıştır. Ona göre toplumsallaşmanın sonucu olarak devlet müessesinin varlığı kaçınılmazdır.

İbn Haldun, şehirdeki kültürün devletin eseri olduğunu, burada çok sayıda medeni ve kültürel eserler meydana geldiğini, siyasi istikrarın ve devlette devamlılığın bulunmadığı yerlerde bu denli eserler bulunmadığını belirtmiş, iktisadi istikrarın bulunmadığı devletlerde, siyasi istikrarın da bulunmayacağına dikkat çekmiştir (Age, s.669).

Toplumsal düzenin sağlanması hususunda, devletin iktisadi hayatta da çok önemli görevleri vardır. İbn Haldun, devleti, toplumu koruyan bir duvar olarak görmüştür. Devlet ilk olarak adaleti ve emniyeti sağlamalıdır. Özellikle servet ve sermaye sahipleri, mutlaka bir koruyucu güce ihtiyaç duyarlar. Sermaye sahiplerinin iktisadi çıkarlarını korumakla görevli organ ise devlet ve kurumlarıdır (Age, s.665).

İbn Haldun, bir devletin zenginliğini, iyi beslenmiş bir nüfus, toprağın artması, vergi gelirlerinin çoğalması, güçlü bir ordu ve çağının şartlarına uygun olarak sağlam surlarla ve kale duvarlarıyla çevrilmiş, ekonomik açıdan hareketli ve büyük nüfuslu şehirlere sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir.

Şehirler devletin ikinci dereceden ürünleridirler, yani şehirler devletten sonra kurulurlar. Çünkü şehirlerin kurulması için gerekli olan kamuya ait, çeşitli saraylar, kervansaraylar, ibadethaneler gibi büyük ve görkemli binaların, inşa sürecinde, çok sayıda insan emeğinin bir araya gelmesi gerekmektedir. Ancak bu türlü binalar, her kesim için zaruri olmadığından, halk inşa sürecine katılmaya hevesli olmayacaktır. Çok sayıda insan emeğini bir araya getirmeye ancak devletin gücü yetecektir. Devlet ya ücret karşılığında ya da sahip olduğu otoritesi nedeniyle halkı inşa sürecine katılmaya teşvik edecektir.

Şehirler planlanırken, şehre dışarıdan gelecek herhangi bir saldırı ihtimaline karşın, şehrin güvenliğini sağlamak üzere surlar inşa edilmesi, hava kirliliği ve doğal afetler gibi toplumun sağlığını etkileyici etkenlerden korunması, coğrafi şartlar, yeraltı zenginlik kaynaklarına ve suyun yakın olduğu yerlere şehirlerin kurulması devletin başlıca görevlerindedir (Age, s.635)

İbn Haldun, devleti, ekonomideki “en büyük pazar” diye nitelendirir (Duri, 1991, s.98). Devlet, yaptığı kamu harcamaları ve bünyesinde çalışan devlet görevlilerine verdiği maaşlar yoluyla, piyasadaki en büyük harcama kalemini oluşturması dolayısıyla iktisadi hayatın gelişmesinde ve sürdürülmesinde, teşvik edici bir unsurdur. Yalnızca gelirini devletten sağlayan kamu görevlilerinin rağbet ettikleri, mal ve hizmetlerin üretimine ilişkin iş kollarının gelişme imkânı vardır.

Şayet belli bir sanat hakkında talep varsa ve halkın ona rağbet etmeleri sebebiyle revaçta bulunuyorsa, bu durumda o sanat pazarda revaçta olan ve satılmak üzere temin edilen (ve sonra da pazarlanan) ticaret eşyası hükmündedir. İşte bunun için o yoldan geçimlerini sağlamak üzere şehir halkı, sözü edilen sanatı öğrenmeye çabalar. (...) Sanatlara ve onların gayet iyi (ve zarif) bir şekilde icra edilmesine talip olan sadece devlet (ve hanedanlık mensupları)dır. Zira sanatların revaç bulmasına ve taleplerin onlara yönelmesine yol açan devlettir. Devletin talip olmadığı ve sadece onun dışında kalan şehir sakinlerinin talip oldukları bir şeyin revaç bulması (ve rağbet görmesi) o nisbette değildir. Çünkü en muazzam pazar devlettir (MSU, 2013, s.726).

Devlet toplumdaki en büyük harcama kalemini oluşturduğuna göre, devletin gelirlerinde meydana gelecek herhangi bir azalma sonucunda, kamu harcamalarının azalması ile iktisadi hayat olumsuz yönde etkilenecektir. Çünkü devlet ve bünyesinde çalışanlar, piyasadaki toplam talebin önemli bir kısmını oluştururlar. Devlet askerle korunur, asker para ile beslenir. Bu gruplar en büyük tüketici kesimdir. Onların gelirlerinde meydana gelecek olan bir azalma, piyasadaki toplam talebi daraltacaktır. Bunun sonucunda ekonomi durgunlaşacak ve devletin gelirleri iyice düşecektir. Devletin en büyük gelir kaynağı vergilerdir. Devletin vergi gelirlerinde bir azalma, ülkenin bayındırlığını azaltacaktır. Bu nedenle devletin harcamaları ne denli büyük olursa, gelirleri de o denli fazla olur (Age, s.548).

Bunun dışında devletin ve devlet yöneticilerinin, iktisadi faaliyetlere bizzat katılmasının, ülkenin üretici güçlerini ve iktisadi süreci en nihayetinde de halkını olumsuz etkileyeceğini savunur. Bu bakımdan devletin ve yöneticilerin, ticaretle meşgul olması tebaa için zararlıdır (Falay, 1978, s.48).

Hançerlioğlu'na göre, İbn Haldun, iktisadi liberalizmi ilk kez savunan düşünürdür (Age, s.51). İktisadın bazı öncü düşünürleri ile ekonomide devlete tanıdığı rol hususunda benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu benzerlikler şu şekilde özetlenebilir: William Petty, insanın temel ihtiyaçları ve bunların giderilmesinde devletin rolünü, savunma, adalet, manüfaktür, tarımın geliştirilmesi, ulaştırmanın kolaylaştırılması, hırsızlığın ve dilenciliğin azaltılması, barışın sağlanması, sağlık tedbirlerinin alınması, eğitim, nüfus artışı, işsizlikle mücadele gibi kamu yararı bakımından önemli sosyal politikaları içeren geniş bir yelpaze içerisinde düşünmektedir. Smith, Mill ve Berkeley, eğitimi bir kamu hizmeti olarak görmüşlerdir. Ayrıca adaleti sağlamak, ticaretin önündeki engelleri kaldırmak, güvenliği sağlamakta Smith'in devlete biçtiği rollerdendir (Alada, 2012, s.115-138).

Özetle devlete düşen; siyasi istikrarı, emniyet ve asayişini temin ederek, adalet ve hukuku hâkim kılarak müteşebbislere uygun ortamı sağlamaktır. Fiyatların piyasada, arz talep arasındaki etkileşime göre belirlenmesi gerekmektedir. Buna izin verilmemesi durumunda hem devletin hem de tebaanın zarar göreceği açıktır. Devletin doğrudan piyasaya girerek tüccar ve müteşebbisle rekabete girişmesi halinde, iktisadi hayatta ve ticari rekabette var olan eşitlik ve dengenin bozulmasına yol açacaktır. Bu fikirlerinden dolayı İbn Haldun'un iktisadi hayatta devlet müdahalesine karşı bir tutum sergilediği ve serbest iktisat anlayışını savunan bir düşünür olduğu görülmektedir (MSU, 2013, s.544).

6.8.1.Devletin Ekonomiye Müdahalesinin Sonuçları

İbn Haldun'un ekonomik görüşleri itibariyle liberal ve özel teşebbüse önem verdiğini söylemiştik. O, ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendine has bazı kanunlara göre işlemekte olduğuna inanmakta ve onlara uygulanacak herhangi bir dayatmanın ekonomik hayatı alt üst edeceğini ileri sürmektedir. Buna paralel olarak İbn Haldun devletin ekonomik hayata herhangi bir müdahalesine karşıdır. Özellikle devletin bir tüccar, müteşebbis olarak ekonomik hayata girmesinin, iktisadi hayat açısından son derece zararlı bir takım sonuçlar doğuracağını düşünmektedir (Arslan, 2014, s.127).

Devletin geçirdiği aşamaların incelendiği bölümde, devletin kurulmasında itici rol oynayan asabiyet bağlarının zayıflaması ile birlikte, devletin iç ve dış güvenliğinin sağlanması için, hükümdar tarafından paralı askerlerin ve devlet işlerinde istihdam etmek üzere çeşitli bürokratların görevlendirdiğini belirtilmişti. Bu açıdan devletin devamının sağlanabilmesi için yeni güçler iyi donatılmalı ve maddi bakımdan doyurulmaları gerektiği de ortaya konulmuştu. Bunun yanısıra iktisadi refah hali itibariyle tüketim alışkanlıklarının değişmesi de devletin giderlerini artıracaktı.

Tüm bunların finansmanı devletin iyi işleyen bir ekonomik düzene ve sağlam gelir kaynaklarına ihtiyacı vardır. Bu düzen iyi işlediği takdirde devlet düzeni de iyi bir şekilde işlemeye devam edecektir. Ancak hadarî uygarlığın bir noktadan sonra devletin gelirleri ile giderleri arasındaki fark giderler lehinde açılmaya başlayınca, devlet bu açığı finanse etmek için müteşebbis olarak iktisadi hayata atılacaktır (Arslan, 2014, s.125).

Bilmek gerekir ki, bahsettiğimiz refah, âdet, itiyat ve masrafların çok olması sebebiyle devletin gelirinde bir daralma görülür. Toplanan vergiler ve irad ihtiyaç ve masrafların gerisinde kalır, bu yüzden daha fazla mala ve vergiye ihtiyaç duyulur. Bu durum karşısında, bundan evvelki bölümde belirttiğimiz gibi bazan raiyyenin ticarî muamelelerine ve pazarlarda yaptıkları alışverişlerde tarife ve resimler konur. Bazan, daha evvel ihdas olunan bu nevi tarife ve resimlerin miktarları artırılır. Bazan maliye memurlarını ve tahsildarları sıkıştırmak ve kemiklerini (kanlarını) emmek suretiyle gelirlerini artırır. Çünkü bu şahısların, hesapların ve defterlerin gösterdiğinden çok daha fazlasını halktan vergi olarak toplamış oldukları kanaatine varmışlardır. (Onun için bu gibi zevatın mallarını müsadere ederler). Bazan da vergi adı altında sultan için ticaret ve ziraat ihdas ederek (müstehtlikten dolayı olarak vergi almak suretiyle) gelirlerini artırır. Zira ziraatçıların ve tüccarın az bir malla çok mahsul ve kâr sağladıklarını görmüş ve elde edilen kârın sermaye nisbetine göre olduğu kanaatine varmışlardır. Bu sebeple ürünü elde edip pazarlarda satmak maksadiyle hayvan besleme ve ziraî mahsul yetiştirme yoluna giderler. Bu yoldan vergileri artıracaklarını ve kârlarını çoğaltacaklarını zannederler (MSU, 2013, s.542).

İbn Haldun devletin iktisadi hayata doğrudan müdahale ederek, iktisadi ve ticari faaliyetlerde bulunmasını yani kâr amacı güden bir kurum haline gelmesini, siyasi konumundan kaynaklı olarak haksız rekabet yaratacağını ileri sürmektedir. Ona göre devletin tek gelir kaynağı vergiler olmalıdır. Ancak bu halde halk iktisadi faaliyette bulunmak için arzu duyacaktır.

Şayet devlet, giderlerinin finansmanı için doğrudan iktisadi hayata iştirake yönelirse, tebaayı birçok yönden zarara uğratar. Özel kişiler sermaye itibariyle birbirlerine denktirler ve birbirleriyle rekabet edebilecek seviyededirler. Ancak devletin iktisadi faaliyetlere girişmesi ile serbest rekabet ortamı bozar. Tacir ve çiftçilerin ellerinde bulunan maldan çok daha fazla mala sahip olan devlet, satın almaya giriştiği malların fiyatlarını kendileri diledikleri şekilde belirleyerek, değerinin altında veya en ucuz bir fiyattan elde edebilir. Bu yüzden satıcıdan malı ucuz bir fiyata satın aldıktan sonra, fiyatların yükselmesini beklemeyerek, malları vakitlerinden önce ellerinden çıkaracaklardır. Bu nedenle tacir ve çiftçileri sözü edilen malları almakla mükellef tutarlar. Fakat ucuza aldıkları bu malları tacir ve çiftçilere, satın aldıkları değerden daha yüksek bir değere satarlar. Ellerindeki nakitin tamamını bu mallara yatıran esnafın elinde söz konusu mallar atıl bir mal olarak ellerinde kalacaktır. Artık bu malların fiyatları arz ve talebe göre belirlenmeyecektir (Age, s.542).

Geçimlerini sağlamak için zaman zaman, piyasada fiyatların yükselmesini beklemeden, ellerindeki söz konusu malları, satın aldıkları değer altında elden çıkarmak zorunda kalacaklardır. Bu durumda esnaf zarara uğrayacaktır. Hatta bu durum bazen çiftçi ve tüccarın sermayelerini tamamen kaybetmelerine yol açacaktır. Sonuç olarak piyasalar durgunlaşacak ve tebaa sıkıntıya düşecektir. Kâr ve kazanç elde edemeyecekleri için çalışma hevesleri körelecek, iktisadi faaliyetlere iştirak edemeyeceklerdir. Çünkü bireyler kazanç elde edebilmek için iktisadi faaliyetlere katılmaktadırlar (Age, s.543).

Vergi gelirlerinin en büyük kısmını oluşturan tacir ve çiftçilerin iktisadi faaliyetlere katılmamaları sonucu vergi sistemi bozulacaktır. Bu iki grubun, yani çiftçinin ziraî işlerden el çekmesi, tacirin de ticaretten geri durmasıyla ya vergiler tamamen ortadan kalkacaktır ya da yüksek oranda azalacaktır. Sonuç olarak, devletin piyasaya ve iktisadî hayata doğrudan katılımı ya da tabii olmayan bir şekilde müdahale etmesi, piyasada arz talep dengesini bozacak ve tebaayı zarara sokmanın yanısıra aslında devletin kendisi de bu faaliyetlerin sonucunda zarar edecektir. Çünkü devletin vergi yolu ile sağladığı hasılat, iktisadi faaliyetler sonucu elde ettiği kârdan oldukça fazladır (Age, s.543).

Devletin ticari ve zirai faaliyetlerde bulunarak, bu alanda iktisadi tekeli elinde bulundurması, bireyin iktisadi girişimlerini engelleyecektir. Çünkü bireyler ancak kâr elde edebilmek ümidiyle iktisadi faaliyetlere katılacaktır. Bu bakımdan İbn Haldun, devletin malını çoğaltan ve nemalandıran tek unsurun, vergiler olması gerektiğini belirtmiştir. Vergiler, devletin sürekliliğinin sağlanmasından önemli bir konuma sahiptir. Vergilerin artması ise ancak, otoritenin, sermaye sahiplerine adilane yaklaşımı ile mümkündür. Bunun sonucunda tebaa, iktisadi faaliyetlere katılmaya arzu duyarak sermayelerini etkin kullanacaktır. Böylece devletin de vergi gelirleri artmış olacaktır (Age, s.543).

6.9. İBN HALDUN'UN VERGİ TEORİSİ

İbn Haldun, devletin geçirdiği tavrılarda, vergi politikasının nasıl oluştuğunu eserinde çeşitli bölümlerde incelemiştir. Devletin ilk zamanlarında vergi, tarhı itibariyle az ancak hasılat itibariyle çoktur. Yani devletin kuruluş döneminde, bireylere yüklenen vergi miktarı ve mali yükümlülüğü azdır. Devlet tebaaya karşı daha yumuşak ve merhametlidir. Devletlerin son dönemlerinde ise bunun aksine vergi, tarhı itibariyle çok, tahsilatı itibariyle azdır.

Devletlerin ilk dönemlerinde verginin tevziat itibariyle az olmasının nedeni, ya şer'i hükümler dolayısıyla ya da devletin başlangıçta bedevilik hali üzere bulunması sebebiyle, giderlerinin fazla olmaması ve bunun sonucunda da halkın malına ihtiyaç duyulmamasındandır. İbn Haldun, bu dönemde konulan vergi miktarlarını, dini ve ahlaki referanslara bağlantılı olarak açıklamıştır. İbn Haldun, Mukaddime'de bu durumu şöyle izah etmiştir:

Bunun sebebi, ilk zamanlarda devlet ya dinî ananeler ve hükümler üzere yürür veya tagallübün ve asabiyetin anane ve kaideleri üzere bulunur. Eğer dinî ananeler üzerine ise, şer'an edası lazım gelen borçlar sadaka (zekât), haraç ve cizyeden ibaret olup, bunlar tevziat (ve mükelleflerden herbirine düşen pay) itibariyle azdır. Zira maldan (mücevherat ve nakitten) alınan zekât miktarının az olduğu malumdur. Hububat ve hayvanlardan alınan zekat miktarı da öyledir. Cizye, haraç ve mali mahiyetteki diğer bütün mükellefiyetler de böyledir. (...) Şayet devlet tagallüp ve asabiyet ananeleri üzere kurulu ise, bu takdirde de daha evvel belirtmiş olduğumuz gibi, başlangıç zamanında mutlaka bedevilik sahasında olması icabeder. Bedevilik (ve göçebelik) ise, semahat, kerem ve tevazu sahibi olmayı, halkın mallarından uzak durmayı, nâdir haller dışında bu yoldan mal toplamayı nazar-ı dikkata almamayı icabettirir (MSU, 2013, s.539).

İbn Haldun burada tebaadan alınan vergilerin azalması ile birlikte iktisadi faaliyetlerin canlılık ve hız kazanacağını belirtmektedir. Ödenen vergilerin az olmasından hoşnut olan bireyler, iktisadi faaliyette bulunmaya istekli olacaklardır. Bu durumda medeniyette ilerleme meydana gelecektir. Medeniyetteki bu ilerleme ise vergi gelirlerinin çeşidini artırarak, vergi tabanını genişletecektir:

Tebaadan alınan vergi ve sağlanan irâd (vazife ve vezîa) az olunca, çalışmaya heveslenip, iş görmeye istek duyarlar. Ödenen vergilerin az olmasından hasıl olan memnuniyet sebebiyle umran çoğalır ve artar. Umran ve inkişaf çoğalınca, sözkonusu vergi ve iradın miktarı ve çeşidi de çoğalmış netice itibariyle bunların yekûnu olan hâsıla da artmış olur (Age, s.539).

Devlet ve hanedanlık gelişip büyüdükçe devletin ilk dönemde uyguladığı vergi politikasının aksi bir durum söz konusu olacaktır. Bedevî hayat tarzının, yavaş yavaş özelliklerini yitirmeye başlaması, hükümdarları çok daha yüksek bir hayat standardına özendirerek, lüks tüketim mallarına olan taleplerini artırmıştır. Bu durum devletin giderlerini artıracak, neticesinde de toplumun üretici güçlerine yüksek oranlı vergi tarifeleri uygulanmasına neden olacaktır (Age, s.539).

Bu durumun sonucu olarak, zamanla tebaanın vergi yükü ancak bu durum tedrici bir suretten vuku bulduğundan, halk bu artışların kim tarafından yapıldığının ve kimin koyduğunun farkına bile varmaz. Ancak uzun vadede, vergilerdeki bu artışlar ağırlığını hissettirecek ve itidal halini aşacaktır. Çünkü halk, üretim faaliyetleri sonucu elde ettikleri kâr ve kazanç ile ödedikleri vergi borcunu karşıladıklarında, ortaya çıkan durum, onların üretime katılma isteğini yok ederek, umrâna katkıda bulunmalarını engelleyecektir (Age, s.540). Ödeme gücünü kaybeden halkın üretimden el çekmesi ile birlikte, vergi mükellefleri de azalacaktır ki bu da devletin gelirlerinin azalması demektir. Ancak devletin gelirlerinin giderlerini karşılayamaması sonucu, devlet yöneticilerinin vergileri bir kez daha artırmaya yol açar. Neticesinde vergi miktarları çok yüksek bir seviyeye ulaşır. Böylece toplam vergi gelirlerinin artırılması düşüncesi ile vergi oranlarının artırılması, ülkenin bayındırlığı için halkın üretime katılmaya isteksiz bir hale gelmesi sonucunu doğurur ki, bu durum ülkenin iktisadi istikrarını, dolayısıyla da siyasi istikrarı etkileyerek, umrânın gerilemesine yol açacaktır (Age, s.540).

İbn Haldun, vergi oranlarının makul bir seviyede olması sonucu, devletin gelirlerinin yüksek olacağına işaret etmiş ve durumun umrânı ilerleteceğini, iktisadi faaliyetlere hız kazandıracağını, neticesinde de iktisadi ve siyasi istikrarın sağlanacağını belirtmiştir.

İbn Haldun'a göre, devlet yöneticilerinin elde ettikleri vergi gelirlerini, dolaşıma sokmayarak ya da bu gelirleri etkin bir biçimde kullanmayarak, atıl duruma getirmekte ekonomiyi durgunluğa itecektir. Yani devlet sahibi, halktan aldığı vergileri, çeşitli yollardan halka aktarmalıdır:

Sultanın ihsanındaki azalma, vergileri eksiltir. Bunun nedeni şudur: hanedanlık ve sultan âlemdeki en büyük pazardır. (İktisadî ve ticarî faaliyetlerin merkezi devlettir.) Umrânın maddî unsurunu ve esasını bu Pazar teşkil eder. Sultan, mal ve vergi gelirlerini kendine tahsis eder veya bu servet kaybolduğu için sarf yerlerine harcamazsa bu durumda, sultanın maiyetinde ve etrafındaki şahısların, devleti himaye edenlerin ellerindeki mal azalmış olur. (...) Halbuki (harcama yapan) halkın büyük kısmını bunlar teşkil eder, bunların pazarlarda yaptıkları masraflar başkalarının harcadıkları paralardan daha fazladır, (En büyük tüketici kesin bunlardır). Bu yüzden pazarlarda kesat vaki olur. Alışverişler durgunlaşır, ticarî mallardaki kârlar zayıf bir seviyeye düşer. Bu da (devletle ilgili) gelirlerin azalmasına yolaçar. Çünkü vergi gelirleri ve hasılat, ülkenin mamur oluşuna, alışverişe, pazarların faaliyetine, ahalinin kâr ve menfaat peşinde olmalarına bağlıdır. (Onun için devletin harcamaları ne kadar çok olursa, gelirleri de o nisbette fazla olur, gider geliri besler ve onun kaynağı olur) (Age, s.548).

Bir önceki bölümde işlendiği üzere, devletin, iktisadi faaliyette bulunmasının, ülkenin üretici güçlerini ve dolayısıyla da tebaayı zarara uğratacağını belirterek, devletin iktisadi hayata doğrudan katılmasına karşı çıkan İbn Haldun, bu bölümde, devleti, iktisadi ve ticarî hayatın merkezi olarak kabul etmesi çelişkili gibi görülebilir. Ancak İbn Haldun'un burada kastı, devletin doğrudan değil dolaylı olarak iktisadi faaliyetlere yön vermesidir. Devlet, çeşitli yollarla halktan aldığı vergileri, zaman kaybetmeden, çeşitli vasıtalarla tekrar piyasaya sürerek halka aktarmalıdır (Age, s.548).

Rousseau'da halktan alınan verginin, halka geri dönmesi gerektiğini belirtmiştir. “Bu dolaşım hızlı ve iyi düzenlenmiş olduğu zaman, az ya da çok vergi ödenmesinin önemi yoktur, halk her zaman için varıdır(zengin) ve mali işler her zaman iyi yürür. Bunun tersine, halk ne kadar az verirse versin, bu az ona geri dönmediği zaman, durmadan verdiği için çok geçmeden tükenir: devlet asla varıl değildir ve halk da her zaman dilenci durumundadır. Buradan şu sonuç çıkar ki, halka yönetim arasındaki mesafe ne kadar büyürse, katkılar da o kadar maliyetli hale gelirler (Rousseau, 2013, s.109-110).

İbn Haldun'un vergi politikalarına dair görüşleri ana hatları ile böyledir. Vergi oranlarının azalmasıyla birlikte, vergi gelirlerinin artacağını belirtmiş, vergi gelirlerinin artmasının ise devletin harcamalarını artırmasını tetikleyeceğini öne sürmüştür. Devletin harcamalarının artmasının sonucu olarak bir süre sonra gelirlerin giderleri karşılayamayacak hale gelmesi, devlet yöneticilerinin bu kez vergi oranlarını artırmalarına neden olacak, ancak bu artışlar, vergi gelirlerini azaltacaktır. Görüldüğü gibi İbn Haldun, eserinin genelinde hâkim olan, sosyal olayları statik olarak değil dinamik olarak incelemesi, vergi konusundaki düşüncelerinde de kendini göstermiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Haldun, Mukaddime’de kendisini her şeyden önce “ilmi umrân” ın kurucusu olarak tanıtmıştır. Bu bilimin sınırlarını ise bir umrânda ortaya çıkan her türlü insanî-tarihsel varlık alanı ile bu “olguların birbirleri arasındaki deterministik bağları incelemek” olarak belirleyerek, umrânda olagelen tüm kültür yaşamına derinlemesine nüfuz etme amacı gütmektedir.

Öyle ki umrân ilminin ele alacağı belli başlı toplumsal konu ve sorunlar oldukça geniştir. Tahliline tarihçilere yönelttiği eleştiri ile başlayan İbn Haldun, tarih ilminin konusunu, geçmişte belli çağ veya toplumsal örgütlenmede ortaya çıkan hal ve tarihsel olgular olarak belirlemiş olup, kendisinden önceki tarihçiler ile fikir birliği içerisinde. Ancak o, tarih yazıcılığını, salt anlamda peygamberler ve hükümdarlar gibi siyasete yön veren önemli kişilerin hayatlarının ve faaliyetlerinin anlatılmasından ibaret görülmesini eleştirmiştir. Tarihsel olayların temel öznesi olarak insan topluluklarını ve onların faaliyetlerini görmüştür. Bu bağlamda tarihe, ekonomik, bilimsel, kültürel, dini vb. insan topluluklarına dair her türlü olguyu kapsayan geniş bir perspektifle yaklaşmıştır. Çünkü yalnızca saray ve çevresine odaklanan tarihçinin, tarihsel olayları açıklamada yetersiz kalacağını düşünmektedir. O, tarihi anlamada büyük önderlerin kişiliklerinden çok, toplumsal yapılar üzerinde durmuştur.

Lacoste, o güne kadar hiçbir tarihçinin, tarihin gerçek özünün, insan geçmişini anlatmak olduğunu, bu kadar aydınlık ve köklü bir biçimde İbn Haldun’dan başkasının ortaya koyamadığı düşüncesinde, kanaatimizce doğru bir tespitte bulunmuştur (Lacoste s.168). Nitekim Lacoste, İbn Haldun’u tarihin biliminin kurucusu olarak nitelemektedir. İbn Haldun, tarihçinin görevini, olguların derlemesini yaparak kronolojik sıralamasını vermektense ibaret görmemektedir. Tarihin gerçek amacı insanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmaktır. Her ne kadar olguların derlenmesi meşakkatli bir süreç olsa da tarihçinin esas uğraşı, ele aldığı tarihsel olayların arasındaki ilişkiler ile onları meydana getiren sebep ve sonuçların araştırılması hususu olmalıdır. Çünkü tarih, var olan şeylerin iç yüzünü anlama, araştırma etkinliğidir.

Tarihin ve toplumun yasalarının ortaya çıkarılması ise ancak ilmi umrânla mümkündür. Zira tarih dâhil bütün olgular umrandan doğmuştur. İbn Haldun'un yapıtında birbirinden bağımsız görünen parçalar bile rastlantısal olmayan tutarlı biçimde birbirlerine bağlı bir bütün oluşturmuşlardır. İlmi umran ile tarihin ve toplumun yasalarına ulaşmayı hedefleyen İbn Haldun, teorisinin temelinde toplumsal değişmeyi koymuştur. İbn Haldun'un tarihçilere yönelttiği en temel eleştirisi de budur. Siyasi ve askeri yaşamın olguları ile toplumsal ve iktisadi kurumların sürekli bir hareketlilik ve değişim içerisinde olduğunun gözlemlenememesi tarihçileri en çok yanıltan nedendir. Zira toplumsal hayata dair, hiçbir kurum başladığı noktada kalmamakta, çağların değişmesi ile birlikte evrime tabii olmaktadır.

İbn Haldun'da sosyal olaylar değişkenlik ve tekâmül yasasına göre işlerler. Bu değişmeyi tetikleyen temel etken ise maddi olgulardır. İnsan topluluğunun geçimini sağladığı üretici etkinliğinin gelişmesi sonucu elde edilen artı ürün, toplumsal evrimin itici gücüdür. Üretimdeki teknik ihtisaslaşma ve iş bölümünün artması sonucu, insan toplulukları geri bir düzeyden daha gelişmiş bir düzeye evrilir. Böylece toplumsal başkalaşım çağlar ilerledikçe sürecelecektir. İbn Haldun nazarında hareketlilik ilkesi olguların doğasına egemendir. Toplumlar ekonomik yapılarının değişimine paralel olarak sürekli değişirler ve belirli bir evreden sonra bambaşka bir toplum biçimine dönüşürler. İbn Haldun'un toplumsal değişiminin temellerini araştıran yaklaşımının esasları, bedevi ve hadari umran ayrımında kendini göstermektedir. Bedevilik ve hadarilik, İbn Haldun'un maddi temelli ayrımı kapsamında, biri diğerini hazırlayan iki farklı sosyal örgütlenme biçimini karşılamaktadır. Bu ayrımı belirleyen temel öge iktisadi örgütlenme biçimidir.

İnsanlık tarihini anlamada, insanı iktisadi faaliyetleri içerisinde değerlendirmek gerektiği düşüncesi Marx'tan önce İbn Haldun tarafından dile getirilmektedir. *"Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvâlinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir"* (MSU, 2013, s.323). Diyalektik kuramının en önde gelen temsilcisi Karl Marx'a göre, toplumun evriminde ilk hareket noktası maddi koşullardır. İbn Haldun'un yaklaşımı da "Tarihsel Materyalizm" ile yakından ilişkilidir.

İbn Haldun'a göre toplumsal evrimin bir diğer temel ögesi de asabiyettir. Asabiyet olgusu, içerisinde karşıtların birliğini ve çatışmasını barındıran, başat bir aktördür. Öyle ki, kabile reisinin iktidarını pekiştirmesini sağlayan asabiyet, daha sonra kendi kendini imha ederek, kabile reisliği, kurumsal bir mülk devlete dönüşmektedir.

İbn Haldun, insanı yalnızca “düşünebilen hayvan” olarak soyutlamamıştır. İnsan, anatomik ve fizyolojik olarak değil; aynı zamanda, sürdürülebilirliğini sağlamak açısından yapmak zorunda olduğu iktisadi faaliyetleri dolayısıyla da diğer canlılardan ayrılmaktadır. Geleceğe dair kaygısı olan insan türünün, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamasından doğan süreçte toplumsallaşmaları kaçınılmazdır. İbn Haldun'a göre beslenme, üreme ve barınma nasıl ki insan nevi için temel ihtiyaç ise koruyucu bir otoriteye duyduğu ihtiyaç da o denli önemlidir. Tıpkı Gazali gibi o da, toplumsal ilişkilerin başlaması ile devlet kurumunun kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Zira insanlar doğaya ve diğer vahşi yaratılışlı hayvanlara karşı fikir ve eli sayesinde üstün gelebilmektedir. İnsanın fikri ve eli sayesinde içerisinde yaşadığı çevreye uyum sağlayarak değil, onu kendi ihtiyaçlarına uygun hale getirerek, doğa insan ilişkisinde tasarımcı rolünü üstlendiği gerçeğini İbn Haldun'dan asırlar sonra Avrupa'lı düşünürler de neredeyse aynı cümlelerle ifade edecektir. Velhasıl insan; doğa ve vahşi hayvanlarla mücadele edebilmek üzere bir takım alet ve gereçleri üretebilecek donanımına sahiptir. Ancak aynı araç ve gereçlerin sahip bulunan insan topluluklarını, birbirleri arasındaki saldırganlıklarından koruyacak olan yapı ise devlet kurumudur. Böylece İbn Haldun'a göre topluluğun oluşumuyla birlikte devlet kurumunun oluşması da kaçınılmazdır.

İhtiyaçların tek başına giderilememesi olgusundan İbn Haldun'un siyaset teorisi doğmuştur. İbn Haldun'un siyaset teorisinin en ilgi çekici yanlarından biri, akli siyaset ile dini siyaset arasında yaptığı ayrımıdır. Umran bilimi, devletin dinden bağımsız bir şekilde incelenmesini gerektirir. Özellikle onun yaşadığı dönemde, tıpkı Ortaçağ Hristiyan dünyasında olduğu gibi İslam düşüncesinde de tüm her şey dini referanslarla açıklanıyordu, öyle ki dinden bağımsız bir devlet düşünülemezdi. İbn Haldun, her ne kadar uhrevi ve dünyevi faydayı gözetmesi açısından hilafeti tüm siyaset biçimlerinden üstün görse de zamanla mülk örgütlenmesine dönüşmesi açısından sürdürülebilirliği olmadığını belirtmiştir. Kitap ve peygamber

gönderilmemiş toplulukların, kitap ve peygamber gönderilmiş topluluklara göre sayıca çok fazla olduğunu belirtmiş, üstelik bu devletlerin sağlıklı birer yapı olduklarından bahsetmiştir.

Velhasıl İbn Haldun, her siyasi yönetimin dini bir hüviyete sahip olma zorunluluğu olmadığını tarihsel örneklerle ortaya koymuştur. İbn Haldun'un, dine saldırı adı altında, ölüm cezalarının kolaylıkla verilebildiği bir dönemde bunları ifade edebilmesi oldukça cüretkârdır. Nitekim Mukaddime, halifesiz devlet kurumu fikri ve devletlere biçtiği ömür bağlamında, asırlar sonra Osmanlı Devleti'nde Abdülhamid tarafından okunması ve satılması yasaklanmış bir yapıdır.

İbn Haldun buradaki düşünceleri ile laik devlet fikrinin mübeşşiri olarak görülmüştür. Ancak İbn Haldun'un burada herhangi bir ideolojik yönlendirme olmaksızın, yalnızca gözlemleri neticesinde mevcut siyasi rejimleri betimlemekten başka bir amaç gütmemiştir. Tarafımızda İbn Haldun'un dindarlığı su götürmez bir gerçektir. O, dinin toplumlar üzerindeki etkisini asla yadsımamaktadır. Hatta İslam devletinin yükselişini, Mudar kabilesi üyelerinin, dinî ideoloji etrafında birleşerek güçlü bir asabiyet oluşturmalarına bağlamıştır. Tüm bunların yanısıra kendisi için çok önemli bir yere sahip olan asabiyet ve mülkü, şer'i hükümlerin yasaklamadığını söylemesi de ayrı bir önem içerir. Zira devletin asli görevi, huzur ve güven ortamını sağlamaktır. Bunu yapmayı başarabilen bir mülk devletin, yasaya aykırı herhangi bir yanı yoktur. Özetle, İbn Haldun şeriatın, gereksiz bir kurum olduğunu kanıtlamak gibi bir çabası olmamıştır. O sadece şeriatın, toplum ve devlet için zorunlu olup olmadığını ortaya koymak istemiştir.

İbn Haldun'un devlet ile ilgili bir başka önemli teorisi de Mukaddime'nin en fazla eleştirilen kısımlarından biri olan "Tavırlar Teorisi" dir. Devletin temelini oluşturan asabiyet olgusu ile yerleşik toplumun ürünü mülk devletin çatışarak ayrışması ve devletin bir diğer kurucu ögesi olan iktisadi yapıda meydana gelen bozulma, son tahlilde devleti yıkımına yol açacaktır. İbn Haldun devleti, insan organizması ile ilişkilendirerek, beş farklı tavrı kapsayan yüz yirmi yıllık ömür biçmiştir. Asabiyetin

mülkü ele geçirmesi ile başlayan süreç, devlet sahibinin, kendi soyundan gelen asabiyesini yönetimden uzaklaştırarak tek adamlığa ulaşması ile devam eder. İbn Haldun'a göre umran gelişiyor olmasına rağmen, asabiye'nin devlet yönetiminden uzaklaştırılması ile aslında yıkım süreci başlamıştır. Mukaddime'de sık sık kendini gösteren doğum ve ölüm teması İbn Haldun'un bu dönüşümlü devlet teorisinde en göze çarpan olgudur. Ancak buradaki ölüm, tam anlamıyla ortadan kalkma değildir. Zira siyasal iktidar, medeniyet maddesini değil biçimini oluşturur. Yeni bir gücün örgütlenerek mülkü ele geçirmesi medeniyetin maddesini değil, biçimini değiştirecektir. Nitekim İbn Haldun'un bu tezi, derin bir bunalım içerisinde olan XIV. yüzyıl Kuzey Afrika kabile çatışmalarını tam olarak açıklayabilse de, tarihsel gerçeklerle uyuşmadığı ortadadır.

Mukaddime'de ilgi çeken bir başka kısım ise İbn Haldun'un biyolojik evrime olan inancıdır. Evrende varolan canlı cansız tüm cisimlerin, belirli bir düzen içerisinde, birbirlerine dönüştüklerini belirten İbn Haldun, yaratılan tüm varlıkların basitten karmaşığa doğru bir geçişlerinin olduğunu düşünmektedir. En ilginç kısım ise henüz düşünme yetisine sahip olmayan maymunların zamanla evrilerek, insanlık mertebesinin ilk basamağını oluşturduğu düşüncesinde belirmiştir. Ancak İbn Haldun, bu geçiş somut bir açıklama getirememiş, bu geçişin yaratılıştan bahsedilmiş bir yatkınlık olduğunu belirterek, özellikle eleştirdiği metafizik öğelerden yardım almıştır.

İbn Haldun'u önemli kılan etkenlerden biri de iktisadi alanda belirttiği görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal yaşamı incelerken, iktisadi olguların toplumların şekillendirmesindeki rolünü ön plana çıkaran İbn Haldun, emek-değer, artı ürün, toplumsal işbölümü, arz talep dengesi, nitelikli nüfus, gibi pek çok iktisadi kavrama değinmiştir. Toplumların menşesinde maddi olguların önemini çok iyi kavrayan İbn Haldun, toplumsal işbölümüne büyük önem vermiştir. Toplumsallaşma sonucu ortaya çıkan iş bölümü, ekonomiyi kendine yeterlilikten çıkaran, toplumsal evrime ön ayak olan, toplulukları ileri medeniyet seviyesine ulaştıran etkidir.

Toplumsal üretim ise emek sonucu hâsıl olur. Emek, İbn Haldun'da çok özel bir olgudur. Zira yaratılan tüm değerın kaynağı, emeğin niteliğinden gelmektedir. İnsanların tek sermayesi vardır ki bu da “emek” tir. İlerleyen yüzyıllarda bunu uzun uzadıya tartışacak olan Batılı düşünürlerden önce emeğin önemini ortaya koyan İbn Haldun, emeğe verdiği değer bağlamında çeşitli ideolojilere dâhil edilmeye çalışılmaktadır. Bunlardan biri Marksist ideolojidir. Ancak emek olgusu, hemen hemen tüm toplumsal ve dini ideolojilerde kutsanmıştır. Bu açıdan emeği kutsamasıyla Marksist düşünce arasında paralellik olsa da İbn Haldun'un, materyalist olduğuna dair delil oluşturamaz. Nitekim o, toplumda maddi olguların yanında manevi olguların da öneminin üzerinde ısrarla durmuştur.

İbn Haldun'un Marx'ın bazı düşünceleri ile benzerliği çalışmanın ana kısmında da belirtildiği üzere ortadadır. Örneğin; üretim araçları, üretim biçimi, altyapı ile üstyapı arası sömürü ilişkileri, ekonomik ilişkilerin toplumsal yapının oluşmasında belirleyici etkisi, artı ürün ve artık emek gibi iktisadi kavramları kullanmış ve betimlemiş olması itibariyle Marx ile ilişkilendirilmiştir. Ancak tüm bunların yanı sıra, devleti doğrudan iktisadi faaliyetlerde pasifize etmesi, özel mülkiyet hakkını tanıması, işbölümü gibi konularda da liberal düşünceye yakınlık göstermektedir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun'u herhangi bir ideolojiye dâhil etmek güçtür. Burada İbn Haldun için söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır ki, o da çok iyi bir gözlemci olduğudur. İbn Haldun toplumda var olan her türlü olguyu çok iyi gözlemlemiş, toplumdaki maddi ve maddi olmayan öğeleri birleştirerek çok sentezli bir teori ortaya koymuştur. İbn Haldun'un yapıtındaki birbirinden bağımsız olguların, tutarlı bir biçimde birbirlerine organik olarak bağlanmış olması hayranlık uyandırıcıdır. Sonuç olarak İbn Haldun, toplumsal yapıları, toplumun kendine özgü yasalarını ele alış tarzı ile sosyolojinin kurucusu unvanını en az August Comte kadar hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- AKŞİN, S. (1980). Bedevilik-Barbarlık ve İnsanlık Tarihi. *Toplum ve Bilim Dergisi*.
- ALADA, A. Dinç. (2012). *İktisadın Kayıp Felsefesi*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- ARİSTOTELES. (2013). *Politika*. (Çev. Murat Temelli) İstanbul: Ark Yayınları.
- ARON, R. (1973). *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*. (Çev. Fevzi Yalım) Ankara: Ağaç-İş Matbaası.
- ARSLAN, A. (2008). İbn Haldun Ve Doğa. *Bilim Ve Ütopya*, 173, 28-41.
- ARSLAN, A. (2014). *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BANAJI, J. (2011). İslâm, Akdeniz Ve Kapitalizmin Doğuşu. (Çev. Onurcan Ülker). *Bilim Ve Ütopya*, 208, 27-35.
- BARTHOLD, W. (2012). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BATSEVA, M.S. (1977). İbn Haldun'un Tarihsel-Felsefi Öğretisinin Toplumsal Temelleri. *Mukaddime* (Çev. Turan Dursun) I. Cilt. (s. 46-60). Ankara: Onur Yayınları.
- BAYRAKTAR, M. (2009). İslam'ın Darwinleri Birûnî, Câhız, İhvân-ı Safâ, İbn Tufeyl. *Bilim ve Ütopya*, 177, 18-38.
- BOCUTOĞLU, E. (2012). İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü: Değerin Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk. *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 128-150.
- BOER, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. (Çev. Yaşar Kutluay). İstanbul: Anka Yayınları.
- BORATAV, K. (2009). Geçmişten Geleceğe Marx ve Marksizm. *Bilim ve Ütopya*, 181, 10-23.
- CANATAN, K. (2005). *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- CANATAN, K. (2013). *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.

- CHILDE, G. (1974). *Tarihte Neler Oldu.*(Çev. Alaeddin Şenel-Mete Tunçay). Ankara: Odak Yayınları.
- CORBIN, H. (2010). *İslâm Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze.* (Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- CORBIN, H. (2001) *History of Islamic Philosophy.* London. akt. KARACA, Ç. (2011). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih.* Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇETİN, A. (2012). *Haldunnâme.* Ankara: Lotus Yayınevi.
- DARWIN, C. (1968). *İnsanın Türeyişi.* Ankara: Sol Yayınları.
- DURI, A. (1991). *İslam İktisat Tarihine Giriş.*(Çev. Sabri Orman). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- DURKHEIM, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü.* (Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- DURSUN, T., & HASSAN, Ü. (2012). *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü.* İstanbul: Kaynak Yayınları.
- El-Husri, S. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar.* (Çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ERGİL, D. (1978). *Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar.* <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/442/4949.pdf> adresinden alındı
- ERTAN, H. (2011). Biyolojinin Ötesindeki Darwinizm. *Bilim ve Ütopya*, 210, 9-35.
- FALAY, N. (1978). *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- FÂRÂBÎ. (2013). *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla".* (Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan). İstanbul: Divan Kitap.
- FINDIKOĞLU, Z. F. (1958). *İçtimaiyat Hukuk Sosyolojisi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.

- FINDIKOĞLU, Z. F. (1961). *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- FINDIKOĞLU, Z. F. (1971). *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji Doktrin ve Kolları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- GARAUDY, R., & BERCAVİ, F. (2012). *İslamiyet ve Sosyalizm*. (Çev. Hasan Erdem). İstanbul: Rebeze Kitaplığı.
- GIBB, H. A. (2006). *İslâm'da Modern Eğilimler*.(Çev.Dr. M. Kürşad Atalar). Ankara: Çağlar Yayınları.
- GÖZE, A. (1987). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınları.
- GÜRKAN, Ü. (2013). *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- HANÇERLİOĞLU, O. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HASSAN, Ü. (2011). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- HOBSBAWM, E. J. (2009). *Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler'e*. MARX K. & ENGELS *F.Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri içinde*. (9-64). Ankara:Sol Yayınları
- İbn, Haldun, (1977). *Mukaddime* (Çev. Turan DURSUN) *I. Cilt*. Ankara: Onur Yayınları.
- İbn, Haldun, (1986). *Mukaddime* (Çev. Zakir Kadirî UGAN) *II. Cilt*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İbn, Haldun, (2011). *Bilim ile Siyaset Arasında Araştırmalar*. (Çev. Vecdi Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn, Haldun, (2013). *Mukaddime* (Çev.Süleyman ULUDAĞ) *I. ve II. Cilt*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Işık, S. (2012). İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun Perspektifinden). *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 49-65.
- KAZGAN, G. (2014). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- KIZILÇELİK, S. (2011a). *Batı Barbarlığı I Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- KIZILÇELİK, S. (2011b). *Sosyoloji Tarihi I İbn Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- KORAY, S. (2011). Sosyal Darwinizmin Özü. *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 210, 21-25.
- KOZAK, İ. E. (1999). *İnsan-Toplum-İktisat*. Sakarya: Değişim Yayınları.
- LACOSTE, Y. (2012). *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*. (Çev. Mehmet Sert). İstanbul: Ayrıntı Dizisi.
- MACHIAVELLI, N. (2014). *Prens*. (Çev. Kemal Atakay). İstanbul: Can Yayınları.
- MANDEL, E. (1970a). *Marksist Ekonomi El-Kitabı I*. (Çev. Orhan Suda). İstanbul: Ant Yayınları.
- MANDEL, E. (1970b). *Marksist Ekonomi El-Kitabı II*. (Çev. Orhan Suda). İstanbul: Ant Yayınları.
- MARX, K. (1976). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. (Çev. Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1996). *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. (Çev. Mehmet Selik). Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K., & ENGELS, F. (2009). *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*. (Çev. Mihri Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- MERİÇ, C. (2013). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, C. (2014). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MONTESQUIEU. (2014). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (Çev. Fehmi Bağdaş). İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- MORGENTHAU, H. J. (1970). *Uluslararası Politika*. (Çev. Baskın Oran-Ünsal Oskay). Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.

- NIETZSCHE, F. (2011). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*. (Çev. Nejat Bozkurt). İstanbul: Say Yayınları.
- OKUMUŞ, E. (2009). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ORMAN, S. (2010). *İktisat, Tarih, Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları.
- ORMAN, S. (2014). *Gazali'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÖNCÜ, A. (1993). *Sosyoloji Ya da Tarih*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- ÖZEL, H. (2011). Evrim Kavramı ve Sosyal Evrim Anlayışları. *Bilim ve Ütopya*, 210, 26-34.
- ÖZLEM, D. (1992). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- ÖZVEREN, E. (2010). *Bir Sosyal Bilimci Olarak Adam Smith'in Uzak Görüşlülüğü*. KARA & AYDINONAT. *Görünmez Adam Smith*. İstanbul: İletişim Yayınları
- RICARDO, D. (2007). *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*. (Çev. Tayfun Ertan). İstanbul: Belge Yayınları.
- RODINSON, M. (2011). İslam ve Kapitalizm. (Çev. Fevzi Topaçoğlu). *Bilim ve Ütopya*, 208, 11-26
- ROSENTHAL, E. I. (1996). *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. (Çev. Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- ROUSSEAU, J. J. (2002). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. R. Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- ROUSSEAU, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Şemsettin Yeltekin). İstanbul: Araf Yayınları.
- SAY, S. (2011). *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- SCHUMACHER, E. F. (2010). *Küçük Güzeldir*. (Çev. Osman Çetin Deniztekin). İstanbul: Varlık Yayınları.
- SELİK, M. (1982). *Marksist Değer Teorisi*. Ankara:AÜSBFY

- SEN, A. (2004). *Özgürlükle Kalkınma*. (Çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SENA, C. (1976). *Filozoflar Ansiklopedisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- SLATTERY, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- SMITH, A. (2009). *Ulusların Zenginliği I*. (Çev. Metin Saltoğlu). Ankara: Palme Yayıncılık.
- SMITH, A. (2011). *Ulusların Zenginliği II*. (Çev. Metin Saltoğlu). Ankara: Palme Yayıncılık.
- SOROKIN, P. A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. (Çev. Mete Tunçay). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- SUDA, O. (1976). *Sosyalizm Sözlüğü*. İstanbul: Suda Yayınları.
- ŞENTÜRK, R. (2009). *İbn Haldun Güncel Okumalar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- TİMUR, T. (2010). Friedrich Engels ve Tarihi Maddeciliğin Temel Taşları. *Bilim ve Ütopya*, 198, 57-62.
- TOGAN, A. Z. (1969). *Tarihte Usul*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TOPÇUOĞLU, H. (1960). *Hukuk Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- UYGUN, O. (2008). *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: On iki Levha Yayıncılık.
- ÜLGENER, S. F. (2006). *Tarihte Darlık Buhranları*. İstanbul: Derin Yayınları.
- ÜLGER, İ. (2004). *İbn Haldun Işığın Kaynağı Doğu*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (1943). *Sosyoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÜLKEN, H. Z. (1998). *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- WEBER, M. (2014). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.

YILMAZ, L. (2007). *Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları*. İstanbul:
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.